Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 12 (1898)

Artikel: Phantasterei oder Schwindel? : Replik gegen Ant. Bullinger
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761852

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 22.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

strahiert. Die reflexive Gewifsheit, dafs die spontane Gewifsheit zu Recht besteht, wird gewonnen durch die spontan erfolgende Erkenntnis, dafs die direkte Erkenntnis einen objektiven Gehalt besitzt, nicht blofs vom Subjekte ist.

PHANTASTEREI ODER SCHWINDEL?

Replik gegen Ant. Bullinger.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Phantasterei oder Schwindel? so lautet der Titel einer gegen mich gerichteten Broschüre des H. Anton Bullinger in Dillingen (München, Ackermann 1897). Dieselbe ist veranlafst durch meine Kritik der B.schen Schrift: „Das Christentum im Lichte der deutschen Philosophie" im 3. Hefte des Jahrbuchs für 1896. — Der Leser wird fragen, wie der allzeit gerüstete Dillinger Philosoph[1] zu einer solchen in wissenschaftlichen Kontroversen sonst nicht üblichen Art von Überschrift gelangte? Die Schuld trifft nicht mich. Wie man sich aus S. 5 der Broschüre selbst überzeugen kann, so hatte Bull. die von mir vertretene Lehre, dafs die Welt zwar durch die göttliche Macht, nicht aber aus ihr (will sagen: wie einer Materie, einem Stoff, einer passiven Potenz) geworden sei, eine Lehre, die übrigens christliches, ja schon alttestamentliches Dogma ist, als Phantasterei, als Unmöglichkeit bezeichnet. Darauf nun hielt ich ihm eine Stelle aus St. Augustin entgegen, in welcher jene Lehre in höchst prägnanter Weise zum Ausdruck kommt, und knüpfte hieran die Frage: „Also wie H. Bullinger, auch Augustin ein Phantast?" Soviel zur Erklärung der einen Hälfte jenes geschmackvollen Titels. Was aber den „Schwindel" betrifft, so beliebte H. Bull. sich den Scholastikern gegenüber aufser andern wenig schmeichelhaften Bezeichnungen auch des Ausdrucks „Schwindel" zu bedienen. Den Schwindel nun glaubte ich dem geehrten Herrn bezüglich seiner Auffassung des Ver-

[1] S. Bullinger, Meine Schrift: Das Christentum im Lichte der deutschen Philosophie, verteidigt nach rechts und links. München 1897.

hältnisses Hegels zu Aristoteles zurückgeben zu dürfen. Daher also der Titel. Er erscheint im Gewande einer „Frage“ an den „Neuscholastiker“ D. G. Ich könnte mich nun sehr kurz fassen und erwidern: „Ja, Phantasterei und Schwindel“; denn Phantasterei ist der von B. vertretene Hegelsche Pantheismus, wie jeder Pantheismus, da er viel mehr das Werk der Phantasie, als das eines klaren Denkens ist, was sich sowohl am Pantheismus der Indier, als auch dem der Fichte, Schelling und Hegel nachweisen läſst, an welch letzterem ja zugestandenermaſsen die sog. „produktive Phantasie“ den gröſsten Anteil hat. Schwindel aber ist sowohl die behauptete Übereinstimmung Hegels mit Aristoteles, die den griechischen Philosophen, den entschiedenen Gegner der eleatischen Alleinslehre, zum Monisten stempelt, als auch insbesondere die Behauptung der Übereinstimmung des Hegelschen Systems mit dem Christentum. Wenn wir uns mit dieser kurzen Antwort, zu der sich noch eine Kompensation für den ad captandam benevolentiam des modernen Lesers hervorgehobenen „Neuscholastiker“ fügen lieſse, nicht begnügen, so geschieht dies mit Rücksicht auf die Bedeutsamkeit der Fragen, die in der Kontroverse mit B. zur Besprechung kommen, und von der wir uns sogleich bei unserm ersten Gange überzeugen werden.

1. Bull. nämlich geht in erster Linie auf den oben bereits angeführten Schöpfungsbegriff ein und behauptet, indem er in seiner gewohnten Fechtart den einmal von ihm adoptierten Ausdruck „Phantast“ festhält: „Wer sagt, Gott setze die Welt durch seine Allmacht, und dabei in Abrede stellen will, daſs diese setzende Allmacht die unendliche Kraft Gottes, die zum Wesen Gottes gehörende, involviert, aus der die Welt gesetzt wird, der ist in diesem Punkte ein Phantast, wenn es auch St. Augustin wäre.“ (S. 5.) Man lasse sich durch die Fassung des Gedankens, die mir die Absurdität unterschiebt, als ob ich die unendliche Kraft Gottes in der Schöpfung auſser acht lasse, nicht irre führen. Die Differenz liegt in dem kleinen Wörtchen „aus“. Während ich nämlich mit dem hl. Augustin und der gesamten Kirche lehre, die Welt sei das Werk der aus Nichts schaffenden Allmacht, d. h. das Wesen und die Macht Gottes verhalte sich dabei schlechthin aktiv, läſst Bull. mit Hegel die göttliche „Kraft“ in der Schöpfung (?) zugleich aktiv und passiv sich verhalten, mit andern Worten, nimmt einen aus Gottes Wesen und Kraft selbst entnommenen, daraus geschöpften Stoff, ein Substrat oder wie immer man es nennen will, an. Dieser passive Grund der Schöpfung in Gott wird dann entweder als etwas zwar in Gott Vorhandenes, aber doch von Gott Verschiedenes oder als etwas

mit Gottes Wesen Identisches hingestellt oder auch abwechselnd als beides zugleich, je nach Bedürfnis, um dem ungestümen und unbequemen Ansturm des sog. einseitigen Theismus oder der verhafsten Scholastik einen vermeintlichen Damm entgegenzusetzen. Dabei ist Hegel in einem gewissen Vorteil, sofern er mit Grund sagen kann, er lehre eine Schöpfung aus Nichts, wobei er freilich unter diesem Nichts eben jenen passiven Grund in Gott versteht, dasselbe Nichtsein, in welches nach dem Anfang der „Logik" das reine Sein umschlägt, um in das Werden überzugehen und dadurch die weiteren konkreteren Synthesen zu begründen.[1]

Dafs diese Auffassung der Schöpfung den Pantheismus nicht vermeiden könne, erleidet keinen begründeten Zweifel. Ohne hierauf näher einzugehen, wollen wir nur auf das Geständnis eines Anhängers Schellings hinweisen, der so aufrichtig ist, zu gestehen, dafs durch die Verwerfung jener Auffassung dem „Theismus" („in seiner ganzen Dürftigkeit und Leerheit", meint er) Thür und Thor geöffnet werde. „Wenn Stahl (so schreibt Dr. Hub. Beckers in seiner Gedächtnisrede auf F. W. J. v. Schelling S. 46) in Gott nur eine Kraft der absoluten Hervorbringung dessen, was nicht er selbst ist, nicht aber ein Sein in ihm, das nicht er selbst ist, statuieren will, so geben wir ihm zu bedenken, dafs dies zwar allerdings die leichteste und bequemste Art sein mag, sich mit dem Pantheismus abzufinden, dafs damit aber auch alle Erklärung der Schöpfung und des realen Verhältnisses der Welt zu Gott abgeschnitten und dem Theismus in seiner Leerheit und Dürftigkeit von neuem Thür und Thor geöffnet werde." Nach B. gehört die göttliche „Kraft", aus der die Welt stammt, zum Wesen Gottes (B.s Phantast. S. 5), was noch schlimmer scheint, als die Schelling-Beckersche Annahme eines Seins in Gott, das nicht Gott ist. In allen Fällen aber ist die Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes aufgehoben, wird Gott verendlicht und die Welt vergöttlicht. Der von Bull. noch festgehaltene Unterschied von ewiger Zeugung und Schöpfung kann somit nicht mehr aufrecht gehalten werden, und die Welt wird zum wahren Sohn Gottes trotz ihrer „Entwickelungsbedürftigkeit", ihrer Räumlichkeit und Zeitlichkeit, die dann eben in den pantheistischen Systemen als blofse „Erscheinung" behandelt werden, von der man sich zur Betrachtung der Welt und des Menschengeistes sub specie aeternitatis erheben müsse.

2. Mit der Annahme eines passiven Weltgrundes in Gott ist auch der Widerspruch, die Identifizierung der Gegensätze

[1] In demselben Sinne lehrt B. in „Meine Schrift u. s. w." S. 48 eine Schöpfung aus „Nichts".

des Endlichen und Unendlichen, Aktiven und Passiven u. s. w. gesetzt. Hieraus ergibt sich unsere Antwort auf Nr. 2 von B.s Phantast. S. 5 bis 8. In dieser Hinsicht nun soll dem Meister B.s, Hegel, bereits Aristoteles vorangegangen sein. Ich hatte hierauf (Jahrbuch a. a. O. S. 294) scherzhaft erwidert, für einen Anhänger Hegels sei der Beweis für jene Übereinstimmung mit Aristoteles leicht zu erbringen, denn nach den Regeln der „Dialektik" folge aus der Anderheit die Identität. B. ist sehr erbost darüber, dafs ich dem Jünger Hegels einen solchen „Blödsinn" zumute, und belehrt mich dahin, dafs die Lehre Hegels nichts anderes besagen wolle, als dafs es die Natur des Endlichen ist, „an sich das andere seiner selbst zu sein." Diese Belehrung ist ganz überflüssig und bestätigt nur die Richtigkeit meines Arguments, demzufolge aus der Anderheit endlicher Bestimmungen „dialektisch" ihre Dieselbigkeit folgt. Übrigens findet sich das Argument wörtlich in Hegels Logik (W. W. VI S. 182 f.). „Fragen wir nach dem Unterschied zwischen dem Etwas und dem Anderen, so zeigt es sich, dafs beide dasselbe sind, welche Identität denn auch im Lateinischen durch die Bezeichnung beider als aliud — aliud ausgedrückt ist. Das Andere, dem Etwas gegenüber, ist selbst ein Etwas, und wir sagen demgemäfs: Etwas Anderes. Ebenso ist andererseits das erste Etwas dem gleichfalls als Etwas bestimmten Anderen gegenüber selbst ein Anderes."

Damit soll gesagt sein, dafs bei der Veränderung das Etwas „in seinem Anderen nur zu sich selbst kommt" (B. S. 6). Gut! Das gilt aber nach Hegel ganz allgemein, sofern in allem Werden das eine Sein sich selbst gleich bleibt, die abstrakte Identität zur konkreten sich gestaltet und überhaupt das „Absolute" nur ein „Spiel" des Unterscheidens, wobei es ihm nicht ernst ist, mit sich selbst treibt. Auf die Geschichte der Philosophie angewendet bedeutet dieses Anderssein des Identischen die wesentliche Identität aller Systeme mit dem vermeintlich vollkommensten aller, dem Hegelschen, so dafs — um dem hl. Augustin ein anderweitig gebrauchtes Bild zu entlehnen, — alle vorausgehenden philosophischen Systeme nur als ebensoviele Versuche erscheinen, den philosophischen Messias zu gebären. B. selbst adoptiert diese Auffassung, wenn er die Hegelsche Philosophie „die alles zusammenfassende, konkreteste, „die Philosophie *κατ' ἐξοχήν*" nennt (Bull. Phantast. S. 26). Ich glaube deshalb fragen zu dürfen, ob ich den Anhängern Hegels einen in ihrem Sinne gültigen „Blödsinn" unrechtmäfsiger Weise unterschiebe, wenn ich in der angeführten Weise sie aus der Anderheit der Systeme Hegels

und Aristoteles' auf deren Identität schliefsen lasse. Freilich klingt das Argument in der nakten Gestalt, in der ich es gegeben, nicht so tiefsinnig, wie in dem dialektischen Jargon der Schule, und erhält einen, dem Hegelianer gewifs nicht willkommenen Beigeschmack des Lächerlichen und Absurden zugleich.

Die Übereinstimmung Hegels mit Aristoteles behauptet Bull. wiederholt in seiner Phantast. u. s. w. und knüpft daran einige erklärende Bemerkungen über den Sinn, in welchem die Identität der Gegensätze in Hegels Logik zu nehmen sei. Wir erfahren da, dafs Hegel das Gesetz des zu vermeidenden Widerspruchs in Fällen, wie z. B. dafs diese Gans jetzt nicht eine Gans sei, dafs ich meine Schusterrechnung bezahlt habe oder nicht (S. 7), gelten lasse. Wie gütig von Hegel! Es wäre ja gar zu lächerlich, wenn er es nicht thäte! Dagegen aber sei der Widerspruch berechtigt, wo nur die Wesensverhältnisse, der konkrete Begriff mit Abstraktion von den Zufälligkeiten der endlichen Existenz in Betracht kommt. Und gerade in der letzteren Hinsicht lehre Aristoteles dasselbe, sofern nach ihm der Möglichkeit nach ein und dasselbe gleichzeitig das Entgegengesetzte sein könne, der Wirklichkeit nach aber nicht.

Unser Gegner weist hier wirklich auf einen hochbedeutsamen Punkt hin, in Bezug auf welchen zwischen Hegel und Aristoteles die gröfste — Sie meinen, H. Bull., Übereinstimmung? nein, sondern der gröfste Gegensatz herrscht. Es handelt sich hier um den Potenzbegriff der beiden Philosophen. Da ich mich sowohl über die bezügliche Lehre des Aristoteles überhaupt als auch über deren Verhältnis zu Hegel in einer besonderen Abhandlung ausgesprochen habe, so sei es mir gestattet, sowohl meinen verehrten Herrn Gegner Bull. als auch den Leser auf die genannte, in der Form eines Vortrages gefafste Abhandlung zu verweisen (Philosophischer Jahresbericht der Görresgesellschaft 1883. Köln 1884 S. 3 ff. insb. S. 15 ff. S. 36). Sollen wir indes auch hier den Gegensatz auf einen kurzen Ausdruck bringen, so ist nach Aristoteles das mit Potenzialität behaftete Sein durch entgegengesetzte Bestimmungen, die es, sei es zu verschiedener Zeit oder in verschiedenen Beziehungen, von einem aktuellen Sein empfangen kann, bestimmbar, während Hegel die Gegensätze aktuell, jedoch latent in dem einen Sein vorhanden sein und daraus durch einen rein immanenten Prozefs hervortreiben, zur Erscheinung gelangen läfst.[1]

---

[1] Vgl. Staudenmaier, Darst. u. Krit. des Hegelschen Systems. 1844 S. 773 Anm.

B. hat mit seinen einschlägigen Bemerkungen aufs neue bewiesen, dafs er in das Verständnis der aristotelischen Philosophie nicht eingedrungen ist: eine Philosophie, die ihm solange ein versiegeltes Buch bleiben wird, als er mit der Brille der Hegelschen Sophistik an sie herantritt.

3. B. lehrt: „der Abgrund, der sowohl Grund von Gott als Grund der Welt ist" u. s. w. S. 8. Hieraus schlofs ich, also läfst B. Gott aus einer passiven Potenz, aus einer Materie hervorgehen. Mein Gegner repliziert, der göttliche „Abgrund" sei von Ewigkeit bestimmt, nirgends lehre er den Unsinn, dafs Gott aus einer passiven Potenz hervorgehe (a. a. O. n. 3). Ich habe eben eine Folgerung gezogen, die sich für jeden Denkenden aus obigem Vordersatze ergibt. Ferner: ich drückte in einer mir und vielleicht auch dem Leser verständlicheren und geläufigeren Sprache das aus, was mein Gegner in den aalgleich schlüpfrigen Formeln einer sophistischen Dialektik verhüllt. Mag man immerhin sagen, jener „Abgrund" oder Urgrund sei ewig bestimmt (im Grunde sagt man es mit Ungrund), als ein Gott mit der Welt gemeinsamer Grund ist er wesentlich Bestimmbarkeit, Potenzialität, passive Potenz, Materie.

4. Damit ist auch die Antwort auf Nr. 4 gegeben. Mit echt Hegelscher — Gewandtheit erklärt er den von ihm gebrauchten Ausdruck einer „Verendlichung" Gottes in der Schöpfung als ein Setzen von Endlichem aus sich, aus seiner unendlichen Kraft (S. 9). Da nun aber diese Kraft in dem bestimmbaren Urgrund, der in Gott und Gott selbst ist, wurzelt, so kann die Schöpfung ohne schreiende Inkonsequenz nicht anders, denn als Verendlichung Gottes selbst gedacht werden.

5. In förmlichen Schlangenwindungen bewegt sich mein Gegner, wenn er Aussprüche wie: „Ein blofs Unendliches könnte nicht selbstbewufst sein" u. s. w. (S. 9), in denen ich die schlimmsten Sophismen pantheistischer Dialektik zu erkennen glaubte (a. a. O.), durch die Erklärung zu rechtfertigen sucht, sie seien gegen den älteren Fichte gerichtet, der bekanntlich Unendlichkeit und Selbstbewufstsein (Persönlichkeit) für unvereinbare Begriffe hielt. Gott sei, meint Bull., im trinitarischen Prozesse selbstbewufst, persönlich, sofern sich in ihm Endlichkeit (Bestimmtheit) als ewig sich aufhebende finde. Es ist dies die bei modernen Denkern häufig wiederkehrende Auffassung der Trinität als eines göttlichen Personifizierungsprozesses vermittelst immanenter Selbstunterscheidung der göttlichen Natur. Diese Wendung macht die Sache Bull.s nicht besser. Wir haben uns über diese „Konstruktion" der Trinität bereits vor Jahren (Lehrbuch der Dogmat.

I S. 183 ff.) ausgesprochen und gezeigt, dafs sie nicht blofs mit dem Dogma, sondern auch mit dem reinen, durch die Vernunft selbst geforderten Gottesbegriff im Widerspruch steht.

6. In den Nummern 6—8 seiner „Phantasterei u. s. w." behauptet Bull., das „Geschwätz", in seiner Auffassung müsse Gott als aus der Potenz gleichsam in die Wirklichkeit übergehend oder übergegangen gedacht werden, wobei er das gleichsam mit Rufzeichen hervorhebt, treffe ihn nicht. Er frägt, wo ich diese „dummen" Sätze bei ihm gefunden. Möge der Leser auf Grund des Vorausgehenden urteilen, ob B. zu dieser Sprache berechtigt sei. Oder will B. sagen, Gott gehe „wirklich" über, sei wirklich übergegangen? In diesem Falle verleugnet er seinen Meister Hegel, der wiederholt einschärft, das göttliche Unterscheiden, das göttliche Werden sei nur ein Spiel des Unterscheidens, ein ewiges Vollendetsein, Gott gehe ewig in das Anderssein über und kehre ewig aus demselben in sich zurück. Damit ist offenbar alles Werden für Schein erklärt, zugleich aber freilich auch der Nihilismus proklamiert, da in diesem Falle weder das Unendliche noch das Endliche, weder Gott noch Welt wahrhaft ist. Das „gleichsam" trifft auf den von B. vertretenen Monismus vollkommen zu; denn wo nur ein Sein angenommen wird, ist alle Bestimmtheit Schein, jede Bestimmung ein quatenus, d. h. eine subjektive Auffassungsweise. Alles Vergängliche ist nur ein „Gleichnis". Sein und Werden selbst „heben" sich im sinnlosen Wirbel „auf", wie das geheimnisvolle Wort, das alle Rätsel löst, lautet.

Man bemerke indes die Taktik meines Gegners. Wann immer seine pantheistischen Gedanken in andere als die von ihm gebrauchten Ausdrücke gekleidet werden; so oft man sich gleichwertiger Worte bedient, die sich von den seinigen nur dadurch unterscheiden, dafs sie die Ungereimtheit seiner monistischen Anschauungen scharf markieren: ist er mit der Ausflucht zur Hand, das sage er nirgends, solches Geschwätz, solcher Blödsinn, so dummes Zeug sei ihm fremd. Er denkt wohl: Kühnheit imponiert. Nun frage ich aber, ob es nicht dasselbe ist, zu sagen: in Gott sei ein Urgrund, der teils absolut bestimmt, mit Gott identisch, teils mannigfaltig bestimmbar in räumlicher und zeitlicher Daseinsweise in den Geschöpfen existiere, und zu sagen, in Gott sei eine passive Potenz, die zwar in ihm selbst ewig aktuiert, als Substrat der Schöpfung aber in beständigem Wechsel und in vielfachen Formen sich evolviere? In jenem Begriff aber ist die Annahme enthalten, dafs ein Unbestimmtes sich selbst bestimme,

ein Potenzielles sich selbst aktuiere. Den Beleg bietet die gesamte Hegelsche Logik, deren Gang gerade der ist, vom Abstrakten zum Konkreten fortzuschreiten, und von dem behauptet wird, er sei der Gang der Sache selbst.

7. In der Frage nach der Realität des Allgemeinen und der Stellung, die Aristoteles zu derselben einnimmt, befolgt unser Gegner die oben charakterisierte Taktik, unbequeme Begriffe und Unterscheidungen durch verächtliche Ausdrücke zu diskreditieren. So spricht er von einer dummen „Realität des Allgemeinen, formell genommen" (S. 11). Gerade die Unterscheidungen aber des inhaltlich und formell Allgemeinen, des universale formale oder logicum und des universale fundamentale oder metaphysicum, ferner des universale in causando, in repraesentando und in essendo sind allein geeignet, in die erwähnte schwierige Frage Licht hineinzutragen. Dafs ein Monist, der Anhänger eines pantheistischen Systems, solche Unterscheidungeu hafst und beschimpft, ist begreiflich; denn sein Geschäft gedeiht nur im trüben. Wir aber werden uns nicht abhalten lassen, uns ihrer zu bedienen. Der Hegelschen Hypostasierung des Allgemeinen gegenüber also unterscheiden wir einerseits das universale in causando und repraesentando von dem universale in essendo und behaupten die Existenz der ersteren, leugnen aber die Existenz (objektive Realität) des letzteren. Gott ist universale Ursache, die göttlichen Ideen sind universale Urbilder, aber weder Gott noch die Ideen sind ein universale in essendo. Hiermit stimmt selbst nach dem Zeugnisse von Anhängern der Hegelschen Schule die Lehre des Aristoteles. So bemerkt Schwegler (Kommentar zur Metaphysik des Arist. S. 126): „Vom Standpunkt seiner eigenen Philosophie wäre (von Arist.) zu antworten gewesen, dafs es allerdings aufser den Sinnendingen eine (aber nur eine) immaterielle und ewige Einzelsubstanz gibt, die Gottheit." Was speciell die Gattung betrifft, so bemerkt derselbe: „Dafs die Gattungen keine Substanzen und das ὂν καὶ ἕν weder Gattungen noch Substanzen seien, wird mehrfach (von Arist.) ausgeführt." (A. a. O. S. 128.) Daher ist denn auch die Gattung zwar ein κατὰ τὸν λόγον (d. h. im abstrahierenden menschlichen Denken), nicht aber φύσει πρότερον. Denn es ist falsch, was B. (S. 12) behauptet, das begrifflich Frühere sei nach Arist. auch das φύσει oder schlechthin (ἁπλῶς) Frühere. Das ἁπλῶς ist keineswegs gleichbedeutend mit φύσει, sondern „wird auch von einer Betrachtungsweise gebraucht, die sich blofs auf das Allgemeine bezieht und den besonderen Inhalt unberücksichtigt läfst" (Kappes, Aristoteles-Lexikon S. 14). Die Stelle, auf die sich B. beruft:

de An. II. 3. 414 b. 20 ff., um die physische Priorität der Gattung zu beweisen, enthält das gerade Gegenteil, nämlich, dafs es eben so wenig eine allgemeine Seele als ein allgemeines σχῆμα gebe; wenn Ar. dann fortfährt: immer ist in dem der Reihe nach Folgenden potenziell das Frühere enthalten, so ist hier nicht mehr von der Gattung die Rede, vielmehr ist der Vergleichungspunkt, wie schon das eingeschaltete δέ lehrt, ein neuer, indem das Verhältnis der vegetativen Seele zur sensitiven u. s. w. mit dem des Dreiecks zum Viereck u. s. w. verglichen wird.

Übrigens spricht weder die Scholastik noch auch Aristoteles dem Allgemeinen die Realität schlechthin ab; vielmehr bezeichnet der letztere Gattungen und Arten als „zweite" Substanzen, d. h. als wesentliche Bestimmungen und Beschaffenheiten der „ersten" und eigentlichen Substanzen. Die Scholastik aber bedient sich der von Bull. so hart angelassenen Unterscheidung des „formell" Allgemeinen von dem „fundamental" Allgemeinen und bezeichnet daher das Universale als ein ens rationis cum fundamento in re. Dieses Fundament ist das „metaphysisch Allgemeine", d. h. der wesenhafte in der ersten Substanz verwirklichte Inhalt des allgemeinen Begriffs oder das Intellegible, wodurch die erste Substanz der ewigen göttlichen Idee konform ist und geeignet, vom Intellekte erfafst zu werden. In dieser aristotelischen Auffassung haben von Hegel ausgehende Philosophen wie Schwegler, Zeller einen unaufgelösten Widerspruch im aristotelischen System finden wollen. Ein solcher Widerspruch aber ist keineswegs vorhanden, wenn man nur mit der Scholastik zu unterscheiden weifs. Für unsern Gegner fällt derselbe allerdings ebenfalls hinweg, jedoch nur, weil er im Widerspruch mit den Thatsachen den Hegelschen extremen Realismus mit der aristotelischen Gotteslehre für vereinbar hält. „In Gott — so lesen wir S. 12 — ist das Intellegible allgemein und Realität. Zu diesem Realismus, dem nicht für die sinnliche Wahrnehmung gegebenen, hätte sicher auch Aristoteles Ja und Amen gesagt; er läfst sich mit der Lehre, dafs das Einzelwesen erste Substanz sei, wohl vereinbaren." Unmittelbar vorher gehen die Worte: „Hier (in ihrem Grunde in Gott) sind die allgemeinen Begriffe real nach der Form ihrer Allgemeinheit, nicht blofs ‚ihrem Inhalte nach' in den Individuen." Das wäre also die „dumme" Allgemeinheit formell genommen! Eine ganz überflüssige Bemerkung ist, dafs dieser Realismus nicht für die sinnliche Wahrnehmung gegeben sei. Kein Philosoph hat das behauptet. Wohl aber hat Hegel infolge seines extremen Realismus die sinnliche Wahrnehmung zu einer fremdartigen, dem begrifflichen Inhalt ganz unangemessenen Vorstellungsweise,

das Sinnliche zu einem sinnlosen „Anderssein“ degradiert. Was ist aber von dem formell Allgemeinen im göttlichen Grunde zu halten? Erstens wird ohne jegliches Fundament behauptet, Aristoteles würde dazu Ja und Amen sagen; denn mit einer solchen Annahme würde der Stagirite den von ihm so energisch bekämpften platonischen Irrtum noch gesteigert haben. Dafs Gott als Gattung (im eminenten Sinne, meint später Bull.) im Verhältnis zu den Weltdingen zu denken sei, ist ein mit der Denkweise des Aristoteles schlechthin unvereinbarer Gedanke. Zweitens wäre dieser Gedanke in der That mit der Substantialität der Einzelwesen unvereinbar; denn werden diese wahrhaft als Substanzen gedacht, so ist alles übrige, was von ihnen ausgesagt wird, wesentliche oder zufällige Beschaffenheit derselben, nicht aber wirkliche und eigentliche Substanz; oder die Gattungen und Arten sind wahrhaft Substanzen; alsdann aber sinken die Einzelwesen zu blofsen Phänomenen, Erscheinungsformen herab, wie dies in Hegels System thatsächlich der Fall ist. Drittens ist ein solcher extremer Realismus absolut falsch; denn die göttlichen Ideen können ohne Verendlichung Gottes selbst nicht als universalia in essendo, sondern nur in causando und repraesentando gedacht werden.

8. Der Grund, warum ich auf den Gegenstand der aristotelischen Metaphysik nicht eingehe, soll nach S. 13 der B.schen „Phantasterei u. s. w.“ darin gelegen sein, dafs ich meine Ausstellungen wiederlegt sehe. Die Sache ist einfach. Nach Aristot. ist Gegenstand — obiectum formale, scholastisch gesprochen — der Metaphysik das ὄν ᾗ ὄν; Ziel ihrer Untersuchungen ist Gott als höchste Ursache, Ursache alles Seienden, Ursache des Seienden als solchen. Stimmt B. mit mir hierin überein, so ist das gut. Von einer Übereinstimmung des griechischen Philosophen mit Hegel kann ja dann aber keine Rede mehr sein. Dies zur Antwort auf die Bemerkung (sub 10 der B.schen „Phant.“): „Ich hatte hier nicht meinen Standpunkt darzulegen, sondern den der aristotelischen Metaphysik.“

9. Bezüglich der aristotelischen νοῦς-Lehre gibt mein Gegner eine höchst gewundene Erklärung, die das Wesentliche zugesteht, nämlich dafs im 4. Kapitel des 3. Buches de An. die Rede ist vom νοῦς δυνάμει, hält aber seine Auffassung des νοῦς ποιητικός fest, wornach dieser nicht im thomistischen Sinne als Vermögen, das der Potenz nach Intellegible zu einem actu Intellegiblen zu machen, zu fassen ist, sondern als Gedankenbestimmungen setzend (S. 14). Er stellt hier Erklärung gegen Erklärung — nicht Gründe gegen Gründe. Gleichwohl steht er nicht an, in

seiner gewohnten Weise von einem „Hineinphantasieren“ in den Aristoteles, von einem Nachplappern der Neuscholastiker zu reden (S. 14). Was mich betrifft, so habe ich die thomistische Ansicht aus dem Gedankengange des aristotelischen Textes als richtig nachgewiesen und verwahre mich energisch gegen den Ton des Dillinger Philologen. Widerlegt hat B. nichts. Die Willkür seines Verfahrens zeigt auch seine Erklärung des *νοῦς παθητικός*, den er für eins mit dem *νοῦς δυνάμει* nimmt, indem er das *φθαρτός* auf die Vergefslichkeit deutet und so den Aristoteles, der das „nicht Erinnern“ auf die Korruptibilität zurückführt, das Sophisma des idem per idem begehen läfst.

Obgleich B. einen wesentlichen Unterschied des int. agens von dem int. possibilis nicht anzugeben weifs, gesteht er gleichwohl ihre reale Verschiedenheit zu. Meine Hindeutung auf den Widerspruch, in dem dieses Geständnis mit seiner Alleinslehre steht, beantwortet er mit dem Ausruf: „Kurios! Es handelte sich mir um die Darstellung der aristotelischen Nuslehre.“ Einverstanden! Ich frage aber wiederholt: wie verhält es sich dann mit der Übereinstimmung des griechischen Philosophen mit Hegel! Denn, B. mag sagen, was er will, die von Arist. auf psychologischem Gebiete gelehrte reale Verschiedenheit eines aktiven und passiven Seelenvermögens ist mit den Hegelschen Grundsätzen über Akt und Potenz absolut unvereinbar. B. fügt hinzu: „Statt dessen (sc. von meiner Seite) die ungeschickte Ausrede, dafs ich um der mir von ihm imputierten dummen Alleinslehre willen auch die aristotelische Lehre nicht richtig darstellen dürfe.“ „Dumme Alleinslehre.“ Ganz treffend! Hier gilt, scheint mir, das bekannte Bild von dem Stachel des Skorpions, der sich gegen ihn selbst kehrt. Oder ist eine Theorie, die zugestandenermafsen das göttliche Sein sich selbst zum Substrat alles anderweitig Seienden gestalten läfst, etwa keine Alleinslehre?

10. Im folgenden sucht B. dem Hegelschen Begriffe einer Selbstsetzung und Selbstverwirklichung einen erträglichen Sinn abzugewinnen. Es ist die mir wohlbekannte Wendung, dafs sich das Ende und Ziel der Dialektik, die absolute Idee in Wahrheit als das Erste erweise, dafs „das letzte Resultat der durch Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie hindurchgeführten Dialektik“, der Begriff Gottes als des absoluten Geistes sei. (S. 16 f.) Ich weifs aber auch und jeder Kenner der Hegelschen Philosophie mufs es wissen, dafs dieser absolute Geist mit lauter verendlichenden Bestimmungen behaftet ist, dafs er ebenso Sein als Nichtsein, Werden, Natur u. s. w. ist oder durch alle diese Kategorieen hindurchgeht. Sie sind in ihm aufgehoben, d. h. im

Hegelschen Jargon nicht bloſs weggenommen, sondern auch bewahrt. Hegel und mit ihm B. nehmen in Gott einen „Grund“ an, der allerdings in ihm aufgehoben, zur vollen Geistigkeit erhoben, ganz durchleuchtet sein soll. Ein Sein aber, das ein dunkles, potenzielles Princip in sich aufhebt, geht eben aus diesem Grunde hervor, setzt sich selbst aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit um. Mag man diesen Sachverhalt durch dialektische Schlangenwindungen zu verdunkeln suchen, der gesunde Verstand wird sich dadurch in seinem Urteil nicht beirren lassen. Den „Unsinn“ aber, das „Dumme“ (S. 17), daſs „Gott sich in dem Sinne hervorbringe, als ob er zuvor nicht gewesen wäre“ (a. a. O.), schreiben wir weder Eckart noch Hegel zu. Es genügt uns, daſs der letztere wenigstens ein „ewiges“ zunächst logisches Selbstbestimmen, dann reales, durch die Welt (Natur und Geist) vermitteltes Sichselbstverwirklichen lehrt, um ihn der Absurdität, der Verleugnung aller Denkgesetze zu beschuldigen.

11. In gewaltige Erregung gerät mein Gegner über die an seiner Freiheitslehre geübte Kritik; er redet von „erbärmlicher neuscholastischer Logik oder ekelhafter Sophistik“ (S. 18). Wir würden über diesen Punkt stillschweigend hinweggehen, wenn nicht B. seiner Gewohnheit gemäſs aus unserm Stillschweigen das Zugeständnis, von ihm widerlegt zu sein, ableiten würde. Wir sehen uns also genötigt, unsere Kritik aufrecht zu erhalten, solange unser Gegner nicht unzweideutig sich darüber ausspricht, daſs auch ihm die menschliche Freiheit nicht bloſs Freiheit von Zwang, sondern auch Freiheit von innerer Notwendigkeit ist. Zudem kann Freiheit auf pantheistischem Standpunkt nur nominell bestehen, da einem Wesen, das nur Erscheinung eines anderen, also nicht wahrhaft Wesen ist, weder ein wahrhaftes Selbst noch wahrhafte Selbstbestimmung zukommt.

12. Über die folgenden Auslassungen des Gegners, die sich auf das Verständnis der Hegelschen Philosophie beziehen, werde ich mich kurz fassen, da eine Verständigung mit demselben doch aussichtslos erscheint, dem Leser aber, der unbefangen zu urteilen weiſs, die bloſse Mitteilung der betreffenden Lehren und Aussprüche genügen wird. Man hat mit Recht gesagt, das Hegelsche System darstellen, heiſst es widerlegen. Ich citiere demnach aus Bull.s „Phantasterei u. s. w.“ folgende Texte: „Dieses ‚wahrhaft Allgemeine‘ ist Gott und seine Wirksamkeit. Gott ist das esse schlechthin. Dieses setzt aus seiner unendlichen Kraft das Sein der Kreatur und macht sich so, an und für sich ewig das schlechthin Seiende, das über allem Seiende bleibend, zum esse commune. Nicht in Gott selbst fallen alle Gegensätze,

aller Widerstreit, sondern in die von Gott geschaffene Welt" (S. 19). Ich bemerke hierzu: Wenn Gott sich, sein eigenes Sein zum esse commune macht, so setzt er eben in seinem eigenen Sein alle Gegensätze, allen Widerstreit des weltlichen Seins. Gleichwohl soll Hegel unrecht geschehen, wenn die Neuscholastiker (Kleutgen u. a.) behaupten, Hegel identifiziere das abstrakt Allgemeine mit dem ersten und höchsten Ursächlichen! (A. a. O. n. 18.)

Ferner: „Die absolute Bestimmung des Seins in Gott involviert eben nach Aristoteles und scheint es mir (auf einmal wie bescheiden!) auch nach der Lehre des Christentums Gottes unendliche Kraft, aus der Gott die Welt schafft, um aus ihr als unendlich multipliziertes Ich in sich zurückzukehren" (S. 20). Es ist das uns bekannte verhängnisvolle, die Materialursache ausdrückende „aus", wodurch das göttliche Sein zum Stoff der Welt herabgesetzt wird. Und eine solche Theorie wäre christlich, wäre auch nur aristotelisch!

Ich bemerkte, dafs es Hegel mit dem Unterscheiden nicht ernst sei, dafs ihm alles Unterscheiden ein Rückgang zum Anfang sei. Hierzu Bull.: „Unser Scholastiker hat keine Ahnung davon, wie ungeschickt ist, was er da sagt" (S. 21). Nun, dann trifft das Ungeschick den Meister Bull.s selbst. Denn bei Hegel lesen wir: „Gott ist die Liebe, d. h. dies Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterscheidens, ein Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist, der Unterschied eben als aufgehoben gesetzt, d. i. die einfache, ewige Idee" (Religionsph. II S. 187). Zwar sind diese Worte nach dem Zusammenhang auf das Geheimnis der Trinität (das, nebenbei gesagt, Hegel völlig auflöst als unvereinbar mit seinem pantheistischen Gottesbegriff) bezogen; sie gelten aber ganz allgemein von allem Bestimmen. Wenn mein Gegner dies leugnet, so hat er eben keine „Ahnung" von der dialektischen Natur des von Hegel zum Grundprincip erhobenen eleatischen Seinsbegriffs, der keine wahren Unterschiede duldet und vor dem alle Vielheit und Mannigfaltigkeit in das Grau in Grau des einen durchaus gleichartigen Seins verschwindet. Dieser Begriff sitzt dem monistischen Philosophen wie ein tückischer Dämon im Nacken, stets bereit, ihm die bunten Bilder, die er dem schaulustigen Publikum vorgaukelt, zu verwischen.[1]

Um das Hegelsche System gerecht zu beurteilen, ist ein Zweifaches notwendig. Erstens ist es geschichtlich zu begreifen.

[1] Vgl. Staudenmaier, Die Lehre von der Idee S. 615 ff.

In dieser Hinsicht erscheint es als der Versuch, vom Standpunkt des Kantschen transcendentalen Idealismus eine logisch begründete (nicht aus der Pistole geschossene) wissenschaftliche Metaphysik zu begründen. Eine solche konnte nur die subjektivistisch-pantheistische Gestalt annehmen, die ihr Hegel wirklich gegeben hat. Zweitens aber sind, das System Hegels für sich genommen, Absicht und Erfolg zu unterscheiden. Die Absicht Hegels war zweifellos, einen konkreten, den Menschengeist befriedigenden Gottesbegriff zu gewinnen. Dieser Absicht aber konnte der Erfolg nicht entsprechen; denn der philosophische durch Kants Transcendentalismus inaugurierte subjektivistische Rationalismus drängte den deutschen Philosophen in die bereits von Spinoza dogmatisch betretene Bahn des eleatischen Monismus. Wenn Hegel mit dem eleatischen Sein das heraklitische Princip des ewigen Werdens, der ruhelosen Bewegung zu verbinden suchte und demgemäſs das göttliche Sein als Prozeſs oder statt als „Substanz" vielmehr als „Subjekt" faſste, so mag sich darin zwar jene „Absicht" kundgeben, an dem Charakter und dem Werte seines Systems vermag dieser Umstand nichts zu ändern. Denn ein „absolutes" Werden, bei dem nichts wird, kommt einem Sein gleich, das nichts ist.

Staudenmaier, weder Jesuit noch Scholastiker, ein gründlicher Kenner der Hegelschen Philosophie, urteilt nicht anders über den wesentlichen Charakter derselben als die von Bull. S. 19 citierten „neuscholastischen" Autoren. Insbesondere findet St. im Hegelschen System die Verwechslung der logischen Idee mit der Gottheit. „Das Grundgebrechen des Hegelschen Systems besteht darin, daſs sich in ihm der menschliche Erkenntnisprozeſs in einen theogonischen Prozeſs verwandelt hat, dessen Resultat ist, das Maſs des logischen Begriffes sei das Maſs des göttlichen Geistes, worin sich der Pantheismus, und zwar als ein logischer ausspricht, weil der göttliche Geist nach Wesen, Inhalt und Umfang nur der hypostasierte logische Begriff, die logische Idee mit ihren Kategorieen ist." (Die Lehre von der Idee S. 231.) Ferner: „Wenn zwischen der Hegelschen Lehre und der eleatischen der Unterschied gemacht wird, daſs die letztere Akosmismus sei, d. h. das Dasein der Welt leugne; so stellt zwar Hegel das Dasein der Welt nicht eigentlich in Abrede; indem er aber das Endliche als solches als das Unwahre ansieht und nur insofern gelten läſst, als es wesentliches und notwendiges Moment im göttlichen Leben ist, herrscht auch in dieser Hinsicht kein eigentlicher Unterschied zwischen beiden Weltansichten, wie sie auch insofern ganz eins sind, als sie

miteinander gleich sehr logischen Pantheismus enthalten, was ihr Wesentlichstes ist". (A. a. O. S. 234 f.) Hierzu haben wir nur zu bemerken, dafs gleichwohl ein doppelter Unterschied zu Gunsten des Eleatismus besteht; erstens nämlich bezeichnet derselbe ein Anfangsstadium der Spekulation, während sich Hegel rühmt, deren Vollendung zu sein; zweitens ist der logische Pantheismus der Eleaten ein objektiver, der Hegels dagegen ein subjektivistischer, sofern er die Annahme enthält, dafs das „Sein" nur im menschlichen Gedanken existiert. Die Wahrheit dieser Bemerkung halte ich aufrecht, mag mein Gegner dagegen einwenden, was ihm beliebt.

Statt auf die gewundenen Bemerkungen Bull.s über den Sinn, in welchem Hegel die logischen Bestimmungen als metaphysische Definitionen Gottes fafst, einzugehen, wollen wir seinen Lehrmeister selbst vernehmen, der uns mit der wünschenswertesten Deutlichkeit sagt: „Eine jede Sphäre der logischen Idee erweist sich als eine Totalität von Bestimmungen und als eine Darstellung des Absoluten." (S. Staudenmaier, Darst. u. Krit. des Hegelschen Systems. Mainz 1844 S. 211.) Wir werden zwar alsbald eine merkwürdige Erklärung des „Absoluten" seitens unseres Gegners hören. Vorläufig aber bleiben wir dabei, dafs unter dem Absoluten gerade das Göttliche im Gegensatze zum Relativen, Endlichen gemeint sei, wie denn unser Gegner selbst (S. 21) als Hegelisch den Satz anführt, „das Absolute (Gott — sic!) sei die Idee, und zwar die über die Unmittelbarkeit des Lebens und die Differenz und Endlichkeit des Erkennens und Wollens erhabene absolute Idee, als der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, als die sich selbst denkende Idee." Hieraus ergiebt sich auch, was von B.s Erwiderung auf mein Citat aus Encyklop. § 214 (S. 22 in B.s „Phantasterei") zu halten sei; da nämlich Hegel von der Idee redet und im Grunde auch nur eine Idee kennt, von der alle andern nur Evolutionen sind, so gilt das von der Idee Gesagte, sie sei Einheit des Endlichen und Unendlichen u. s. w., von der absoluten Idee, von Gott selbst, ja gerade von ihr vor allem, indem Hegel entschieden betont, Gott sei nicht Gott ohne die Welt, sei nicht abstrakte, sondern konkrete Identität, kehre aus dem Anderssein der Natur als Geist in sich selbst zurück.

Es ist daher auch grundfalsch, wenn Bull. behauptet, der Prozefs (der Selbstvermittlung Gottes durch das Endliche) sei nicht in Gott selbst vorhanden, d. h. „in Gott vor und über der Welt" (S. 23). Eine solche Transcendenz Gottes „phantasiert" B. in den Hegel hinein. Die einzige Transcendenz, die im

Hegelschen System Raum hat, ist die Transcendenz der über die Vielheit „übergreifenden“ Einheit, der den Stoff beherrschende immanente Allgeist, die alles durchdringende Vernunft, der logische Begriff, der in Natur und Menschengeist erscheint und in dieser Erscheinung sich verwirklicht.

Unwillkürlich entschlüpft unserm Gegner selbst mitten in der Verteidigung Hegels ein Geständnis, das seinen pantheistischen Gedanken deutlich enthüllt, nämlich die Behauptung, am Ende der Dinge würde die Erscheinungswelt zurückgeführt werden „in ihr Wesen, in dem kein qualitativer Unterschied des Seins mehr ist zwischen Gott und uns.“ (S. 22.) Das heifst doch deutlich genug die Einheit des göttlichen und menschlichen Seins aussprechen, eine Einheit, die, hienieden durch den Sinnenschein verhüllt, nach dessen Auflösung wieder siegreich zu Tage tritt.

Ein „Nonplusultra von Phantasterei oder Schwindel“ findet mein Gegner in der von mir gemachten Äufserung, sein Zugeständnis, „im Absoluten komme jedenfalls das Moment des abstrakten Seins und des Nichts und des Übergangs desselben in einander vor“, enthalte den Gedanken des Hervorgangs Gottes aus dem abstrakten Sein u. s. w., und dies sei der Gipfel der Absurdität. Dagegen nun repliziert Bull., das Absolute, von dem er hier rede, „sei nicht Gott, wie er an und für sich ist, aufser der Zeit, aufser der Welt, sondern Gott und seine Wirksamkeit, der, was er sein will, seiende Gott, Gott als Schöpfer Himmels und der Erde“. (S. 25.)

Wir sehen davon ab, dafs im herrschenden Sprachgebrauch der Ausdruck das „Absolute“ gerade im Gegensatz zur Welt, zum Relativen genommen werde, und gehen auf den Gedanken des Gegners ein, das Absolute bedeute „Gott und seine Wirksamkeit“, wie derselbe sich euphemistisch ausdrückt. Denn unter der „Wirksamkeit“ versteht er jenen Gott und der Welt gemeinsamen „Grund“, woraus er das Endliche wie aus einer passiven Potenz hervorgehen läfst. Wir werden hiermit wieder zum Anfang zurückgeführt, und es erhebt sich neuerdings die Frage, ob Gott sein eigenes Sein zum Substrate, zum Stoffe gleichsam der Welt machen könne, ohne sich selbst zu verendlichen und dem Werden, der Veränderung zu verfallen. Wir antworten: sowohl die dialektische Natur jener Auffassung der göttlichen Wirksamkeit als auch das Hegelsche System selbst führen zur Verneinung jener Frage, mit anderen Worten zur Annahme einer notwendigen Verendlichung Gottes selbst. Was die innere Konsequenz betrifft, so kann Gott sein Sein nicht zum ens commune, zur (intellegiblen) Materie der Schöpfung

machen, wenn jenes sein Sein nicht von vornherein Akt und Potenz in Einheit ist. In der That wird von Hegel das göttliche Sein so gedacht und daher als Prozefs, als Macht der Selbstsetzung, Selbstverwirklichung bestimmt, zunächst in der rein idealen Sphäre, sofern der logische Begriff sich kraft immanenter Dialektik zur absoluten Idee bestimmt, dann aber zum Behufe realer Selbstsetzung in die Natur sich entläfst, um sich daraus als absoluten Geist zurückzunehmen: ein Prozefs, den er allerdings als einen ewigen begriffen wissen will. Dies ist die wirkliche Lehre Hegels, wie sich jeder aus dem Studium seiner Logik überzeugen wird. Ich gestehe zu, dafs sich dieselbe zuweilen mit christlich klingenden Phrasen schmückt und auch in theosophischem Flitterglanze schillert; daraus aber beweisen wollen, dafs Hegel ernstlich den transcendenten Gott des Christentums lehre, wird heutzutage kaum einem andern als seinem verspäteten Anhänger in Dillingen in den Sinn kommen.

13. Soll ich noch ein Wort darüber verlieren, ob die dem Pantheismus und der zweifellos pantheistischen Lehre, dafs Gott in der Schöpfung sein eigenes Sein zum Substrat der Geschöpfe mache, entsprechende Seelenstimmung die des Hochmuts oder die der Demut sei? Mein Gegner meint „von Gott geschaffene, gewordene Geister sind und bleiben wir in Ewigkeit.“ Er hätte sagen können: aus Gottes Wesen erzeugte Söhne Gottes, die eine Spanne Zeit im Sinnenschein befangen, in Gottes Wesen und Sein zurückkehren werden, sind und bleiben wir in Ewigkeit (d. h. sub specie aeternitatis). Denn dafs nach Hegels Ansicht die Welt der eigentliche Sohn Gottes sei, ist nicht eine blofse Behauptung des Linkshegelianers Straufs, sondern unzweifelhafte Thatsache. Mit Recht bemerkt Staudenmaier: „Dafs im Punkte des Christlichen das letztere (der blofse Schein nämlich des Christlichen) ganz besonders stattfinde, mufs schon daraus hervorgehen, dafs Hegel das andere, die Welt und den Sohn (Gottes), unleugbar für eins und dasselbe nimmt, so dafs der Sohn Gottes die Welt selbst ist.“ (Darstellung und Kritik u. s. w. S. 701.) Derselbe Schriftsteller stellt einige der bezeichnendsten Texte aus den Schriften Hegels zusammen, die seinen Gedanken einer göttlichen Selbstvermittlung durch die Welt beleuchten. „Ohne Welt ist Gott nicht Gott.“ „Das Endliche ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes.“ „Das Endliche ist Moment des göttlichen Lebens.“ „Der Mensch ist der präsente Gott; das, was Gott aufser sich setzt, ist er selbst: das Menschliche ist die Inhaltsbestimmung des Göttlichen; das Wesen der göttlichen und menschlichen Natur ist identisch; das Tier

ist mit Gott eins, aber nur an sich u. s. w.“ (A. a. O. S. 812 f.) Wenn Hegel auch das Gegenteil behauptet, „Gott sei nicht bedingt durch die Welt“ (a. a. O. S. 753), so erklärt sich das aus der sophistischen Natur seiner Dialektik und der Zauberkraft des Wortes: „Aufheben“, indem er einfach erklärt: die Welt sei ein „aufgehobenes“ Moment. Möge man nun darüber urteilen, ob der Ausspruch: „ein gewordener Gott — der Gipfel der Absurdität“ berechtigt sei oder nicht! (S. Bull.s „Phant.“ unter „Inhalt“.) Bekannt ist, wie Hegel selbst persönlich zur Frage: Hochmut oder Demut stand, und die Art, wie seine Philosophie auf Zuhörer wirkte, bezeugt ein Ausspruch Heines, dessen Wortlaut uns allerdings nicht gegenwärtig ist.

Darin, dafs eine Philosophie allgemein menschlich, nicht beschränkt national sein soll, stimmt mir B. bei, meint aber, Hegels Philosophie sei zugleich beides, allgemein menschlich und zugleich specifisch deutsch, wie sie einst die der Griechen war (S. 26). Das letztere allerdings, wenn man die unvollkommenen Anfänge griechischer Spekulation, nicht ihren Höhepunkt in Platon und Aristoteles im Auge hat. Dagegen schliefsen sich allgemein menschlich und specifisch deutsch gegenseitig aus. — Schliefslich mahnt B., „man sollte die deutsche Philosophie nicht so despektierlich behandeln, wie es die nur das Jesuitisch-Römische gelten lassenden Neuscholastiker thun“ (a. a. O.). Was uns betrifft, so sind wir von einer „Verachtung“ der deutschen Philosophie weit entfernt. Ja, wir erblicken speciell in Hegels System die bisher wissenschaftlich-vollendetste Form der pantheistischen Weltanschauung und schreiben ihre „Absurditäten“ auf das Conto dieser. Aufserdem anerkennen wir die „relative“ Berechtigung des deutschen Intellektualismus gegenüber dem englisch-französischen bornierten Empirismus und Sensualismus. Andererseits aber betonen wir allerdings auch die Einseitigkeit des ersteren und nehmen unsern Standpunkt über beiden zugleich, worin uns ein Aristoteles und die Scholastik vorangegangen sind. Dieser Standpunkt ist in der That allgemein menschlich, wahrhaft katholisch. Wir streichen daher in dem uns vorgeworfenen „Jesuitisch-Römisch“ das Jesuitisch und setzen dafür: Römisch-Katholisch, ohne den Vorwurf einer widersprechenden Begriffsverbindung zu fürchten; denn Römisch-Katholisch schliefsen sich nicht aus, wie des Gegners: Allgemein-menschlich und Specifisch-deutsch, sondern fordern einander, wie Mittelpunkt und Peripherie des Kreises.

Noch ein Wort über den Ton des Gegners; wäre derselbe nur für mich persönlich verletzend, so würde ich schweigen.

Er richtet sich aber gegen die scholastische Wissenschaft und ihre Vertreter überhaupt, eine Wissenschaft, die nicht nur des Beifalls der Kirche sich erfreut, sondern auch die Achtung hervorragender Denker, darunter Hegels selbst, genofs. Erwidert man uns, Hegel habe die historische Bedeutung der Scholastik gewürdigt, jetzt sei sie tot, so möchten wir mit der Warnung schliefsen, der totgeglaubte Löwe könnte plötzlich die Krallen zeigen und sich für die ihm applizierten Tritte einmal schadlos halten!

AREOPAGITIKA.

Von P. JOSEPHUS a LEONISSA. O. M. Cap.

Die „Historisch-politische Blätter" brachten im 120. Bande (1897) einen längeren Artikel „Katholicismus und Wissenschaft" aus der Feder des Professors Freih. v. Hertling. Der in mancher Hinsicht treffliche Artikel bespricht auch (S. 230 f.) die Areopagitische Frage und stellt sich durchaus auf Seite der modernen wissenschaftlichen Kritik. Dieser gilt es als ausgemacht, dafs der Verfasser der Areopagitischen Schriften als wissenschaftlicher und vorsätzlicher Betrüger schreibt. Prof. v. Hertling beruft sich insbesondere auf Stiglmayrs S. J. Artikel „Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel" im Historischen Jahrbuch (1895). Stiglmayr schmeichelt sich, den endgültigen Nachweis erbracht zu haben, der sogen. Dinoysius sei durchaus abhängig von Proklus. Leider sind wir von dieser Abhängigkeit nicht überzeugt, vielmehr von der entgegengesetzten Abhängigkeit: dafs Dionysius dem Proklus zur Vorlage diente.

Die äufseren und inneren Gründe, welche die moderne Kritik gegen die Echtheit der Areopagitischen Schriften vorbringt, sind die schon unzählige Male widerlegten. Bereits um 420 hat Theodorus von Antiochien dieselben ins rechte Licht gestellt. Eingehend wurden die Scheingründe entkräftet von unserm rührigen Mitarbeiter Dr. Ceslaus M. Schneider in seiner trefflichen Schrift „Areopagitica. Die Schriften des hl. Dionysius vom Areopag." (Regensburg 1884); und gründlich die Echtheit verteidigt. Da die Gegner gar nicht im stande sind, letztere Schrift zu widerlegen, beliebt ihnen die Vogel-Straufs-Politik, indem sie dieselbe völlig ignorieren. Trotzdem wurde Schneiders Arbeit auch von urteilsfähigster Seite her im In- und Auslande beifällig aufgenommen. Dies bestimmte ihn, des Areopagiten Hauptwerke zu übersetzen und zu erklären. So erschien die „himmlische Hierarchie" im 8. Bande der Übersetzung der theolog. Summa, Regensburg 1888. „Das Apostolische Jahrhundert", Regensburg 1890, brachte (I. Bd.) in dieser Weise die „kirchliche Hierarchie" und die „Namen Gottes." Ebenso entschieden, wie Schneider, tritt in England Rev. John Parker für die besagte Echtheit ein. Bereits volle 5 Jahre erforscht Parker beständig unsere Frage und ist völlig von der Echtheit überzeugt. Mehrere einschlägige Schriften bezeugen dies: „Dionysius the Areopagite. A Ser-