

# Die philosophischen Studien an der kurkölnischen Universität zu Bonn, mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen Arbeiten Johannes Neebes.

Ein Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens in den Rheinlanden am Ende des achtzehnten Jahrhunderts.

Von

**Franz Xaver Münch.**

Im letzten Grunde waren es die neuen geistigen Strömungen und die Forderungen eines neuen, auch die rheinischen Länder in seinen Bannkreis ziehenden Geisteslebens, welche die Bonner kurkölnische Akademie im Jahre 1777 ins Leben gerufen hatten. Die junge aufblühende Hochschule, die nach einer Erweiterung im Jahre 1783 drei Jahre später durch die Gunst des Wiener Hofes zu einer vollwertigen deutschen Universität erhoben wurde, fand nicht nur in ihrem Gründer, dem Kurfürsten Max Friedrich (1761—1784), sondern gerade auch in dessen Nachfolger, dem Bruder Josefs II., Max Franz (1784—1801) lebhaftes Verständnis, reiche Förderung, ja persönliche Mitarbeit in ihrer Verwaltung. Wohl haben bei Gründung und Erweiterung der Bonner Hochschule persönliche Abneigung der Kurfürsten gegen die selbständige und ob ihrer grossen Vergangenheit und nicht geringen Rechte selbstbewusste Cölner Universität, haben auch die durch die Aufhebung der Gesellschaft Jesu<sup>1)</sup> — zu Bonn am 16. Aug. 1774 —

1) In der Festschrift bei der Erhebung der kurkölnischen Akademie zu einer Universität im Jahre 1786 wurde die Aufhebung der Gesellschaft Jesu als „erste Gelegenheit“ bezeichnet, „in unserer Residenzstadt eine Akademie zu errichten, und durch sie reineres Licht über die Wissenschaften im Erzstifte Köln zu verbreiten“. (Entstehung und Einweihungsgeschichte der kurkölnischen Universität zu Bonn unter der glorreichen Regierung Maximilian Franzens, von Gottes Gnaden Erzbischof von

bedingten günstigen Vermögensverhältnisse des Bonner Hofes eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt. Trotzdem müssen wir die letzte Ursache dieser Gründung in der Konzession an einen Zeitgeist erblicken, dem manche andere deutsche Hochschule — katholische nicht ausgenommen — schon seit geraumer Zeit huldigten. Dieser Geist der letzten Dezennien des achtzehnten Jahrhunderts, der in den rheinischen und süddeutschen Ländern noch dadurch eine ganz einzigartige Färbung erhielt, dass er sich mit den traditionellen, oft gar dogmatischen Anschauungen zu verschmelzen suchte, kann nicht mit einem Satze, noch weniger einem Schlagwort charakterisiert werden. Am allerwenigsten ist dazu die Benennung dieser Zeit als „Aufklärungsperiode“ imstande: deutet doch der Inhalt dieses nun einmal in Umlauf befindlichen Begriffes nur eine und nicht einmal die wesentliche Richtung dieser vielfach beurteilten und verurteilten, im ganzen aber wenig gekannten Periode an. Die Vorbedingung zu ihrer gerechten Bewertung ist die Überzeugung, dass es sich in ihr um eine geistig tief angeregte und kritisch angelegte Übergangszeit handelt, in der die verschiedensten geistigen Richtungen ihre Vertreter und Verteidiger fanden. Die Geschichte dieser vielverzweigten Strömungen einer Übergangszeit, mit der uns Menschen von heute manches Gemeinsame und gerade damals Geborenes verbindet, harret noch der Darstellung. Mit vorliegender kleiner Studie glaubt der Verfasser zu ihr einen, wenn auch bescheidenen Beitrag zu liefern: er wollte in wenigen Strichen — mit bewusster Übergehung der Strömungen auf dem Gebiete des Naturrechts und der Ästhetik — die Entwicklung der philosophischen Studien einer Hochschule zeichnen, die wie kaum eine zweite ganz ein Kind ihrer Zeit, in ihrer Geschlossenheit ein gut Stück geistigen Lebens in den rheinischen Landen zu Ende des acht-

Köln . . . im Jahre 1786 den 20. November und folgende Tage. Bonn, bei Abshoven o. J. S. 4. — Vgl. auch die Worte aus der bei dieser Feierlichkeit gehaltenen Rede des Kurators Freiherrn Spiegel zu Diesenberg: . . . „Klemens August stiftete die Lehrstühle der Philosophie, und einen der Rechtsgelehrtheit. In dieser Lage blieben die Studien bis zur Aufhebung des Jesuitenordens. Diese merkwürdige Epoche für die deutsche Jugend benutzte der hochselige Kurfürst Max Friedrich, und errichtete im Jahre 1773 die hiesige Akademie“ (Ebd., S. 41).

zehnten Jahrhunderts darstellt. Es wäre ein leichtes, aber unwissenschaftliches und irreführendes Verfahren, die Geschichte der Bonner Schule zu zeichnen, ohne sie auf den Hintergrund des allgemeinen geistigen Lebens in Deutschland aufzutragen: gerade sie — ohne Vergangenheit, wie sie war, ja gegründet in bewusstem Gegensatz zur gelehrten Tradition — griff auf, was die Gegenwart ihr bot. Es musste daher vor allem dem Verfasser daran gelegen sein, die Fäden aufzudecken, welche die Bonner Hochschule mit den Deutschland in Spannung haltenden Ideen verknüpften. Er gesteht ein, dass darin ebensowohl ein Reiz liegt, als Schwierigkeiten verborgen sind, die jedem bekannt sein müssen, der sich in diese Periode deutschen Geisteslebens vertiefte.

Die Bonner Akademie knüpfte in mannigfacher Beziehung an die bestehenden Studienverhältnisse des dortigen Gymnasiums<sup>1)</sup> an. Das Studium der Logik war bereits auf dem Jesuitengymnasium eifrig gepflegt worden; Kurfürst Clemens August (1723 bis 1761) hatte im Jahre 1729 die Anregung zur Errichtung eines philosophischen Lehrstuhles gegeben. Die Klasse der Philosophie-studierenden war in diesem Jahre von 25, im folgenden Jahre 1730 von 37 jungen Leuten besucht. Der zweite im Studienplan der Jesuitenschulen an die „Logik“ sich anschliessende Unterricht in der „Physik“ begann im Jahre 1731<sup>2)</sup>. Diese beiden Disziplinen, welche den Hauptinhalt des Lehrmaterials für die zwei letzten Klassen bildeten, wurden bereits den akademischen Fächern zugewiesen, wengleich „die Studierenden der Philosophie anfangs der Aufsicht des Gymnasialpräfecten unterstellt waren, was später wegfiel<sup>3)</sup>).

In das Studium der Logik war, wie das noch zu erwähnende Lehrbuch von Mangold dartut, Algebra, Arithmetik und Geometrie, Metaphysik, Psychologie und natürliche Theologie mit einbezogen. Dieser Unterricht der Jesuiten vermittelte den Schülern ein Wissen, das einen Vergleich mit der Gymnasialbildung von heute nicht zu scheuen braucht, und man wird bei vorurteilsloser Wertung des Jesuitenunterrichtes das Urteil Paulsens anerkennen müssen, nach

---

1) Vgl. Buschmann, Zur Geschichte des Bonner Gymnasiums. Erster Teil. Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Bonn. Schuljahr 1890—1891 (Progr. Nr. 422, Bonn 1891).

2) Buschmann, a. a. O. S. 11.

3) Buschmann, a. a. O. S. 38.

welchem „ein junger Mann, der etwa mit 20 Jahren den ganzen Kursus absolvierte, einen unverächtlichen Fonds allgemeiner Bildung hatte. Besass er an positiven Kenntnissen in Mathematik und Naturwissenschaft, in Geographie und Geschichte sehr viel weniger als unsere Abiturienten, so hatte er dafür mit der philosophischen Gedankenwelt, die seit zwei Jahrtausenden die Grundlage aller Wissenschaft und Bildung war, eine Vertrautheit gewonnen, die dadurch nichts an Wert verliert, dass sie heute von den meisten gering geschätzt wird. Auch an formeller Gewandtheit, diese Gedanken darzulegen und zu behaupten, werden die Schüler der Jesuiten den Schülern unserer Gymnasien vermutlich überlegen gewesen sein“<sup>1)</sup>. Nach einem mir vorliegenden Vorlesungsverzeichnis des Jahres 1774<sup>2)</sup> wurden täglich vier Stunden, zwei vormittags und zwei am Nachmittag, auf den philosophischen Unterricht verwendet; monatlich fand „ein exercitium publicum theils aus der Logik, theils aus der Mathesis“ statt. Dem Unterricht lagen die beiden Lehrbücher über Logik und Physik des Jesuitenpaters Maximus Mangold (1722—1797), des ehemaligen Philosophieprofessors in Ingolstadt und letzten Vorstehers der rheinischen Ordensprovinz der Jesuiten, zugrunde<sup>3)</sup>. In der ganzen Anlage

1) Friedrich Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart<sup>2</sup>, Leipzig 1896 I, 424 f.

2) Bonner Intelligenzblatt 1774, S. 136.

3) Mir lagen zwei Exemplare aus der Bibliothek des Erzbischöflichen Priesterseminars zu Köln vor: *Philosophia recentior praelectionibus publicis accomodata a patre Maximo Mangold, soc. Jesu in catholica et electorali universitate ingolstadiensi nuper philosophiae, nunc s. s. theologiae professore. Tomus prior complectens logicam metaphysicam ac physicam generalem cum privilegio Caesareo et superiorum facultate. Monachii et Ingolstadii, Sumptibus Ioann. Franc. Xav. Craetz, Bibliop. Academ. Ingolstadii, et Thomae Summer, Bibliop. Augustae MDCCCLXIII.* — *Tomus posterior complectens physicam particularem. Cum privilegio Caesareo et superiorum facultate. Augustae et Ingolstadii. Sumptibus Ioann. Franc. Xav. Craetz Bibliop. Academ. Ingolstad. MDCCCLXX.* Zu den verschiedenen Auflagen der beiden Werke vgl. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, première partie, Bibliographie par les pères Augustin et Aloys de Backer. nouvelle édition par Carlos Sommervogel, SJ. Bruxelles et Paris MDCCCXCIV, Tom. V, 482.* — Zu Mangold vgl. *Allgemeine deutsche Biographie*, 20. Bd. (1884) S. 193 (verfasst von Prantl) und H. Hurter, *Nomenclator literarius Oeniponte, Tomus III (1895) p. 349. 350.* — Im glaube, wie in dieser so auch in den übrigen Anmerkungen

vertreten die beiden Werke die scholastische Philosophie, ohne dass jedoch dem zu seiner Zeit viel genannten Verfasser jede Selbständigkeit abgesprochen werden dürfte. In nicht wenigen Problemen zeigen sich Abweichungen von der hergebrachten scholastischen Ansicht: so vertritt Mangold den Atomismus (tom. II, p. 234, 241), leugnet die Pflanzenseele und die Realität der Farben (tom. II, p. 162). Den naturwissenschaftlichen Fragen ist ein Interesse entgegengebracht, wie man es in den philosophischen Lehrbüchern der Aufklärungsperiode vergeblich suchen würde. Stösst man beim Durchblättern der natürlich in lateinischer Sprache abgefassten Werke auch hier und da auf eine frische und gesunde Auseinandersetzung mit Wolff und Descartes, so ist doch im ganzen von den Strömungen im Geistesleben der Gegenwart, wie sie das gebildete Deutschland in jener Zeit bewegte, keine Spur zu finden. Das Werk Mangolds, obgleich verfasst für die Jugend der beginnenden Übergangsperiode, gehört der alten Zeit an.

Mit dem Gründungsjahr der Bonner Akademie 1777 zog auch hier der Geist der Zeitphilosophie ein: Elias van der Schüren<sup>1)</sup>, ein junger, erst 27 Jahre alter Minoritenpater, bestieg den philosophischen Lehrstuhl für „Logik, Metaphysik“ und — sehr be-

die Schriften und Broschüren aus der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts mit bibliographischer Genauigkeit angeben zu sollen, weil diese Exemplare äusserst selten geworden sind und zum Teil für diese Zeit an Wert den Archivalien gleichkommen.

1) Fest-Gesang, als die kurfürstlich-kölnische Universität zu Bonn den sechsten Jahrestag ihrer Entstehung feierte, den 20. November 1791. Zum Anhang folgt Ode auf die Einrichtung und Einweihung belobter Universität vom 20. November 1786 sammt einigen biographisch-litterarischen Nachrichten: von Apollinar, Bonn, gedruckt bei Joh. Fried. Abshoven, Universitäts-Buchdrucker, auch zu haben in Köln bei Buchhändler Simonis, S. 40 f. — Meusel, Das gelehrte Teutschland. Angef. von Hamberger, fortgesetzt von Meusel und K. W. S. Lindner. Fünfte Ausgabe, Lemgo 1796—1834, Bd. 7, 343. — Meuser, Zur Geschichte der kurf. Universität Bonn mit besonderer Rücksicht auf den dort in kirchlicher Hinsicht herrschenden Geist, Niederrheinisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst, Bonn 1844. S. 90, 127, 137, 158. — Varrentrapp, Beiträge zur Geschichte der kurkölnischen Universität Bonn. Festgabe, dargebracht zur 50jährigen Stiftungsfeier der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität am 3. August 1868 vom Verein von Altertumsfreunden im Rheinlande, Bonn 1868, p. VI und S. 52.

zeichnend für den Geist der Schule -- „praktische Philosophie“ auf der Bonner Hochschule <sup>1)</sup>. Er hatte sechs Jahre unter Leitung Philipp Hedderichs in Trier, Theologie und Kirchenrecht studiert und „ein Beweis seiner vorzüglichen Fähigkeiten war es, dass sein Lehrer ihn würdig fand, drei Jahre nacheinander Lehrsätze aus den geistlichen Rechten öffentlich verteidigen zu lassen <sup>2)</sup>. In Münster, wo er als Lektor der Philosophie und Mathematik im dortigen Minoritenkloster wirkte, traf ihn der Ruf an die Bonner Hochschule, nachdem zweifelsohne Hedderich ihn dem beim Kurfürsten einflussreichen Grafen Belderbusch empfohlen hatte. Im Jahre 1790 bekleidete er das ehrenvolle Amt eines rector magnificus an der nunmehr zur Universität erhobenen Bonner Hochschule, an der er nach den Vorlesungsverzeichnissen bis zum Jahre 1791 tätig war. In diesem Jahre verliess er, ebenso wie Schneider, Dereser und Joctmaring Bonn, ohne seine Entlassung eingereicht zu haben und begab sich nach Frankreich <sup>3)</sup>. Als im Jahre 1786 bei der grossen Feier der Erhebung der Bonner Akademie zu einer vollwertigen deutschen Universität der Bonner Hofrat von Altstädten in die Seiten seiner leider mehrfach in Anspruch genommenen Leier griff, um — nicht gerade unklug unter dem Pseudonym Apollinar — den Kurfürsten und seine stolze Gründung in ebenso wohlgemeinten und devoten wie schauer- und mitleiderregenden Versen zu feiern und den grossen Tag auch in dieser verklärten Form der Nachwelt zu erhalten, widmete dieser unverbesserliche Versemacher auch Elias van der Schüren eine Strophe:

„Auch, der mit Kants Geist tief auf Urwahrheit forscht  
 Und im verkannten ersten Begriff den Quell  
 Des Irrtums findet, van der Schüren  
 Nimmt, o Gesang! dich mit Recht in Anspruch <sup>4)</sup>.

Elias van der Schüren war jedoch nicht so sehr ein Interpret der kantischen Philosophie, über die er erst im Sommer 1790 las, als vielmehr einer der vielen Anhänger der Aufklärungsphilosophie und des populären Eklektizismus, der in den siebziger und acht-

1) Zu den Vorlesungsverzeichnissen vgl. Varrentrapp, a. a. O. S. 35, Anm. 1.

2) Apollinar, a. a. O. S. 40.

3) Varrentrapp, a. a. O. p. XIX.

4) Apollinar, a. a. O. S. 17.

ziger Jahren seinen Höhepunkt in Deutschland erreicht hatte. Er las in den ersten dreizehn Jahren seiner akademischen Tätigkeit ausschliesslich Logik und Metaphysik, wozu im Sommersemester des Jahres 1790 Privatvorlesungen über die Philosophie Kants und im Sommersemester des folgenden Jahres Interpretationsstunden der Kritik der reinen Vernunft sowie Vorlesungen „über Vernunftmoral und das Naturrecht nach Kantschen Grundsätzen“ kamen. Den Vorlesungen über Logik und Metaphysik lagen in den ersten Jahren — bis 1788 — die Lehrbücher des Benediktinerpaters Columban Rösser<sup>1)</sup> (1736—1780) zugrunde, der im Jahre 1772 den Ruf des Fürstbischofs von Würzburg Adam Friedrich von Seinsheim an die Würzburger Hochschule als Lehrer der Logik und Metaphysik angenommen und in den wenigen Jahren seines Lebens eine reiche literarische Tätigkeit entfaltet hatte. Ausser den beiden Lehrbüchern über Logik und Metaphysik flossen aus seiner Feder in rascher Folge Schriften über naturwissenschaftliche Probleme und neue naturphilosophische Theorien. Aufsehen erregten seine *Institutiones de Deo et homine* (Wiceb. 1780), Grundzüge einer Kulturgeschichte der Menschheit, in denen das Bestreben unverkennbar ist — wie Schwab dieses Werk treffend charakterisiert — Wissen und Glauben in Einklang zu bringen<sup>2)</sup>. Die Richtung dieses Kopfes, der zu den neuen Problemen in Philosophie und Ethik Stellung nahm, und sie zu werten suchte, ohne seinen katholischen Standpunkt verleugnen zu wollen, sagte einem grossen Teile des katholischen Deutschlands gewiss zu. Als Vorlesungsbuch in der „praktischen Philosophie“ führte Schüren das Werk Feders<sup>3)</sup> ein, und im Jahre 1789 mussten auch die Lehrbücher Columban Rössers über Logik und Metaphysik „der

---

1) *Institutiones logicae*, Wiceburgi 1774, 4<sup>o</sup>. — *Institutiones metaphysicae*, Wiceburgi 1776, 8<sup>o</sup>. Nov. edit. *ibid.* 1795, 120 S. 8<sup>o</sup>. Vgl. August Lindner, Die Schriftsteller und die um Wissenschaft und Kunst verdienten Mitglieder des Benediktiner-Ordens im heutigen Königreich Bayern vom Jahre 1750 bis zur Gegenwart, Band 2, Regensburg 1880, S. 207 f.

2) Vgl. J. B. Schwab, Franz Berg, geistlicher Rat und Professor der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg, Würzburg 1869, S. 28.

3) Mir lag vor die vierte Auflage: *Lehrbuch der praktischen Philosophie* von Johann Georg Heinrich Feder, Professor der Philosophie auf der Georg-Augustus Universität. Vierte vermehrte und verbesserte Auflage. Frankfurt und Leipzig 1781.

Logik und Metaphysik von Joh. Georg Heinr. Feder<sup>1)</sup> weichen. Diese philosophischen Lehrbücher Feders waren die verbreitetsten in Deutschland im letzten Dezennium des achtzehnten Jahrhunderts. Nicht nur auf protestantischen Universitäten, sondern auch auf katholischen Hochschulen und geistlichen Lehranstalten lagen sie den Vorlesungen über Logik, Metaphysik und besonders Ethik zugrunde. Die grosse Verbreitung, welche die populären Schriften Feders fanden, ist leicht erklärlich: sie sind in angenehmer, fließender Sprache verfasst, stellen in ihrem Inhalt an das Auffassungsvermögen der Leser geringe Anforderungen und nehmen auf alle Lebensberufe, ja fast auf alle Lagen des menschlichen Lebens und die Verhältnisse eines ruhigen Staatsbürgers Bezug. Die ethischen Arbeiten Feders gehen, zum Teil recht eingehend, auf das Verhältnis von Mann und Weib in der Ehe, von Eltern und Kindern, von Eltern und Dienstboten ein, sie suchen das historische Recht von Regierungen und Landesfürsten zu begründen, geben wohlgemeinte Ermahnungen über eine zweckmässige Haushaltung und — des Lesens und noch mehr einer treuen Befolgung wert — „ein Paar Regeln zur Klugheit beim Heyrathen“: eine Ethik, die, praktisch und vernünftig wie sie war, jedem zusagen musste, der nicht allzu tief sie kritisch auf ihre Voraussetzungen prüfen wollte. Schüren hatte übrigens seinen noch zu erwähnenden Angriffen gegenüber nicht unrecht, wenn er Feder verteidigte, der sich in seinem Werk beeifert habe „das Dasein der Gottheit und ein zukünftiges Leben nach diesem Tode, welches dem ruchlosen Bösewicht unmöglich so werden kann wie dem Gerechten, durch überwiegende Beweisgründe darzutun, welche doch die vornehmsten Wahrheiten sind, die unserer Religion zur Stütze dienen, und wie er zuletzt noch seine philosophischen Leser

---

1) Ich konnte nur die sechste Auflage einsehen: „Logik und Metaphysik von Joh. Georg Heinrich Feder, Hofrath und Professor der Philosophie auf der Georg-Augustus Universität. Sechste vermehrte Auflage. Göttingen, bey Johann Christian Dietrich 1786“. Es erschienen Auflagen 1769, 1771, 1772, 1774 und 1777. Schüren weist in seiner Antwort auf die noch zu erwähnenden Angriffe des Kölner Domkapitels auf die fünfte Auflage hin. Dieses Lehrbuch erschien auch in lateinischer Sprache: *Institutiones logicae et metaphysicae. Auctore Ioh. Georg. Heinr. Federo. Philosophiae Prof. in Academia Georgia Augusta Editio altera emendatior. Gottingae apud Ioann. Christian Dieterich 1781.*



zum Empfang einer höheren Offenbarung vorbereitet“<sup>1)</sup>. Es ist wahr, die Beweise für Gottes Dasein und die Unsterblichkeit der Seele wie „die weitere Entwicklung des Begriffes von Gott, in Rücksicht auf die Gründe seiner Realität“ sind mit Wärme und Aufrichtigkeit geschrieben und haben sicher des Eindrucks nicht entbehrt.

Das Kölner Domkapitel führte in einem Klageschreiben an den Kurfürsten Max Franz vom 20. Januar 1790 auch gegen Elias van der Schüren bittere Beschwerde<sup>2)</sup>. Insbesondere erblickte es in der Tatsache, dass den philosophischen Vorlesungen van der Schürens statt trefflicher Lehrbücher katholischer Verfasser die Handbücher des Protestanten Feder zugrunde lägen, eine grosse Gefahr für den Glauben und das vor allem in einer Disziplin, die als Grundlage für die theologische Ausbildung gedacht sei. Die Publikationen Feders „seien mit solchen der Religion gefährlichen Sätzen eingewebet“<sup>3)</sup>, dass sich selbst protestantische Kreise diesem gegenüber durchaus ablehnend verhielten; man stelle es dem Kurfürsten anheim, über die Berechtigung der in Köln verbreiteten Verdächtigungen gegen van der Schüren eine Untersuchung anzustellen. In seiner dem Kurfürsten eingereichten Erwiderung<sup>4)</sup> bricht nun van der Schüren zuerst eine Lanze für Feder, dessen Bedeutung als Verteidiger christlicher Grundwahrheiten über jeden Zweifel erhaben und auch „vom katholischen Deutschland“ anerkannt sei. „Ich kenne in der Tat keinen Verfasser irgendeines philosophischen Lehrbuches auch unter Katholiken nicht, das sich mehr um die Religion und selbst um die Offenbarung interessiert hat, als eben Herr Feder.“ Von einer Opposition protestantischer Kreise gegen die Philosophie Feders ist ihm nichts bekannt. Er wünscht, vom Domkapitel die vermeintlichen religionsfeindlichen Sätze aus den Werken Feders herausgenommen und klar an-

---

1) Klage des Domkapitels zu Köln gegen die Kurkölnische Universität zu Bonn. Aus authentischen Aktenstücken dargestellt von einem katholischen Priester zu Antwerpen. Als ein Beytrag zur Geschichte der Aufklärung in der uralten freyen Reichsstadt zu Köln. Freyburg 1790.

2) Die Klage ist enthalten in der eben zitierten Schrift, S. 29—33.

3) Klage des Domkapitels usw., S. 32.

4) Die Erwiderung befindet sich in dem gleichen Schriftchen S. 68—73.

gegeben zu sehen, da es nicht unmöglich sei, „dass einiges darin aus Unwissenheit missverstanden, oder gar aus Bosheit gemissdeutet wird.“ Mit Überlegung hat man bei Einführung eines den Vorlesungen zugrunde zu legenden Lehrbuches in der Philosophie von einem katholischen Verfasser Abstand genommen, weil in den katholischen Werken „durchgängig noch zu viel Schulpedanterey herrscht“. Gerade sie zu verbannen und an ihre Stelle, „mehr reelle Wahrheiten und solche Vernunftprinzipien einzuführen, die später in der Theologie der Religion und der Tugend zu unerschütterlichen Stützen dienen“, sei die Hauptaufgabe des Kurfürsten. In erster Linie sieht van der Schürren die Ursache für die Inferiorität der philosophischen Studien unter den katholischen Gebildeten darin, dass ihre Grundwahrheiten nicht einer „gesunden“ Philosophie entnommen seien. Das Lehrbuch aber lediglich aus dem Grunde zu beanstanden, weil sein Verfasser Protestant sei, müsse als eine unerhörte Verletzung der Toleranz verurteilt werden und sei um so weniger in philosophischen Fragen zu ertragen, als „in Ansehung der Vernunftgrundsätze und philosophischer Wahrheiten zwischen uns und den Protestanten gar keine Zwistigkeiten bestehen“. Dementsprechend sei die Verdächtigung seiner philosophischen Anschauungen und Lehren als dem katholischen Glauben gefährliche von vornherein hinfällig, da seine Vorlesungen sich eng an die Gedankengänge der Federschen Lehrbücher anschlossen und lediglich den Charakter erklärender Ausführungen trügen. Sein zweifelhafter Ruf — ein Geschick, das ihn mit Sokrates und Christus in Ehren trafe — führt er auf den Neid einer Stadt zurück, die „das Aufblühen der Bonner hohen Schule bekanntermassen ungern sieht und ihren sich vermehrenden Glanz gerne verdunkeln möchte; weil man aber durch erlaubte Mittel hiezu nicht gelangen könne, sei es natürlich, dass man zur Schmähsucht und dem Verketzern ihrer Lehrer als dem letzten Hilfsmittel des Neides und der Missgunst seine Zuflucht genommen.“ Zudem sei es ein Zeichen mangelnder Nächstenliebe von seiten des Domkapitels, das sich „für die Aufrechterhaltung der katholischen Religion die grösste Sorge mache, wenn es, statt die Vorgesetzten und Schüler des Verdächtigten nach ihrer Wahrheit zu fragen, diesem „bloss aus Amtsneid entstandenen Gerücht ohne Erforschung der Wahrheit beistimme“.

Das Domkapitel war übrigens nicht die einzige Anklägerin

der in den Lehrbüchern Feders vertretenen Ideen. Die theologische Fakultät in Heidelberg hatte drei Thesen beanstandet <sup>1)</sup>, und auch der Stadtpfarrer Peter Anth in Cöln hatte sich in seinen „Kritischen Beobachtungen“ gegen die ethischen Grundsätze Feders gewandt <sup>2)</sup>.

Elias van der Schüren betätigte sich übrigens auch als philosophischer Schriftsteller. Aus seiner Feder flossen Abhandlungen — wahrscheinlich kleineren Umfangs — „über die Erbfolge“, über die „Verbindung des Naturrechts mit der positiven Rechtsgelehrsamkeit“ <sup>3)</sup>, „über das Vorhersehungsvermögen“ (Bonn 1785) und eine Inauguralfrage: „Wann lässt sich in wohleingerichteten Staaten die Todesstrafe rechtfertigen?“ (Bonn 1788<sup>4)</sup>). Trotz meiner grossen Bemühungen war es mir unmöglich, auch nur eine dieser wahrscheinlich nicht bedeutenden Arbeiten einzusehen. Nur über die letztgenannte Schrift konnte ich mich einigermaßen durch eine Rezension der „Tübingschen gelehrten Anzeigen auf das Jahr 1789 (S. 205) unterrichten. Nach Schüren ist die Todesstrafe nur gerecht, wenn sie ein unentbehrliches Mittel ist, ein grosses Unglück, das dem Staate droht, zu verhüten. „Aber einen Übeltäter zum Tode verurtheilen, der völlig in der Gewalt des Staats, von welchem also nichts zu fürchten ist, sey ungerecht; ein Wahnsinniger, der morde, geböre ins Tollhaus, ein Vernünftiger ins Zuchthaus; und so wie bey jenem die

---

1) Vgl. Heinr. Brück, Die rationalistischen Bestrebungen im katholischen Deutschland besonders in den drei rheinischen Erzbisthümern in der zweiten Hälfte des achzehnten Jahrhunderts. Mainz, 1865, S. 51, Anm. 64.

2) *Animadversiones criticae Dusseldorpii, mannianis* 1790, p. 331. Vgl. diese *Annalen*, LXXXIV, S. 196.

3) Diese beiden Werke sind angegeben bei Apollinar (a. a. O. S. 41) ohne genaue Titelangabe.

4) Varrentrapp a. a. O. S. 52 (nach J. Meuser, *Bonner Bibliographie von 1775—1795 im Bonner Wochenblatt*, Jahr 1844 [unter den Jahren 1785 und 1788]) „Versuch über das Vorhersehungsvermögen“. Vertheidigt von den Kandidaten Fick, Decker, Pulte, Kracht, von Mastiaux und Stang 8<sup>o</sup>, 40 S., Bonn 1785. — *Tübingsche gelehrte Anzeigen auf das Jahr 1789*, Tübingen, gedruckt bey Georg Heinr. Reiss, S. 205: Wann lässt sich in wohleingerichteten Staaten die Todesstrafe rechtfertigen? Eine Inauguralfrage bey Gelegenheit einer ertheilten Doctorwürde von P. J. von Schüren [sic!], Professor der Philosophie an der Kurköllnischen Universität zu Bonn, 1788 60 S. 8<sup>o</sup>.

physische, so mache bey diesem die moralische Besserung dem Gefängnis ein Ende.“

Der Rezensent lobt es, dass die „meisten bekannten Gründe wider die Todesstrafe fleissig zusammengetragen sind“, unterlässt jedoch auch nicht zu bemerken, dass neben „einigen Unrichtigkeiten in der Sprache“ auch viele unrichtige Schlüsse und Deklamationen“ mit unterlaufen sind.

Neben E. van der Schüren hielt nach den Verzeichnissen der Jahre 1788—1793, mit Ausnahme des Schuljahres 1790—91, ein mir nicht näher bekannt gewordener Dr. Apel Vorlesungen über Moralphilosophie und Psychologie <sup>1)</sup>.

Wenn man sich vergegenwärtigt, dass auf der Bonner Hochschule im Jahre 1789, zwölf Jahre nach ihrer Gründung und drei Jahre nach ihrer Erhebung zu einer Universität, drei Professoren Vorlesungen über Logik, Methaphysik, Naturrecht, Psychologie und Geschichte der Philosophie <sup>2)</sup> ankündigten, so wird man der jungen Schule nicht die Anerkennung versagen können, dass sie für die philosophische Ausbildung der akademischen Jugend reichlich Sorge getragen habe.

Im Jahre 1792 gelang es dem Kurator der Universität Freiherrn von Spiegel zu Diesenberg, auf einen erledigten Lehrstuhl für Philosophie einen Gelehrten zu berufen, der sich trotz seiner Jugend <sup>3)</sup> — er war erst fünfundzwanzig Jahre alt — in fach-

1) Er erbot sich, auch „täglich zwei Stunden den unteren Schulen die Seelenlehre zu erklären“ (Vorlesungsverzeichnis von 1788—1789; 1789—90). Im Vorlesungsverzeichnis von 1792—93 erbiethet er sich, auf Verlangen Privatvorlesungen zu halten, „über Moralphilosophie, Seelenlehre, allgemeine reine und angewandte Logik, niedere und höhere, reine und angewandte Mathematik“. — Den moralphilosophischen Vorlesungen Apels lag vom Jahre 1792 an Schmidts „Versuch einer Moralphilosophie“ zugrunde. Vgl. unten S. 90, Anm. 1.

2) So viel ich sehen konnte, war Eul. Schneider der erste, der eine Vorlesung über die Geschichte der Philosophie ankündigte.

3) Geboren am 1. Sept. 1767 zu Steinheim im Hessischen, besuchte er, durch einen freigebigen geistlichen Oheim pekuniär unterstützt, das kurfürstliche Gymnasium zu Aschaffenburg und vom Jahre 1782 an die Mainzer kurfürstliche Universität, die sich durch die Verdienste des Freiherrn von Benzel besonders nach ihrer Restauration im Jahre 1784 eines grossen Rufes erfreute. Vgl. Jos. Greg. Lang, Reise auf dem Rhein von Mainz bis Andernach 1789 (hier wird der Universität gedacht

wissenschaftlichen Kreisen vorteilhaft bekannt gemacht hatte<sup>1)</sup>. Es war ein Lehrer am kurfürstlichen Gymnasium zu Aschaffenburg Johannes Neeb<sup>2)</sup>, Priester aus der Mainzer Diözese. Seine Ernennung erfolgte unter dem 22. Mai 1792<sup>3)</sup>. Ein selten begabter und hoffnungsreicher Schüler Felix Blaus und Heinrich Vogts, Professoren der in den Jahren 1783—1792 auf ihrem Glanzpunkte stehenden Mainzer Hochschule, hatte sich der angehende Priester mit dem Geiste der kirchlichen Reformbestrebungen erfüllt. Besonders dem in allen kirchlich interessierten Kreisen als einer der radikalsten

---

„die viele heldenkende, geschickte und wirklich gelehrte Männer aufzuweisen hat, und des Freiherrn v. Benzel, an dem die Universität und überhaupt das Erziehungswesen eine unersetzliche Stütze verlor“). — Ign. v. Döllinger, Die Universitäten sonst und jetzt, München 1867, S. 20. — K. G. Bockenheimer: Die Restauration der Mainzer Hochschule im Jahre 1784, Mainz 1884.

1) Vgl. die „Würzburger gelehrte Anzeigen . . . für das Jahr 1792 (7. Jahrgang, Samstag, den 26. August 1792).

2) Ausser den bei C. Varrentrapp (a. a. O. S. 49) angegebenen biographischen und bibliographischen Angaben aus den verschiedenen Nachträgen zu J. G. Meusels: „Das gelehrte Teutschland oder Lexikon der jetztlebenden teutschen Schriftsteller. Angef. von G. Chr. Hamberger, fortgesetzt von D. G. Meusel. Vierte Auflage Bd. 1—4. Lemgo 1783—84 und „das gelehrte Teutschland“. Angef. von Hamberger, fortgesetzt von Meusel und K. W. S. Linder (Fünfte Ausgabe) 23 Bände. Lemgo 1796—1834 vgl. H. E. Scriba, Biographisch-literarisches Lexikon der Schriftsteller des Grossherzogthums Hessen im ersten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts [im 2. Bd. lautet der Schluss des Titels . . . im neunzehnten Jahrhundert] Bd. I II Darmstadt 1831, 1843, Bd. I, S. 282, bis 285, Bd. II, S. 518/519. — „Nachgelassene Autobiografie des Professors Dr. J. Neeb (buchstäblich abgedruckt)“ in der Zeitschrift: Neueste Weltkunde von Dr. H. Mr. Malten, 3. Bd., Frankfurt 1843, S. 74—88. — Neuer Nekrolog der Deutschen 21. Jahrgang (1843) erster Teil (Weimar 1845) S. 577—589. — „Johannes Neeb, Eine biographische Skizze in den hinterlassenen Schriften von Dr. J. Neeb“ (Mainz 1846) p. VII—XII. — Meuser, Bonner Bibliographie von 1775—1795 im Bonner Wochenblatt (1844) die Jahre 1794 und 1795. — Prantl in der „Allgemeinen deutschen Biographie“, 23. Band (1886) S. 359 (einige biographische und bibliographische Ungenauigkeiten). — Ludwig Noack, Historisch-biographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie, Leipzig 1879, S. 620. — Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie<sup>8</sup>, 3. Teil (Neuzeit 1. Bd., Berlin 1896 S. 335.

3) Die Ernennungsurkunde, datiert vom 22. Mai 1792, befindet sich im Besitze des Herrn Prof. Ernst Neeb zu Mainz.

Reformatoren bekannten Professor und Bibliothekar F. Blau<sup>1)</sup> blieb er zeitlebens ergeben, wiewohl er sich mit den allzu weitgehenden Forderungen seines Lehrers wenige Jahre nachher nicht mehr einverstanden erklärte<sup>2)</sup>. Im Jahre 1798 hat Neeb seinem verstorbenen Lehrer die Trauerrede gehalten<sup>3)</sup>. Hier feiert er den Toten als „die Blume der akademischen Jugend auf der Hochschule zu Mainz“, als den mutigen Vorkämpfer für eine reine, aller scholastischen Überlieferung bare Dogmatik, den unermüdlischen Reformator des kirchlichen Gottesdienstes, „der an der gotischen Form des Kirchengebäudes manche unnütze Windungen entdeckte, manche geschmacklose Verzierungen wegnahm und laut gegen das durch die bemalten Fenster farbige und gebrochene Licht der Sonne sprach“<sup>4)</sup>.

Blau war geistlicher Lehrer im Mainzer Priesterseminar. „Noch ist die Richtung des Geistes unverkennbar, die er seinen Zöglingen gab. Der Name Blaucaner bezeichnet eine Klasse Seelsorger, die im Geiste des Evangeliums das belebende Wort des Christentums unterscheiden von den tötenden Buchstaben des Zeremoniendienstes, Religion mit Sittlichkeit, das Dogma mit der Moral vereinigen, ohne jenes in diese ganz aufzulösen“<sup>5)</sup>. Wie sehr er der Vertraute Blas war, beweist die Tatsache, dass dieser ausser einem gewissen Nunis sich nur Neeb gegenüber als den Verfasser der berüchtigten „Kritischen Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit (Frankfurt 1791)“<sup>6)</sup> offenbarte<sup>7)</sup>. Am Abende seines

1) Vgl. Brück, a. a. O. S. 46, 68, 76, 77, 84, 124, 125, Sägmüller, a. a. O. S. 58, 65, 109, 160, 173, 179.      2) Vgl. S. 112.

3) Trauerrede auf Felix Blau, ehemaligen Professors und Bibliothekars an der Universität zu Mainz. Vor dessen Leiche bei offenem Sarge gehalten am 6. Nivose 7. Jahres der Republik (1798) in den Vermischten Schriften von J. Neeb III. Teil, Frankfurt a. M. 1821. S. 126 bis 139.

4) Diese Bemerkung ist durchaus wörtlich zu verstehen und geeignet, den Kunstgeschmack der Aufklärungsperiode zu charakterisieren. Zu dem Urteil der Aufklärungsästhetik über gotische Glasmalerei vgl. F. X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst, Band 2, erste Abteilung (Freiburg 1897), S. 256 und F. Kempf und K. Schuster, Das Freiburger Münster, Freiburg i. B. 1906. S. 95.

5) Trauerrede auf Felix Blau, S. 131 und 132.

6) Vgl. Brück, a. a. O. S. 69 f.

7) Neeb, Vermischte Schriften, 3. Teil (1821) S. 131. — Neuer Nekrolog der Deutschen, 21. Jahrg. (1843) 1. Teil, S. 586.

Lebens hat Neeb als die Geister, die ihn tief und lange beeinflusst hätten, Lessing, Hemsterhuys, Jacobi, Ferguson und Kant bezeichnet<sup>1)</sup>, und wir begegnen diesen Namen oft in seinen zahlreichen Arbeiten. Bereits dem jungen Alumnus des bischöflichen Priesterseminars waren die Gedanken und Systeme jener Köpfe nicht unbekannt: Wir wissen, dass er die Vorlesungen Heinrich Vogts<sup>2)</sup> (1749—1789) besuchte, der auf der Universität über Naturrecht und Moral las. Dessen „Fragmente“ lassen uns einen originellen, tiefen, wenngleich nicht systematisch angelegten Geist vermuten, der mit den Schriften und Ideen seiner Zeit wohl vertraut war. Unverkennbar ist sein Einfluss auf Neeb, der auch den Lehrer in seinen Werken lobend und pietätvoll erwähnt. Im November 1791 vertraute der Kurfürst Friedrich Carl Josef von Erthal (1774—1802) dem jungen Neeb, der eben zu den Würden eines Doktors in Theologie und Philosophie promoviert worden war, die Stelle eines Professors „erster Klasse“ am kurfürstlichen Gymnasium zu Aschaffenburg an. Hier traf ihn der Ruf des Bonner Universitätskurators Spiegel zu Diesenberg.

Nach dem Vorlesungsverzeichnis der Bonner Universität in dem Jahrgang 1792/1793 las Neeb, „nach vorausgeschickter empirischen Seelenlehre, die reine und angewandte Logik und Metaphysik“ täglich zwei Stunden, desgleichen hielt er Vorlesungen über Ethik, Geschichte der Philosophie, Ästhetik und erbot sich, auf Verlangen wöchentlich drei Stunden Plato zu lesen und zu erklären. Wir haben gesehen, dass unter dem Vorgänger Neebs, van der Schüren, noch die Popularphilosophie Wolffs vorherrschte, wie sie in den Lehrbüchern Feders niedergelegt war, erst gegen Ende der Wirksamkeit Schürens und Kant gewürdigt wurde. Mit Neeb ist Kants Vorherrschaft gänzlich besiegt<sup>3)</sup>: die Lehrbücher,

---

1) Vgl. Hinterlassene Schriften von Dr. Johannes Neeb, weil. Professor der Philosophie in Bonn (mit dem Portrait und der Biographie des Verfassers) Mainz 1846, p. V (Vorrede).

2) Vgl. Bockenheimer a. a. O. S. 38. Eine Biographie dieses merkwürdigen Mannes und s. Fragmente hat sein Nachfolger Dietler herausgegeben: Johann Heinrich Vogt. Ein Denkmal nebst Fragmenten des Verstorbenen. Mainz bei T. F. Sartorius 1791.

3) Vgl. dazu den Brief Fischenichs an Schiller vom 26. Jänner. Abgedr. bei J. H. Hennes, Fischenich und Charlotte von Schiller. Aus ihren Briefen und andern Aufzeichnungen. Frankfurt 1875. S. 19 f.

die er seinen Vorlesungen zugrunde legte, stehen auf dem Boden des Kantschen Systems. Karl Christian Erhard Schmid (1761 bis 1812), der Verfasser des „Versuchs einer Moralphilosophie“<sup>1)</sup>, das in den Vorlesungen Neebs über Ethik gebraucht wurde, hatte sich durch einen „Grundriss der Kritik der reinen Vernunft“ (1786) und ein Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantschen Schriften als einen geschickten Interpreten der Werke des Königsberger Philosophen vorteilhaft bekannt gemacht. Als Lehrbuch für Logik und Metaphysik legte Neeb den „Grundriss der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe zu einer allgemeinen Metaphysik“<sup>2)</sup> von L. H. Jacob aus Halle zugrunde, der in seiner „Prüfung der Mendelsohnschen Morgenstunden“ (1786) Mendelsohns Gottesbeweise im Sinne des Kantschen Systems scharf angegriffen hatte. Trotzdem das Lehrbuch für Logik und Metaphysik selbständigen Denkens nicht entbehrt, ist es im ganzen nichts als eine systematische Zusammenfassung der Ideen Kants<sup>3)</sup>.

Die beiden Lehrbücher von Jacob und Schmid waren jedoch nur als vorläufiger Ersatz bestimmt, an deren Stelle Neeb eigene Lehrbücher einzuführen gedachte. Es ist zweifellos, dass er mit seinem noch später zu besprechenden „System der kritischen Philosophie“ bald nach seiner Ankunft in Bonn begonnen hat. Wir müssen hier jedoch zunächst auf die beiden Jugendschriften Neebs zurückgreifen, nicht sowohl, weil sie in der Hand sind, uns mit seiner philosophischen Richtung vertraut zu machen, als weil wir in ihnen klar die Einflüsse aufdecken können, die von den verschiedensten Seiten auf ihn und seine Zeitgenossen eingewirkt haben. Kaum vierundzwanzigjährig erlangte Johannes Neeb, noch Alumnus des erzbischöflichen Priesterseminars zu Mainz, den philosophischen Doktorgrad mit einer Arbeit über das Verhältnis der

1) Versuch einer Moralphilosophie von M. C. C. E. Schmid. Jena im Verlage der Cröckerschen Handlung 1790 (Rezension in der Philosophischen Bibliothek von J. G. H. Feder und Chr. Meiners, IV. Band. Göttingen 1791, S. 138–155). Neeb hatte das Werk bereits in seiner noch zu erwähnenden Doktordissertation (S. 40) benutzt.

2) Grundriss der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe zu einer allgemeinen Metaphysik. Von L. H. Jacob, Doktor und Professor der Philosophie in Halle. In Commission bey Franke und Bispink 1788.

3) Vgl. die Rezension dieses Werkes in der Philosophischen Bibliothek von J. G. H. Feder und Chr. Meiners II. Bd., Göttingen 1789. S. 172–217.



stoischen Moral zur Religion<sup>1)</sup>. Die in deutscher Sprache, zum Teil recht anziehend verfasste kleine Schrift ist nicht so sehr eine Analyse der ethischen Ideen im System der Stoa und eine scharfe Darlegung ihres Verhältnisses zur Religion, als vielmehr eine Bewertung der stoischen Ethik nach den moralphilosophischen Grundsätzen Kants. Das hier in Frage stehende Problem des Verhältnisses der Ethik zur religiösen Moral war für jene Zeit eines der tiefempfundesten und heissumstrittensten. Die zuerst in Deutschland von Christian Thomasius (1655—1728) scharf ausgesprochene und später besonders durch Wolff wiederholte Forderung einer prinzipiellen Trennung von Religion und Moral ist nicht in dem Sinne zu fassen, als wollte man kein einigendes Band zwischen beiden Sphären anerkennen. Der Deismus konnte allerdings eine Sittenlehre, die von einer ausserweltlichen Macht der Menschheit gegeben war und die als Belohnung eines gottergebenen Lebenswandels himmlische Seligkeit und letzte Vollendung der edlen Triebe im Menschen in Aussicht stellte, nicht gelten lassen. Nicht hat die Religion die ethischen Grundsätze zu formulieren; gerade das Umgekehrte ist der Fall: die Vernunftmoral fordert die religiöse Betätigung des Menschen, die Religion wächst aus der Ethik heraus. Wohl weiss man die Bedeutung der religiösen Erziehung des einzelnen Menschen wie ganzer Völker für die Ethik zu schätzen. Lessing hat in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ (1780) ein den destruktiven Ideen seiner aufklärerischen Zeitgenossen besonders in England gegenüber unerhörtes Verständnis für den veredelnden und erzieherischen Wert der historischen positiven Religionen gezeigt: die Religion ist Erzieherin und Führerin zu sittlicher Grösse, aber die Vernunftreligion ist schliesslich doch das letzte Ziel, auf das die religiöse Entwicklung hindrängt. So ist nach Lessing die religiöse Forderung, das Gute auch um einer ewigen Belohnung willen zu üben, ein nicht gering

---

1) Verhältnis der stoischen Moral zur Religion (*Bonus vir sine Deo nemo est. Seneca epist. 41*) von Johann Neeb, des erzbischöflichen Seminariums Alumnus. zur Erhaltung der philosophischen Doktorwürde. Den 7 Julius, morgens von 9—11. Mainz, gedruckt bei Andreas Crass, priv. kurfürstl. und Universitätsbuchdrucker 1791 (in der ‚biographischen Skizze‘, Hinterlassene Schriften p. VIII, ist als Tag der Promotion der 21. Juni 1791 angegeben; ebenda ist auch fälschlich bemerkt, dass beide Dissertationen 1789 erschienen).

zu wertendes Erziehungsmittel zur Vernunftreligion. Der auf die Höhe seiner geistigen und sittlichen Vollkommenheit gelangte Mensch allerdings wird bewusst und froh diese Mittel zu einem höheren Zweck von sich werfen und sich, freigeworden von dieser Bürde, des höchsten Gutes eines Christentums der Vernunft erfreuen. Es war somit durchaus nicht zufällig, sondern durch die Geistesströmungen der Gegenwart bedingt, wenn Neeb zu diesen ethischen Problemen Stellung nahm; ja selbst die enge Stellung des Themas in seiner Dissertation, das Kantsche System mit dem der Stoa zu vergleichen — denn das ist der Inhalt seiner Arbeit — darf nicht auffallen: mussten doch die Anhänger und Verteidiger der auf sich selbst gestellten, nicht durch eine Offenbarung gegebenen Ethik in den zweifelsohne hohen ethischen Anschauungen der Stoiker Fleisch von ihrem Fleische erblicken. Dieses Bewusstsein einer unleugbaren Ähnlichkeit mit der Moral der Stoa lässt sich in allen ethischen Schriften aus der Periode der Aufklärungsphilosophen und später Kants nachweisen. C. E. Schmid — um nur ein hier naheliegendes Beispiel zu nennen — zog in seinem eben erwähnten Versuch einer Moralphilosophie (1790) eine Parellele zwischen Spinozas ethischen Ideen und denen der Stoa<sup>1)</sup>.

Neebs Ausführungen, bar jeglichen Ansatzes einer eigenen Spekulation und jeden selbständigen Versuchs zur Lösung des Problems, halten sich ganz und gar in den dem wissenschaftlich interessierten Deutschland damals längst bekannten Gedankengängen Kants und der englischen Moralphilosophie. Es ist eine auffallende, dem mit der kirchlichen Literatur jener Zeit Vertrauten des öfteren begegnende Erscheinung, dass Kant im Urteil der den neuen Tendenzen ergebenden katholischen Theologen durchaus nicht als eine Gefahr für das Dogma und die positiv christ-

---

1) Vgl. das im Jahre 1797 erschienene, noch zu erwähnende Werk Neebs, Vernunft gegen Vernunft, S. 352. „Es ist eine lehrreiche Beschäftigung, die stoische und evangelische Moral zu vergleichen und ihre Ähnlichkeit, die schon der hl. Hieronymus (in Js. c. x) für gross hielt, in einzelnen Teilen durchzuführen; wer aber genau den Grund und den Grad ihrer Abweichungen von einander bestimmen will, muss den Geist der kritischen Philosophie innehaben. Ihre beyderseitige Harmonie anzugeben, ist überhaupt viel leichter, als ihre Unterschiede“.

liche Lehre angesehen wird; im Gegenteil feiert man ihn als den Begründer eines neuen Gottesglaubens und einer neuen Frömmigkeit, als den Retter aus dem Schiffbruch des Skeptizismus. „Die Kritik der reinen Vernunft“, so lautet eine am Ende der Dissertation angeführte These Neebs, „war in unserem Zeitalter das erwünschteste und notwendigste Mittel, den Skeptizismus zu beruhigen, den Dogmatismus zu demütigen, den Unglauben gläubig, den Glauben vernünftig zu machen.“ Neeb ist sich der Bedeutung Kants für die Aufklärungsphilosophie und dessen Verhältnisses zu ihr wohl bewusst — ein Lob, das man den selbstzufriedenen Durchschnittsköpfen der seichten Aufklärung nicht spenden darf. Man kann es mit Sätzen aus den Werken jeder Periode seines Lebens belegen, wie Neeb in Kant den Überwinder der Aufklärungsphilosophie feiert, der alle Probleme seiner Zeit wohl empfand, der allen von der Aufklärung ventilierten Fragen scharf ins Auge sah, sie aber von einem hohen Standpunkt zusammenfassend löste, der sein Geschlecht befreite von dem allgemeinverständlichen tändelnden Geplauder über die höchsten Menschheitsfragen und es wieder an ernste, nüchterne Denkarbeit gewöhnte<sup>1)</sup>, der den nach Wahrheit Hungernden und Durstenden das „gesunde Denken“ nahm, das selbst Mendelssohn in seinem „Phädon“ (1767) durch Sokrates den Athenern statt ernster philosophischer Spekulation anriet, der seiner Zeit den festen Glauben an die Kraft der Vernunft wiedergab.

In die englische Moralphilosophie war Neeb, der englischen Sprache mächtig, gänzlich eingeweiht; die Schriften Shaftesburys (1671—1713), die vom Jahre 1745 an auch in deutscher Übersetzung erschienen und einen grossen Leserkreis fanden, sind ihm zweifelsohne bekannt. Es ist leicht erklärlich, wie sicher die in glänzende Formen gegossenen ethischen Ideen des schöngeistigen englischen Philosophen auf den jugendlichen Geist Neebs einwirken mussten, um so gefahrvoller für sein Glaubensleben, als Shaftesbury eine durchaus ablehnende Haltung gegen ein positives

---

1) „Seine Kritik der reinen Vernunft gleicht einer Wüste, worin er die, welche ihm folgten, herumführte. Überall Entbehrung, Beschränkung der Vernunft auf kärgliches Manna, statt dem gemeinen Brode und eine strenge Zucht“. Kant und Condillac, als Metaphysiker. Eine philosophische Parallele in den „Vermischten Schriften“ I. Teil. 1817, S. 146.

Christentum einnahm, dessen Dogma einer Jenseitsvergeltung er als unmoralisch verwarf. Vor allem aber war es der englische Ethiker Adam Ferguson (1723—1816), der den jungen Neeb tief und dauernd beeinflusst hat. Der 76jährige Greis gestand: „In dem allen Menschen angeborenen Glauben an Gott und Tugend haben mich Fergusons Prinzipien der Moralphilosophie bestärkt“<sup>1)</sup>. Wie eine überraschend grosse Zahl englischer Werke ins Deutsche übertragen war<sup>2)</sup>, so wurden auch Fergusons 1769 erschienene Grundsätze der Moralphilosophie (*Institutions of Moral Philosophy*, London 1769) von Christian Garve (1742—1798) im Jahre 1772 übersetzt und kommentiert. Was Ferguson wie auch seinen Lehrer Francis Hutcheson († 1746) vor den übrigen Vertretern der sogenannten schottischen Schule auszeichnete, und was wohl auch den angehenden Priester angezogen haben mag, war neben der glänzenden und bestechenden Sprache wohl die neue Theorie, wonach als Bestimmungsgrund bei unseren Handlungen die eigene Seligkeit hinter die Selbstvervollkommnung zurückzutreten habe.

„Zwei Ideale sind dem menschlichen Geiste als Ziel seiner Bestrebungen in unendlicher Ferne aufgesteckt: Heiligkeit und Seligkeit, zu dem Besitze des einen treibt ihn die Vernunft, zu dem Genusse des andern spornt ihn sein Begehungsvermögen. Wie nun, sind diese zwei Ideale durch eine Einheit verbunden, oder stehen sie isoliert oder lösen sich ineinander auf?“<sup>3)</sup> Die Vernunft ist es, die hier das richtige Verhältnis zwischen beiden angibt. Die Bestimmung dieses Verhältnisses aber ist von der grössten Bedeutung; denn es ist nichts Geringeres als das Verhältnis von Religion und Moral, „das Verhältnis der Glückseligkeit zur Sittlichkeit und zweitens: Die Zeitangabe der Erreichbarkeit dieser beiden Ideale bestimmt das Verhältnis der Religion zur Moral. Ist die Einheit synthetisch, so postuliert die Moral das Dasein Gottes; ist das Ideal in keinem angeblichen Momente

1) Vorrede zu den „Hinterlassenen Schriften“, p. V.

2) Vgl. Lechner, Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart und Tübingen 1841, S. 450. — Heinrich Hoffmann, Die Theologie Semlers, Leipzig 1905, S. 11 und 12. Aus den in beiden Werken angeführten Tabellen moral- und religionsphilosophischen Übersetzungen englischer und französischer Werke, mag man ersehen, wie gross der Einfluss vor allem der englischen Moralphilosophie in Deutschland war.

3) Verhältnis der stoischen Moral zur Religion, S. 4.

der Zeit erreichbar, so postuliert sie Unsterblichkeit . . . Wenn es ein System gab (und es gab deren mehrere), wo die richtige Mittelidee, die Einheit der Verbindung nicht richtig angegeben und doch Religion geglaubt wird, so muss man es der Inkonsequenz der menschlichen Vernunft zuschreiben, die oft sich durch eine Inkonsequenz aus dem Labyrinth herauswindet, in den sie sich durch die erste verirrt hat<sup>1)</sup>. Die Stoiker irrten und täuschten sich selber im Glauben, die Höhe sittlicher Vollendung bereits hier auf Erden erreichen zu können; die traurige Folge dieses falschen Bewusstseins war der Mangel des Unsterblichkeitsglaubens. Die eben dieses Verhältnis bestimmende Vernunft „legt mir auf, den zweiten Bestandteil des höchsten Gutes, Glückseligkeit, der Sittlichkeit in diesem Sinne unterzuordnen, dass ich sie nur in dem Masse meiner Würdigkeit in dem Grade meiner Sittlichkeit hoffen darf“<sup>2)</sup>.

In diesem Sinne und von diesem Standpunkte aus wird auch das Dasein eines Wesens postuliert, „das uns die Unsterblichkeit geben kann, und das die Natur in seiner Gewalt hat, um uns die Glückseligkeit nach Würdigkeit zuteil werden zu lassen (Kant, Kritik der reinen Vernunft)“<sup>3)</sup>. So ist also das Ziel alles menschlichen Handelns Gott, „die personifizierte Tugend“, in dem die praktische Vernunft „die Vollendung dieser Vernunftidee findet“<sup>4)</sup>. Die rein theoretische Vernunft ist nicht imstande, Gott, wie er ist, zu finden, im Gegenteil ist sie nur zu leicht geneigt — wie das auch bei den Stoikern der Fall war — „in das reine Bild der Gottheit, das die praktische Vernunft darstellt, allzu willkürliche Züge hineinzufuschen“<sup>5)</sup>; so geht also „die Überzeugung (von Gottes Dasein) vom Herzen in den Kopf“<sup>6)</sup>. Darin lag nach Neeb der tiefe Wert der christlichen Religion und ihre unvergleichbare Erhabenheit dem Heidentume gegenüber, „dass dieses Evangelium des reinen Herzens die erhabensten und wichtigsten Resultate der praktischen Vernunft anfang in der Welt festzusetzen, die Theologie vom Aberglauben, die Moral vom Unglauben zu reinigen“<sup>7)</sup>. Diese Aufgaben, deren Lösung hier als die wesent-

---

1) Ebend. S. 16.

2) Ebend. S. 18.

3) Ebend. S. 19.

4) Ebend. S. 23.

5) Ebend. S. 38.

6) Ebend. S. 54.

7) Ebend. S. 43 f.

liche Tat des Urchristentums der Heidenwelt gegenüber gepriesen wird, waren eben jene, welche der Reformkatholizismus der Aufklärungsperiode den „alten Systemen gegenüber“ in sein Programm aufgenommen hatte.

So wenig Gefallen er auch an dem Verhältnis von Moral und Religion findet, wie es das System der Stoa darstellt, so weiss er doch andererseits nicht genug das „Bewusstsein der Geistesstärke“, die Pflege der Tugend um ihrer selbst willen zu preisen: „Die Stoiker hatten ohne Vergleich das reinste Bild der Tugend entworfen. Die Uneigennützigkeit, die sie ihr beileigten, musste ihren Wert vermehren und das noch nicht ganz verdorbene selbststüchtige Herz für sie gewinnen, die Seele heben und den aufsteigenden Wunsch zu ihr zu gelangen mit Kraft ausrüsten, zu Handlungen überzugehen. Die unauslöschlichen Züge, womit das Bild der Tugend in unsere Seele eingegraben ist, der geheime und wunderbare Reiz, der uns zur Sittlichkeit hinzieht, musste dann um so besser der Befolgung des moralischen Gesetzes zustatten kommen, da die unechten Triebfedern der Belohnung und Strafe weggeräumt waren“<sup>1)</sup>.

Auch in seiner bald nach der philosophischen erschienenen theologischen Dissertation über die Feindesliebe (*de dilectione inimicorum tentamen historico-morale*)<sup>2)</sup>, nimmt er zu ethischen Problemen seiner Zeit Stellung. Wie das an die Spitze der in lateinischer Sprache verfassten Arbeit gesetzte Motto aus den *Stromata* des Klemens von Alexandrien bereits andeutet, hat Neeb sich hier als Ziel gesetzt, durch eine historische Erörterung der Beobachtung des Gesetzes der Feindesliebe den Beweis zu erbringen, dass die christliche Religion die bereits in der griechischen Philosophie und im mosaischen Gesetze liegenden Keime jenes Gebotes zur vollen Blüte gebracht habe. Es sind in diesem Werkchen nur wenige Seiten der rein theologischen Behandlung gewidmet, vielmehr besteht die Methode der Erörterung ähnlich wie in seiner

1) *Ebend.* S. 52 f.

2) *De dilectione inimicorum tentamen historico-morale.* · Scripsit Ioannes Neeb philosophiae Doctor, facultatis philosophicae assessor, s. s. theologiae Baccalaureus, Archiepiscopalis Seminarii Presbyter. Pro consequenda suprema doctoratus theologici Laurea. Die 26 Julii MDCXCI Mane ab Hora ½ IX usque ad XI. Mogontiaci, ex typographeo Elect. Academ. privileg. apud Andream Crass.

ersten Arbeit, in einem Vergleich der verschiedenen ethischen Systeme mit der der Forderung der Feindesliebe zugrunde liegenden Ethik des Christentums, vom Standpunkt der kritischen Philosophie Kants, die er als bekannt voraussetzt<sup>1)</sup>. Wie in seiner philosophischen Dissertationsschrift, zeigt sich auch in der theologischen — wie wohl man sie kaum so nennen darf — eine für das Alter des jungen Theologen ungewöhnliche Belesenheit in der englischen, französischen und deutschen Philosophie. Mit den Ideen Humes, Smiths (*Theory of moral sentiments*, *Theory of merit and demerits*) Malebranches (1638—1715, *De la recherche de la vérité* 1675), Rochefoucaulds ist er völlig vertraut. Durch die Arbeit geht die eine grosse unverkennbare Tendenz, die modernen neuen ethischen Anschauungen als mit dem Geiste des Christentums vereinbar zu erklären und den Beweis zu erbringen, dass das Christentum den Forderungen einer Ethik, die vielfach die christliche Moral — ohne sie zu kennen — als unsittlich verwarf, durchaus gerecht werde. Praktische Vernunft wie Religion stellen das Gesetz der Feindesliebe auf. Das Ziel ist eines, nur die Gründe, aus dem beide zur Erfüllung dieses Gesetzes mahnen, ist ein verschiedener: die Religion heisst den Feinden Wohltaten erweisen, weil auch Gott dasselbe tut, der seine Sonne aufgehen lässt über Gute und Böse und regnen lässt über Gerechte und Ungerechte. Der Grund, den die Vernunft aufstellt ist der, dass Gott diese Wohltaten spendet, weil er das höchste moralische Gut ist. Die Bedeutung Christi für die Ethik liegt nicht darin, dass er lediglich zum guten Handeln auffordert, sondern in erster Linie darin, dass er auch dem Verstande die Gründe zur Nachahmung seiner selbst und seines Tugendlebens angibt. In diesem Sinne habe auch Kants Satz in seiner *Metaphysik der Sitten*, „eine Moral, die ihre Regeln lediglich Beispielen entlehne“ sei unsittlich, seine volle Berechtigung: der Nachahmung des Tugendlebens Christi geht ein Vernunfturteil über ihre Berechtigung voraus. „Da nun Jesus Christus vorher betont hat, dass er nichts tue ausser dem Willen seines Vaters, so sind die Beispiele und das Leben Christi — an dessen göttlicher Herkunft Neeb strenge festhält — für alle, welche ihn als Gott verehren, zugleich ein überzeugender Beweisgrund.“

Diese wenigen Gedanken aus seinen beiden Jugendarbeiten,

---

1) *Ibidem* p. VIII.

die erschöpfend darzustellen nicht meine Aufgabe sein konnte, zeigen doch zur Genüge, wie auch sie sich als einen jener vielen Versuche darstellen, die bedrohte christliche Lehre, von der sich zusehends besonders die gebildeteren Köpfe loszusagen begannen, mit neuen, besonders durch Kant gebotene Gedanken — hier vor allem auf dem Gebiete der Ethik — zu stützen, neu zu beleben und annehmbar zu machen. Mit einer Entrüstung, der eine aufrichtige Liebe zu seiner durch eine neue Geistesrichtung — wie er tief und hart empfand — hart bedrängten Kirche nicht abzusprechen ist, wendet er sich gegen jene in falscher Weise kirchlichgesinnten Geister, welche in Erkenntnis ihrer eigenen Ohnmacht der Vernunft nicht die gebührende Stellung einräumen wollten, obgleich doch auch sie als Gottes grosse Gabe der Pflege bedürfte und ihr die hohe und edle Bestimmung der Verteidigung der Glaubensschätze zugewiesen sei. „Diese sollen sich bewusst werden, dass auch in gleicher Weise jene Menschen gegen die Dankbarkeit Gottes sündigten, welche jenes Geschenk Gottes aus törichtem Aberglauben anklagten (criminari), wie alle jene, welche gegen die Wohltat einer Offenbarung aus gottlosem Hochmut Verachtung zur Schau trügen“<sup>1)</sup>.

Alle diese Gedanken finden wir ausgeprägter und zusammengefasst in der ersten Schrift Neeb's aus der Periode seiner Bonner akademischen Wirksamkeit. Diese auch in Druck erschienene akademische Rede Neeb's aus dem Anfang des Wintersemesters 1794 über „Kants Verdienste um das Interesse der philosophischen Vernunft“<sup>2)</sup> verdient unsere Aufmerksamkeit in doppelter Richtung, sowohl weil sie uns zeigen kann, was Kants neue Gedanken

1) *ibid.* p. V.

2) Johann Neeb, Doktor und Professor der Philosophie an der Universität zu Bonn, Über Kants Verdienste um das Interesse der philosophierenden Vernunft. Eine akademische Rede an seine Zuhörer beim Anfange der diesjährigen Wintervorlesungen. Bonn, gedruckt bei Joh. Frid. Abshoven, Universitäts-Buchdrucker, 1794. 34 Seiten. — In der biographischen Skizze zu den „Hinterlassenen Schriften von Dr. Joh. Neeb, Mainz 1846“ werden auf p. IX noch zwei Ausgaben erwähnt: eine vom Jahre 1793 und eine 2. Auflage (Frankfurt) 1795. In den „vermischten Schriften von Johannes Neeb“, Frankfurt 1821 ist eine Arbeit mit derselben Überschrift aufgenommen (S. 271—987), die eine spätere Überarbeitung der Bonner Rede ist. Nur wenige Stellen wurden wörtlich herübergenommen.



für die durch die synkretistischen Systeme gänzlich verwirrten und einem trüben Skeptizismus verfallenen Köpfe der Aufklärungszeit bedeuteten, wie auch insofern sie uns den diese Zeit wesentlich charakterisierenden Kampf zwischen dem alten Glauben und den neuen Werten eines anbrechenden Zeitalters scharf beleuchtet. Wer in das System Kants, so lauten Neeb's Worte, das sich im Gegensatz zu den synkretistischen Versuchen vor seiner Kritik als eine in sich geschlossene Einheit darstellt, nicht tief genug eingedrungen ist, wird Kant allzu leicht für einen Atheisten halten, „weil er die Schwäche bisheriger Schulbeweise (ontologische, kosmologische, physikotheologische Beweise für das Dasein Gottes) durch die noch kein Mensch gläubig wurde, unerbittlich offengelegt habe“, oder für einen Skeptiker, „weil er den Umfang des menschlichen Wissens für den Verstand in eine zu enge Gasse eingeschlossen habe“<sup>1)</sup>. In Wirklichkeit ist Kant nichts weniger als Gottesleugner<sup>2)</sup> oder Zweifler; gerade er hat die moderne Seele frei gemacht von Zweifeln über die letzten Ziele der Menschheit; er hat dem Verstande, der, von dem Unwert der scholastischen Gottesbeweise überzeugt, einem hoffnungslosen Skeptizismus verfallen war, neue Beweise geschenkt, die auf das moralische Bewusstsein gestützt unanzweifelhaft und durchaus überzeugend wirkten. In diesem Sinne hat Kant die Welt von zwei Übeln befreit, die schwer auf der Seele lasteten und keiner freieren Entwicklung Raum gaben, der scholastischen Philosophie und dem Materialismus. „Hatten zuvor Aristoteles und Divus Thomas die philosophische Vernunft unter dem Joche des Glaubens gewürgt, so suchten nun die Apostel des ungläubigen Materialismus und schwankenden Skeptizismus ein unzähliges Nachbether-Heer in die dürre Wüste des Unglaubens oder auf den bodenlosen Ozean der Zweifelsucht zu schleppen. Diese Anarchie war nicht minder verderblich als jener Despotismus. Zuvor wurden entia rationis zur

1) Ebend. S. 8.

2) Im Jahre 1792 suchte der Professor der Philosophie in Würzburg, der Benediktinerpater Maternus Reuss die Kantsche Philosophie als durchaus gefahrlos für die Religion zu erweisen in der Dissertation: *De eo quid ratio speculativa a priori de anima et mundostatuerere possit* (Schwab, a. a. O. S. 376). Vgl. auch die Schrift von Reuss. Soll man auf kath. Universitäten Kants Philosophie erklären? Würzburg 1789 62 S. 8.

Würde der Realitäten geadelt; nun ebenso ungerecht die reasten und wichtigsten Wahrheiten unter die unedle Zunft leerer Begriffe herabgestossen. Damals konnten baulustige Metaphysiker nicht so fertig Luftschlösser errichten, als nun kühne Zerstörer selbst den Felsen der Erfahrung zu untergraben droheten<sup>1)</sup>.

Das sind Urteile über den Wert der kantischen Philosophie und ihres Verhältnisses zur Vergangenheit, wie sie Neeb durchaus nicht eigentümlich sind, sondern auf allen der Aufklärung ergebenen katholischen Hochschulen Nord- wie besonders Süddeutschlands, in theologischen Zeitschriften und Broschüren, in den mannigfaltigsten Schattierungen und Variationen wiederkehren. Aber in keiner dieser zahlreichen in jener Richtung hin verfassten Schriften, aus dieser Periode habe ich die Auseinandersetzung zwischen Glaube und Wissen, wie sie viele Menschen dieser Übergangsperiode schmerzlich erlebten, so scharf und, wenn man will, ehrlich wiedergegeben und die durch die sich überstürzende Flut neuer Ideen und durch die Erschütterung des Glaubens verursachte pessimistischen Stimmungen in der Seele dieser Menschen zum Ausdruck gebracht gefunden, wie eben bei Johannes Neeb. „Wenn nun der Freund wahrer Religiosität aus seinem behaglichen Schlummer des Dogmatismus wach gestört wurde, wenn sich ein heftiger Streit zwischen seinem Glauben und seiner Vernunft entsponn, und er keinen Mittelweg fand, zwischen einer gläubigen Unvernunft und einem vernünftigen Unglauben, wenn er seine Einsichten mehr und mehr beschränkt fand, ohne seine Aussichten zu erweitern, so musste sich notwendig seine ganze Existenz in den Trauerflor des Missbehagens hüllen, seine Zufriedenheit mit ihrer Stütze zernichtet, und er in den bedauernswürdigen Zustand geworfen werden, worin die Unwissenheit als ein beneidenswertes Glück erscheint. Der Unglückliche, der durch schiefes Denken um seine Ruhe gebracht ist, wird sich umsonst bemühen, dieselbe durch Geniessen, Vegetieren oder durch philosophische Indolenz wieder zu erkaufen. Wer von dem Baume der falschen Erkenntnis gekostet hat, kann nur durch eine philosophische Wiedergeburt vom Übel rein werden“<sup>2)</sup>.

Das ist nicht mehr die Sprache jenes hoffnungsfrohen selbstzufriedenen, uns Menschen des beginnenden XX. Jahrhunderts

---

1) Ebend. S. 12.

2) Ebend. S. 20.

kleinlich erscheinenden Optimismus, das ist die ernste, ja wehmütige Sprache eines verzweifelnd Ringenden, der, unbefriedigt von den ihm durch die eklektische Popularphilosophie gebotenen Werten, nach der Helle strebt, die seine Zweifel lösen könnte. Wenn man jene frohe und selbstgefällige Lebensstimmung für eine wesentliche Eigenschaft der sogenannten Aufklärung gelten lassen will, welche, — um das Urteil Windelbands mir zu eigen zu machen — die Wahrheit nicht suchte, sondern zu besitzen glaubte und nur verbreiten wollte<sup>1)</sup>, so gehört Neeb ihr nicht mehr an, wie sich überhaupt schon mit Beginn der 90er Jahre die Geister aus den Anschauungen dieser einseitigen Aufklärungsbestrebungen frei zu machen begannen.

Neeb charakterisiert die Philosophie der Aufklärung treffend, wenn er kurz sagt, sie sei keine gründliche gewesen; und eine „gründliche“ Philosophie „war allgemeines Bedürfnis“<sup>2)</sup>. Kant ist es gewesen, der die Wiedergeburt dieser Philosophie eingeleitet hat. Nach der Überzeugung Neebs und seiner Zeitgenossen, aus deren Denken und Fühlen heraus er sprach, hat Kant die Grundlagen des Glaubens geschaffen, ohne „des Irrlichts der Phantasie“ — so nannte Neeb die spekulativen Konstruktionen der Scholastik — zu bedürfen. Das Grosse, was Kant dieser Generation gebracht hatte, waren — wie sie selbst glaubte — nicht sowohl neue Erkenntnisse als neue und sichere Wege zu alten Erkenntnissen, deren Verlust sie selbst sehr bitter empfunden hatte. Der Weg, den Kant zum Gottesglauben einschlägt, beginnt „bei dem unleugbaren Bewusstsein unserer selbst“<sup>3)</sup>; er „fand den Überzeugungsgrund Gottes in demselben Herzen, von dem er geglaubt sein kann und will, und schnitt alle metaphysischen Umwege ab, die nur in das Leere führen“<sup>4)</sup>. Neeb geht nur auf die Grundideen der Kantschen Philosophie ein; er weist darauf hin, dass in Kants „Religion in den Gränzen der Vernunft“ Behauptungen enthalten seien, die „mit dem katholischen Lehrbegriffe nicht ganz übereinstimmen“; er sucht aber diese Tatsache als gefahrlos darzustellen, indem er diese Behauptungen als persönliche Meinungen und Äusserungen Kants erklärt, „ohne dass

---

1) Geschichte der neuen Philosophie, Leipzig 1904, S. 571.

2) Ebend. S. 22.

3) Ebend. S. 19.

4) Ebend. S. 27.

sie Folgerungen aus seiner Philosophie wären“<sup>1)</sup>. Selbst eine Erneuerung echter Religiosität erwartet er von der Tat Kants. „Der metaphysische Gott war noch nie der Gott, der sich dem Herzen offenbart, das Herz erwärmt, in Drang und Not gegenwärtig ist, in der reinen Liebe, in dem Wahrheitsgefühl so innig lebt und webt und dem Menschen dann am nächsten ist, wenn dieser allein steht, abgesondert von allem Lieb und Werthem und Unwerten in der Welt“<sup>2)</sup>. Aus solchen Worten können wir uns eine Vorstellung davon machen, wie enthusiastisch man Kant als letzten Rettungsanker aus dem Schiffbruch einer von Skeptizismus durch und durch zersetzten Lebensanschauung begrüßte. „Die Kenner seiner Werke werden die Stunde segnen, wo die Lektüre seiner Schriften in ihr durch grübelnde Spekulation ausgedörrtes Herz den erquickenden Lichtstrahl der vernünftigen Überzeugung gebracht, ihren wankenden Glauben an Gott befestigt, die Nebel, die die Aussichten in die Ewigkeit verdunkelten, zerstreut, die Moral und Religion in ihrem schwesterlichen Bande gezeigt und ihren Skeptizismus zernichtet hat“<sup>3)</sup>.

Wie bereits erwähnt, las Neeb auch über die Geschichte der Philosophie. Wir sind über den Geist dieser Vorlesung ausgezeichnet durch eine sehr anziehend geschriebene Arbeit Neeb's unterrichtet, die im Jahre 1795 auf dem Büchermarkt erschien<sup>4)</sup>,

1) Ebend. S. 29.

2) Ebend. S. 30.

3) Ebend. S. 31.

4) Neeb hatte sich beim Anrücken der Franzosen nach Miltenberg am Main zurückgezogen. Hier, von wo auch sein Werkchen über den in verschiedenen Epochen der Wissenschaften allgemein herrschenden Geist usw. datiert ist, und später in Ernstkirchen setzte er seine philosophischen Studien mit bewunderungswürdigem Eifer, von dem seine Schriften Zeugnis geben, weiter fort. 1797 ward er Lehrer an der durch die französische Verwaltung errichteten Mainzer Zentralschule. Bei der Umwandlung dieser Anstalt in ein Lyceum (1803) verlor Neeb seine Professur. Schon einige Jahre vorher hatte er den geistlichen Stand verlassen und sich verehelicht. In Niedersaulheim bei Mainz kaufte er ein Landgut an, auf dem er, mit literarischen Arbeiten und politischen Fragen lebhaft beschäftigt, bis zu seinem Tode (1843) ununterbrochen tätig war. Zahlreichen Zeit- und Monatsschriften, namentlich den vielen Mainzer Journalen, gehörte er als gern gelesener Mitarbeiter an. Ein Teil seiner Aufsätze liegt in drei Bänden gesammelt vor. Sie behandeln Fragen der verschiedensten Gebiete (Religion, Ethik, Pädagogik, philosophische Zeitfragen, Sozialpolitik, Landwirtschaft).

deren Entstehung aber noch in die Zeit seiner Bonner akademischen Tätigkeit fällt, ich meine sein Werk „über den in verschiedenen Epochen der Wissenschaften allgemein herrschenden Geist und seinen Einfluss auf dieselben“<sup>1)</sup>. Es ist ohne Zweifel die interessanteste Schrift Neebs, eine Arbeit reich an originellen Gedanken und feinen Beobachtungen, soweit meine Kenntniss in den philosophischen Erscheinungen der Zeit reicht, einzig dastehend — wenn man will, ein Versuch, wie er in unseren Tagen und für unsere Zeit in H. S. Chamberlains „Grundlagen des XIX. Jahrhunderts“ gemacht worden ist: eine Darlegung der kulturellen Grundlagen der Gegenwart. Das Werk wurde sehr gelobt und in philosophischen Fachschriften mit Condorcets (1743—1794) geschichtsphilosophischer Schrift verglichen<sup>2)</sup>.

Angeregt durch Winkelmanns schöpferische und epochemachenden Publikationen und ausgehend von dem Gedanken, dass den mannigfaltigen Bestrebungen eines Zeitalters in Philosophie, Wissenschaft, Kunst, Religion und Ethik eine grosse, sie umfassende und beeinflussende Idee zugrunde liege, will er „den Charakter und Einfluss des allgemeinen Geistes, der die verschiedenen Epochen der Wissenschaft charakterisiert, durch geschichtliche Tatsachen darlegen und so die „Genealogie des nun herrschenden Zeitgeistes von seinem ersten Entstehen an“ liefern<sup>3)</sup>. Auf diesem Wege glaubt er — abgesehen davon, seiner Zeit einen wichtigen Dienst in Darlegung ihrer einzelnen von der Vergangenheit ererbten Kulturfaktoren zu leisten — dem noch immer fehlenden Versuch einer gross angelegten Geschichte der Philosophie um wenige Schritte näher zu kommen. Denn „man würde sich selbst irren, wenn man glaubte, die Geschichte der Philosophie pragmatisch behandeln zu können, ohne den Geist der Wissenschaft überhaupt nach seinem Charakter und Einflusse auf die

---

1) Johann Neeb der Philosophie Doktor, und öffentlicher ordentlicher Lehrer auf der Universität zu Bonn, Über den in verschiedenen Epochen der Wissenschaften allgemein herrschenden Geist und seinen Einfluss auf dieselben. Frankfurt am Main in der Andreäischen Buchhandlung 1795.

2) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794).

3) Über den in den verschiedenen Epochen . . . herrschenden Geist, Vorrede, S. VI.

einzelnen Arten zu kennen“<sup>1)</sup>. So anziehend und naheliegend es wäre, die Bedeutung dieser fein komponierten Arbeit zu werten und sie in den Zusammenhang vor allem der ästhetischen und geschichtsphilosophischen Ideen ihrer Zeit zu setzen, muss ich mich hier, den Rahmen der mir gesetzten Aufgabe nicht überschreitend, mit dem Urteil Neebes über seine Zeit und ihr Verhältnis zum Mittelalter begnügen.

Er teilt nach inneren Gesichtspunkten die Geschichte der Wissenschaften von ihren Ursprüngen bis auf die neue Zeit, „wo die philosophische Vernunft sich anmasst, durch errungene Freiheit und gesetzmässige Herrschaft über den niedern Menschen sich ihres Geburtsadels würdig gemacht zu haben“<sup>2)</sup>, in sieben Epochen ein: Die erste Epoche ist bezeichnet durch den kindischen Geist des Wunderbaren, in der noch die Vernunft „mit den Sinnen am Gängelbände der Phantasie spielte“. Die zweite Periode der Empfindung, in der die Vernunft schon „gesetzlich dachte“ und sich „als Geschmack äusserte“, steht der modernen Zeit Neebes — wie er eigens ausführt — am nächsten. Die dritte Epoche ist eitel kalte Nachahmung und „Gedächtniswerk“. Der theologischen Hyperphysik der vierten Periode, „einer schwärmerischen Seherin“, folgt die Scholastik mit ihrem „Geist des Kleinerlichen und der Spitzfindigkeit“, „eine Grüblerin“. Aus der nun als Reaktion folgenden mit Cartesius einsetzenden Epoche der Physik und des Kalküls mit ihrem Beobachtungsgeist und dem „messenden Blick“ erhebt sich siegreich der Geist der in Kant gipfelnden Zeit: die Periode der Vernunft und Selbständigkeit, in der sich der Mensch „in ernster Würde als forschender Tiefsinn mit der kritischen Wage und dem richtenden Scheidmass zeigt, souverain und gesetzgebend. Sie wagt es, sich selbst zu sein“.

Keine Zeit unterwirft er in gleichem Masse seiner bitteren, und — sagen wir es gleich — gänzlich verständnislosen Kritik wie die des Mittelalters, nicht nur dessen philosophischen und spekulativen Bestrebungen — eine solche erwarten wir nach Neebes philosophischem Bekenntnis — sondern auch dessen Kunstanschauungen, Geistes- und Kulturleben. Mit diesem Urteil steht Neeb nicht vereinzelt da; das mangelnde Verständnis für die Ver-

1) Ebend., Vorr. S. III.

2) Die folgenden Zitate sind der ‚Einleitung‘ des Werkes (S. 1—10) entnommen.

gangenheit des deutschen Volkes während des Mittelalters ist ein allgemeines; in dieser Richtung steht er noch ganz auf dem Boden der Aufklärungsliteratur, der historisches Verständnis völlig abging. Nach der Lektüre dieser Schrift Neebes wird man die Tat der Romantiker in der Brechung jenes eingefleischten Vorurteils gegen das Kultur- und Seelenleben des Mittelalters würdigen lernen. Es ist nicht überflüssig, hier Neebes Urteil wiederzugeben, nicht weil es in seinem Resultat unerhört oder neu gewesen wäre, sondern weil hier einmal ein ernstlicher Versuch gemacht wird, dies ablehnende Urteil zu begründen und sich nicht, wie vielfach geschah, mit der Phrase zu begnügen. Die tiefste Ursache des trostlosen Zustandes der Wissenschaften während des Mittelalters ist ihm die „unnatürliche Verschwisterung der Philosophie und Theologie“<sup>1)</sup>. Sie war es, die dem nach neuen Erkenntnissen ringenden Menschengest die Richtung auf das Übersinnliche gab. Falsch wäre es, zu glauben, dass mit dieser Ideenrichtung eine Philosophie grosser Gedanken gegeben worden wäre, im Gegenteil, dadurch, dass das Objekt des Wissens in die oberste Sphäre des ätherischen Himmels versetzt war, war es jeder möglichen Anschauung und Wahrnehmbarkeit entrückt.“ In diesem Mangel an dem notwendigen Zusammenhang der philosophischen Spekulation mit der greifbaren Wirklichkeit liegt der wesentliche und folgenschwere Fehler der mittelalterlichen Scholastik. „Das Wissen selbst wurde dem an die Sinnlichkeit gebundenen Verstande entzogen und der Vernunft, die die Schranken der Sinnlichkeit verachtet, anvertraut.“ So war es dieser Vernunft, die jeden Zusammenhanges mit der Wirklichkeit bar war, möglich und erlaubt, auf alles, was die Phantasie ihr bot, mit einem Eifer, der grösserer Aufgaben würdig gewesen wäre, einzugehen, „ohne dass ein Gegner Befugnis gehabt hätte, zu rufen: Halt! du greifst nach Schatten, denn Schatten waren allgemein als Realitäten angenommen“. Die Waffe dieses Geistes konnte naturgemäss nur die Dialektik sein. Der die Scholastik vorzüglich charakterisierende Zug der Spitzfindigkeit und des Kleinlichen hat seine verschiedenen Ursachen. Er ist nach dem Urteil Neebes entstanden in der „einer ungereimten und deshalb den Scharfsinn ausser-

---

1) Die folgenden Zitate sind dem Abschnitte entnommen: „Fünfte Epoche. Fünftes Hauptstück, Geist der Spitzfindigkeit“ (S. 135—156).

ordentlich weckenden (!) Religion unterworfenen Philosophie der Araber“. Die Auseinandersetzung zwischen dem noch immer sprudelnden Gefühl des Wahren und dem Festhalten an einer Religion, die nichts anders als das Recht der Tradition für sich hat, „nötigt den Denker auf Mittel zu sinnen, das Gefühl zu befriedigen, ohne ein Verräter des Herzens zu werden“. Diese unwürdige Aufgabe löst eine kleinliche und spitzfindige Dialektik. „Da muss viel abgeschliffen, geebnet, durch Distinktionen die Widersprüche gehoben oder dem Gegner aus dem Auge gerückt werden“, und wo auch diese Methode nicht imstande ist, die bedrohte Lehre zu stützen, muss sie systematisch verdunkelt werden. Die zweite Ursache dieses „gotischen Geistes“ ist der Mangel jeglicher Phantasie, ohne die es der Vernunft nicht möglich ist, neue Erkenntnisse zu erwerben, und so notwendigerweise „aus dem Satz herausbringt, was sie in ihn hineingelegt hat“. Das ist das Wesen der analytischen Tätigkeit, in der die Scholastik Grosses geleistet hat. Den Hauptgrund der Spitzfindigkeit jedoch glaubt Neeb in der ausschliesslichen Herrschaft der aristotelischen Philosophie gefunden zu haben, die vom heiligen Thomas von Aquin zu göttlicher Autorität erhoben worden sei, und der zu widersprechen als Gottesraub gegolten habe. Aristoteles, der vollends jeden Zusammenhang mit der Wirklichkeit aufgehoben habe, musste in der Verehrung um so höher steigen, je bedeutungslosere Köpfe sich als seine Dolmetscher aufwarfen. Hier muss auch wieder die Rivalin der Bonner Hochschule, die als rückständig verschrieene Kölner Universität als Beweis dieser unwürdigen und fast abgöttischen Verehrung des Aristoteles herhalten. „Endlich zielt den Tempel seines Ruhmes wie eine goldene Kuppel das Lob der Kölner Theologen: Er ist, entscheiden diese, der Vorläufer Christi in den profanen Geheimnissen der Natur, wie Johannes in den Geheimnissen der Gnade.“

Ein ernster und wirkungsvoller Widerspruch gegen diese ausschliessliche Herrschaft eines alle selbständigen Betreibungen unterdrückenden Systems erhob sich nicht. „So wurde die Vernunft um so mehr geschwächt, je mehr sie durch Glauben im Besitz und Genuss der Wahrheit in die erschlaffende Rule hinsinkt und durch keinen Widerspruch in ihrem Wahn aufgeschreckt wird. Das Ansehen des Aristoteles hatte der faulen Vernunft einen so weichen Ruhepolster untergelegt als die heiligen Bücher und



Kirchenautorität dem Gewissen zur Berechtigung in Religionszweifel.“ Man sieht, Neeb kehrt immer wieder zu der ersten Ursache des Verfalles gesunder, wissenschaftlicher Arbeit zurück: der engen Verbindung von Theologie und Philosophie. In der Emanzipation der Vernunft von ihrer Herrin, der Theologie, erblickt er die Gesundung und Fortentwicklung der Wissenschaften. Gerade der Druck, den die in aristotelische Formeln gegossene Glaubenslehre auf eine freie Betätigung der Vernunft ausübt, der dadurch bedingte Mangel an der Möglichkeit des Ringens verschiedener, ja entgegengesetzter Meinungen und ganzer Systeme, das Bewusstsein des Wahrheitsbesitzes statt des Strebens nach Wahrheit, was eben Leben weckend und spendend auf Kunstbestrebungen wie wissenschaftliche Tätigkeit wirke — seien die tiefsten Schäden des mittelalterlichen Geisteslebens gewesen. „Lieber eine Anarchie im Reiche der Wissenschaften, als eine allein seligmachende Kirche, die andere philosophische Sekten aus Gnade duldet, solange sie schweigen. . . Wenn es richtig ist, dass die Wahrheit nicht sowohl durch ihren Besitz als durch das eifrige Streben nach ihr beseligt, so sind philosophische Bürgerkriege lange nicht so verderblich; sie gleichen Stürmen, welche die verpestete tote Luft reinigen und erfrischen. Auf dem Kampfplatze müssen sich Talente entwickeln, geheime Kräfte sich in Thaten offenbaren.“

„An der Spitze aller Künste und Wissenschaften stand der Bastard Syllogistik.“ Die ganze Philosophie war in Dialektik verfallen, die sich nur eine Aufgabe stellte, unnützte, aus der Tiefe heraufgezogene theologische Fragen aus Vernunftgründen um der Dialektik, nicht um der Wahrheit willen zu beantworten. Es ist nur zu leicht erklärlich, wie dieses Zeitalter des gotischen Geschmacks für die Naturwissenschaften nichts zu leisten vermochte ebensowenig für die Entwicklung einer gesunden auf der Vernunft gründenden Ethik, die in jenem Zeitalter nichts anders als „eine nach dem herrschenden Geiste modifizierte Ascesis“ gewesen sei. Man kann dieses masslose Urteil bei einem jungen Gelehrten erklärbar finden und vielleicht milder einschätzen bei einem Manne, dem das Geistesleben des Mittelalters nur aus den karikierenden, der Mode der Zeit opfernden Schilderungen Felix Blaus, des bereits erwähnten Dogmatikers an der Mainzer Universität und Lehrers Neebs zugänglich geworden war, Blaus, „der an die ehemalige Stätte eines Gebäudes aus sinnlehren Formeln,

gehaltlosen Begriffen, hyperphysischen Träumen ein festes und sicheres Vernunftgebäude einführte“<sup>1)</sup>. Neebs Urteil über das Mittelalter macht es mehr wie wahrscheinlich, dass ihm die Werke der Scholastik, über die er wie mit einer überlegenen Beherrschung des Stoffes aburteilte, immer verschlossene Bücher gewesen sind, trotzdem er in der Vorrede zu seinem, 'System der kritischen Philosophie' vorgibt „selbst die Schriften der Scholastiker aus dem Staube hervorgeholt zu haben“.

Unverständlicher jedoch und fast mehr Mitleid erweckend und zu Ironie reizend als Unwillen erregend, mutet uns Neebs Urteil über die Kunst des Mittelalters an, die ihm ein treues Abbild des eben geschilderten Geistes des Kleinlichen ist. Wie die Dialektik und Spitzfindigkeit in den Wissenschaften über die innere Armut hinwegtäuschen sollte, so dienten „äussere Verzierungen, deren erstes Gesetz Sparsamkeit ist“, dazu, die „Plumpheit der Kunstwerke“ zu verbergen. Wie die mittelalterliche Beredsamkeit und Poesie der Tiefe entbehre, so biete auch die Architektur weder erhabene noch schöne Kunstwerke. Der Architekt des Mittelalters kennt nur das eine Ziel, in dem Bauwerke „die mühsame Arbeit an unendlich kleinen eckigen und spitzen Masseteilchen kenntbar zu machen“. Es fehle dieser Mannigfaltigkeit der Details die künstlerische Einheit. Wohl seien einzelne aner kennenswerte Ausnahmen von dieser Regel zu verzeichnen. Das Lob, das Neeb dem Münsterturm von Strassburg spendet, „das der schönen Empfindung unseres Goethe würdig ist“, kann wohl mehr als Beispiel gelten, wie einflussreich und massgebend das Urteil des Verfassers „von deutscher Art und Kunst“ selbst für Geister von solch seichtem und fast unheilbar krankem Geschmack war, als dass es ein tief empfundenes Geständnis Neebs bedeutete. Im allgemeinen war in dieser mittelalterlichen Kunst „ägyptische Plumpheit mit gotischer Ängstlichkeit gepaart . . . die Phantasie bei Künstlern und Unkünstlern ein vergrabenes Talent“. Das gleiche Urteil wie die Architektur und die dekorative Kunst muss die Malerei des Mittelalters über sich ergehen lassen; auch hier fehlt gänzlich die Einheit der Farben, „keine Übereinstimmung der Gruppen herrscht hier, keine Reinheit und Richtig-

1) Vgl. Trauerrede auf Felix Blau, ehemaligen Professors und Bibliothekars an der Universität zu Mainz (Vermischte Schriften von J. Neeb, III. Teil, Frankfurt 1821, S. 127).

keit der Zeichnung. Der Mangel an Schönheit durch Zeichnung in der Malerei sollte durch den Schmuck der Farben ersetzt werden. . . Die Farben mussten grell und glänzend sein; die Farbenharmonie war so wenig Bedürfnis als die Einheit der Mannigfaltigkeit in der Baukunst <sup>1)</sup>.“

Diesem Geiste, der allen Geistesbestrebungen ein einheitliches Gepräge verliehen hat, folgte als Reaktion im XVI. Jahrhundert der Geist der scharfen Naturbeobachtung, der Physik und Mathematik. Überdrüssig einer hohlen im Dienste des Glaubens stehenden Metaphysik verlangte der menschliche Geist nach kräftigerer Nahrung. „Der Heiligenschein, der eine bigottische Andächteley um den Götzen Scholastik gewebt hatte, verschwand allmählich bei hellerem Lichte und stellte das hölzerne Machwerk in seiner lächerlichen Ungestalt dem Gespötte dar“ <sup>2)</sup>. Diese Periode der Physik, des engsten Anschlusses an die Natur, die ihren heilenden Einfluss auch auf die Kunstbestrebungen ausübte, bildet die Stufe zur Höhe der Gegenwart, der Periode der Selbständigkeit. Nicht will er den diese Periode charakterisierenden Geist den der Philosophie nennen, nicht den der Aufklärung — sonst könne er ihn gegen das hämische Gespötte der Tartüffe nicht genug in acht nehmen —, nicht mit Mendelssohn den der Kultur, weil dieser Begriff nicht ausgedehnt genug sei; sondern er nennt ihn den Geist der Selbständigkeit in dem Sinne voller Unabhängigkeit von aller anderen als vernunftgemässen Nötigung. „In diesem Zustande, der aber nur durch eine Idee vorstellbar ist und nirgends existiert, ist das vernünftige Wesen alles durch sich selbst. . . . Also nicht nur Autonomie der Vernunft in praktischer Hinsicht, sondern auch Nomothetik des Verstandes in theoretischer Be-

---

1) Seine Kunstanschauungen haben ebenso wie seine philosophischen eine wesentliche Änderung erfahren. Im Jahre 1821 trat er in der zweiten Kammer der Grossherzoglichen Stände mit Verständnis und Begeisterung für die Restaurierung des Mainzer Domes ein; ebenso glaubt er, „die noch auf einem Stumpfe der unvollendeten Türme des Kölner Domes befindliche Zugmaschine sei wie ein Zeichen des Tadels und des bitteren Vorwurfes wegen Unterlassung einer von Geschlecht zu Geschlecht übertragenen Pflicht“ (Vgl. „Der Dom zu Mainz im Zustande des Verfalls.“ Fragment in den ‚Vermischten Schriften‘ von J. Neeb, Frankfurt 1821, S. 255—260).

2) Über den in verschiedenen Epochen herrschenden Geist . . . S. 158.

ziehung<sup>1)</sup>. Mit dieser Benennung des letzten Viertels des XVIII. Jahrhunderts als einer Periode der Selbständigkeit will er dieser Zeit kein Lob erteilen, wie sie auch keinen Tadel gegen vergangene Zeiten in sich schliessen soll. Denn einerseits haben die früheren Perioden manche selbständige Köpfe aufzuweisen, andererseits „ist auch der Geist der Selbständigkeit nicht notwendig mit dem Zustande der Selbständigkeit verbunden, ja er könnte durch unbezähmtes Verlangen und unrechte Mittel diesen Zustand eher entfernen als herbeiführen“.

Der Geist der Selbständigkeit äussert sich beim Menschen sowohl als Intelligenz wie als Persönlichkeit. Kant hat ihn heraufgeführt. Der Periode der auf sich selbst gründenden Vernunft musste eine Zeit des Skeptizismus vorausgehen. Hume war es gewesen, der die selbstbewussten Theorien Lockes untergraben und die auf ihn sich aufbauenden Systeme zertrümmert hatte. Gegen Hume erhoben sich zahlreiche Gegner, ohne indes imstande zu sein, diesen mutigen Kämpfer zu widerlegen, „der sich selbst ihrer ersten Grundsätze als Schild gegen sie bediente.“ Erst Kant überschaute das Kampffeld. „Humes Versuche über den menschlichen Verstand veranlassten Kants Kritik der reinen Vernunft. . . So führte die kurze Anarchie im Gebiete der Philosophie die Erkenntnis der Autonomie des denkenden Geistes herbei, indem Kant die Denker auf die inneren Erkenntnisgründe des menschlichen Geistes aufmerksam gemacht“.

Mit diesem Geist der Vernunftselbständigkeit ist der Geist der persönlichen Selbständigkeit innigst verbunden. Kant war wieder der erste, der mit Entschiedenheit die absolute Unabhängigkeit betont und bewiesen hat. Die Unabhängigkeit der stoischen Moral war Einsamkeit, und „in den folgenden Zeiten galten immer die Hoffnungen des Himmels und der Höllenfurcht als die einzigen Stützen der Moral, selbst eine fenelonische uneigennützigte Liebe Gottes wurde als eine unmögliche Forderung verworfen“. Auch die englische Ethik (Shaftesbury, Hutcheson, Smith) hat trotz ihrer Fortschritte und ihrer unzweifelhaften Verdienste um Vertiefung der ethischen Anschauungen diese von der Sinnlichkeit nicht gänzlich unabhängig zu machen verstanden. Kant ist der

1) Dieses und die folgenden Zitate sind dem Abschnitte entnommen: „Siebente Epoche. Siebentes Hauptstück. Geist der Selbständigkeit. Sapere aude“ (S. 181—216).

Schöpfer dieser von keinem anderen Gesetz als dem der Vernunft abhängigen Ethik: „Absolut gut ist, was mit der praktischen Vernunftform übereinstimmt. . . Die Vernunft soll also in oder neben dem Reiche der Natur ein Reich der Gnade, wovon sie nur durch Ideen Bewusstsein seiner Möglichkeit hat, wirklich machen. Alle inneren Bedingungen eines moralischen Reiches sind in dem Wesen der Vernunft gegeben.“

Dieses Geistes höchste und wertvollste Forderung ist aber: die Begründung einer neuen Religiosität oder besser die neue Begründung des Christentums, eine neue Frömmigkeit. Die Notwendigkeit der freien Beziehungen zwischen Gott und Mensch ruht nicht mehr auf metaphysischen Spekulationen als auf ihrem letzten Fundamente, sondern auf moralischen Prinzipien. „Gott steht im Verhältnis zur Moral als Gesetzgeber oder als Exekutor der moralischen Folgen“. Tritt er als Gesetzgeber auf, „ohne einen inneren Grund der Verpflichtung, so können auch nur legale Handlungen bestraft werden. In diesem Verhältnis stand Gott zu den Juden.“ Der freie Mensch fühlt sich an das Sittengesetz geknüpft, nicht weil es göttlich, sondern nach seinem Urteil heilig ist. „Gott muss erst heilig sein, ehe seine Allmacht anerkannt wird.“ Erst in diesem Sinne werde die Forderung Christi erfüllt, nach der Religion nicht eine auf Dienst oder Zwang, sondern eine gerade auf Liebe sich gründende freie Beziehung von Geschöpf und Schöpfer sei. „Gott ist eben die reine Vernunft, wie er die reine Liebe ist.“ Diese prinzipielle Stellung des Menschen zu Gott ausgenommen, ist auch wohl eine Offenbarung Gottes an die Menschheit möglich und annehmbar, naturgemäss nur unter der Bedingung, „dass die Vernunft zugleich einsehe, dass ihr Vernunftglaube dadurch nicht an fremde Autorität gebunden, sondern höchstens dadurch bestätigt wird.“ Die Vernunft ist auch hier letzte Richterin, wobei man zugeben darf, dass die Offenbarung Erkenntnisse enthalten kann, welche die Vernunft aus sich nie, oder nur sehr langsam und spät gefunden haben würde. In den Zeiten einer auf der Höhe der Wissenschaft stehenden Theologie hat man die Vernunftmässigkeit der Offenbarung kritisch untersucht, wie z. B. in den acht Büchern des Origenes gegen Celsus. „Es ist aus dem Inhalte der fürtrefflichen Schrift von Fichte ‚Kritik aller Offenbarung‘ sehr begreiflich, dass ein vollendetes Werk dieser Art erst in der Epoche der Vernunftkritik konnte

zustande gebracht werden.“ Die Betonung dieser Unabhängigkeit der Vernunft von der Offenbarung hat jedoch nach Neeb ihre berechtigten Grenzen und kann zur völligen Preisgabe des Glaubensdepositums führen. Trotz dieser mit den Grundsätzen der katholischen Kirche kaum zu vereinbarenden Forderungen erklärt sich Neeb mit dem radikalen Reformprogramm, wie es Blau in Mainz und Werkmeister in Stuttgart in zahlreichen Büchern und Broschüren vertraten, durchaus nicht einverstanden. „Wie weit ein ungezügelter Eifer die Selbständigkeit der Vernunft gegen äussere Abhängigkeit von kirchlichem Ansehen, selbst von aller Offenbarung führen könne, wollen wir nicht von seiten der Katholiken den Verfasser der ‚kritischen Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit‘<sup>1)</sup> oder den Thomas Freikirch<sup>2)</sup>, nicht die grosse Anzahl der Schriften gegen die symbolischen Bücher von seiten der Protestanten, nicht die noch grössere Menge der naturalistischen Werke, nicht den nun einmal so ausgebreiteten Hang zum Sozianismus und Naturalismus unter allen Ständen, die nur lesen können, sondern nur zum vollgültigen Beweise die abscheuliche inkonsequente Intoleranz, die seit Jahren in Frankreich gegen alle positive Religion wütete, anführen.“ Mehr als die theologischen Richtungen, wie sie Blau und Werkmeister eingeschlagen hatten, scheinen ihm die Reformpläne, wie sie in der Oberdeutschen Literaturzeitung<sup>3)</sup> vertreten wurden, gefallen zu haben, in der er mit zahlreichen (mit N. bezeichneten) Rezensionen vertreten war.

Wie dieser Geist einer souveränen Vernunft seine Wirkungen auf religiösem Gebiete geltend machen muss, so soll er sich auch in Politik, in Pädagogik und Kunst äussern. Aber auch auf diesen Gebieten sind Missverständnisse und Übelstände unvermeidlich. Dieser Geist der Unabhängigkeit lässt einige wähnen, dass, „wenn Sklaverei von Seiten des Unterthanen und Despotismus von Seiten

1) „Kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit zur Beförderung einer freien Prüfung des Katholizismus, Frankfurt a. M. 1791 (Vgl. Brück, a. a. O. S. 69 und Sägmüller, a. a. O. S. 65).

2) Benedikt Maria Werkmeister hatte im Jahre 1792 sein berühmtestes Werk herausgegeben: Thomas Freykirch, oder freimütige Untersuchungen über die Unfehlbarkeit der katholischen Kirche von einem katholischen Gottesgelehrten. Erster Band. Frankfurt und Leipzig 1792. (Vgl. Sägmüller, a. a. O. S. 65).

3) Oberdeutsche Allgemeine Litteraturzeitung, Salzburg 1788—1799, jährlich 4 Hefte, seit 1789 2 Hefte, von 1800 erschien sie in München.

des Staatsoberhauptes unmoralisch sey, sich sonst keine Staatsverfassung mit der persönlichen Selbstständigkeit des Menschen vertragen könne als Demokratie.“ Der letzte Zweck jeder Erziehung ist im Geiste der neuen Weltanschauung Selbstständigkeit der Persönlichkeit und Humanität. Irrtum sei es jedoch, zu glauben, dass, „wenn man von den Zöglingen allen Zwang entferne, man sie spielend am sichersten und angemessensten zur Selbstständigkeit führe“. Auch die Kunst — meint Neeb etwas naiv — werde von der Philosophie und einer von ihr zu begründenden neuen Schönheitslehre neue Anregung erhalten; nach der neuen Ästhetik ist „das Schöne das Symbol des Guten“. Man weiss nun, dass „die Freiheit der Einbildungskraft mit der Gesetzmässigkeit übereinstimmend gedacht werden muss. . . Auch hier ist es irrtümlich, wenn gewisse Kraftgenien dem Hange zur Selbstständigkeit gemäss zu handeln glauben, da sie der zügellosen Freiheit der Einbildungskraft zu Liebe alle Schranken und Gesetze überspringen.“

Ausser einer Arbeit über die, „Unmöglichkeit eines spekulativen Beweises für das Dasein der Dinge“, der in Niethammers „Philosophischem Journal“<sup>1)</sup> erschien und gegen Fichtes Idealismus gerichtet war, gab Johannes Neeb noch in demselben Jahre

1) Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten. Herausgegeben von Friedrich Immanuel Niethammer Professor der Philosophie zu Jena, 1795 im Verlag der neuprivilegirten Hof-Buchhandlung in Neu-Strelitz. Zweiten Bandes, zweites Heft, S. 118—137. — Das Journal stellte sich die Aufgabe, die Freunde und Bekenner der kantischen Philosophie, die eben den Kampf gegen einen philosophischen Dogmatismus überstanden habe, zu sammeln, um sich gegen die Einwürfe eines bedenklichen Skeptizismus zu rüsten, „der seine Ansprüche auch gegen die Untersuchungen der kritischen Philosophie mit einem Nachdruck geltend macht, der die Verteidiger dieser Philosophie in Verlegenheit setzt“. Den entschiedensten Schlag gegen diesen neuen nicht zu unterschätzenden Feind glaubte man in der Begründung und Ausbildung der kritischen Gedanken als Wissenschaft und ihrer bisher noch nicht in Angriff genommenen Anwendung in den einzelnen Wissenschaften zu führen. Dieser Zweck des Journal verlange also nicht so sehr eine populäre Darstellung als vielmehr einen hohen Grad von Klarheit und Deutlichkeit in der Sprache. (Vgl. Vorwort zu dem ersten Band des Journals.) Es waren Namen von gutem Klang, die ihre Mitarbeiterschaft zugesagt hatten. Fichte in Jéna, Erhard in Nürnberg, Humboldt Hufeland (Redakteur der Allgemeinen Literaturzeitung) Salom Maimon, Reinhold in Kiel, Friedr. Schiller in Jena, Ernst Schulze in Helmstädt.

1795 den ersten Teil seines gross angelegten „Systems der kritischen Philosophie auf den Satz des Bewusstseyns gegründet“ und im folgenden Jahre 1796 den fast 500 Seiten fassenden zweiten Band unter dem Titel „Materielle Philosophie“ heraus <sup>1)</sup>. „Auch dieses Werk gehört durchaus noch der Periode seiner Bonner Tätigkeit an; er selbst nennt es in seiner Selbstbiographie „sein Vorlesungsbuch“ <sup>2)</sup>. Abgesehen davon, dass es mir nicht als Ziel vorschweben konnte, den Inhalt aller philosophischen Arbeiten Neebs erschöpfend darzustellen, halte ich ein solches Unternehmen für nicht gerade wertvoll. Denn wir haben in Neeb durchaus keinen originellen und selbständigen philosophischen Kopf, sondern einen mit der philosophischen Literatur allerdings wohl vertrauten Gelehrten zu erblicken, der in seinem „System“ eine ebenso geschickt angelegte wie instruktive und mit gewandter Feder gezeichnete Übersicht über den damaligen Stand der philosophischen Fragen bietet, die er ohne Zweifel in hohem Grade beherrscht. Hatten ihn die ersten Arbeiten als einen begeisterten und fast kritiklosen Anhänger Kants gezeigt, so schliesst er sich in diesem Werke an die im Jahre 1789 erschienenen „Neuen Theorien des Vorstellungsvermögens“ von Karl Leonhard Reinhold (1758—1823) an. Der Zusatz zu dem Titel „auf den Satz des Bewusstseyns gegründet“ lässt bereits erkennen, dass er sich mit den Ergänzungen, wie sie Reinhold in seinem Werke der kritischen Idee vom Erkenntnisvermögen bot, durchaus einverstanden erklärt. Letzter nicht beweisbarer Satz, letzte suchbare Urtatsache, aus der sich erst die Urtätigkeit des Vorstellens ergibt, ist das Bewusstsein. Seine Neigung für Hemsterhuis (1721—1790) <sup>3)</sup>, den bata-

1) System der kritischen Philosophie auf den Satz des Bewusstseyns gegründet von Johann Neeb der Philosophie Doktor und öffentlichen ordentlichen Lehrer auf der Universität zu Bonn. I Teil. Formale Philosophie. Bonn und Frankfurt in der Andreäischen Buchhandlung 1795. 294 S. — System der kritischen Philosophie . . . . . II Teil. Materielle Philosophie. Bonn und Frankfurt in der Andreäischen Buchhandlung 1796. — Ich gebe kurz an der Hand der Überschriften den Inhalt und Aufbau des Werkes. Formale Philosophie: 1. Theorie des Bewusstseins, 2. Theorie des Vorstellungsvermögens, 3. Theorie der reinen Sinnlichkeit, 4. Theorie des Verstandes (transcendentale Logik — analytische Logik — Theorie der logischen Vernunftoperationen). Materielle Philosophie: 1. Metaphysik des Gegebenen, 2. Metaphysik der Sitten.

2) Vgl. Malten, a. a. O. S. 75.

3) Neeb hat sich in einer grösseren Arbeit, über Hemsterhuis



vischen Plato, und Jacobi (1743—1819), dessen Gedanken ihn bald vollständig in ihren faszinierenden Bannkreis ziehen sollten, ist hier unverkennbar, wie man auch eine Erkaltung der Begeisterung für Kant in seinem „System“ zu verspüren glaubt. Tief interessiert zeigt er sich auch in diesem Werke für die Gottesbeweise, hinsichtlich deren er mit seiner Sympathie für den Sentimentalismus und den Gefühlsglauben nicht zurückhielt, der in den Werken Hemsterhuis' und Jacobis in glänzender Weise vertreten wurde. Die letzte und tiefste Erkenntnis über die höchsten menschlichen Ziele und das Dasein eines höheren geistigen Wesens bietet uns nicht Wissen noch Wissenschaft, sondern das in unser Inneres hineingesenkte Gefühl. „Kant hat gezeigt, dass die rasonnierende Vernunft zwar die Idee des Unbedingten, Letzten aufstellte, aber dass ein lebendiger Glaube an Gottes Daseyn nur aus der Moral hervorgeht. Sein System ist hier nicht die Fiktion irgend eines Kopfes, sondern die gewissenhafte und getreue Erzählung der Naturgeschichte des Herzens. Es stellt dar, nicht wie man sich etwas denken könnte, sondern das, was ist. Allein die Überzeugung, die auch aus Kants Vernunftschlüssen hervorgeht, ist doch nur ein wiewohl ähnlicher aber, doch matter Abdruck der Überzeugung, die ihn zu diesen Vernunftschlüssen verleitete. Aber da liegt der Grund nicht in dem Beweise, sondern in dem Gegenstande. Das Licht lässt sich mit der Gewissheit, als es gesehen wird, weder dem Sehenden noch dem Blinden durch Soriten erweisen. Der Vernunft als dem Vermögen, das Ich mit seinem inneren Vermögen ihm selbst vorzustellen, muss das Recht unbenommen bleiben, das innere Fundament einer jeden Überzeugung aufzusuchen; aber daraus folgt nicht, dass eine Überzeugung, die sich nicht wegvernünfteln lässt, Täuschung sey, wenn ihre Stärke nicht aus Vernunftgründen ist. Kants Beweis ist fürtrefflich, die aufsteigenden Zweifel niederzuschlagen, aber alsdann wird die Überzeugung von selbst in ihrer Klarheit leuchten, wenn anderst das moralische Auge helle und gesund ist“<sup>1)</sup>. Diese Gedanken erläutert er durch eine sehr bezeichnende und den Sentimentalismus klar wiedergebende Stelle aus dem ‚Aristäus‘ Hem-

und den Geist seiner Schriften verbreitet. Vgl. Vermischte Schriften von Johann Neeb, Frankfurt a. M. 1817, zweiter Teil, S. 55—104.

1) System der kritischen Philosophie . . . . . II. Teil (Materielle Philosophie) S. 463.

terhuis', „der so vielen Scharfsinn mit so vielem Geschmack und, was noch seltener ist, mit so zartem Gefühle verband“: L'homme, Aristée, est en apparence susceptible de deux espèces de conviction. L'une est un sentiment interne, ineffaçable dans l'homme bien constitué; l'autre dérivée du raisonnement, c'est-à-dire d'un travail de l'intellect, conduit avec ordre. La seconde ne saurait subsister sans avoir la première pour base unique; car en remontant aux premiers principes de toutes nos connaissances de quelque nature, qu'elles puissent être, nous parviendrons à des axiomes, c'est-à-dire à la pure conviction du sentiment. Et comptez même Aristée que l'Olympe, le Tenare et ses riantes plaines au de la l'Achéron, quoiqu'oronées et modifiées par les charmes de la Poésie, ont leur source primitive dans la conviction pure d'une vérité simple. Dans l'homme bien constitué un seul soupir de l'ame, qui se manifeste de tems en tems vers le meilleur, le future et le parfait est une demonstration plus que géométrique de la nature de la divinité!<sup>1)</sup> Diese Bekenntnisse Neebs zeigen deutlich, wie er sich, überzeugt von der Überschätzung der Vernunft in den höchsten Menschheitsfragen, von dem philosophischen Rationalismus nach und nach löste, um bald in das Extrem verfallend, begeisterter Anhänger der Glaubensphilosophie Jacobis zu werden. Es soll damit nicht behauptet werden, Neeb sei nunmehr Gegner Kants geworden. Wie wir in Jacobi weder den begeisterten Verehrer der Kantschen Philosophie noch auch dessen schroffen Gegner zu erblicken haben, so weiss auch Neeb die beiden Systeme Kants und Jacobis in sich zu vereinigen. Eklektiker war er in allen Stadien seiner Entwicklung. „Misstrauisch auf meine Vernunft huldige ich lieber der allgemeinen Vernunft, die sich in den Werken grosser Männer offenbaret. Ich verehere Jacobi und Kant als meine Lehrer und ihre verschiedenen Lehren haben sich in meinem Geiste schwesterlich vereinigt“<sup>2)</sup>. Seine Gedanken über die Un-

1) Ebend. S. 464, wo die Übersetzung gegeben ist. Die Stelle ist entnommen den *Ouvres philosophiques* de Mr. P. Helmsterhuis (Paris 1792) Tome II, p. 16 (vgl. J. Neeb, *Vernunft gegen Vernunft* usw. S. 298).

2) Brief an Jacobi, *Vermischte Schriften* von Joh. Neeb, Erster Teil, Frankfurt 1817, S. 67. Für die Möglichkeit einer Vereinbarung zweier anscheinend widersprechender Systeme beruft er sich auf einen Satz Kants aus dessen Schrift „Über die Schätzung lebendiger Kraft“, wonach es ein Zeichen grosser Achtung gegen die allgemeine Vernunft

sterblichkeit der Seele und Religion erfahren in diesem Werke keine wesentliche Veränderung; sie sind ebenfalls von den Werken Jacobis (Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn M. Mendelssohn<sup>1</sup>), Breslau 1785 — David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus, Breslau 1787) und Hemsterhuis („Briefe über den Atheismus“) sehr beeinflusst, ohne dass Neeb das Kantsche System aufgibt, das er vielmehr mit den Ideen des Sentimentalismus in Einklang zu bringen sucht. Seine Worte zeigen immerhin deutlich, wie tief er religiös interessiert noch immer war, und wie er die neuen Ideen in den Dienst der Gottesverehrung zu stellen sucht. „Die Kritische Philosophie“, so lauten die Schlussworte seines Werkes, „endet demnach da, wo auch jeder gut beschaffene Mensch (l'homme bien constitué) Beruhigung findet, in dem Glauben an Gott und eine bessere Welt und rechnet sich zum Verdienste, keinen geringeren Beytrag gemacht zu haben, die räsonnierende Vernunft und den allgemeinen unverfälschten Menscheninn für immer zu vereinigen. Sie bestätigte das selbst an und von unserem Leibnitz wahrgefundene Urteil des Bako von Verulam über die Philosophie: Philosophia obiter libata a Deo abducit penitus exhausta ad eundem reducit“<sup>2</sup>).

Die letzte Arbeit, die wir mit der Bonner Lehrtätigkeit noch in Zusammenhang bringen müssen, verfasste Neeb im Jahre 1796 zu Ernstkirchen bei Aschaffenburg, wohin er sich vor den Kriegswirren zurückgezogen hatte. „Vernunft gegen Vernunft oder Rechtfertigung des Glaubens“<sup>3</sup>) ist der Titel der umfangreichen Schrift. Eine gewisse mit den Ausartungen der herrschenden

---

sei, die Meinung grosser Menschen auch da zu vereinigen, wo sie sich zu widersprechen scheinen.

1) Der Titel der mir vorliegenden Ausgaben lautet: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn M. Mendelssohn von Jacobi, neue vermehrte Ausgabe. Breslau bey Gottl. Löwe 1789. 440 S. 8. (Eine Rezension dieses Werkes fand ich in der „Philosophischen Bibliothek von J. G. H. Feder und Chr. Meiners“ 3. Band (Göttingen 1790 ff.). — David Hume über den Glauben. Oder Idealismus und Realismus; ein Gespräch von Fr. Heinr. Jacobi. Bresslau bey Gottl. Löwe 1787. 230 S. 8<sup>o</sup>.

2) System der kritischen Philosophie . . . . . II. Teil, S. 475.

3) Vernunft gegen Vernunft oder Rechtfertigung des Glaubens von Johann Neeb öffentlichen Lehrer der Philosophie auf der Kurf. Kölln. Universität zu Bonn. Frankfurt am Main in der Andreäischen Buchhandlung 1797.

Philosophie zusammenhängende Kritik macht sich bemerkbar: „Oft erblickt man den Scharfsinn auf der Gränze der Spitzfindigkeit“ — ein Vorwurf, den er so oft der ‚Scholastik‘ gemacht hatte — „nicht so selten gilt Schwulst und Bombast für den Ausdruck tiefer und erhabener Ideen, zuweilen ist diese sehr gepriesene Freyheit der Vernunft, wie sie sich äussert, von Eigenmacht und Zügellosigkeit schwer zu unterscheiden: manchmal sollte man den Forschungsgeist für einen Grübelkopf halten und zweifeln, ob das, was für eine grosse Art zu denken angegeben, mehr sey als ein Kunstgriff, den Mangel grosser Gedanken zu verbergen“<sup>1)</sup>. Auch diese Arbeit zeigt, wie eifrig und verständnisvoll er die neuesten Bewegungen auf philosophischem Gebiete verfolgte und beurteilte. Mit Salomon Maimons (1754—1800)<sup>2)</sup> „Versuch über die Transcendentalphilosophie“ (1790), der zum kritischen Skeptizismus führe, wie mit Fichtes 1794 erschienener „Grundlage der gesamten Wissenslehre“<sup>3)</sup> setzte er sich scharf auseinander. Fichtes Idealismus bekämpfte er aufs Blut bis zum Ende seines Lebens. In der die zweite Hälfte des Werkes umfassenden „Rechtfertigung des Naturglaubens an das reale Daseyn der Dinge“ und „Rechtfertigung des Vernunftglaubens an das Daseyn Gottes aus speculativen Gründen“ vertritt er gänzlich die ihm durch Hemsterhuis zugeführte Glaubensphilosophie. Man darf sich nicht wundern, dass die in der Arbeit mit gewandter Feder vertretenen Ideen die

1) Ebend. Vorrede p. IV.

2) Vgl. Windelband, a. a. O. II, S. 197.

3) Vgl. sein späteres Urteil über Fichte („Den Manen Friedrich Heinrich Jacobis zum Totenopfer“. Vermischte Schriften von J. Neeb, Frankfurt a. M. 1821, 3. Teil, S. 145): „In Fichte überflog sich der abstrahierende Scharfsinn selbst, und dem Prinzipte der Immanenz getreu, nahm er Gott aus Gründen der Philosophie, die Persönlichkeit, um damit dichterisch die moralische Weltordnung zu belehnen. So war denn der grosse Tag des Zornes über die Welt eingebrochen; sie hatte sich in notwendige Einbildungen aufgelöst, Himmel und Erde waren vergangen; nur die Idee: „moralische Weltordnung“ standen in ihrer klaren Herrlichkeit als das „Eins und Alles“. Weiter konnte, besser wollte es eine nachfolgende Philosophie nicht treiben, wenn sie nicht den Eiskristall des Fichtischen Nihilismus wieder in trübere Dünste auflösen sollte, um daraus wieder, wenn nicht haltbare, doch sichtbare Luftgebilde zu formen. Allein der Naturphilosophie wies Schelling, ihr Schöpfer, ein eignes Geschäft der Vermittlung und Versöhnung an. Allen diesen angedeuteten Lehren gegenüber stand nun Jacobi . . . .“.

höchste Anerkennung F. H. Jacobis fanden, mit dem ihn bald ein lebhafter Briefwechsel verband, und dessen Gastfreundschaft er im Jahre 1818, als Jacobi auf der Höhe seines Ruhmes stand, in München geniessen durfte.

Die hier gebotenen, seinen Werken entnommenen Gedanken lassen es deutlich erkennen, dass wir in Neeb keinen selbständigen die Kantschen oder Jacobischen Ideen ausbauenden philosophischen Denker vor uns haben. Er war einer jener Geister, die zeitlebens eines starken, ja überwältigenden Einflusses bedürfen, deren Wert in der neidlosen Anerkennung grosser Menschen und in einem feurigen Eintreten für deren Ideen liegt. Anfangs begeisterter Verehrer Kants, ward er bald ein ebenso entschiedener wie geschickter Interpret Reinholds, um zuletzt seine Feder in den Dienst der Glaubensphilosophie Jacobis zu stellen. Wir dürfen in ihm keinen philosophischen Aufklärer im Sinne der Popularphilosophie erblicken, wie sie in Feder einen charakteristischen Vertreter gefunden; durchaus nicht verblendet durch einen die Generation der Aufklärer kennzeichnenden Optimismus, deckte er, nachdem der Rausch der Begeisterung langsam gewichen, besonders in seinen Aufsätzen aus dem Ende seines arbeitsreichen und wechselvollen Lebens die Mängel der Gegenwartsphilosophie ohne Scheu auf<sup>1)</sup>. Von Natur aus war er ernst und religiös veranlagt, und im treukatholischen Elternhause hatte er eine fromme Erziehung genossen<sup>2)</sup>. Während seiner theologischen Studien geriet diese alte Überzeugung ins Wanken und der Geist der neuen Zeit gewann mehr und mehr Macht über ihn. Zwischen dem alten Glaubensinhalt und den Werten der neuen Zeit einen Ausgleich zu suchen, blieb sein Lebensgedanke. Indes, so wohlvertraut er mit der Philosophie seiner Zeit und den vielverzweigten Ideen des zur Neige gehenden Jahrhunderts war, so wenig tief hatte er

---

1) Vgl. auch den in der letzten Anmerkung erwähnten Aufsatz Neeb's: Den Manen F. H. Jacobis . . . . — Die „Vermischten Schriften“ (1817) sind Jacobi gewidmet.

2) Vgl. „Katholik“ 1827, 3. Heft, S. 255—267 („Reflexionen über den Genius der gegenwärtigen Zeit“ von Joh. Neeb — Neeb war eifriger Mitarbeiter der Zeitschrift). — Es sei mir am Schlusse gestattet, Herrn Prof. Ernst Neeb, wenn ich recht unterrichtet bin, einem Urenkel des Bonner Hochschullehrers, für die grosse Freundlichkeit, mit der er mir gedrucktes und ungedrucktes Material zur Verfügung stellte, ergebenst zu danken.

das innere Wesen der alten katholischen Weltanschauung erfasst — Pracht und Ziele katholischer Weltauffassung zu schauen war das Erbeil der bewussten Reaktion gegen die Aufklärung: des Kreises, den Friedrich Schlegel um sich sammelte. Neeb war es nicht gelungen, im Katholizismus selbst Anknüpfungspunkte für die geistigen Bedürfnisse der Gegenwart zu finden. In reiferem Mannesalter erst näherte er sich wieder dem Glauben seiner Jugend, dessen Einfluss er sich nie ganz hatte entziehen können.

---