Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 15 (1901)

Artikel: Noch einmal A. Bullingers christlicher Hegel und Hegelscher Aristoteles
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761732

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: 06.07.2025

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

denen sich das Bezogensein aufbaut, gibt es entweder eine Umwandlung zwischen den Gliedern selbst, und so existiert das Bezogensein zwischen dem Sein und Nicht-Sein, und das gehört zum Genus der Substanz,[1] oder das Genus selbst besteht in einer Umwandlung, wie Handeln und Leiden zeigen. Die Umwandlung hat aber viele Species, wie in den Büchern von der Physik gezeigt wird, aber die Bewegung, die eine Species ist, existiert bloſs in einem dreifachen Genus, wie an besagter Stelle gezeigt wird. Und das so bezüglich der vier Gegensätze Gesagte soll uns genügen!

NOCH EINMAL A. BULLINGERS CHRISTLICHER HEGEL UND HEGELSCHER ARISTOTELES.[2]

Von Dr. M. GLOSSNER.

Wäre nicht der Vorgang A. Bullingers für eine gewisse, gewöhnlich als theosophisch bezeichnete Richtung, die das Unmögliche anstrebt und Theismus und Pantheismus oder, um die Worte der hl. Schrift zu gebrauchen, Christus und Belial zu verbinden und zu „versöhnen“ sucht, typisch, so würde ich die neueste, angeblich „letzte“ Kundgebung desselben unbeachtet lassen, da auf eine Verständigung doch nicht zu rechnen ist. Als ein solcher typischer Vorgang aber bietet er die erwünschte Gelegenheit, jenen Versuch in seiner ganzen Nichtigkeit und Erfolglosigkeit aufzuzeigen, indem das Beispiel B.s beweist, daſs derselbe, um sich einen wissenschaftlichen Anstrich zu geben, genötigt ist, zu den sophistischen Künsten der Hegelschen Logik und Dialektik seine Zuflucht zu nehmen.

Der Prüfstein für die Christlichkeit eines philosophischen Systems liegt in seinem Schöpfungsbegriff. Ein falscher Schöpfungsbegriff führt konsequent zu einem unreinen Gottesbegriff. Dies gilt zweifellos von der Bullingerschen Annahme eines Gott und der Welt gemeinsamen Urgrundes, einer passiven Potenz in Gott, welche die Grundlage der Schöpfung bilden soll.

In diesem Sinne faſst B., wie er in seiner neuesten Lukubration ausdrücklich zugesteht, das Schaffen aus nichts: „Die

[1] Nach dem im 4. Kap. über den Schöpfungsakt Gesagten.

[2] A. Bullinger, Mein letztes Wort gegen den Neuscholastiker Dr. M. Gloſsner. München, Ackermann, 1899.

schaffende Allmacht bedarf so keines ihr von aufsen gegebenen Stoffes, schafft aus nichts, welches Schaffen aus nichts allerdings ein Schaffen aus Nichts = Sein im Sinne Hegels ist" (S. 5). Dieses Nichts = Sein, dieses Sein = Nichts sei nichts anderes als die in Gott gegebene Möglichkeit der Schöpfung, das *δυνάμει ὄν* des Aristoteles (a. a. O.), d. h. also eine reale und zugleich passive, bestimmbare Potenz, analog der materia prima des Aristoteles und der Scholastiker, die jedoch von diesen keineswegs in Gott und in Geistwesen, sondern nur in den Körpern (zunächst den sublunarischen) angenommen wird. Wenn B. von diesem *δυνάμει ὄν* weiter sagt: „aus welchem Sein in Wirklichkeit hervorgehen kann: in welchem Hervorgehen der zuvor im *δυνάμει ὄν* latent gegebene Widerspruch von Sein und Nichtsein sich aktuell zeigt", so trägt er in den aristotelischen Begriff der realen Möglichkeit ein fremdes Hegelsches Moment, die Identität von Sein und Nichtsein, den Widerspruch ein: ein Umstand, auf den wir zurückkommen werden.

Gegen diesen Schöpfungsbegriff haben wir unter anderem eingewendet, dafs er zur Vermischung von Zeugung und Schöpfung in Gott führe. Denn wenn auch die vom Dogma gelehrte Zeugung keineswegs auf einer in Gott vorhandenen bestimmbaren Potenz beruht, da sie durchaus geistig und im Sinne eines Gegensatzes von Akt zu Akt gedacht werden mufs: so ist doch einleuchtend, dafs in der Annahme B.s die Welt als ein aus Gottes Wesen und Substanz hervorgebrachtes Produkt, gewissermafsen als Sohn Gottes erscheint.

Was weifs nun unser Jünger Hegels darauf zu erwidern? „Aus sich, nicht aus seiner unendlichen Kraft setzt der ewige Vater seinen Eingebornen als Wirklichkeit, nicht als entwicklungsbedürftige Anlage" (S. 6). Wie wenig ernst diese Versicherung zu nehmen ist, zeigt die unmittelbar darauf folgende Preisgabe der „Einfachheit und Unveränderlichkeit" (B. setzt hinzu: der Neuscholastiker) Gottes, sowie die Annahme einer allerdings „ewig aufgehobenen und ewig sich aufhebenden Endlichkeit" in Gott (S. 8).

Der Personenunterschied in Gott impliziert nach der Auffassung B.s „Endlichkeit", offenbar in Gemäfsheit des pantheistischen Grundsatzes: determinatio est negatio, ferner auch Zusammensetzung und Veränderlichkeit, daher die Leugnung der angeblich „abstrakten" Einfachheit, Unveränderlichkeit und Unendlichkeit Gottes, an deren Stelle die „konkrete", die Endlichkeit u. s. w. als aufzuhebende und aufgehobene Momente enthaltende Unendlichkeit treten soll. Wer wird sich indes heutzutage noch

durch die dialektischen Kunstgriffe der Hegelschen Logik täuschen lassen? Möge doch der verspätete Hegelianer in Dillingen mit dem schlechten Wortspiel des Aufhebens als Wegnehmen und zugleich Bewahren nicht soviel Aufhebens machen! Was Hegel für einen Beweis metaphysischer Feinheit der deutschen Sprache ausgab, um sein absurdes Sophisma von Bestimmungen, mit denen es „kein Ernst“ ist, durch die Autorität des Sprachgenius zu stützen, ist nichts weiter als ein Fall der Beschränktheit der Sprache, die sich sinnlicher Vorstellungen bedient, um Abstraktes, Geistiges auszudrücken, im vorliegenden Falle des sinnlichen Aufhebens für das abstraktere Bewahren, weshalb die Tendenz der fortschreitenden Sprachbildung dahin geht, die ursprüngliche Bildlichkeit zu verdunkeln und das bildliche Wort auf die Stufe des Zeichens herabzusetzen. Oder wer denkt bei dem Worte quinque noch an das etymologisch verwandte pugnus, Faust?[1]

Daher ist auch mit der sophistischen Wendung, Potenzialität sei in Gott nur als aufzuhebendes oder aufgehobenes Moment, schlechterdings nichts ausgerichtet und der Widerspruch bleibt bestehen, dafs ein und derselbe Grund, der in den Geschöpfen bestimmbar ist, in Gott absolute Bestimmtheit — actus purus — sein soll.

Darnach beurteile man den Wert der Bullingerschen Versicherung, dafs „der an und für sich (?!) über alle Potenzialität erhabene, ewig Wirkliche, keiner Veränderung unterliegende ‚erste Beweger‘ aus seiner unendlichen Kraft die Welt setzt, in seiner unendlichen Kraft als Möglichkeit Gegebenes als Wirklichkeit setzt, so dafs wir nach dem Apostel Paulus, wenn auch nicht in dem Sinne wie der Eingeborne des Vaters, so doch immerhin Gottes Geschlecht sind“.

Dafs der hl. Paulus an der angeführten Stelle (Act. 17, 28) die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes im pantheistischen Sinne Hegels verstehe, dafür müfste der Beweis erst geführt werden. Die angebliche Unveränderlichkeit einer Gottheit aber, die den Grund ihres Seins mit den Geschöpfen gemein hat, steht sowohl mit der einige Zeilen vorher von B. selbst ausgesprochenen Konzession, Gott müsse auf Einfachheit und Unveränderlichkeit verzichten, im Widerspruch, als auch ist sie innerlich unmöglich; denn was in den Geschöpfen Grund der Bewegung und Veränderlichkeit ist, kann, wie gesagt, nicht in

[1] Oder bei: (ich) bin an das Wachsen (sanskr. bhû, gr. φύω). Bezüglich des Zusammenhanges der Benennung der Fünfzahl mit der Hand (Faust) vgl. Fürst, Hebr. und Chald. Handwb. s. v. חָמֵשׁ.

Gott reine Aktualität sein. Daher B.s Meister Hegel das Wesen Gottes vielmehr in die Bewegung, d. h. den Übergang von der Einheit in die Vielheit und den Rückgang der Vielheit in die Einheit, die Selbstvermittlung der Idee durch Natur und endlichen Geist zum absoluten Geiste setzt. Denn wenn auch einzelne Aussprüche Hegels der von B. gegebenen theosophischen Deutung günstig zu sein scheinen, so spricht doch der Gesamtgehalt seiner Lehren für jene Auffassung, die im Hegelschen System nichts anderes als die Auflösung alles festen Seins in einen dialektischen Prozefs, einen logischen Formalismus ersieht. Daraus erklärt sich auch die Spaltung der Schule in eine Rechte und eine Linke, indem jene sich an theosophische, theistische Anklänge hielt, diese aber den formalistischen und atheistischen Charakter betonte und den naturalistisch-materialistischen Gehalt derselben aus den logischen Formeln herausschälte.

Mein Gegner fährt anknüpfend an eine von mir (Jahrb. XII. S. 468) gemachte Bemerkung fort: „Ob dieses die Lehre der beiden Philosophen (Aristoteles und Hegel) vom Widerspruch als zwei verschiedene qualitative Seinsbestimmtheiten voraussetzenden Blödsinns (!) von mir heimgeschickt, erklärt Gl. jetzt jene seine Erwiderung als eine scherzhafte.“ Ob dieser Satz einen Sinn oder einen Blödsinn enthält, mag der Leser beurteilen; für mich enthält er den Beweis, dafs B. den „Scherz“ nicht verstanden hat, obgleich ich an der citierten Stelle ausdrücklich erklärte, dafs das von mir scherzhaft gemeinte Argument nur die Applikation eines von Hegel selbst in allem Ernste allgemein zum Beweise für seine Identifizierung der Gegensätze gebrauchten Argumentes sei, indem er daraus, dafs das Eine (aliud) gegen das Andere (aliud) selbst ein Anderes sei (aliud = aliud), schliefst, dafs beide dasselbe seien.

Da diese Identifizierung der Gegensätze, die einen Hauptsatz der Hegelschen Logik bildet, dem Aristoteles vollkommen fremd ist, und überdies der griechische Philosoph das erste Sein als reine Wirklichkeit bestimmt, während dagegen Hegel die Identität von Sein und Nichtsein der Dialektik seiner absoluten Idee zu Grunde legt, so ist über B.s Behauptung, dafs Aristoteles über den Widerspruch dasselbe lehre wie Hegel, kein weiteres Wort zu verlieren. Wer für solche principielle Unterschiede blind ist, mit dem ist überhaupt nicht zu streiten. An die Stelle des aristotelischen Begriffs der durch ein Wirkliches zu aktuierenden Potenz setzt eben Hegel den Begriff der sich selbst verwirklichenden Potenz, der absoluten Bewegung. Was ich über den Unterschied der beiderseitigen Lehren sagte (bei B. S. 6 f.), ist

demnach weder ein „qui pro quo“, noch enthält es „kuriose Vorstellungen“.

Wenn dann B. auf meine Bemerkung, ein Gott mit der Welt gemeinsamer Urgrund sei wesentlich Potenzialität, Bestimmbarkeit, erwidert, das sei Unsinn, da ein ewig bestimmter und damit aktualisierter Urgrund unmöglich Bestimmbarkeit sein könne, so gebe ich den „Unsinn“ zu, nur liegt er auf seiten meines Gegners, der ein und dieselbe Potenz in den Geschöpfen bestimmbar, in Gott aber absolute Bestimmtheit, reinen Akt sein läfst. Auf Hegel fällt dieser Unsinn wenigstens nicht zurück, da er in Wahrheit doch nur den ewigen Prozefs, das absolute Werden annimmt. Jener „Unsinn“ ist vielmehr ein Prärogativ der theosophischen Wendung, die mein Gegner dem Hegelschen Panlogismus gibt.

Nach S. 8 soll das eine Sein, resp. die eine Substanz der Neueren nichts anderes als die „unendliche Substanz“ der Scholastiker sein, die Differenz komme erst herein durch die von B. als Phantasterei, als Unmöglichkeit erklärte Position der Neuscholastik, wornach die Welt werden soll durch die Macht, nicht aus der Macht Gottes. Nein, H. Bullinger, und abermals nein! Die Scholastiker kennen jenes eine Sein nicht, auch Aristoteles kennt es nicht; vielmehr anerkennen sie eine Vielheit des Seins, führen sie aber auf eine einheitliche schöpferische Ursache zurück, die sich im Schaffen als thätige Kraft, nicht aber zugleich als bestimmbarer Stoff verhält. Auch die Lehre des Aristoteles liegt in dieser Richtung, und gesetzt, es sei ihm der strenge Schöpfungsbegriff unbekannt geblieben, so dürfte man ihm doch nicht die monistische Auffassung B.s zuschreiben, sondern müfste ihm vielmehr Dualismus zum Vorwurf machen trotz aller Versicherung von „des Aristoteles Erhabenheit über allem Dualismus“ seitens meines Gegners. Denn erklärt man mit Aristoteles und der Scholastik, wie man, um nicht in den Hegelschen Widerspruch eines sich selbst verwirklichenden Seins zu verfallen, vernünftigerweise mufs, das erste Sein als reinen Akt, so ist es schlechterdings unmöglich, dafs dieses erste Sein in der Hervorbringung anderen, endlichen Seins sich anders als thätig verhalte. Die „Phantasterei“ liegt also, mag sich mein Gegner drehen und wenden, wie er will, auf der Seite derjenigen, die das erste Sein einerseits als absolute Bestimmtheit erklären und andererseits sich doch wieder in der Schöpfung wie ein Substrat und eine bestimmbare Potenz verhalten lassen.

Im folgenden (S. 8 ff.) kommt B. auf die angeblich von Aristoteles gelehrte sachliche Priorität der Gattung zurück. Er

erklärt hier, dafs er selbst keineswegs dem extremen Realismus huldige, hebt aber durch gesperrten Druck den Satz hervor: „Die vegetative, die sensitive, die intellektive Seele sind Seelen; die Seele ist die den Arten zu Grunde liegende, in ihnen sich entfaltende Gattung, in der die Unterschiede gesetzt werden“ (S. 10). Soll die Meinung sein, dafs dieser Satz die Ansicht des Aristoteles wiedergebe, so täuscht sich mein Gegner; enthält er aber die eigene Ansicht desselben, so huldigt er trotz alledem einem extremen Realismus, der übrigens von dem logischen Idealismus seines Meisters Hegel schlechterdings unzertrennlich ist, indem dieser die logische mit der realen Ordnung identifiziert, während derselbe extreme Realismus schon aus dem Grunde dem griechischen Philosophen fremd ist, weil dieser beide Ordnungen, die logische und metaphysische, sorgfältig unterscheidet. Will B. den extremen Realismus vermeiden, so kann er das, solange er an seinem Monismus festhält, nur auf Kosten der Konsequenz.

Hinfällig ist die Unterscheidung eines eminenten Gattung- und Artseins Gottes vom formellen Gattung- und Artsein (S. 11). Weder thatsächlich noch im Sinne des Aristoteles ist Gott eminenter Gattung; vielmehr mufs man im Sinne des Stagiriten, der dem eleatischen Seinsbegriff den Grundsatz: *τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς* entgegensetzt, mit den Scholastikern sagen, dem Unendlichen und dem Endlichen komme das Sein nur im analogischen Sinne zu. Wie aber das göttliche Sein zum kreatürlichen in keinem Sinne sich als Gattung verhält, so auch nicht als Substanz zum Accidens, worauf der Satz des Gegners hinausläuft, die Substanzialität der Einzelwesen habe ihren „Träger“ und ihre Gewähr in Gott: ein qui pro quo, um mit B. zu reden; denn ist Gott selbst „Träger“ der Einzelwesen, so sind diese nicht Substanzen, sondern Accidenzien, Modi der einen Substanz, wie der ehrliche Pantheist Spinoza ausdrücklich gelehrt hat.

Dafs Aristoteles das Objekt der Metaphysik anders bestimme als Hegel, gesteht B. zu, fragt aber, ob er irgendwo gesagt habe, dafs Aristoteles und Hegel in allen Einzelheiten übereinstimmen? (S. 14). Hierauf erwidere ich: In der verschiedenen Auffassung des Verhältnisses von Logik und Metaphysik dokumentiert sich die Verschiedenheit des beiderseitigen Gottesbegriffs. Für Aristoteles ist das reale Sein Gegenstand und Gott als actus purus Ziel der Metaphysik, für Hegel aber sind Logik und Metaphysik eins und dasselbe, daher ihr Gegenstand der gleiche, nämlich die im logischen Begriffe latente absolute Idee, der dialektisch sich entfaltende Inbegriff der Vernunftideen, den Hegel mifsbräuchlich „Gott“ nennt.

Bezüglich der aristotelischen Nuslehre meint B., der Alt- und Neuscholastik „heimgeleuchtet“ zu haben (S. 14). Gönnen wir ihm die Freude! Da er nichts Neues beibringt, kann ich mich mit der sachlich entscheidenden Bemerkung begnügen, dafs auch in dieser Frage der Gegensatz zwischen Hegel und Aristoteles scharf zu Tage tritt, indem beide das psychologische Verhältnis von Akt und Potenz analog dem metaphysischen auffassen. Aristoteles setzt eine vom menschlichen Geiste unabhängige intellegible Ordnung voraus, für die sich der Verstand aufnehmend, passiv verhält; aus diesem Grunde schreibt er, da jene Ordnung nicht, wie nach Platon, über, sondern in den Dingen existiert, der Seele ein Vermögen der Abstraktion zu, durch welches das potenziell Intellegible zum actu Intellegiblen erhoben wird. Dagegen bildet nach Hegel das Intellegible die Substanz des denkenden Geistes selbst; an die Stelle der aristotelischen Transcendenz tritt bei Hegel die absolute Immanenz.[1]

Was überhaupt das Verständnis der Hegelschen Philosophie betrifft, so glaubt B. dem Neuscholastiker gründlich heimgeleuchtet zu haben (S. 15). Nun, wie wäre es, H. B., wenn der Neuscholastiker ebenfalls der Meinung ist, Ihnen gründlich heimgeleuchtet zu haben? Behauptung stände hier gegen Behauptung. Gesetzt nun, wir würden beide an das gegenwärtig in der Philosophenrepublik herrschende Urteil über den wahren Sinn und das wahre Verständnis der Hegelschen Philosophie appellieren, so dürfte derjenige, der aufser Ihnen noch den christlichen Charakter derselben verficht und den Hegelschen Prozefs mit seiner Dreiheit der Momente noch als den getreuen wissenschaftlichen Ausdruck der christlichen Trinität anerkennt, auch mit der Laterne nicht zu finden sein.

B. führt einige Stellen an, die einen Schein von Transcendenz Gottes ausdrücken, seine wirkliche Transcendenz aber aufheben; denn der Hegelsche Gott vor der Weltschöpfung ist nichts anderes als die Idee in ihrer völligen Abstraktheit, im reinen Elemente des Gedankens, der ohne den Trennungs-

[1] Der aristotelischen Lehre gibt klaren und bündigen Ausdruck Albert der Grofse: „Ad id quod quaeritur, secundum quid phantasma movet intellectum possibilem? Dicendum, quod secundum naturam universalis, quae est in ipso, licet non sit in eo ut universalis, sed ut particularis, et propter hoc phantasma movens est in potentia movens respectu intellectus agentis: et haec natura, quae est in particulari, per actum agentis efficitur actu universalis in intellectu possibili.“ S. de Creaturis p. II. qu. 55 v. fin.

schmerz des Andersseins wahre Wirklichkeit nicht zukommt; denn „ohne Welt ist Gott nicht Gott“.

Nicht undeutlich zählt Hegel (W. W. Bd. VI. S. 172) Gott unter die „Sachen“, gegen welche die Philosophie gleichgültig mache, ob sie sind oder nicht sind. Begreiflich; denn alles feste Sein ist für Hegel „Sache“, die mit dem Prozefs, dem wahrhaft Unendlichen nicht vereinbar ist. Das wahrhaft Seiende ist die ewige Bewegung.

Auf S. 16 glaubt B. „für alle Vernünftigen, nur nicht für einen Neuscholastiker absolut deutlich“ gesagt zu haben, dafs die von ihm gelehrte Willensfreiheit Freiheit von innerer Notwendigkeit sei. Trotzdem erlaubt sich der Neuscholastiker eine weitere Frage, wie diese Freiheit mit dem wenn auch noch so gescheiten Monismus B.s (denn das von ihm gebrauchte Wort vom „dummen Monismus“ trifft ja auf den seinen nicht zu) vereinbar sei. Der konsequente, ehrliche Monismus kennt keine menschliche Freiheit. Er sagt mit Lichtenberg: es denkt, es will in mir, nicht ich denke, ich will.

Die angeführte Stelle, in welcher Hegel den Gott des vorstellungsmäfsigen Bewufstseins zu den „Sachen“ zu rechnen scheint, wirft zugleich ein Licht auf die „Ehrfurcht“, die B.s Lehrmeister für das Göttliche beseelte (S. 19). An schwülstigen Stellen, in denen Hegel die Erhabenheit seines Göttlichen preist, fehlt es gewifs nicht. Heutzutage aber dürfte es nur wenige mehr geben, die über den wahren Wert jenes Schwulstes im Zweifel sind.

Hegels Philosophie mit ihrem mühsam verhüllten Atheismus (den allerdings B. nicht zugestehen will) soll zugleich deutsch und allgemein menschlich sein in dem Sinne einer „von den Deutschen betriebenen allgemein menschlichen Philosophie“ (S. 19). Sie ist aber weder das Eine noch das Andere, auch nicht, wenn man die schlecht begründete theosophische Deutung acceptieren wollte, die ihr von B. gegeben wird. Sie ist nicht allgemein menschlich, denn, um uns des bekannten Ausdruckes Tertullians zu bedienen, die anima humana naturaliter christiana kennt weder den weltimmanenten Pseudogott des naturalistischen Pantheismus noch den Transcendenz und Wesensimmanenz verbindenden Gott der Theosophie. Sie ist aber ebensowenig deutsch, wenn nicht etwa die paar zerstreuten Anhänger, die Hegel noch zählt, die privilegierten Repräsentanten des Deutschtums bilden sollen.

Endlich deutet der Gegner den Vergleich der Scholastik mit dem totgeglaubten Löwen dahin, dafs ich an die Zeit denke,

„wo man kirchlich wieder schmoren“ werde können (a. a. O.). Beruhigen Sie sich, Herr Professor! Das Wiederaufleben der Scholastik wird sich nicht durch Feuer und Schwert, sondern durch die Macht der Wahrheit und echter Wissenschaft fühlbar machen, nicht durch den Feuerschein des Scheiterhaufens, sondern durch das Licht des Geistes, vor dem die Sophisten, die, wie Hegel, Schopenhauer, Pantheisten und Materialisten, das Nichts und die Finsternis zum „Urgrunde“ des Seienden machen, beschämt zurückweichen müssen.

DIE ERHEBUNG DES MENSCHEN ÜBER SEINEN NATÜRLICHEN STAND

mit besonderer Rücksicht auf ihre absolute Übernatürlichkeit und ihr Verhältnis zur menschlichen Natur.

Nach der Kirchenlehre dargestellt von Dr. PAULUS RAWSKI.

Die Lehre der katholischen Kirche über den übernatürlichen Charakter der Erhebung des Menschen, sowie über ihr Verhältnis zu seiner Natur ist schon beinahe allseitig ausgebildet worden. Dennoch kann man nicht verhehlen, dafs sich in manchen Hand- und Lehrbüchern der katholischen Dogmatik noch eine Unklarheit oder wenigstens eine Ungenauigkeit des Ausdruckes in gewisser Hinsicht wahrnehmen läfst. Auch ist in den letzten drei Decennien, soviel wir wissen, in Deutschland keine Monographie erschienen, welche sich speciell mit der systematischen Darstellung der betreffenden Kirchenlehre befafste. Wir wollen nun einen Versuch machen zu einer zusammenhängenden Darlegung der kirchlichen Lehre über die absolute Übernatürlichkeit der Erhebung des Menschen und mithin zu einer gewissen Klärung der katholischen Begriffe einen Beitrag liefern. Wir verstehen aber unter dem absolut Übernatürlichen, um uns kurz zu fassen, dasjenige, was eine Wirkung Gottes ist, die nicht nur über alle Kräfte der geschaffenen Natur (das erste wesentliche Merkmal), sondern auch über alle Ansprüche und Bedürfnisse der Natur, d. h. über alles, was erfordert wird, damit das Geschöpf in seiner Art vollkommen sei (das zweite Merkmal), erhaben ist. In dem Sinne ist das Übernatürliche ein bonum absolute indebitum ac gratuitum.