

möglichkeit... Man kann sich nur wundern, daß B. sich nicht die Frage stellt, ob nicht jenes Wort, das er am häufigsten zur Kennzeichnung des Hegelschen Denkens verwendet, nämlich „(entstellende) Konstruktion“, der sein eigenes Verfahren am treffendsten charakterisierende Ausdruck ist. Konstruiert B. nicht einen Begriff von Dialektik, von idealistischer Generalthese usw., der ihn hoffnungslos daran hindert, dem Text der PhG einen Sinn abzugewinnen?

B.s dürftige Bemerkungen zu den weiteren Kapiteln der PhG sind, verglichen mit seinen Ausführungen über das Bewußtsein und das Selbstbewußtsein, von geringem Interesse. Der Text der PhG wird überflogen in der Absicht, die These vom Idealismus der Sprache bestätigt zu finden. Dem Geist-Kapitel widmet B. ganze 16, dem Religionskapitel 4 und dem absoluten Wissen 5 Seiten. Von einer „Interpretation“ des Textes kann keine Rede sein.

Am Ende dieser Auseinandersetzung mit B.s Auseinandersetzung mit der PhG sei die Frage gestellt: Wird dieses durch und durch kämpferische Buch zu der seit langem fälligen, wahrhaft fundierten und weiterführenden Diskussion mit Hegel anregen? An einer positiven Antwort auf diese Frage kann man begründete Zweifel hegen.

Es hat sich in dieser Studie gezeigt, daß die Vielfalt und teilweise Widersprüchlichkeit der methodischen Einstellungen, der versuchten Ansätze und der erreichten Ergebnisse hinsichtlich einer Interpretation der PhG nur allzu evident sind. Es hat sich aber auch gezeigt, daß es heute möglich und geboten ist, diese Einseitigkeiten von einem neuen Problembewußtsein und von einer in mancher Hinsicht schon weitgehend geklärten Basis her zu kritisieren und zu überwinden. W. Windelbands am Anfang dieser Studie zitierte Prognose gilt heute weniger denn je, denn die Generation derer, die „den Reichtum der PhG verstehen kann“ (bzw. „dem Reichtum dieses Werkes gewachsen ist“), ist weder ausgestorben noch im Aussterben; im Gegenteil: die Zahl derer, die sich mit der PhG befassen und deren Originalität und Reichtum verstehen, ist zweifellos im Wachsen.

## Bemerkungen zu der Hegelinterpretation Joseph Kleutgens\*

Von Bernhard CASPER (Augsburg)

Unter den Theologen des 19. Jahrhunderts ist Joseph Kleutgen der allgemeinen Ansicht nach nicht nur derjenige, der „das größte für den Einzug der Scholastik in die deutsche Theologie geleistet hat“<sup>1</sup>, sondern zugleich auch der, der vom katholischen Denken her gesehen Hegels Philosophie beispielhaft kritisierte. So schreibt etwa Gottlieb Söhngen über Kleutgens philosophisches Hauptwerk: „Die Philosophie der Vorzeit ist allein schon wegen ihrer trefflichen Hegelkritik auch heute noch das lesenswerteste, keineswegs veraltete Werk, das die Scholastik des vorigen Jahrhunderts in deutscher Sprache hinterlassen hat.“<sup>2</sup> Die Frontstellung: „Hier Scholastik – dort Hegel, geht im katholischen theologischen Bewußtsein vor allem auf das Werk Kleutgens und seine Wirkungsgeschichte zurück. Und ebenso kam die allgemein verbreitete Ansicht, Hegel müsse als ein Widerpart alles Christlichen gelten, nicht ohne den Einfluß des Werkes Kleutgens zustande.“

Um so mehr erscheint es gerechtfertigt, heute, nach mehr als 100 Jahren, aus der gehörigen

\* Die nachfolgenden Materialien und Gedanken wurden innerhalb eines Arbeitsgesprächs zum Thema „Hegel und das Christentum“ vorgetragen, welches die beiden Arbeitskreise der Fritz-Thyssen-Stiftung: „Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert“ und „Katholische Theologie im 19. Jahrhundert“, am 12. und 13. Februar in Frankfurt veranstalteten.

<sup>1</sup> M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie, Darmstadt 1961, 222.

<sup>2</sup> Das Erbe des 19. Jahrhunderts, in: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 6 (1929), 81.

historischen Distanz genauerhin nach dem Verhältnis Kleutgens zu Hegel zu fragen und sich über die Eigenart der dort geschehenen Hegelrezeption Gedanken zu machen.

### 1. Die Abhängigkeit Kleutgens von Staudenmaier

Geht man diese Frage an, so fällt zunächst einmal auf, daß Kleutgens Auseinandersetzung mit Hegel sich im ganzen in einem anderen Klima vollzieht als die Auseinandersetzungen mit Hegel, die vor dem Jahre 1848 stattfanden.

Während Franz von Baader, Anton Günther, Jakob Sengler und schließlich auch Franz Anton Staudenmaier aus einer sehr genauen und differenzierten Kenntnis Hegels heraus argumentieren und dadurch Hegel gleichsam als Zeitgenossen Aug' in Aug' gegenüberstehen, hat man bei Kleutgen den Eindruck, daß er bereits über einen geschichtlichen Abstand hinweg spricht, in dem sich für ihn das Scheitern der Hegelschen Philosophie gezeigt hat. Als die innerkatholischen Hauptgegner Kleutgens erscheinen Hermes und Günther. Und erst im Zusammenhang mit ihnen gewinnt Hegel für Kleutgen Interesse als der Ursprung, auf den man die Irrtümer vor allem Günthers zurückführen muß<sup>3</sup>.

Dabei ist es auffällig, daß Kleutgen Hegel häufig sehr ungenau und paraphrasierend zitiert und daß er Hegel nicht aus dem reichen Zusammenhang des ganzen Werkes heraus begreift, sondern sich punktuell auf einzelne Sätze beruft, die er zudem in einer ganz bestimmten verengten Weise interpretiert. Während sich Staudenmaier in seinem Hegelbuch<sup>4</sup> auf beinahe 750 Zitate<sup>5</sup> aus allen wichtigen Werken Hegels stützt, kommt man in den beinahe 1800 Seiten der ‚Philosophie der Vorzeit‘ auf kaum zwanzig Zitate aus Hegel. Diese beschränken sich zudem auf einige wenige Texte Hegels. Kleutgen zitiert den Anfang und das Ende der Logik<sup>6</sup> und drei Stellen aus der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften, die Teilen der Logik korrespondieren<sup>7</sup>. Ferner zitiert er die Einleitung in die Naturphilosophie<sup>8</sup> und schließlich zwei Stellen aus der Philosophie der Religion<sup>9</sup>. Auf diese schmale Textbasis stützt sich, soweit dies aus der ‚Philosophie der Vorzeit‘ selbst ersichtlich ist, Kleutgens Hegelkenntnis.

Und es scheint bei genauerem Zusehen, als habe Kleutgen diese Kenntnis teilweise noch nicht einmal direkt aus der Lektüre der Werke Hegels selbst gewonnen, sondern vielmehr aus der

<sup>3</sup> Vgl. Die Philosophie der Vorzeit verteidigt von Joseph Kleutgen, Priester der Gesellschaft Jesu, Innsbruck 1878 (im folgenden abgekürzt PhV), 2, 225; 2, 796. Die Theologie der Vorzeit verteidigt . . ., Münster 1853 (im folgenden abgekürzt ThV), 1, 3.

<sup>4</sup> F. A. Staudenmaier, Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie, Mainz 1844.

<sup>5</sup> Im einzelnen zitiert Staudenmaier aus der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 174mal, aus der Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (ed. Glockner 1, 32 ff.) 4mal, aus dem im Kritischen Journal der Philosophie erschienenen Aufsatz „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität“ (Glockner 1, 279 ff.) 2mal, aus der Philosophie der Religion 114mal, aus der Ästhetik 23mal, aus der Logik 132mal, aus der Phänomenologie des Geistes 180mal, aus der Rechtsphilosophie 58mal, aus der Philosophie der Geschichte 36mal, aus der Geschichte der Philosophie 25mal. Ich verdanke diese Aufstellung Herrn Herbert Schirmer, Freiburg, der mir auch bei der Verifikation der folgenden Thesen über die Abhängigkeit Kleutgens von Staudenmaier eine große Hilfe war. Die Werke Hegels werden im folgenden zitiert nach der Jubiläumsausgabe von Hermann Glockner, Stuttgart 1965.

<sup>6</sup> Ich gebe nachfolgend zunächst die Stellen aus Hegel nach der Jubiläumsausgabe und dahinter jeweils in ( ) die Seite, auf der diese in der PhV zitiert werden. Anfang und Ende der Logik: Glockner 4, 13 (2, 4); 4, 64–65 (2, 4); 4, 87–88 (2, 27); 4, 51 (2, 41); 5, 340 (2, 27); 5, 352 (2, 36); 5, 351 (2, 37); 5, 332 (2, 37); 5, 335 (2, 39); 5, 340 (2, 40); 5, 353 (2, 402).

<sup>7</sup> Nämlich näherhin Glockner 8, 298 (2, 4); 8, 204 (2, 910); 8, 207 (2, 910).

<sup>8</sup> Glockner 9, 49 (2, 403) und ganz generell Glockner 9, 70 ff. (2, 219).

<sup>9</sup> Glockner 15, 109 (2, 38); Glockner 15, 47 (2, 911).

Lektüre der Staudenmaierschen Hegelarbeit. Dieser Verdacht legt sich nahe, wenn man die Hegeltexte, die Kleutgen bringt, mit den Hegeltexten in Staudenmaiers Hegelbuch vergleicht. Es zeigt sich dann nämlich, daß Kleutgen einzelne Fehler, die sich in Staudenmaiers Hegelzitation eingeschlichen haben, übernimmt. So wird z. B. bei Staudenmaier (a. a. O., 186) der Satz aus der Logik: „Das Erkennen ist aber begreifendes Denken, sein Anfang daher auch nur im Elemente des Denkens . . .“ (Glockner 5, 332), folgendermaßen entstellt: „Das Erkennen ist aber begreifendes Denken, sein Anfang daher auch nur *ein* Element des Denkens . . .“. Genau diese Entstellung aber übernimmt Kleutgen in der PhV 2, 37 Anm. 2. Es legt sich also nahe anzunehmen, daß er hier nicht Hegel selbst, sondern lediglich Staudenmaiers Hegelbuch vor sich hatte.

Ebenso zeigt sich in der PhV 2, 402, daß Kleutgen dort keineswegs den originalen Text aus Hegels Logik paraphrasiert, sondern den von Staudenmaier verderbt wiedergegebenen Text. Darauf weist bereits die ungenaue Stellenangabe „Logik III, S. 353“<sup>10</sup> hin, die von Staudenmaier übernommen erscheint<sup>11</sup>. Und Kleutgens Paraphrase schafft dann Gewißheit darüber, daß er hier in der Tat nicht Hegel selbst, sondern die S. 473 des Staudenmaierschen Hegelbuches vor sich hatte. Staudenmaier entstellt nämlich Hegels Satz: „. . . aus welcher sich der Begriff als freie aus der Äußerlichkeit in sich gegangene Existenz emporhebt, in der Wissenschaft des Geistes seine Befreiung durch *sich*<sup>12</sup> vollendet . . .“ derart, daß das Subjekt des Satzes nicht mehr der „Begriff“, sondern die „Idee“ ist („Dieser nächste Entschluß der reinen Idee . . . aus welcher sich der Begriff . . . in der Wissenschaft des Geistes seine Befreiung durch *sie*<sup>12</sup> vollendet“). Nur unter dieser Voraussetzung wird aber Kleutgens Paraphrase verständlich: „Indeß hat sich die reine Idee nur deshalb zur äußerlichen bestimmt, . . . um . . . in der Wissenschaft des Geistes dadurch *ihre*<sup>12</sup> Befreiung zu vollenden . . .“

Und schließlich legen es auch die Seiten 910–911 des 2. Bd.s der PhV nahe, daß Kleutgen hier eher die S. 211 des Staudenmaierschen Hegelbuches vor Augen hatte als den Text der dort scheinbar zitierten Hegelschen Enzyklopädie. Staudenmaier zieht die §§ 84 bis 87 der Enzyklopädie nämlich zu einem einzigen Referat zusammen, so daß nicht mehr sichtbar wird, daß zwischen den beiden Sätzen: „Das Absolute ist das Sein“<sup>13</sup> und „Dieses reine Sein nun ist die reine Abstraktion“<sup>14</sup>, gut 3 Seiten liegen, die in dem Staudenmaierschen Text fehlen. Unter dieser Voraussetzung aber wird es dann verständlich, daß Kleutgen referieren kann: „Das Absolute ist das Sein“ . . . „Dieses Sein aber, so *fährt er* (sc. Hegel) *fort*<sup>14</sup>, . . . ist die reine Abstraktion“. Kleutgen gibt als Fundstelle dann auch lediglich den § 87 der Enzyklopädie an, obwohl der Anfang des Zitates im § 86 steht.

Im ganzen zeigt sich also, daß hier eindeutig ein Abhängigkeitsverhältnis Kleutgens von Staudenmaier vorliegt und daß sich überdies in dieser Interpretationsüberlieferung deutlich Vergrößerungstendenzen zeigen. Bereits Staudenmaier zitiert Hegel ungenau, unter einem bestimmten Blickwinkel und paraphrasierend. Kleutgen verkürzt das so Zitierte dann noch einmal. Dabei schleichen sich mit einer gewissen Notwendigkeit Verallgemeinerungen ein, die zu groben Mißverständnissen führen. Während z. B. Staudenmaier bei seinem Referat der „Philosophie der Religion“<sup>15</sup> noch klar erkennt, daß Hegel hier eine Attacke gegen die neologische Theologie der Aufklärung reitet und er Hegel insofern recht gibt, bezieht Kleutgen den Hegeltext einfach auf *die* Theologen *schlechthin*<sup>16</sup>. Würde man hier das durch die vergrößernde Verallgemeinerung entstandene Mißverständnis nicht in Anschlag bringen und

<sup>10</sup> Glockner 5, 353.

<sup>11</sup> Vgl. a. a. O., 473 und 476. In PhV 2, 27 zitiert Kleutgen richtig: „Subjektive Logik. Abschnitt 3, Kap. 3, S. 340“. Er scheint dort eher das Original vor Augen gehabt zu haben.

<sup>12</sup> Hervorhebung v. Verf.

<sup>13</sup> Glockner 8, 204.

<sup>14</sup> Glockner 8, 207.

<sup>15</sup> Glockner 15, 47 = Staudenmaier a. a. O., 15.

<sup>16</sup> Kleutgen, a. a. O., 910: „Ogleich aber Hegel in dieser Weise die üblichen Erklärungen mit den seinen in Einklang bringen will, so ist er dennoch mit *den Theologen* (Hervorhebung v. Verf.) sehr unzufrieden.“

unterstellen, daß Kleutgen Hegel wirklich verstanden hat, so müßte sich ergeben, daß für Kleutgen die Theologie schlechthin mit der Neologie identisch war.

## 2. Der Inhalt der Hegelkritik

Wenn Kleutgen als katholischer Theologe, der an der Notwendigkeit von Offenbarung festhielt, dies auch kaum gemeint haben kann, so wird auf der anderen Seite doch sichtbar, daß inhaltlich gesehen Kleutgens Hegelkritik aus einem im ganzen cartesianischen Horizont heraus erfolgt. Dabei geht Kleutgen allerdings so vor, daß er Hegel an in der Vergangenheit schon verurteilten Irrlehren mißt und dann einzelne Aussagen Hegels mit diesen identifiziert. Man könnte dieses Verfahren ein juristisches nennen. An einem überlieferten Gesetzestext, der hier aus den Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes besteht, wird ein gegenwärtiges Faktum – hier eine bestimmte (meist einzelne und vom Kontext gelöste) Aussage – gemessen.

Das Zentrum der Kritik besteht dabei in dem Vorwurf, den schon Staudenmaier Hegel gemacht hatte, daß er nämlich Logik mit Ontologie verwechsle. Dieser Vorwurf, der ein Kernpunkt der katholischen Hegelkritik bleiben sollte, kann sich vor allem auf den Anfang der Logik und Hegels eigene Aussage stützen, daß die neue, objektive Logik die alte Ontologie ersetzen solle<sup>17</sup>. Das entscheidende Kennzeichen der Identitätsphilosophie ist nach Kleutgen die Vermengung der formalen mit der realen Ordnung. Diesem Irrtum habe die alte Schule, so sagt Kleutgen, von vornherein vorgebeugt durch „die Einteilung alles Seins in Sein innerhalb und außerhalb des Geistes“<sup>18</sup> – eine Behauptung, die in dieser Vereinfachung nur stimmt, wenn man „die alte Schule“ mit der Wolffianischen Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts gleichsetzt.

Diese Vermengung der formalen mit der realen Ordnung geht nach Kleutgen aber konsequent aus dem anderen Grundirrtum Hegels hervor, nämlich aus der Identifizierung von Sein und Denken<sup>19</sup>. Alles wahrhaft Reale ist, so interpretiert Kleutgen Hegel, „weil das Denken vom reinen Sein beginnend, durch . . . Verneinung Gegensätze aus sich gebiert, und dann diese als Momente seiner selbst erfassend wieder in sich zurücknimmt“<sup>20</sup>. Hegel ist so der Vollender der Eleaten, ähnlich wie Gassendi und Descartes die Vollender der ionischen Naturphilosophie und Epikurs waren<sup>21</sup>. Und hier hat Kleutgen denn auch gleich die Maßstäbe aus der Vergangenheit zur Hand. Hegel wiederholt nach ihm nur die von Thomas von Aquin schon widerlegten (und vom IV. Lateranense verurteilten) Irrtümer Amalrichs von Bène und Davids von Dinant<sup>22</sup>. Hegel ist ein Gnostiker, und überdies setzt sich der Ontologismus Malebranches in ihm fort<sup>23</sup>.

Diese philosophischen Irrtümer sind nun aber theologisch gefährlich, weil sie den Pantheismus zur Folge haben. Hegel verwechselt das *esse commune* mit dem *esse divinum*<sup>24</sup>. Dadurch aber wird Gott der werdende Gott, „der aus der Vereinigung von Sein und Nichts hervorgehende ewige Prozeß“<sup>25</sup>. „In welche Formeln sich also auch die Identitätsphilosophie hüllen mag“, so sagt Kleutgen, „sie versinkt dennoch ihrem Grundgedanken nach in den gemeinsten Pantheismus“<sup>26</sup>.

Dabei ist es nun interessant, daß sich Kleutgen gerade bei dieser letztlich theologisch entscheidenden Aufdeckung des Hegelschen Pantheismus einerseits auf Stahls Rechtsphilosophie

<sup>17</sup> Vgl. dazu Glockner 4, 13 ff. u. 4, 65; PhV 2, 4.

<sup>18</sup> PhV 2, 30.

<sup>19</sup> PhV 1, 591; 2, 4; 2, 29; 2, 225.

<sup>20</sup> PhV 2, 5.

<sup>21</sup> PhV 2, 226.

<sup>22</sup> PhV 1, 592; 2, 36.

<sup>23</sup> Joseph Kleutgen, *Über alte und neue Schulen*, Münster 1869, 194; PhV 2, 4.

<sup>24</sup> PhV 2, 35.

<sup>25</sup> PhV 2, 42; vgl. PhV 1, 595.

<sup>26</sup> PhV 2, 403.

und andererseits auf Staudenmaiers Hegelbuch beruft<sup>27</sup>. Diese Wurzel der Hegelkritik samt einer umfangreichen philosophie- und theologiegeschichtlichen Beispielsammlung<sup>28</sup> waren Kleutgen vorgegeben. Seine eigene Zutat ist die Einschränkung der historischen Verifikation auf die Häretiker aus der Zeit des Hochmittelalters und auf Malebranche.

Und ebenso muß man es als eine Zutat Kleutgens, die zugleich eine spezifische Vergrößerung bedeutet, ansehen, daß Kleutgen seine Vorwürfe gegenüber Hegels *Methode* vom Boden einer spätrationalistisch-cartesianischen Schulphilosophie aus erhebt. Staudenmaier und Stahl argumentieren dagegen vom späten Schelling her. Zwar beruft sich Kleutgen auch bei seiner Kritik an Hegels Methode auf Staudenmaier. In ihrem Tonfall ist die Kritik daran, daß Hegel das Einfache und Allgemeine der Abstraktion zu dem Absoluten macht, aber durchaus nicht von Staudenmaier herzuleiten. Die sog. absolute Methode Hegels will nach Kleutgen aus dem Geringsten und Untersten (nämlich dem reinen Sinn der Abstraktion), als wäre dies das Beste und Höchste, alles herleiten. Dies ist ihr innerer Widerspruch, der Grund der Unbegreiflichkeit ihrer Lehren<sup>29</sup>. Und Kleutgen wird nicht müde, vom Standpunkt einer als Realismus verstandenen Schulphilosophie her diese „Unbegreiflichkeit und Widersprüchlichkeit“ Hegels immer neu zu betonen. Hegels Methode besteht in dialektischen Künsten<sup>30</sup>, die nichts erklären. Sie ist in ihren Konsequenzen „falsch und abgeschmackt“<sup>31</sup>. Und die „trotzlose Leerheit ihrer Spekulation“ kann auch durch die phantastische Anschauung der Natur, welche die Schüler Hegels vortragen, nicht verborgen werden<sup>32</sup>.

### 3. Der politische Stellenwert

Die Kritik Kleutgens an Hegels Lehre erschöpft sich inhaltlich gesehen in wenigen Punkten. Nun muß man freilich sehen, daß Hegels Lehre für Kleutgen eben in keiner Weise nur diese inhaltlich-theoretische, sondern in hervorragendem Maße eine politische Bedeutung hatte. Kleutgen fühlte sich durch die Ereignisse des Jahres 1848, die Ausrufung der römischen Republik und die Flucht Pius' IX. nach Gaeta veranlaßt, „Die Theologie der Vorzeit“ und „Die Philosophie der Vorzeit“ zu schreiben<sup>33</sup>. Er selbst mußte damals Rom für einige Zeit verlassen. Die im Archiv des Collegium Germanicum in Rom aufbewahrten Briefe Kleutgens bezeugen immer wieder das Entsetzen vor der Revolution und dem damit verbundenen Schicksal der Kirche<sup>34</sup>. Aus diesem Horizont heraus deutet Kleutgen dann aber auch Hegel in dem Werk, das schon nach Auskunft seines Titels einen ausgesprochen restaurativ-defensorischen Charakter trägt<sup>35</sup>. Hegel ist für Kleutgen eine zentrale Figur in der geschichtlichen Linie, die von der Reformation über die Revolution und den idealistischen Pantheismus schließlich zum Materialismus und Atheismus führt. Diese Geschichtskonstruktion findet sich bezeichnenderweise ähnlich auch bei Friedrich Julius Stahl<sup>36</sup>, dort allerdings ohne die Wurzel „Reformation“. Sie ist also eher Ge-

<sup>27</sup> PhV 2, 35.

<sup>28</sup> Vgl. dazu bei Staudenmaier, a. a. O., 33–150: „Der logische Pantheismus in seiner geschichtlichen Entwicklung von den Eleaten bis auf Hegel.“

<sup>29</sup> Vgl. PhV 2, 43.

<sup>30</sup> PhV 2, 43.

<sup>31</sup> PhV 2, 42.

<sup>32</sup> PhV 2, 193.

<sup>33</sup> Vgl. L. Gilen, Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes, Meisenheim 1956, 26.

<sup>34</sup> Der Verfasser hat den gesamten Briefwechsel eingesehen. Stellen der angegebenen Art tauchen häufig auf. Es fehlt hier der Platz, die Stellen im einzelnen zu zitieren.

<sup>35</sup> Die Philosophie der *Vorzeit verteidigt* . . .

<sup>36</sup> Vgl. F. J. Stahl, Die Philosophie des Rechts, Tübingen 1878, I, 289–329. Für Stahl ist Hegel der Vollender des Rationalismus („... die von Cartesius begonnene und mit Hegel vollendete rationalistische Richtung . . .“, a. a. O., 316). Der Rationalismus aber führt unmittelbar zur Revolution. Die Entwicklung zum Materialismus aber läuft auf das gleiche hinaus: „Die Parallele dieser vollendeten materialistischen Anschauung zur vollendeten rationalistischen, sohin logisch-pantheistischen Anschauung im Resultat ist unverkennbar“ (a. a. O., 321).

meingut der Konservativen als eine spezifisch katholische Theorie. Dennoch hat sie unter anti-protestantischem Aspekt später auf dem I. Vaticanum eine große Rolle gespielt<sup>37</sup>. Und diese Rolle spielt sie bereits bei Kleutgen. Jacobi, Schelling, Hegel, „alle diese Schulen hatten sich auf dem Boden des Protestantismus gebildet“, so heißt es in der Einleitung der ‚Philosophie der Vorzeit‘<sup>38</sup>. Und dem korrespondiert die bewegte Klage, die Kleutgen in seiner Schrift ‚Über alte und neue Schulen‘ führt, daß nämlich „auf das Wort eines Protestanten hin“ Deutschland die alte Philosophie und Theologie verworfen und in Vergessenheit habe geraten lassen<sup>39</sup>. Die Wissenschaft muß wieder katholisieren werden, – so verteidigt Kleutgen das eigene Werk in seiner Rechtfertigungsschrift. Sonst werden „– das lehrt die Erfahrung – immer neue Ideen und Systeme in der katholischen Welt wie Gespenster umherschwärmen“<sup>40</sup>. Die katholische Kirche erscheint hier als die schlechthin konservative Macht, die allein fähig ist, den Zusammenbruch der europäischen Geschichte noch aufzuhalten. Sie erscheint dem Zeitgeist gegenüber, der nicht nur dies und jenes in Frage stellt, sondern der Gott und seinem Reich schlechthin entgegengesetzt ist und dessen Ausdruck die idealistische Spekulation ist, als die „Bewahrerin der Güter, die Gott bei ihr für das Menschengeschlecht hinterlegt hat“<sup>41</sup>. Die Kirche zeigt sich als die Bewahrerin der Ordnung. Die neue Philosophie dagegen ist „als die jüngste Tochter des Protestantismus . . . eine Feindin der Autorität“<sup>42</sup>. Hegel wird für Kleutgen so zum *Ideologen der Revolution*, wobei Kleutgen sich für diese Ansicht auf genau dieselbe berühmte Stelle aus der Einleitung in die Rechtsphilosophie beruft, auf welche sich die Linke stützte, wenn sie Hegel als den Ideologen der Restauration anprangern wollte. Das erscheint paradox, ist aber überaus kennzeichnend. Denn der bekannte Satz: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“<sup>43</sup>, ist in der Tat für beide Interpretationen offen, je nachdem wie die Gegenwart des „ist“ bewertet wird, die in diesem Satz vorkommt. Für die Linke war diese Gegenwart eine schlechte Gegenwart, weil sie den repressiven preußischen Staat zum Inhalt hatte. Für Kleutgen war diese Gegenwart eine schlechte Gegenwart, weil sie die Umbrüche des 19. Jahrhunderts zum Inhalt hatte. „Man will dartun, daß die Wirklichkeit mit der Vernunft übereinstimmt . . . wovon die Geschichte lehrt, daß es ist, von dem soll die Philosophie lehren, daß es sein muß“<sup>44</sup>. Derart bedeutet für Kleutgen Hegels Philosophie die Sanktion der Revolution. Diese Sanktionierung der tatsächlich stattgehabten Geschichte aber verhindert die Rückkehr zu der heilen Welt der Vorzeit.

Aber auch in die Zukunft hinein muß Hegels Philosophie zur Revolution führen. Denn der Pantheismus führt nach der bereits dargelegten Geschichtskonstruktion zum Materialismus. Von den sittlichen Größen „Freiheit“, „Tugend“, „Sünde“, „Unsterblichkeit“ bleiben bei Hegel nach Kleutgen nur noch die Namen übrig. „Ist dem aber so“, so folgert Kleutgen, „so dürfen wir auch sagen, daß in dieser Philosophie, die am weitesten verbreitet ist, jene beiden Strömungen des Zeitgeistes, Stolz und Sinnenlust, wie in einem Bette fließen“<sup>45</sup>.

Man wird sich angesichts eines solchen Zitates, das deutlich seinen Sitz im Leben zeigt, fragen müssen, was dieser Hegel in der Sicht Kleutgens noch mit dem originalen Hegel zu tun

<sup>37</sup> Vgl. Mansi 51, 32 u. 51, 74 b c.

<sup>38</sup> PhV 1, 10.

<sup>39</sup> a. a. O., 193; vgl. auch 195–197.

<sup>40</sup> Zu meiner Rechtfertigung, Münster 1868, 11.

<sup>41</sup> ThV 1, 1–5.

<sup>42</sup> Über alte und neue Schulen, 189.

<sup>43</sup> Glockner 7, 33.

<sup>44</sup> PhV 1, 595–596.

<sup>45</sup> PhV 1, 10. Eine ähnliche Auffassung spiegelt die Einleitung in das Gutachten wider, welches Kleutgen für die Indexkongregation gegen Anton Günther verfaßte: „Notum est, inde ab exitu saeculi superioris natam esse in Germania doctrinam philosophicam orthodoxae fidei perquam infensam; quippe quae antiquos pantheistarum errores nova quadam seducenti specie renovaret. Hanc falsam philosophiam, ex arrogantia spiritus humani nimis multa et nimis alta de se praesumentis exorta . . .“ – Ich verdanke den Text Herrn Konrad Deufel in Münster, der das gesamte Gutachten demnächst veröffentlichen wird.

hat. Man darf gleichwohl nicht daran vorbeisehen, daß auch diese Interpretation mit zur Wirkungsgeschichte Hegels gehört und daß sie die nachfolgende Geschichte vor allem der katholischen Theologie nachhaltig geprägt hat.

Wird aber erkannt, daß diese Interpretation unzureichend war, und wird zugleich erkannt, daß Hegels Gedanke keineswegs einfachhin durch die nachfolgende Geschichte erledigt wurde, sondern daß entscheidende Fragen, die durch Hegel aufgeworfen wurden, auch heute noch aktuell sind, dann wird damit auch gesehen, daß die fruchtbare Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit Hegel noch aussteht.

## Die aristotelischen Quellen zur Transzendentalien-Aufstellung bei Thomas v. Aqu., *De veritate*, qu. I, art. 1

Von Horst SEIDL (München)

Der vorliegende kurze Beitrag befaßt sich nicht mit der Transzendentalienlehre im ganzen bei Thomas v. Aqu., d. h. sofern sie in seiner gesamten Metaphysik integriert ist<sup>1</sup>, sondern nur mit der Aufstellung der Transzendentalien in *De veritate*, quaestio 1, art. 1 (corpus), und fragt auf die aristotelischen Quellen zurück. Nun sind zwar die hauptsächlichsten aristotelischen Belegtexte für die einzelnen Transzendentalien durchaus bekannt und schon des öfteren behandelt worden<sup>2</sup>: für das transzendente Seiende als solches die Stelle in Aristoteles' Metaphysik IV 1–2 (bis 1003 b 19); für das mit ihm konvertible Eine Met. IV 2, 1003 b 22–33; für das Wahre Met. II 1, 993 b 19–31 und für das Gute Nik. Ethik I 4 (bes. 1096 a 23–29). Nicht jedoch hat man bis jetzt, soweit ich sehe, näher untersucht, nach welchem Einteilungsprinzip Thomas in *De veritate* die Transzendentalien aufstellt und ob er auch hierin (wenn auch nicht ausdrücklich) einem aristotelischen Gesichtspunkt folgt.

Bevor wir auf diese Fragen eingehen, schicken wir eine allgemeine Bemerkung zur Aufstellung der Transzendentalien bei den Scholastikern voraus. Sie erfolgt bei ihnen unter zwei Aspekten: 1. dem des Seienden als solchen; 2. dem des Bezuges der Transzendentalien zu Gott (Gottes Sein, Intellekt und Wille). Der zweite Aspekt und mit ihm die ganze Transzendentalienlehre ist für das moderne Denken nicht mehr annehmbar; denn zumindest seit Kant tritt, in subjektivistischer Wendung, an die Stelle des Bezuges der Dinge zu Gott der Bezug zum „transzendentalen Subjekt“. Jüngst hat sich ein moderner Kritiker so geäußert, daß die Transzendentalien durch die scholastische Lehre ihres Bezuges zu Gott überhaupt „ihren transzendentalen Charakter verlieren“<sup>3</sup>. Nun trifft zwar für einige Scholastiker vor Thomas v. Aqu.

<sup>1</sup> Hierzu verweisen wir auf die ausgezeichneten Abhandlungen von G. Söhngen, *Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom ens et verum convertuntur als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation*, Münster 1930, und von L. Oeing-Hanhoff, *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gestalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas v. Aquin*, Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. MA., Bd. 37, Münster 1953.

<sup>2</sup> Die jüngste Veröffentlichung hierzu ist die von K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie; I. Teil: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin-New York 1972, mit den wichtigsten Literaturangaben zum Thema. Freilich kommt Bärthleins Buch auf Grund seines modernen, (kantisch) transzendentalphilosophischen Ansatzes zu einem negativen Ergebnis: die von der „alten“ Ontologie vielberufenen aristotelischen Quellen-Belege weisen angeblich nicht das aus, was sie belegen sollen (Vgl. meine Besprechung des Buches in diesem Halbbd. des Ph. Jb.s, 196–200). Unsere vorliegende Frage stellt sich dem Autor nicht, weshalb er auch die hierfür einschlägigen Aristoteles-Texte (zu ihnen s. u.) nicht näher behandelt.

<sup>3</sup> Bärthlein, a. a. O., 9 f.; er begründet dies so: Die Transzendentalien würden „dabei betrachtet als das Geschaffene (ens creatum), als schon irgendwie kategorial bestimmtes Seiendes . . . , jedoch nicht mehr als das noch kategorienjenseitige Seiende (bloß als Seiendes genommen)“.