

## Antiker und moderner Idealismus.

Von Dr. theol. Johannes Hessen in Duisburg.

Wenn wir die philosophischen Systeme, die der gewaltige Denkprozess der Menschheit erzeugt hat, auf ihre tiefste Wurzel zurückführen, so erscheinen sie fast als typische Ausgestaltungen des Grundverhältnisses von Denken und Sein. Und zwar erweist sich in dem geschichtlichen Prozess ein zweifacher Typus wirksam. Je nachdem das eine oder das andere Moment stärker betont wird, entsteht ein idealistisches oder realistisches System. Aber auch hier gibt es wieder verschiedene typische Formen und Ausprägungen. Idealismus wie Realismus weisen solche auf. Im folgenden sollen nun zwei Hauptformen des Idealismus, der antike und moderne Idealismus, zueinander in Beziehung gesetzt werden. Jener, den man näher als platonischen Idealismus bezeichnen kann, soll in seiner Ausgestaltung durch den hl. Augustinus vorgeführt werden. Diesem platonisch-augustinischen soll der von Kant begründete transzendente Idealismus und zwar in der neuesten Form und Wendung, wie sie in der sog. Wertphilosophie von Rickert und Windelband vorliegt, gegenübergestellt werden. Die Durchführung selbst muss den Vergleich rechtfertigen. Dass es sich dabei in der Tat nicht um gänzlich heterogene Dinge handelt, dafür sei das Wort eines neueren Philosophiehistorikers angeführt. Augustin, so heisst es, ist „weit über seine Zeit und ebenso über die nächstfolgenden Jahrhunderte hinaus gewachsen und zu einem Urheber des modernen Denkens geworden.“ (Windelband, *Gesch. d. Phil.* 231.) Wenn vollends ein moderner Denker gestehen muss (Eucken, *Lebensansch. d. gr. Denker* 10, 244), dass uns Augustin an manchen Punkten näher steht als etwa Hegel und Schopenhauer, dann werden wir getrost jenen Vergleich wagen dürfen.

Meiner Arbeit über Augustins Erkenntnistheorie, die jüngst in den von Cl. Baumker herausgegebenen „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ erschienen ist, habe ich das Wort Augustins an die Stirn geschrieben: *Deus enim est veritas; nec ullo pacto sapiens quisquam est, si non veritatem mente contingat* (*De ut. cred.* n. 33): „Gott ist die Wahrheit; und sicherlich ist niemand weise, der nicht die Wahrheit im Geiste erfasst“. Damit glaube ich den am meisten hervorstechenden Zug seiner Noëtik wie seiner Philosophie überhaupt angedeutet zu haben. Augustins Idealismus ist in der Tat durch und durch religiös geartet. Der mächtige Zug seiner liebeglühenden Seele zu Gott,

der tiefe Drang nach Vereinigung mit dem Urquell aller Wahrheit und Gutheit ist das innere Leben, das in den Tiefen seines philosophisch-theologischen Systems flutet und sich in den abstrakten Formulierungen gleichsam kristallisiert hat. Es ist ein ganz und gar theozentrischer Idealismus, der uns bei ihm entgegentritt. „Im Mittelpunkte seiner Weltanschauung steht der Sonne vergleichbar, die nach allen Seiten ihre Strahlen entsendet, Gott.“ (Weinand, Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus 2). In ihm ist daher auch, wie das eben zitierte Wort zeigt, die Wahrheit der menschlichen Erkenntnis verankert. Er ist der Inhaber jener obersten Wahrheiten, die unserem Erkennen Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit verleihen. Er ist mit anderen Worten die substantielle Wahrheit. Wie nun aber die veritates aeternae in Gott allein wirklich sind, so fließen sie auch von derther unserem Geiste zu. Er tut sie uns kund und setzt uns in ihren Besitz. Gott ist superior illa lux, qua mens humana illustratur (Tract. 15 in Joa.), „jenes höhere Licht, wodurch der Menscheng Geist erleuchtet wird.“ Das Licht der Urwahrheit strahlt in unseren Geist hinein, so dass wir in diesem Lichte die Wahrheiten erkennen. Nach diesen Wahrheitsnormen urteilen wir dann über die Dinge. Die objektive Geltung unserer Erkenntnis ist dadurch verbürgt, dass Gott, der Quell jener Prinzipien, zugleich der Urquell alles Seins ist, so dass Denken und Sein zueinander in Beziehung stehen, Wahrheit und Wirklichkeit zusammentreffen. So liegt „der Knotenpunkt der Lösung“ des Wahrheitsproblems bei Augustin „in der Gottheit als Gesetzgeber des Seins, wie des Denkens“ (Baumgartner, Augustin: in E. v. Aster, Grosse Denker I 266.).

In tausend Wendungen umschreibt der Kirchenvater seine Theorie von der göttlichen Erleuchtung des menschlichen Intellectes, ohne jedoch seinen Gedanken auf eine klare und bestimmte Formel zu bringen. Worum es sich handelt, liegt aber auf der Hand; es ist das Evidenz-erlebnis, das mit jenen apriorischen Urteilen, wie sie in den idealen Grundsätzen, den principia per se nota aller Wissenschaft, vorliegen, verbunden ist. Auch wir sprechen ja hier von einem „Einleuchten“ der Wahrheit. In diesem unmittelbaren Gewährwerden eines objektiven Sachverhaltes erblickt Augustin ein Hereinragen eines transzendenten Faktors, des Absoluten. Nur so scheint ihm die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der erkannten Wahrheit sichergestellt. Weder der endliche, dem Irrtum ausgesetzte Menscheng Geist, noch die in stetem Wechsel und Wandel befindliche Wirklichkeit bieten ihm dafür eine genügende Bürgschaft. Der absolute Geist allein vermag unserem Erkennen den Adel absoluter Geltung zu verleihen.

Dieser „theologische Apriorismus“ — so hat man Augustins Erkenntnistheorie treffend bezeichnet — scheint nun freilich nur mehr historisches Interesse zu haben; er scheint ein ganz und gar unmoderner Gedanke zu sein. Aber auch diesmal trügt der Schein. Im modernen Idealismus finden wir genau denselben Gedanken, nur in anderer Form und Färbung. Es ist vor allem Rickert, der ihn ausgestaltet hat.

Das in gültigen Urteilen sich bewegende Erkennen, so lehrt Rickert, ist seinem logischen Wesen nach ein Bejahen und Verneinen. - Da hierin ein Billigen oder Missbilligen, also ein wertendes Verhalten liegt, so erscheint auch das theoretische Erkennen als ein Stellungnehmen zu einem Werte. In jedem Urteil wird ein Wert anerkannt. Das Wertgefühl, in dem die Evidenz besteht, verbürgt in seiner Eigenart dem Urteil zeitlose Geltung und lässt es unabhängig erscheinen vom individuellen Bewusstseinsvorgang. Ja noch mehr. „Wir legen dem Gefühle, dem wir im Urteil zustimmen, nicht nur eine von uns unabhängige Bedeutung bei, sondern wir erleben darin etwas, wovon wir abhängig sind. Ich fühle mich, wenn ich urteilen will, durch das Gefühl der Evidenz, dem ich zustimme, zugleich gebunden, d. h. ich kann nicht willkürlich bejahen oder verneinen. Ich fühle mich von einer Macht bestimmt, der ich mich unterordne, nach der ich mich richte, und die ich als für mich verpflichtend anerkenne. Diese überindividuelle Macht kann von niemandem geleugnet werden, der zugibt, dass es niemals gleichgültig ist, ob er auf eine eindeutige Frage mit Nein oder mit Ja antwortet, dass er vielmehr bejahen oder verneinen soll.“ Jenes „transzendente Sollen . . . wird, solange ich überhaupt urteile, unbedingt anerkannt, und daher ist es auch schlechthin unbezweifelbar“ (H. Rickert, Der Gegenstand d. Erkenntnis<sup>2</sup> [1904] 102—158).

Es ist nicht unsere Aufgabe, in eine Kritik der Rickertschen Erkenntnislehre einzutreten. Wem es um eine solche zu tun ist, der kann sie in recht scharfsinniger Weise in Prof. Geysers „Allgemeiner Philosophie des Seins und der Natur“ finden. Uns kommt es hier auf die wesentliche Verwandtschaft der dargelegten Auffassung mit der augustinischen an. Diese liegt darin, dass beide zur Begründung der Wahrheitskenntnis zu einem transzendenten Faktor greifen. Diesem wird von beiden dieselbe Funktion zugewiesen: er soll dem Urteil Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit verleihen. Die Art und Weise, wie er diese seine Funktion erfüllt, ist freilich in beiden Fällen verschieden. Im einen Falle erscheint er als die *Urwahrheit*, die uns mit ihrem Lichte erleuchtet, im andern als ein *Sollen*, das uns als geistige Macht gebietet. Jene wendet sich an unsern Intellekt, dieses dagegen an den Willen und das Gefühl. Dort kommt mithin eine intellektualistische, hier eine voluntaristische Denkart zum Ausdruck. Und so können wir die erkenntnistheoretische Anschauung Rickerts als ein voluntaristisches Gegenstück zur augustinischen Theorie von der göttlichen Erleuchtung bezeichnen. —

Von einer anderen, nämlich der metaphysischen Seite betrachtet, weisen beide Theorien einen bedeutsamen Unterschied auf. Während bei Augustin jener transzendente Faktor eine metaphysische Realität ist, gilt er dem modernen Idealisten als blosses Abstraktum. Ausdrücklich hebt Rickert hervor, dass jenes transzendente Sollen, wie auch sein Korrelat — das „urteilende Bewusstsein überhaupt“ die letzten begrifflichen Voraussetzungen für die Möglichkeit der Erkenntnis, aber keine metaphysischen Wirklichkeiten darstellen (152 ff.). Freilich zeigt

sich im modernen Idealismus mehr und mehr die Tendenz, das Erkenntnistheoretische Absolute metaphysisch zu fassen. Gerade beim führenden Denker dieser Richtung, dem kürzlich verstorbenen Wilh. Windelband, tritt der Zug zur Realität in seinem letzten Werke unverkennbar zutage. Damit steht dieser vor demselben Problem wie Augustin. Es ist die Kernfrage, wie unser Denken logisch von idealen Wahrheiten aus zu einer Wirklichkeit gelangen, aus der idealen in die reale Ordnung hinüberschreiten kann. Es wird von Interesse sein, zu sehen, wie beide Denker sich mit diesem Problem abfinden.

Augustin hat bekanntlich durch das Feuer der Skepsis hindurchgehen müssen. Indem er, vom skeptischen Zweifel ergriffen, alle Gebiete des Wissens durchwanderte und durchforschte, stiess er allenthalben auf letzte Wahrheiten, die ihm über jeden Zweifel erhaben schienen. Es sind die Prinzipien der verschiedenen Wissenschaften, die selbst keiner Begründung fähig und bedürftig, das jeweilige Wissensgebäude tragen. Sie betrachtet Augustin als unerschütterliche Grundlagen der Erkenntnis. Solche unbezweifelbare Grundwahrheiten erblickt er in den Denkgesetzen der Logik, in den arithmetischen Gesetzmäßigkeiten und den Lehrsätzen der Geometrie und endlich in den obersten Normen der Ethik und Aesthetik. Diesen Grundsätzen der artes liberales, der geistig-idealen Wissenschaften, schenkt er eingehendes Interesse. Er hebt besonders ihre zeitlose, ewige Geltung, ihre über die Erfahrung erhabene, apriorische Natur, ihren jeden denkenden Geist verpflichtenden Charakter hervor. Ewigkeit, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, diese wesentlichen Eigenschaften jener Wahrheiten, weisen ihn aber hin auf eine wesentliche, in sich bestehende Wahrheit. Jene Eigenschaften erscheinen ihm als wahrhaft göttliche Züge; er findet sie unerklärlich ohne die Annahme einer substanziellen Wahrheit, die mit Gott identisch ist. So führt ihn die logische Betrachtung und Bewertung der veritates aeternae zur veritas aeternae et incommutabilis, zu Gott.

Ganz im Sinne Augustins gründet Windelband „die Wahrheit unserer Erkenntnisse und die Berechtigung, in unserem Wissen ein Erkennen des Wirklichen zu sehen, darauf, . . . daß darin eine über die spezifisch menschliche Vorstellungsweise in ihrer Geltung hinausragende sachliche Ordnung zutage tritt.“ (Windelband, Einleitg. in die Phil. 254). Ebenso beruht nach ihm die Absolutheit der ethischen Normen „auf der Voraussetzung, dass darin eine übergreifende Vernunftordnung zur Herrschaft gelangt“. „Sobald man nun“ — so fährt er fort — „diese Ordnungen als Inhalte eines realen höheren Bewußtseins in Analogie zu dem in uns erlebten Verhältnis des Bewußtseins zu seinen Gegenständen und Werten denken will, müssen sie als die Inhaltsbestimmungen einer absoluten Vernunft, d. h. Gottes, vorgestellt werden“ (254 f.). Dass es sich hier aber nicht um einen willkürlichen Gedanken handelt, dass vielmehr jenes von der Erkenntnistheorie wie von der Ethik vorausgesetzte „Normalbewußtsein“ real ist, zeigt ihm die Betrachtung des menschlichen Wertbewußtseins. Das Gewissen enthält nämlich in seinem Verlangen nach letzten und absoluten Prinzipien der Wertung eine „Beziehung auf

eine übersinnliche Realität" (393). Im Appell an eine höhere Instanz, auf die es sich beim Umwerten herrschender Werte beruft, greift es „von dem zeitlich Geltenden auf das ewige und göttliche Gesetz zurück" (391). Darin liegt der „Beweis für einen übererfahrungsmässigen Lebenszusammenhang der Persönlichkeiten" (Ebd.) Und wenn man diesen transzendenten „Lebenszusammenhang der Persönlichkeiten mit dem Namen der Gottheit bezeichnet, so kann man sagen, dass ihre Realität mit dem Gewissen selbst gegeben ist. So real wie das Gewissen, so real ist Gott" (392).

Ein Vergleich dieses Gedankenganges mit dem Augustinischen lässt sofort das beiden gemeinsame Denkmotiv erkennen; es ist die metaphysische Verankerung der Wahrheiten und Werte. Der erste Denker, der eine solche in genialer Weise versucht hat, war Plato. Während er jedoch hierbei durch Hypostasierung abstrakter Begriffe den Fehler einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* beging, gelangen Augustin wie Windelband — abgesehen von einigen Hypostasierungen, die sich auch bei ihnen finden — durch eine tief sinnige Spekulation über das Wesen der Wahrheit und der sittlichen Norm zur Annahme einer transzendenten Realität. Wir werden freilich Windelband Recht geben müssen, wenn er sagt: „Es ist nun aber deutlich, dass dieser Gedankenzusammenhang keine Beweisführung im Sinne des empirischen Denkens ist, wohl aber ein Postulat enthält, das im Wesen des Wertens, sobald es sich über die individuelle und historische Realität erheben will, unabweislich enthalten ist. Deshalb hat diese metaphysische Verankerung des Wertens nicht bloss die Geltung eines Ueberzeugtseins oder eines Glaubens, das ja auch ein Meinen oder eine Illusion sein könnte" (Ebd.). Die Absolutheit der Wahrheit und des Wertes erfordert, das will W. sagen, zu ihrer Sicherstellung die Annahme einer absoluten Realität. Das bedeutet zwar keine streng wissenschaftliche Beweisführung, wohl aber eine sinnvolle Erklärung für eine gegebene Tatsache, d. h. wir müssen jene Annahme machen, wenn wir eine vollgültige Erklärung des in der Noetik und Ethik vorliegenden Absoluten finden wollen. Damit ist dann nach W. der Weg bezeichnet, „auf dem das philosophische Denken aus seinen höchsten Aufgaben heraus auf das Problem der Religion geführt wird" (393). So werden durch die metaphysische Verankerung von Wahrheit und Wert zugleich Philosophie und Religion in eine innige, organische Beziehung zueinander gesetzt. Jener Gedanke ist fürwahr der leuchtende Stein im Idealismus alter und neuer Zeit; und das philosophische Denken wird mit all seinen Versuchen, zu einem Absoluten vorzudringen, über den idealistischen Gedanken schwerlich hinauskommen.

Dieses Argument — wenn wir es so nennen wollen — lässt sich aber noch wesentlich verstärken, so dass jeder Schein einer vorschnellen Hypostasierung gemieden wird. Wir können es nämlich auf eine breitere und festere Basis stellen, indem wir seinen idealen Ausgangspunkt durch Hinzunahme eines realen Momentes ergänzen. Damit berühren wir zugleich einen weiteren Vergleichspunkt. Aber gerade an diesem Punkte, dem Problem der empirischen Realität, scheinen sich

die Wege des antiken und des modernen Idealismus zu scheiden. Während jener nämlich der Erfahrungswirklichkeit transzendentes Dasein zuschreibt, somit ein realer oder transzendenter Idealismus ist, sucht der transzendente Idealismus die Realität aus dem Erkenntnisganzen abzuleiten und sie damit in logische Beziehungen aufzulösen. Ist nun auch von den entschlossenen Idealisten der Marburger Schule dieser Gedanke konsequent durchgeführt worden, so finden sich andererseits bei Rickert und Windelband wenigstens Ansätze zur Anerkennung einer empirischen Realität. Was soll es denn sonst heißen, wenn der erstere die Inhalte des Denkens als „absolut irrational“ bezeichnet (168) und wenn er von einer „objektiven Wirklichkeit“ (242), von „dieser total irrationalen Welt“ (243) spricht? Mag er auch diesen Wendungen keinen metaphysischen Sinn beilegen wollen, so hat man doch den Eindruck, dass er ohne einen solchen nicht auszukommen vermag. Was soll es ferner bedeuten, wenn Windelband dies als das Grundproblem der Erkenntnistheorie hinstellt, „wie das Objektive in unserm Bewusstsein sich zum Realen verhält“ (213), wenn er den „Wert der Wahrheit“ in einer „Beziehung des Bewusstseins zum Sein“ erblickt (Ebd.), wenn er sogar schreibt: „Darin und darin allein besteht die Wahrheit unserer Erkenntnis, dass wir darin Gegenstände erzeugen, die nach Inhalt und Form in der Tat zur Realität gehören und doch eben in ihrer Ausgewähltheit und Geordnetheit als neue Gebilde daraus hervorzuwachsen“ (234 f.) In diesen Sätzen vermag ich nichts anders als ein Einlenken in die Bahnen des antiken Idealismus zu erblicken. Denn wer die Wahrheit der menschlichen Erkenntnis in einer Beziehung des Denkens zur Realität erblickt, steht grundsätzlich auf dem Boden des Real-Idealismus, wie ihn mit Plato und Aristoteles auch Augustin vertritt. Daran ändert nichts, dass Windelband im Gegensatz zu der mehr passiven Auffassung des menschlichen Erkennens, wie sie für den antiken Idealismus charakteristisch ist, das aktive Moment stärker betont. Das geschieht heute — und zwar mit vollem Rechte — auch von solchen Denkern, die durchaus auf dem bezeichneten Standpunkt stehen. „Erkennen“, so sagt Switalski (Vom Denken und Erkennen), „heißt eben nicht den Gegenstand einfach abbilden, sondern die in ihm wesentlichen Bestimmungen und die an ihm vorfindlichen Beziehungen so ‚herauslösen‘ und in einem einheitlichen Gedanken zusammenfassen, dass dadurch die Eigenart des Gegenstandes, so wie sie sich von dem Gesichtswinkel des Beobachters aus präsentiert, begriffen wird . . . Die Erkenntnis ist also nicht das Produkt einer passiven Aufnahme; sie ist vielmehr das Ergebnis einer mühevollen, stetig zu erneuernden Betätigung des Geistes, obwohl sie den Anspruch erhebt, als Erfassen des Gegebenen zu gelten“ (132 f.). Die Spontaneität des Denkens hebt Switalski besonders scharf hervor, wenn er sagt, „Das Denken ‚setzt‘ somit die einzelnen Inhalte, indem es sie in dem Chaos (des Gegebenen) abgrenzt und in ihrer Eigenart festhält. Selbständig ist das Denken in der Auffassung der Gesichtspunkte, unter denen es das Erlebte zu sondern und zu verknüpfen sucht“ (1). Das ist genau das, was Windelband meint, wenn er von einem

„Erzeugen“ des objektiv vorliegenden Gegenstandes spricht und den so erzeugten Gegenstand als ein neues Gebilde betrachtet.

Wir sehen also, dass auch der moderne Idealismus sich zur Anerkennung eines transzendent Wirklichen, einer Realität, genötigt sieht. Ohne sie kommt in der Tat die Philosophie nicht aus. Dafür dürfen wir auch den Krieg zum Zeugen anrufen. Bringt er uns doch eindringlich die irrationalen Züge im Gesamtaspekt der Welt und des Menschenlebens zum Bewusstsein. Hier ergreift uns ein machtvolles, überlegenes Geschehen und erschüttert uns in innerster Seele. Hier tritt uns eine gewaltige Wirklichkeit entgegen. In ihren blind waltenden Kräften ercheint sie unserem Geiste als eine *divina necessitas*, als eine selbständige, von ihm unabhängige, ja ihm fremde und feindliche Macht. So erleben wir hier ein Stück Wirklichkeit, haben eine unmittelbare Erfahrung von der Realität. —

Mit der Anerkennung einer Realität ist nun jene breitere Basis für den gedanklichen Aufstieg zum Absoluten gewonnen, die wir suchten. Zu dem rationalen Moment der Wirklichkeit ist jetzt das irrationale oder reale hinzugetreten, eine ideale und eine reale Ordnung sind unterschieden. Beide Reiche zeigen nun aber ein eigentümliches Aufeinanderbezogensein. Das ist nur dadurch möglich, dass beide in einem dritten gemeinsam gründen. Dieses „dritte Reich“ ist mithin als die Einheit von Idealität und Realität, mit anderen Worten als göttliche Vernunft zu bestimmen. Ein bloss ideales „Bewusstsein überhaupt“ genügt offenbar nicht als Erklärungsgrund. Vielmehr muss jenes Absolute, zu dem uns die Sicherstellung von Wahrheit und Wert führte, als Urgrund der realen Ordnung zugleich real sein. Während die ideale Welt als Teil des Inhalts der absoluten Vernunft zu denken ist; geht die reale Ordnung vermittelt des Schöpfungswillens auf ihr Dasein, ihren Selbstvollzug zurück. So kommen wir, wenn wir vom idealen und realen Sein zugleich ausgehen, zu einem Absoluten, das ideal und real zugleich ist und das wir nach Analogie der höchsten, uns gegebenen Wirklichkeit, als absoluten Geist denken müssen.

Es ist interessant zu sehen, wie Rickert am Schluss seines Werkes auf demselben Wege wie wir zu einer absoluten Realität gelangt. Die Erkenntnistheorie endet nach ihm mit der Antinomie zwischen den Normen und Formen des Denkens einerseits und dem Inhalt der objektiven Wirklichkeit andererseits. Wollen wir trotzdem nicht an der Verwirklichung der wissenschaftlichen Wahrheit verzweifeln, so müssen wir glauben, es werde uns die treue Befolgung des logischen Sollens dem Ziele aller Wissenschaft immer näher bringen. Das setzt voraus, dass jenes Sollen zugleich die Macht hat, sich in der irrationalen Wirklichkeit durchzusetzen. „Damit kommen wir dann zu etwas, das wir, wenn wir überhaupt davon reden wollen, nicht gut anders als eine transzendente »Wirklichkeit« bezeichnen können, denn das blosses Sollen hat keine Macht über das Geschehen“ (243). Jene „Wirklichkeit“ ist aber nach Rickert nur als Gegenstand des Glaubens und der Religionsphilosophie, nicht als Gegenstand der Erkenntnis aufzufassen.

Ist Gott somit die reale Einheit von Wahrheit und Wirklichkeit, dann werden wir ihn auch als die lebendige Synthese von Wert und Wirklichkeit denken müssen. Damit gewinnen wir zugleich eine nähere und tiefere Bestimmung seines Wesens. Aber gerade hier stehen wir vor neuen und schweren Problemen. Es ist dies „der Punkt“, wie Windelband sagt, „wo der Drang zu einem einheitlichen Weltverständnis vor dem unlösbaren Rätsel steht. Die Welt der Werte und die Welt der Wirklichkeit, die Reiche des Sollens und des Müssens sind sich nicht fremd; sie deuten überall aufeinander hin. Aber sie sind ebensowenig miteinander eins. Durch die Wirklichkeit geht ein Riss: in ihr steckt neben den Werten, die sich in ihr verwirklichen, eine dunkle Macht des Wertgleichgültigen und des Wertwidrigen. Wenn wir unter dem Namen der Gottheit ein einheitliches Prinzip denken wollen, worin alles, was erlebt werden kann, sein gemeinsames Wesen und seinen gemeinsamen Ursprung hat, so ist niemals zu begreifen, wie es sich in eine solche Dualität spaltet, mit der es sich selbst widerspricht . . . Es ist das heilige Geheimnis, an dem wir die Schranken unseres Wesens und Erkennens erfahren“ (430 f.). Aber gerade, so möchte ich den Gedanken fortführen, an den Schranken unseres Wesens entzündet sich das religiöse Erlebnis. Indem wir hier unserer Endlichkeit inne werden, werden wir gleichsam auf das Unendliche zurückgeworfen, erleben als unser tiefstes Wesen den Zug in uns zu einem absoluten und vollkommenen Wesen, zu Gott. Und so führt die Philosophie auf zwei Wegen zur Religion: in ihren höchsten Aufgaben und an ihren unüberwindlichen Schranken begegnen wir der Religion. Und auch über diesen letzten und höchsten Punkt sind sich antiker und moderner Idealismus im Grunde einig. Denn derselbe Mann, der mit dem Worte *Deus est veritas!* Religion und Philosophie in ihren letzten Zielen geeint hat, hat aus seinem Flammenherzen heraus in tiefer Erkenntnis seines innersten Wesens das bekannte Wort geschrieben: *Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te* (*Conf. I 1*) —

Eine rückschauende Betrachtung auf diesen kurzen Vergleich zwischen antiker und modernem Idealismus zeigt uns die tiefinnerliche Verwandtschaft zwischen den beiden grossen Denkgebilden. Diese liegt vor allem in dem Grundgedanken, dass die absolute Wahrheit und der absolute Wert ihren Hort und ihre Heimat im absoluten Wirklichkeitsgrunde haben, dass alle Wahrheit und Gutheit, durch deren Aufnahme das endliche Wesen sich vollendet, auf ein absolut vollkommenes Wesen, auf Gott, zurückgehen. Das ist der Kerngedanke der theistischen Weltanschauung. Augustin hatte ihn bei den Platonikern gefunden. Sein weiter Geist nahm das fremde Material auf, um es im Lichte des christlichen Glaubens zu formen und auszugestalten. Wir finden auch heute bei platonisch gearteten Denkern jenen leuchtenden Gedanken. Und da scheint uns dem modernen Idealismus gegenüber dieselbe Aufgabe zuzufallen, wie der platonische Idealismus sie Augustin stellte. Können wir doch auf die modernen Idealisten das ehrende Wort anwenden, mit dem einst der Kirchenvater das inhaltliche Verhältnis zwischen dem christlichen Glauben und der idealistischen Philosophie der Platoniker bestimmt hat: „Darin stimmen sie mit uns überein, dass sie Gott als Urheber der Welt betrachten, der nicht nur als geistiges Wesen über alle körperlichen Dinge erhaben ist, sondern auch über allen Seelen unwandelbar dasteht, unser Ursprung, unser Wahrheitslicht, unser höchstes Gut“ (*De civ. Dei VIII c 10*).