

## Wesen, Wert und Grenze des Deutschen Idealismus.

Eine Rechenschaftsablage zu Hegels 100. Todestage.

Von Universitätsprofessor D.Dr. Theodor Steinbüchel, Gießen.

---

### 1. *Mannigfaltigkeit und Einheit idealistischen Denkens.*

Auf eine einzige Formel den deutschen Idealismus zu bringen, würde eine Vergewaltigung seiner vielgestaltigen historischen Erscheinung bedeuten. Und doch liegt dem Mannigfaltigen der Gedankenformen ein einheitlicher Wesenswille zugrunde.

Denkt man etwa an Hegels Kampf gegen Kants Erkenntnisbegrenzung, an seine Abwehr Kantisch-Fichtescher Sollensethik, an seine Wendung gegen die Subjektivität der Schleiermacherschen Religionsauffassung, an seine für das eigene System entscheidende Ablehnung der Schellingschen Identität, und hält man diese Denkrichtungen selbst wieder gegeneinander, so bedarf die Mannigfaltigkeit idealistischen Denkens keines weiteren Wortes. Und ferner: weiß man um die Schwierigkeit einer säuberlichen Scheidung von Idealismus und Romantik, kann man Schelling mit Fug als Idealisten, mit Recht auch als Romantiker deuten, erinnert man sich des „bacchantischen Taumels“ auch der Hegelschen Dialektik des „Begriffs“ (Ph. 31),<sup>1)</sup> seines Strebens, das Endliche im Unendlichen zu begreifen, der Gottnähe seiner Philosophie trotz aller Absage an deren „erbaulichen“ Charakter (Rel. I, 9), bedenkt man die Verbindung der romantischen Religiosität Schleiermachers mit einer idealistischen Ethik der Kulturwerte, und erkennt man bei aller Verschiedenheit der Mittel und Wege doch das eine Ziel des Idealismus und der Romantik, das „Ganze“ der Wirklichkeit als in aller Gegensätzlich-

---

<sup>1)</sup> Hegelzitate nach Lassons Ausgabe, in Ergänzung nach der Glocknerischen Stuttgarter Jubiläumsausgabe („WW.“). Abkürzungen: N.: Theologische Jugendschriften (Nohl); Ph.: Phänomenologie; L.: Wissenschaft der Logik; E.: Enzyklopädie; R.: Philos. des Rechts; Rel.: Vorlesungen über die Philos. der Religion; W-G: Vorlesungen über die Philos. der Weltgeschichte.

keit doch geschlossene Totalität aus einem, wenn auch noch so verschieden bestimmten schöpferischen „Urgrund“ zu verstehen — dann wird man wieder eine Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erkenntniswege entdecken. Und schließlich: Wollte man den Idealismus nur als Philosophie betrachten, so übersähe man seinen Charakter als eine große Bildungsbewegung, in der die Philosophie die Dichtung befruchtete, aber auch der Dichter — wie in typischem Beispiel: Schiller — philosophiert über Gott und Mensch, Sein und Sollen, Schuld und Sühne, Person und Geschichte u. s. f. Als Bewegung ist der Idealismus realisierte Philosophie oder doch der Versuch dazu, wie in Fichtes Reden an die deutsche Nation und in Wilh. v. Humboldts Neugestaltung des Unterrichtswesens.

Die Zeitspanne zwischen dem Ausbau des Kantischen Kritizismus seit der Kritik der reinen Vernunft (1781) und dem Tode Hegels (1831), die philosophisch fruchtbarste Zeit deutschen Denkens, kann man als die Periode des „Hochidealismus“ bezeichnen, dem der „Frühidealismus“ der Herderschen Humanitätsphilosophie vorausging und der „Spätidealismus“ unter des späteren Schelling Leitung folgte als eine oft verkannte Nachblüte des Idealismus, die wir heute erst durch Knittermeyers Schelling- und Leeses Weiße-Darstellung in dem Ernst ihrer Problemstellung und ihres Kampfes für die Persönlichkeit Gottes gegen die idealistische Tendenz zum Pantheismus und der darin bedingten Verkennung der menschlichen Existenz wieder würdigen lernen.

Die Nähe zu Religion und Christentum, die Bemühung um ein Seinsverständnis aus einer irgendwie gefaßten Subjektivität, die erst den Unterschied der erkenntnistheoretischen Relation von Subjekt und Objekt bedingt, die Gründung alles Seins in einer autonomen Geistschöpfung, der Zusammenhang des Wirklichen in einer vom Absoluten gesetzten und umfängenen Seinstotalität als einem geschlossenen System des Wirklichen sind einige Züge, die als gemeinsame die Einheit in der Mannigfaltigkeit idealistischen Denkens ergeben. Die von Kant ererbte, in die metaphysische Spekulation erweiterte Spontaneität und Autonomie des Geistes, die das Ich in sich erlebt und in der es sein Wesen erfaßt, dieses Verständnis des Seins aus dem Selbst des metaphysischen Absoluten, die Freiheit dieses Selbst, die alle persönliche Freiheit garantiert und begründet, ist die gemeinsame Basis aller Formen des Idealismus. Wie alle Philosophie seit den Griechen das Seiende verstehen will aus seinen „Wurzeln“, so auch der Idealismus. Aber er findet das Sein des

Seienden nicht in einer Faktizität des Vorhandenseins, und sei sie auch eine solche metaphysischer Art, er greift mit der neuzeitlichen Philosophie auf das Prinzip der Subjektivität zurück, die nicht gegenständlich, sondern gegenstandzeugend ist. Der für Kant unerkennbare *Intellectus archetypus* und seine intellektuale Anschauung wird zum Grund alles Seins. Das Denken als seinzeugender Geist, die schöpferische Spontaneität des die Wirklichkeit setzenden Denkens als des Denkens eines überindividuellen, absoluten Geistes, des geistigen Weltgrundes, in dem alles ist, was immer ist, ist auf dem Höhepunkt des Idealismus, in Hegels Philosophie des Geistes, als der alles Seiende tragende, schaffende und umfangende Grund des Seins bestimmt. Frage nach dem „Wesen“ des Seins ist also auch der Idealismus, aber er besteht von vornherein auf der Grundanschauung, die seine Urvoraussetzung und die Vorentscheidung für eine bestimmte Seinsauffassung ist, daß aus einem Tätigsein, aus einer irgendwie in Analogie zum Bewußtsein gefaßten Tätigkeit allein das Sein begriffen werden könne; ja daß das „Sein“ nicht ein Starres und Fertiges, sondern selbst nichts anderes sei als „Prozeß“ geistiger Schöpferfähigkeit. Die „Substanz“ ist ersetzt durch den „Rhythmus“ des Werdens, und das Werden ist nichts anderes als der Geist, der er selbst wird: „Sichselbstwerden“. Idee und Geist sind identisch. Und da alles Seiende Moment des Prozesses der Idee, des Geistes, ist, so sucht der in Hegel vollendete Idealismus im Gegenwärtigen das Ewige, im Bedingten das Unbedingte, im Endlichen das Unendliche, im Besonderen das Allgemeine, im „Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden“ das „Vernünftige“, das — „synonym mit der Idee“ — „in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Erscheinung tritt.“ (R S. 14).

Keiner hat in solcher Konsequenz und Tiefe, keiner auch in solcher alles Wirkliche in Natur und Geschichte umfassenden Universalität mit diesem Grundgedanken des Idealismus von der Geistschöpfung und dem Geistsein des Wirklichen so Ernst gemacht wie Hegel. Er hat im Zeitalter des Idealismus den weitesten Blick für die Wirklichkeit gehabt, aber er auch den größten metaphysischen Tiefblick, der auf dem Grunde jeder Wirklichkeit die Idee sah, und er ist zugleich der größte Systembauer, der den im Wesen des Idealismus gegebenen Systemgedanken: den Gedanken von der gegliederten Einheit alles Seienden in dem einen schöpferischen Geistgrunde, in einer alle Seins-„Momente“ umfassenden Geist-Wirklichkeits-Totalität am energischsten durchdachte. An Hegel das Wesen des

Idealismus, seine grundsätzliche Art zu philosophieren, erläutern, heißt daher, den Idealismus in seiner vollendeten Gestalt darstellen. Das rechtfertigt es, wenn im Folgenden Hegel in den Mittelpunkt gerückt wird.

## 2. *Der Idealismus in seinem Wesen.*

Aus der Idee das Wirkliche und das Wirkliche als Idee begreifen ist der Sinn des deutschen Idealismus in dieser seiner vollkommensten Form. Aber platonische und idealistische Idee ist nicht dasselbe. Hegel und Platon ist die Idee des *ὄντος ὄν*, des alles Seienden gründenden Wesens des Seienden gemein. Und doch in wesensverschiedener Form. Der Gedanke des Werdens und der der selbstbewußten Persönlichkeit, die im Denken ein Selbst ist und sich als solches begreift, ist in der Hegelschen Idee mit dem platonischen des Seinsgrundes verwoben, zugleich ist die Idee als Werdeprinzip aus der ewigen Vollendung in einer anderen „himmlichen“ Welt herabgezogen und selbst als die eine werdende Wirklichkeit begriffen. Ihre abstrakte Einheit füllt sich mit dem konkreten Inhalt des Vielen. Dieses Werden selbst ist aber nicht das kausale Verursachtwerden eines Seins an sich, sondern Entfaltung der Idee in ihre Gehaltfülle, die in ihrem Ganzen, im System ihrer Gestalten das eine Wirkliche selber ist. Alles, was ist, ist „Moment“, „Setzung“, „Bestimmung“ der Idee, „Stufe“ ihrer Wirklichkeit im Ganzen des Stufenganges dieser Entfaltung. So ist die Idee nicht immer schon vollendete „Voraussetzung“ eines von ihr getrennten Seienden (WW. XVIII, 229), sie wird erst ihr Sein, und außer ihr ist kein Sein. Idee ist zeugendes „Leben“, aber Leben als „Begriff“ und Begriff als das Sichselbstbegreifen der Idee. Idee ist also der denkende Geist, dessen Denken sein Sein und außer dessen Denken kein Sein ist. So ist in der Tat „der Gegensatz von idealistischer und realistischer Philosophie ohne Bedeutung“ (L. I, 145). Alles Sein ist „gedachtes“ Sein — nicht im Sinne eines erkenntnistheoretischen „Subjektivismus“, denn es geht hier um die Ontologie des Seins als Idee — aber im Denken ist auch alles „Sein“, denn nur von ihm ist es „gesetzt“. So schwindet der Gegensatz von Subjekt und Objekt: Das Denken, die Idee, der Begriff ist der alles Objektive, also alles einem Subjekt erst Gegenüberstehende, alles Gegenständliche erst setzende Geist. Er ist der alles als seine eigene Wesensfülle begreifende, erkennende, im Erkennen lebendige und schöpferische Urgrund, der selbst das Denken ist, in diesem Denken aber sich selbst setzt und sich als

alles umfangendes Denken, als „absoluter Geist“ selbst erkennt, der, was er als „wirklich“ setzt, selber ist. Schöpferisches Denken ist aber „Subjekt“. Und dieses Subjekt wird erst es selbst in seiner Selbstsetzung als Denken. Was wird, ist es selbst. „Wirklich“ ist also die Vernunft, der Geist, die Idee. Alle Wirklichkeit ist Moment der „Wahrheit“, d. i. der Wirklichkeit der Idee. Und die Wahrheit in ihrer Fülle ist nichts Einzelnes, sondern das Ganze aller Wirklichkeit, die Vollendung der Idee als System alles Gedachten. So ist „das Wahre das Ganze“, und das Wahre ist „nur als System wirklich“. Das Ganze als das Wahre aber wird, und was wird, ist die werdende Idee selbst, die „Sichselbstwerden“, „Subjekt“ ist. Sie als das „Absolute“ ist also nicht fertige „Substanz“, sondern „Resultat“, das im „Prozeß“ des Sichselbstwerdens geworden ist (Ph. 14, 17).

Die platonische Idee ist ihrer „Ruhe“ enthoben, sie ist nicht nur, wie bei Plotin, Gedanke geworden, sondern ein Selbst, Subjekt, das in seinem Sichselbstsetzen das Wirkliche setzt und durch diese Setzungen hindurch sich als absoluter Geist im Geistesleben der selbstbewußten, von ihm gesetzten Menschheit und ihrer geschichtlichen Entfaltung selbst als Geist erkennt. „Was vernünftig ist, das ist wirklich“, denn nur die Vernunft, die Idee, ist das Wirkliche, „und was wirklich ist, das ist vernünftig“, denn in jedem Wirklichen ist ein im Ganzen aller Wirklichkeit, im Denkleben der Vernunft geordnetes und der Ganzheitsfülle eingeordnetes Vernunftmoment“ (R. S. 14). So ist die Idee in dem Wirklichen, wie bei Aristoteles, aber die Hegelsche „Entelechie“ ist eine einzige, und sie ist die Idee selbst, nicht ontisches Fundament nur für den Begriff des erkennenden Geistes, wie es Aristoteles' ontologisch fundierte Logik wollte, sondern selbst der „Begriff“ als die in ihrem Sichselbstbegreifen ihre eigene Wirklichkeit setzende und entfaltende Vernunft. Das ontologische Prinzip ist die Vernunft selber und das Seiende die Selbstsetzung der Vernunft, das Sein ist Begriff und der Begriff das Sein, dessen Vollendung Selbstbegreifen des Geistes als Selbst, also begriffener Begriff ist. So ist alles begreifbar, weil alles im Tiefsten Begreifen ist. Der „Logos“ ist Selbstbewußtsein geworden in diesem Platon und Aristoteles einigenden und sie doch unter dem Einfluß der christlichen Gottesidee<sup>1)</sup> ins Persönliche des „Geistes“ umdeutenden Hegelschen Denken. Im Denken zeugt sich die Idee, sie ist nicht platonischer ewiger Gegenstand des

<sup>1)</sup> Dazu die Gegenüberstellung der platonischen und der idealistischen „Idee“ bei Hinr. Knittermeyer, *Die Philosophie u. d. Christentum*. Jena 1927. 18 ff.

Denkens. Als Denken ist sie Werdeprinzip, sie ist nicht aristotelische Entelechie als bloßes Seinsprinzip ohne Denktätigkeit. Aber in diesem Unterschied bleibt sie „Prinzip“ des Seienden, das nun das Sein des sein Selbst werdenden Denkgeistes selber ist. „Nichts lebt, was nicht auf irgendeine Weise Idee ist“, Idee aber ist „die Einheit des Daseins und des Begriffs“ in „vollkommener Durchdringung“ (R. § 1 Zusatz).

Der Philosoph ist für Hegel der „Geist“ selbst, der denkt, und sich im Denken selber denkt, der in diesem Denken aber der das Wirkliche als seine Wirklichkeit Wirkende ist. Denn „nichts ist wirklich als die Idee“ (R. S. 14). Philosoph ist zuletzt also die sich denkende Gottheit, die aristotelische *νόησις νοήσεως*, das Denken des Denkens, aber auch jetzt aus der Transzendenz herabgeholt und als das Sein des Seienden in diesem selbst lebendig, als das im Denken seiner selbst das eine, in ihm beschlossen bleibende Seiende zeugende Sein. Das Philosophieren des menschlichen Ichs in der Zeit ist nur das Nachdenken des göttlichen Selbst und seiner Denkwege. Die Zeit ist „das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht vollendet ist“ (Ph. 515). Der göttliche Denkgeist erscheint nur dem zeitlichen Geist — und dieser ist selbst ein Moment der Idee, eine Stufe der Vernunft — in dialektischer Entfaltung begriffen. Die absolute Vernunft selbst ist ewig schon vollendet, alle im Leben des Geistes beschlossenen Gegensätzlichkeiten sind ewig schon geeint. Der absolute Geist ist „die ewige an und für sich seiende Idee“, d. h. das Bewußtsein Gottes von sich selbst als Denken, „der sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt“ (E § 547). Die „Wahrheit“ als „das Ganze“ ist ewig wahr, das System der Wahrheit ewig in sich geschlossen, aber die Erkenntnis der Wahrheit als des Ganzen, der Bau des Systems in der Philosophie vollzieht sich in der Zeit.

Es fehlt der Hegelschen Philosophie das revolutionäre Element, das aus der Dialektik einen Willen zur Zukunft macht und so Hegel mit Marx umdeutet. Auch der philosophierende Mensch ist nur „Sohn seiner Zeit“, die er nie „überspringen“ kann. Sein „Element“ ist nicht das „Weiche“ des Meinens eines gesollten Seins der Zukunft, sondern das Feste des Wissens eines wirklich Seienden in der Gegenwart. Philosophie ist nicht Konstruktion eines Kommenden, sondern Erkennen eines Vorhandenen. Der Philosoph ist der Spätling der Zeit, der nur aus dem schon Gewordenen und alt Werdenden die Vernunft als die Wirklichkeit in der Zeit erkennen kann. Ihn

belebt nicht eschatologische Zukunfts-, sondern die ruhige Abendstimmung: „die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ (R. S. 15. 17).

Und doch ist diese Vollendung idealistischen Denkens auf seinem Höhepunkt bei Hegel auch in ihrer Denkhaltung dialektisch. Sie trägt den „Januskopf“. Denn Ewiges und Zeitliches verweben sich in ihr: die Vollendung der Wahrheit in Gott und der Aufstieg zur Vollendung in dem Geist, der jede Zeit gestaltet. Wenn der Geist im philosophischen Bewußtsein erst zur Gewißheit von sich als eines Selbst kommt, dann wird dieses philosophische Bewußtsein notwendig in das Zusichselbstkommen des Geistes hineingezogen. Im philosophierenden Selbst des Menschen enthüllt sich der Wahrheits-„prozeß“ des absoluten Geistes. Das philosophische Begreifen ist Selbstbegreifen Gottes in der Philosophie: die Hegelsche „Selbstbewegung des Begriffs“ im philosophierenden Denken des Ich. In diesem Ich erscheint die ewig in sich geschlossene, ihr Ganzes wissende Wahrheit als die in der Zeit werdende Wahrheit, als Prozeß der Wissensentfaltung im philosophierenden Selbstbewußtsein. Und eben diese Entfaltung des Ichs und seines Wissens als des Wissens des absoluten Geistes ist das Wesen des Idealismus in seiner reifsten, hegelschen Gestalt.

Selbstverständnis des Menschen in der Wirklichkeit und Verständnis dieser selbst wie des Menschen in ihr als geistgewirkter Wirklichkeit ist demnach der Sinn dieses Idealismus. Diesem Sinn gemäß ist er eine Philosophie der Wirklichkeit, der Gottnähe und der Freiheit. Aber diese Charakteristik will mehr als „Merkmale“ angeben. Denn diese Bestimmungen sind „Momente“, die sich im „Ganzen“ dieser Philosophie durchdringen und verschlingen, gegenseitig sich bedingen und so eine lebendige, wechselseitige „Synthesis“, eine Einheit in Mannigfaltigkeit bilden.

Wenn das Wirkliche Vernunft ist und die Vernunft das Systemganze des Wirklichen, dann kann aus diesem Ganzen der „Idee“ nichts Wirkliches ausgeschlossen bleiben. Gerade Hegel ist daher, seit das Verständnis für seinen „Idealismus“ sich neu anbahnte und in seinem Denken mehr als bodenloses Begriffskonstruieren gesehen wurde, mit ganzem Recht als „Realist“ gefeiert worden. Der erkenntnistheoretische Gegensatz Idealismus – Realismus, Bewußtseins—Seinsphilosophie trifft Wesen und Wollen des Idealismus Hegels ja überhaupt nicht. Denn das Reale ist wirklich als Idee und Idee

die alles Reale bergende Geistigkeit des Absoluten. Nur aus der Metaphysik des Geistes versteht sich diese Wirklichkeitslehre. Das „Wirkliche“ ist für Hegel nicht die „zufällige“, bloß mögliche Existenz, sondern die als Stufe der Geistentfaltung notwendige Existenz, und jedes Wirkliche muß als solches im Ganzen der Geistwirklichkeit verstanden werden (E. § 6), nicht als kausale, gesetzliche Entwicklungsstufe, sondern als dialektisch-teleologisch notwendiges Entfaltungsmoment des Geistes, der das Ganze der Wahrheit, d. h. aber des in seinem Denken schöpferisch gesetzten Wirklichen ist. Hegels Bemühen geht dahin, jeder Wirklichkeit namentlich des geschichtlichen Lebens nachzugehen und sie in dem Einen der Geschichte zu verstehen, in dem der Geist sich selber als die Tiefe des geschichtlichen Kosmos erkennt, als den „objektiven Geist“, der im gesellschaftlich-geschichtlichen Leben der Menschheit und ihrer mannigfachen, einander tragenden „Volksgeister“ sich seine Wirklichkeit gibt. Die Natur — in deren Einzelkenntnis Schelling dem hier weithin von ihm abhängig bleibenden Hegel überlegen ist — ist für Hegel nur die „Idee in ihrem Anderssein“, in der der Weltgrund noch nicht als Geist sich selbst erkennt. Die Vernunft im Wirklichen erfaßt sich als solche erst in der Geschichte und auch hier erst vollkommen in der letzten und höchsten Epoche des geschichtlichen Daseins des Geistes: in der christlich-germanischen Welt. In ihr gibt sich seit der Reformation die „Sittlichkeit“ die Gestalt der Wirklichkeit als die Einung von Person und Gemeinschaft im Staat des objektiven Geistes, eine Einung, die Platons „Sehnsucht“ noch nicht erreicht, die vielmehr erst wirklich wurde, als die Vernunft im Christentum „aus der Höhe“ kam (R. S. 13 f.) und nach ihrem Durchgang durch die „Aeußerlichkeit“ des Katholizismus in der „Innerlichkeit“ des Protestantismus die Freiheit der Person im Staate als der „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ (R. § 257) realisiert.

Das Ineinander von Wirklichkeit, Gottnähe und Freiheit legt sich hier in seiner vom Geist getragenen Einheit auseinander. Im Staate, der „weltlichen Verwirklichung der Freiheit“ (W. G. 937 f.), ist der Geist selber verwirklicht als der „objektive“ Geist, der immer auch der „Weltgeist“ ist als der das gesellschaftlich-geschichtliche Dasein der Menschen zeugende und tragende, Völker lenkende und Staaten bauende Daseinsgrund. Der Weltgeist selbst ist daher die Freiheit, wie die absolute Vernunft der Philosoph ist. Diese Freiheit des Geistes ist das aufsteigende, die Freiheit verwirklichende Leben der Geschichte: Die Freiheit ist „das einzige Wahrhafte des Geistes“

(W-G. 32), d. i. seine Wirklichkeit; „die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ (ebda. 40), der „Endzweck der Welt“ also „das Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit“ (ebda. 41). Aber erst in der germanisch-christlichen Welt sind „alle“, ist der „Mensch als Mensch“ frei, nicht bloß einer, wie in der orientalischen, und nicht bloß einige, wie in der griechischen Welt (ebda. 39 f.). Die germanisch-christliche Welt ist der welthistorische Augenblick der Freiheitsverwirklichung des Weltgeistes (ebda. 757 ff.; E. § 482), der aber seit der Reformation seine Voll-endung erreicht. Der Katholizismus ist für Hegel nicht Gegenwart im Vollsinn der Vernunftwirklichkeit, mit ihm gibt es daher auch keine „vernünftige“ Staatsverfassung (W-G. 928; vgl. 804—876; Hegels Stellung zum Katholizismus bes. E. § 552; WW. XX, 532 ff.) Der Protestantismus erst erfaßte die Tiefe des Christentums und der christlichen Existenz als der des persönlichen Gewissens und seiner freien Selbstbestimmung. Aber eben dieses Gewissen fügt sich dem Staate ein, denn es weiß in der gegenwärtigen, endgültigen Epoche der Vernunftwirklichkeit von dem am Staate bauenden „Geist“, der in der Religion als „Gott“ geglaubt wird (E. § 482; W-G. 928, 937). So ist Staatsleben Sittlichkeit, Staatsbejahung Gottbejahung. Denn der Geist ist Grund und Wirklichkeit des Staates und Rechtsgrund seiner Autorität (vgl. R. § 258 Zusatz). Glauben und Wissen sind aber nur der Form, nicht dem Inhalt nach geschieden. So bejaht das Gewissen, und gerade als religiöses, den Staat und kann es ihn zugleich als „das Wissende“ (R. § 270) anerkennen, ihm also die Entscheidung lassen, wenn er in Sachen des Glaubens, so oft die Kirche im konkreten Staatsleben, in dem sie wirkt, auf sein Gebiet des „Sittlichen und Vernünftigen“ übergreift. Denn Wissen steht über dem Glauben, sofern es die gleiche Vernunft im Begriff — also in der ihr adäquaten Form — faßt, die die Religion in der Glaubensvorstellung ergreift. Das Gewissen der Person, die persönliche Gesinnung der „Moralität“, ist im Staate demnach nicht negiert, sondern in der „Sittlichkeit“, dem objektiven Rechtsleben des Staates, dialektisch „aufbewahrt“. Hier erhält die christliche Person als „unendlicher Wert“ vor Gott die „weltliche Existenz“ (E. § 482), ihre sittliche Substanz, da nun nicht mehr ein Kantisches leeres, unendliches Sollen ihre Sittlichkeit ist, sondern dieses nie erfüllte Kantische „Jenseits“ seine „Gegenwärtigkeit“ gefunden hat in den objektiven Ordnungen und Bindungen staatlichen Rechtslebens (R. S. 13). Erst der gebundene Mensch ist der freie, seine Freiheit ist seine Wurzelung im objektiven Geiste des Staates,

also in einem Absoluten. Wie alles Wirkliche vernünftig ist, so auch der Mensch als der sittliche, der die Vernunft der Geschichte und des im Volksgeist seiner Epoche begründeten Staates erkennt und sie als eins erkennt mit dem Gott, an den ihn sein Gewissen bindet. Sittlichkeit ist die Freiheit des Menschen und als solche die Versöhnung der persönlichen Subjektivität mit den objektiven Ordnungen, den „sittlichen Kräften“ (R. 134) staatlicher Existenz. Auch in der Bestimmung der sozialen Existenz des Menschen greift Hegels Idealismus tiefer als die Schemata von Subjektivismus und Objektivismus, von Individualismus und Kollektivismus; beides ist im Geist: persönliche Freiheit und überpersönliche Bindung, und beides entfaltet er zur Wirklichkeit im Staatsleben.

In dieser Metaphysik der Freiheit bringt Hegel eine Grundtendenz des idealistischen Denkens zur Erfüllung. Kant hatte in ihr den Sinn der Geschichte gesehen, die in einem im Unendlichen liegenden Ziel ein „Reich der Tugend“ (Rel. innerh. 3. Stück) anstrebt, in dem das gute über das böse „Prinzip“ siegt. Die moralische Freiheit kommt in der Geschichte zur Verwirklichung, sie läßt sich „in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung dartun“ (Kr. d. U. § 91) — eine Bemerkung Kants von unabsehbarer Bedeutung für den aufsteigenden deutschen Idealismus der Freiheit in der Geschichte. Fichte hatte diesen Moralismus überwunden und in der Freiheit Gebundenheit an Gott und Gehorsam gegen seinen Willen erblickt.<sup>1)</sup> Schelling verband sie mit der menschlichen Existenz in einer Prädestination durch den intelligibeln Menschen selbst in seiner Ewigkeit, dessen Freiheit somit „im Einklang mit einer heiligen Notwendigkeit“ steht . . . , „da Geist und Herz nur durch ihr eigenes Gesetz gebunden, freiwillig bejahen, was notwendig ist“ (WW. III, 483. 487. Ausg. Weiß). Hegels konkretes Denken bringt die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit in das Leben der Geschichte hinein, in der der Mensch Anteil erhält am Leben des Geistes, dessen Freiheit in der christlich-germanischen Zeitära des Menschen „eigenste Natur“ ausmacht (W. G. 38, 39, 41, 920). Die Hegelsche Freiheit ist nicht die einer gesonderten Individualität, sondern des Menschen, der im Ganzen des Geistlebens steht. Dessen Freiheit ist des Menschen Freiheit. So verwebt sich die Freiheitslehre mit dem Ganzen des Idealismus: der Mensch ist die Stätte der Offenbarung Gottes, das Leben seines tiefsten Selbst ist das Leben Gottes in ihm. Und da für

<sup>1)</sup> Diese Fichte-Deutung belegt und begründet Em. Hirsch, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*. Gütersloh 1926. 274 ff.

Hegel der Mensch wesenhaft hineingebunden ist in den ihn tragenden objektiven Geist der Geschichte, so ist das Geistesleben der menschlichen Gemeinschaftskultur das Leben Gottes selbst. Die Geschichte der Philosophie stellt sich damit als eine neue „Theodizee“ dar: die Geschichte „kommt nicht nur von Gott und ist nicht ohne Gott“, sie ist „wesentlich das Werk Gottes selbst“. Die Geschichte ist nicht bloßer Ablauf, „verrücktes, törichtes Geschehen“, Gott behält recht in ihr (W. G. 938, 55). Der aristotelische Gott wie der Gott des aufgeklärten Deismus ist in die Geschichte hineingezogen als deren „erster Bewegter“ und deren Leben selber: „Der Geist ist es, der nicht über der Geschichte wie über den Wassern schwebt, sondern in ihr lebt und allein das Bewegende ist“ (E. § 549).

Der Hegelsche Idealismus als die Darstellung der zur Wirklichkeit sich entfaltenden Idee versteht mithin alle Wirklichkeit samt deren Gipfelung in der Freiheit nur als das Leben Gottes selbst. Seine Gottnähe ist sein religiös-metaphysisches Prinzip. Gott ist ihm Prinzip alles Wirklichen, „das Wirklichste“ und „allein wahrhaft wirklich“ (E. § 6). Es gibt nichts außer Gott. Ein Seinsverständnis gibt es nur aus diesem *ὄντως ὄν*, diesem Grunde des Seienden schlechthin. Aber dieser Grund ist der zum Selbstbewußtsein aufsteigende Geist, und das heißt für Hegel: „Persönlichkeit“, die durch ihre dialektische Bewegung alles aus sich setzt und in ihrem Wissen von sich selbst als dem Ganzen der Wirklichkeit alles in ihre eigene Tiefe zurücknimmt. Sie ist das Reichste und Konkreteste, das Mächtigste und Uebergreifendste und so das Allgemeinste, das doch nicht das vom Konkreten abgetrennte Abstrakte, sondern die ganze Fülle alles Seienden selbst ist (vgl. L. II, 502).

Die idealistische Philosophie wird so zur Gotteslehre, die „wahre Philosophie“ führt zu Gott (R. S. 16). Sie ist im letzten Grunde „rationelle Theologie“. Denn sie hat im Letzten „keinen anderen Gegenstand als Gott“. Er ist die Wirklichkeit und die Wahrheit — beide sind in dieser neuen Lehre von der Veritas ontologica identisch. Jede Erkenntnis ist ein „Strahl“ dieser einen Wahrheit, und ohne die ewige Wahrheit „weiß man von nichts Wahrem“ (WW. XII, 147f.; W-G. 21). Darum schließt das Hegelsche System, wie es prägnant die Enzyklopädie darstellt, mit der unerläuterten Hinsetzung der aristotelischen Gotteslehre von dem sich selbst denkenden und darin sich genießenden, ewigen, vollkommenen und seligen Denkgeiste ab, der wirkende Wirklichkeit schlechthin ist. Aber nicht am Ende nur steht Gott und nicht hinführen allein will die Philosophie zu ihm. Deus principium et finis

omnium könnte mit dem Idealismus der Scholastik auch der absolute Idealismus Hegels sagen, dem aber das „Für sich sein“ des weltgetrennten Gottes zu wenig ist, da er nicht sein Wirken nur, sondern auch sein Wesen in die Welt als die seine entfaltet. Weil Gott „allein die Wahrheit“ ist (E. § 1), so beginnt das System gleich mit ihm. Und die Logik als die Ontologie der allgemeinsten Seinsformen in ihrem sich gegenseitig dialektischen Bedingen ist nichts anderes als die Darstellung von Gottes ewigem Wesen vor seiner Entfaltung, vor der „Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes“ (L. I, 31). Aber dem Anfang entspricht das Ende als die Vollendung Gottes als selbstbewußten persönlichen Denkgeistes. Dessen Wirklichkeit, „die absolute Idee“, schließt Hegels Logik ab (L. II, 483 ff.). Aber was zwischen Anfang und Ende im System des Wirklichen als des Ganzen der Wahrheit liegt, auch das ist nichts anderes als Gottes Wirklichwerden in Natur und Geschichte. So macht dieser Idealismus Ernst mit seiner eigenen Forderung, „daß mit dem Absoluten aller Anfang gemacht werden müsse, so wie aller Fortgang nur die Darstellung desselben ist“ (L. II, 490; vgl. I, 63). Der Abschluß des Systems, die Rundung des zur Totalität werdenden Wirklichen in dem allein wirklichen Absoluten, als der Wahrheit und Wirklichkeit in einem, ist die Rückkehr zum Einem des nun sich selbst in allem wissenden Geistes. Das Vorwärtsgehen der Philosophie ist „ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt und in der Tat hervorgebracht wird“. Das Ganze der Wissenschaft ist „ein Kreislauf in sich selbst, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird“ (L. I, 55, 56). Gott ist „ein Schluß, der sich mit sich selbst zusammenschließt“ (WW. XVIII, 253).

In diesem Kreisen des „absoluten Idealismus“ um das Absolute, in diesem Verstehen alles Seienden aus Gottes Geist, in dieser das ganze System leitenden Absicht, alles Besondere mit dem Allgemeinen, alles Endliche mit dem Unendlichen zu einem und Gott als die Einheit des Vielen, als dessen Ausgang und Rückkehr zu erweisen, in allem Gottes Wesen und Gott selbst als die Fülle alles Wesens zu erblicken, drängt sich die Erinnerung an die Mystik auf, auf die Hegel selbst bisweilen (z. B. N. 210; 367; Rel. I, 257) verweist. Aber wenn man überhaupt von „Mystik“ hier sprechen darf, so ist es doch eine solche, die weder den Untergang des Vielen in einer unterschiedslosen Einheit bejaht, die Hegel gerade bekämpfte, da er Gott nicht als das „lebloß Einsame“ fassen konnte, noch als spino-

zistische Substanz, noch als Schellingsche unterschiedslose Identität, noch auch eine Mystik unmittelbarer Anschauung. Es ist eine Mystik — wenn überhaupt, so des Denkens. Denn der Hegelsche Gott ist „Begriff“, und die Erkenntnis der Einung alles Gegensätzlich-Vielen in seiner lebendigen Einheitsfülle vollzieht sich nur in der „Anstrengung des Begriffs“ (Ph. 39). Der „Irrationalismus“, den Rich. Kroner<sup>1)</sup> in Hegels Dialektik gefunden hat, ist nicht Ausschluß des Denkens, sondern im Gegenteil Bewältigung der dialektisch stets die eigene Grenze jedes Seinsmomentes, das Andere seiner selbst aufhebenden Bewegung durch das Denken. „Rationelle Mystik“ — in dieser Kennzeichnung Hegels durch seinen Kritiker Feuerbach kann man in der Tat ein Richtiges erkennen: die Philosophie einer „Vernunft“, die nicht reflektierender Verstand, sondern der „Rhythmus“ (Ph. 40) eines „Lebens“ (Ph. 109) ist, das selber „Begriff“; alle Wirklichkeit, auch die atheoretische der Kunst und der Religion setzender und als seinen eigenen Reichtum erkennender „absoluter Geist“ ist, der in diesem Wissen um sich als das schöpferische Wissen sich selber „genießt“.

### 3. *Blüte und Krisis des Idealismus.*

Die bürgerliche Gesellschaft ist die soziologische Basis, auf der sich der Idealismus erhob. Hegel wußte das Dasein geborgen in einer gesellschaftlich-geschichtlichen Situation, die ihm als die Blüte christlich-germanischer Kultur und zugleich als die Endstufe der Geistesentwicklung erschien. Im Christentum erschöpft sich für Hegel die Religion überhaupt, es ist die Religion auf der Höchststufe des „absoluten“ Geistes. Die Philosophie ist nur die andere, die Begriffsform dieses Absoluten. Glauben und Wissen sind „versöhnt“. Es kann über die Philosophie des „absoluten“ Geistes keine andere, höhere mehr geben. Sie ist die Wahrheit in ihrer Fülle und die christliche Religion der wahre Glaube. Der Staat aber der germanisch-christlichen Epoche ist der Staat in Vollendung: der objektive Geist selbst in höchster Entfaltung. In ihm ist die bürgerliche Gesellschaft als bloßer „Not- und Bedürfnisstaat“, als reine Interessengemeinschaft (R. §§ 182 ff.) in das Allgemeine, die gegensätzlichen Interessen Bindende eingegangen. Aber Hegel ahnte schon den Ein-

<sup>1)</sup> Rich. Kroner, *Von Kant bis Hegel* II. Tübingen 1924. 270. Hegels problemsachlicher Zusammenhang mit der deutschen Mystik bei Heinz Heimsoeth, *Hegel*. Ein Wort der Erinnerung. Beitr. zur Philos. des d. Idealismus. 5. Erfurt 1920.

bruch in diese sozial und kulturell gesicherte Welt von seiten einer neuen Klasse, die aus der revolutionären bürgerlichen Gesellschaft aufsteigt und die Sicherheit des gesellschaftlichen Daseins bedroht. Er glaubte, sie noch durch die konservative Korporationsidee, durch die Körperschaft der Arbeitgeber und -nehmer dem Allgemeinen einfügen zu können.<sup>1)</sup> Aber diese Möglichkeit, und damit die idealistisch-hegelsche Wirklichkeit des Staatswesens und seiner bürgerlichen Kultur war in dem Augenblick versunken, als der Hegelkritiker Marx, ursprünglich selbst von Hegels Staatsidee ausgehend, das Proletariat als die revolutionäre Macht schlechthin ansprach und die Hegelsche Ideologie mit einer anderen bekämpfte, die gleichfalls in der Kritik an Hegel gewachsen war: mit Feuerbachs „Humanismus“. Aber auch in den Marxismus ging trotz aller „Umstülpung“ der Idee ins Oekonomische der Geist der Dialektik ein, und niemand hat das Doppelgesicht dieser Dialektik Hegels: ihren konservativen und ihren revolutionären Zug klarer herausgestellt und der marxistischen Soziologie dienstbar zu machen gewußt als Marxens Mitkämpfer Friedrich Engels. Idealistische Gedanken hat in höherem Maße als Marx vor allem Lassalle in den Sozialismus hineingerettet.<sup>2)</sup>

Aus der Auseinandersetzung mit dem Idealismus wächst aber auch die geistig bedeutendste Form des heutigen Sozialismus: der „religiöse Sozialismus“, dem Paul Tillich die geistige Ideengrundlage und die existentielle Haltung verlieh. Als Gegenbild zu der idealistischen Autonomie erscheint die Theonomie, die in allem Seienden den Hinweis über sich selbst hinaus auf ein Unbedingt-Transzendentes erblickt, und also das Ruhen des Seins in seiner eigenen Geschlossenheit und seiner idealistischen Rundung nicht mehr bejahen kann. Dieses Transzendente ist nicht der allversöhnende „Geist“; in die scheinbare Harmonie bricht die sinnzerstörende und doch sinn gestaltende Macht des Dämonischen, die als positive Macht neben dem Göttlichen wirkt und innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft als kapitalistisches Wirtschaftssystem wie als die Gemeinschaft zerstörender, im Gefolge dieses Wirtschaftssystems auftretender Klassenkampf erscheint. Daß aber das Göttliche siegt, ist nicht mehr eine im Geistprinzip des

<sup>1)</sup> Das Einzelne in meiner Abhandlung „Hegel“: Staatslexikon der Görresgesellschaft<sup>5</sup>, II. Freiburg 1927. 1130 f.

<sup>2)</sup> Ueber diese geistesgeschichtlichen Zusammenhänge mein Buch *Der Sozialismus als sittliche Idee*. Düsseldorf 1921, 76 ff. und meinen Aufsatz: *Die Philosophie Ferd. Lassalles mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum deutschen Idealismus*, in der Festschrift für Adolf Dyroff: *Synthesen in der Philosophie der Gegenwart*. Bonn 1926. 154–203.

Seins selbst liegende Gewißheit, sondern eine religiöse Endhoffnung, die einem nichtverbürgerlichten Sozialismus die religiöse Tiefe gibt. In Marxens Dialektik ist diese Tiefe geborgen, ohne sie verflacht man den Marxismus zum „Marxismus“! Geschichte kann nun aber nicht mehr der optimistisch gedachte Aufstieg von Stufe zu Stufe sein. Das Sein ist nicht das in sich gefestigte, sondern das immer bedrohte und versinkende. Es gibt den Einbruch in das Seiende, der, unerrechenbar, gerade der alle Sicherheit des Seins wie des Werdens bedrohende „Kairos“, die einmalig-besondere Zeitlage ist, in die ein Neues hineinbricht und die Entscheidung heischt. Das „Schicksal“ als „die transzendente Notwendigkeit, in die die Freiheit verflochten ist“,<sup>1)</sup> wird nicht, wie bei Hegel, dadurch überwunden, daß die „List der Vernunft“, die der Leidenschaften der großen Menschen zu ihren Zwecken sich bedient, als das unbedingt Siegende erscheint (W-G. 83), es wurzelt vielmehr in der „dämonischen Tiefe im göttlichen Selbst“ und gibt, als Angriff gegen jede „statische Ideenwelt“, dem Seienden in seinem Wesen eine „Zweideutigkeit“. Der „gläubige Realismus“ tritt an die Stelle des Idealismus. Er ist „gläubig“ an das Transzendente, ungläubig an die idealistische Seinssicherheit und -totalität. Aber er hat selbst eine Seinsauffassung aufgegriffen, die im Idealismus nicht zwar Hegels, sondern des späten Schelling vorgebildet ist, wenn sie auch hier schließlich doch dem idealistischen Zug zur Seinstotalität eingeordnet wurde.

Der Theologie ist der Idealismus im ganzen 19. Jahrhundert dienstbar gemacht worden. Karl Eschweiler hat jüngst den tiefgehenden Einfluß idealistischen Denkens auf die katholische Tübinger-Schule, namentlich auf Joh. Ad. Möhler nachgewiesen, der zuerst M. Schleiermacher und später Hegels Lehre vom objektiven Geist in der Vorstellung der katholischen Kirchenauffassung verwandte, ohne sie in Idealismus aufgehen zu lassen. Es war ein Versuch parallel dem der großen patristischen und scholastischen Theologen: eine Zeitphilosophie für die Theologie zu verwerten. Den gleichen Versuch hat der Wiener Anton Günther mit weniger Glück für die spekulative Durchdringung des Trinitätsglaubens unternommen, und am Ende der deutsch-idealistischen Epoche hat der Schelling- und Baaderschüler

<sup>1)</sup> Paul Tillich, *Philosophie und Schicksal*. Kantstudien 24. 1929. 301. Vgl. bes. Tillich, *Religiöse Verwirklichung*. Berlin (1930). S. auch meine Analyse: *Das Problem „Religion und Sozialismus“*. Akad. Bonifatius-Korrespondenz 1927, 2.

Martin Deutinger in die spätidealistisch-theistische Diskussion katholischerseits in einer Weise eingegriffen, die ihm von dem großen Gegner des Theismus an der Jahrhundertwende, dem späten Schellingsschüler Ed. v. Hartmann, die Charakterisierung als „abgeschlossensten Systematikers des spekulativen Theismus“<sup>1)</sup> einbrachte.

Ed. von Hartmann gehört mit R. Eucken und Adolf Lasson in die Reihe jener Neuidealisten, die in der Metaphysikfeindschaft der deutschen Vorkriegsphilosophie das Erbe Schellings, Fichtes und Hegels auch in der Metaphysik zu wahren wußten. Sie bewahrten mehr von der Tiefe des Idealismus, als es der antimetaphysischen Marburger und südwestdeutschen Erkenntnis- und Wissenschaftslehre samt ihrer Erweiterung zu Ethik, Aesthetik und Geschichtsphilosophie möglich war, obwohl auch hier ein mehr oder minder positivistisch gedeuteter, epigonenhafter Neukantianismus, Neufichteanismus und Neuhegelianismus aufstieg. Die metaphysischen „Hintergründe“ Kants (Heimsoeth), die religiösen Denkmotive Fichtes (Hirsch, M. Wundt), die Schellingsche Lehre vom Ungrund des Seins (Tillich) und die Tiefe der Hegelschen Geistmetaphysik finden erst heute wieder Verständnis, und sie werden nicht nur historisch aufgedeckt, sondern auch für das systematisch-sachliche Philosophieren bei M. Heidegger, N. Hartmann, P. Tillich, S. Marck, Eug. Herrigel, R. Kroner trotz ihrer verschiedenen ja gegensätzlichen Anschauungen im einzelnen fruchtbar gemacht. Zu idealistischen „Systemen“ kann die heutige deutsche Philosophie der ganzen Problemlage in Sein- und Werterkenntnis nicht kommen, und der epigonalen „Erneuerung“ kann eine Philosophie sich nicht verschreiben, deren Denken sich existentiell in eine anders gewordene historische Geist- und Zeitlage gebunden weiß.

Der deutsche Idealismus wußte sich mit der christlichen Religion in ihrer protestantischen Form eng verbunden,<sup>2)</sup> und namentlich Hegel hat seine antikatholische Denkart, wie gesagt wurde, behauptet; er glaubte das protestantische „Wissen“ des Philosophen geborgen und erfüllt. Schleiermacher, der Berliner „Kirchenvater“, galt der protestantischen Theologie lange als „der“ Theologe und erlebt bei Wobbermin heute eine Neuerstehung. In Ernst Troeltschs, des hervorragendsten Vertreters des „Neuprotestantismus“, theologischem Denken lassen sich idealistische, vor allem auch Hegelsche Kultur-motive bei aller Kritik an Hegels, die Individualität in ihrem Eigen-

<sup>1)</sup> Ed. v. Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*. II. Leipzig 1900. 352.

<sup>2)</sup> Dazu neuestens: Em. Hirsch, *Fichtes, Schleiermachers und Hegels Stellung zur Reformation*. Göttingen 1930.

stand vernichtenden Dialektik leicht aufweisen. Aber er selbst ist nur der spekulative Führer einer breiten Richtung theologisch-idealistischen Denkens. Am konsequentesten wird dieses heute vertreten von Karl Bornhausen und, in systematischer Vertiefung der Religionsphilosophie, vor allem von Friedr. Brunstäd, während E. Hirsch bei aller Ueberzeugung von der Nähe idealistischer Philosophie zum Christentum und zu einer evangelischen Theologie doch gerade aus dem christlichen Gottesbewußtsein und der menschlichen Sittlichkeit die gewichtigsten Bedenken gegen das idealistische Gott- und Menschverständnis erhebt.

Aber gerade von einer reformatorischen Glaubensauffassung leitet sich die heutige „Krisis“ des Idealismus her. Die „dialektische“ Theologie stellt die gesamte humane Kultur einschließlich der sie rechtfertigenden Philosophie in die „Krisis“, unter das Gericht Gottes. Hegelsche Dialektik der Versöhnung und Aufhebung des Gegensätzlichen zu umfassenderer Einheit vertritt die „dialektische“ Theologie nicht: „Dialektisch“ ist ihr vielmehr die Unversöhnlichkeit von Gott und Mensch im Denken, die Wahrung des Abstandes. Deshalb erscheint der dieser Theologie nahestehenden Philosophie (E. Brunner, H. Barth, H. Knittermeyer) Kants Kritizismus vor der idealistischen Philosophie der Vorzug zu gebühren, denn Kant führt das Denken zu einer Grenze, jenseits derer ihm kein Erkenntnis-, und das heißt, für Gogarten zumal: kein Herrschaftsbereich mehr zukommt. Der Idealismus überschreitet „die Grenzen der Humanität“, wenn er im menschlichen Ich und in den Schöpfungen menschlichen Geistes Gottes Offenbarung sieht. Diese ist einzig gegeben in dem Worte Gottes, der in Jesus Christus den Menschen anspricht, so daß Gott das Du für das Ich und nie aus diesem Ich ersichtlich wird. In Gottes Wort wird etwas „gesagt“, und hier läßt der glaubende d. i. dem Anspruch von Gottes Du gehorchende Mensch sich etwas sagen, während das idealistische Ich im Grunde alles sich selber sagt. Vor das Du des „Nächsten“ aber stellt Gottes Wort der Offenbarung das Ich des Menschen, und hier steht dieses vor seiner „Wirklichkeit“. Nie also wird aus dem Ich die Wirklichkeit ableitbar und nie Gott als „Gott in uns“ verstanden, nie auch Gottes Offenbarung als Gottes Entfaltung in Natur und Geistesleben. Die Position des Idealismus mit seinem einzigen, dem im menschlichen Selbst sein eigenes Selbst erkennenden göttlichen Subjekt und mit seiner aus ihm sich setzenden Wirklichkeit, in der auch der „Nächste“ nicht mehr die Grenze des Ich, sondern dessen Schöpfung ist und

Nächstenliebe schließlich zur Selbstliebe, zur Selbstvollendung wird, ist radikal preisgegeben. Der Mensch Geschöpf, nicht Schöpfer — das ist seine Existenz. Ueber Gott verfügt auch sein Denken nicht, er ist „ungegenständlich“. Aber hier sieht der neueste Bekämpfer des Idealismus: Friedr. K. Schumann noch eine idealistische Position bei K. Barth,<sup>1)</sup> denn auch der Idealismus sah ja Gott nicht als „Objekt“, sondern als das sich selbst und in sich selbst die Wirklichkeit setzende „Subjekt“.

Doch auch diese Bestimmung der menschlichen Existenz vor dem Du als ihrer Grenze war philosophisch vorbereitet. Ludw. Feuerbach, den Karl Löwith als den Widerspruch gegen den Idealismus für heutige philosophische Anthropologie wieder lebendig macht, hatte -- worauf zuerst ein K. Barth nahestehender Kritiker des Idealismus: Hans Ehrenberg, dann Franz Rosenzweig und schließlich K. Barth hinwies — vom Du des „anderen“ her die idealistische Verflüchtigung des Individuums als eine unwirkliche Existenzbestimmung bekämpft und die „wahre Dialektik“ als „Dialog zwischen Ich und Du“, nicht aber als „Monolog des einsam Denkens“ betont (Feuerbach, *Phil. der Zukunft* § 62). Die realistische Tendenz der Zeit setzte sich gegen den Idealismus zur Wehr. In Nietzsche und Kierkegaard fand sie eine Betonung von diametral verschiedener Voraussetzung her, doch mit dem gleichen Ziel gegen die Verkennung des wirklichen Menschen im Idealismus. Denn „Wirklichkeit“ will auch Nietzsche. Daher seine Aufdeckung verborgener, aber den Menschen wirklich bestimmender Triebe, seine Analyse des heutigen Menschen der Dekadenz und sein betont atheistisches Existenzideal des neuen, die echte Wirklichkeit des Menschen zur Geltung bringenden Menschseins. Nietzsches Kampf gegen die „Philosophie“ ist weithin ein Kampf gegen den Idealismus, in dem er die Fortsetzung des Protestantismus (WW XIII, 314) erblickte und dem er, wie gegen Hegels Vernunftphilosophie so auch gegen den kontemplativen Charakter dieser Philosophie sich wendend, die neue Philosophie als „Gesetzgebung“, als Schöpfung des neuen Menschentums entgegenstellte.<sup>2)</sup> Vom Religiösen, vom reformatorischen Christentum her

<sup>1)</sup> Friedr. Karl Schumann, *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*. Tübingen 1929. 230 ff. — Ueber den Stand der jahrelangen Diskussion des Problems von Christentum und Idealismus orientieren jetzt am schnellsten und allgemeinverständlich die Aufsätze von Linden und Obenauer in der *Zeitschrift für Deutschkunde* 1931, 4.

<sup>2)</sup> Zum Einzelnen s. meine Arbeit *Friedrich Nietzsches Stellung in der geistigen Lage der Gegenwart*. Bonner Zeitschrift für Theologie und

verfolgt Kierkegaard ein ähnliches Ziel: er will die Existenz des Menschen von Gott her begreifen, aber nicht des Menschen an sich, des allgemeinen Menschen) sondern des konkreten Einzelnen, der „vor“ Gott steht. Die Transzendenz Gottes verhindert die Hegelsche Menschauffassung, die das Individuelle nur als „Bestimmung“ des Allgemeinen versteht und es damit in seiner konkreten Einzelheit und seinem Sein vor Gott negiert. Aber diese Hegelkritik Kierkegaards erwuchs doch in enger Verbindung mit spätidealistischen Gedanken Schellings und Baaders. Der Spätidealismus erfaßte das Problem der Existenz gerade in seiner Richtung gegen Hegel. Der Spätidealismus führte, wie Knittermeyers Darstellung Schellings und der Romantik, Leeses Weiße-Darstellung und Rutenbecks Kierkegaardbild zeigten, bereits die „Krisis“ des Idealismus herauf. Und sie erwuchs am Problem der „Existenz“, das heute im Mittelpunkt philosophischer Besinnung steht. Sie kennt die Gefahr, die der Spätidealismus in seiner idealistisch-romantischen Neigung zur Eingliederung alles Wirklichen in die „Totalität“ doch nicht vermied: den konkreten Menschen nur als Glied eines Ganzen, nur auf dem Hintergrunde eines Allgemeinen zu sehen und nur als dessen Besondere zu erkennen.

#### 4. Wert und Grenze des Idealismus.

Griechische Philosophie des Seins und christliches Persönlichkeitsbewußtsein will der Idealismus vereinen. Auch er versteht das Wirkliche aus einer ἀρχή, einem „Prinzip“, das er aber mit dem christlichen Gottesglauben in Verbindung bringt. So erfüllt auch er eine philosophisch-theologische Grundtendenz des abendländisch-christlichen Denkens, die im Grunde schon im johanneischen Logosbegriff aufgegriffen, doch hier ganz unter heilsgeschichtlichen, nicht unter den spekulativ-theoretischen Gesichtspunkt des Seinsverständnisses gestellt war. Aber die Fassung des in Jesus Fleisch gewordenen Logos als des Welterschöpfers und der Erleuchtung der Menschen zu Erkenntnis von Gottes „Wahrheit und Gnade“ verband sich in der christlichen Theologie mit einem spekulativen Seinsverständnis um so inniger, je mehr man in der griechischen Philosophie das Mittel zu erkennen glaubte, den christlichen Glaubensgehalt rationell zu durchleuchten und in theologischem System

Seelsorge. 1930, 4 und 1931, 1. Desgl. meinen Artikel *Lebensphilosophie und Lebenspädagogik* in dem eben erscheinenden 2. Bd. des *Lexikons der Pädagogik der Gegenwart*. Freiburg 1931.

darzustellen. So ward der Logos zum „Prinzip“ des Seinsverständnisses. Aber obwohl gerade Augustin, der typische Synthetiker von Glauben und philosophischer Vernunft, in den „Platonikern“ Führer zu christlichem Glauben hin erblickte, er wußte doch, daß sie die Tiefe des johanneischen Logosbegriffes und dessen heilsgeschichtlichen Sinn nicht erschließen konnten (Confess. VII c. 9). Augustins Verchristlichung des griechischen Idealismus, in der er Gott als die „Wahrheit“, schlechthin, den Logos als Gottes zweite Person, in der die göttlichen Schöpferideen ruhen, die Welt als nach den göttlichen Ideen eines sich als *lex aeterna* im zeitlichen Weltsein und -geschehen auswirkenden Schöpferplanes faßte und die Wahrheitserkenntnis auf göttliche Erleuchtung zurückführte, dieser christliche Idealismus hat bei allem Wandel im einzelnen in die christliche Scholastik des Mittelalters hineingewirkt und ist bis heute eines der Fundamente der spekulativen katholischen Theologie. Dabei bleibt Gottes wesenhafte Transzendenz dem Weltsein gegenüber schon vom Schöpferglauben her durchaus gewahrt, wiewohl Gott als der überräumliche und überzeitliche in jedem Bestehen und jedem Geschehen ist und wirkt: überall ganz und doch in keinem Seienden in seiner Ganzheit zu fassen (Aug., Conf. I c. 3). Aber auch die Totalität alles Seienden in ihrer Vernunftordnung vermag Gottes Wesen nicht zu erschöpfen, er bleibt ihr gegenüber immer der andere. Damit ist ein Wesensunterschied des antik-mittelalterlichen und des deutschen Idealismus namentlich Hegelscher Prägung getroffen. In der Verbindung von Göttlichem und Weltlichem zur Einheit der einen, einzigen Geistwirklichkeit sieht Hegel sein Ziel. In der Bejahung der Weltlichkeit als geistgewirkter und im Geist geborgenen, darum wertvollen Wirklichkeit, in dem Verständnis des Seienden als von der „Subjektivität“ des Geistes gesetzten Wirklichen, in „gutem Gewissen“ dieser Wirklichkeitsbejahung seitens des Menschen, der „das Göttliche in sich empfindet“ und nicht mehr eine schlechtere Wirklichkeit gegen die einzig wertvolle der jenseitigen setzt, in dieser Versöhnung von Ewigkeit und Zeitlichkeit, Diesseits und Jenseits, Kultur und Religion weiß Hegels Idealismus sich als die Erfüllung der seit dem ausgehenden Mittelalter anhebenden Zeittendenz, wobei das Mittelalter, für Hegels dialektische Geschichtsbetrachtung notwendig und auch dem allgemeinen Zeiturteile entsprechend, in seiner in der thomistischen Kosmologie und Ethik begründeten Weltbejahung verkannt ist (W-G. 876).

Wohl hat Hegel gegen jede Art vulgären Pantheismus, dem „alle Dinge“ göttlich sind, sich oft und entschieden gewehrt (Ph.

11 f., L. I, 69; E §§ 50, 573; Rel. I, 254 ff.), aber was er bekämpfte, war die „abstrakte Identität“ der Eleaten, Spinozas und Schellings, der „Akosmismus“, der in dem Einen das Viele nicht sah und ebensowenig die sich zum Vielen entfaltende und sich in seiner Fülle selbstbesitzende „Subjektivität“. Beides: der Reichtum des Seienden und sein schöpferisch-geistiger Urgrund, „Weltlichkeit“ und „Persönlichkeit“ sucht Hegels Denken — eben darin sich als die Erfüllung des geistigen „Prinzips der neuen Zeit“ (W-G. 877) wissend — zu einen. Er verlegt die Persönlichkeit Gottes als des selbstbewußten Geistes in die Welt selbst, sie hat kein Bewußtsein über oder außer dem Bewußtsein der historischen Menschheit. Gott und Ich, Gott und der „Volksgeist“ oder der „Geist der Zeit“ verwachsen. „Wenn das göttliche Wesen nicht das Wesen von Mensch und Natur wäre, so wäre es eben ein Wesen, das nichts wäre“ (W-G. 38). Gott ist „das absolute Wesen aller Dinge“ (WW. XVIII, 244).

Alles aus dem absoluten Denkgeist zu begreifen, ist Hegels großes Anliegen. Der Grieche in Hegel sucht nach dem Sein des Seienden, der Christ in ihm findet es in Gottes Person, der moderne, seiner Zeit sich verbunden wissende Mensch einer weltandächtigen Frömmigkeit im Wesen des Alls als von Natur zu Geschichte aufsteigender Totalität, der Dialektiker in der Versöhnung aller Seinsgegensätze in der sie alle einenden und zur Einheit im Geist verbindenden Ganzheit der Wahrheit. Daß das „Objektive“ nur vom Subjekt her verstanden werden kann, war Kants Meinung, Hegel greift weit hinter ihn zurück, wenn er dieses Subjekt als den metaphysischen Seinsgrund faßt, wie es die christliche Philosophie seit den Alexandrinern und seit Augustin getan, und er ist doch nicht etwa deren „Erneuerer“, weil sein „modernes“ Denken dieses Subjekt in die Immanenz des Seins und in sie hinein alle Wirklichkeit zieht. Hegels Größe ist der idealistische Systemgedanke des die Wirklichkeit als das Ganze der Wahrheit setzenden Geistes, aber er ist auch seine Grenze, weil er mehr zu leisten verspricht, als menschlicher Erkenntnis zu leisten möglich ist.

Daß das Wirkliche vernünftig ist, ist die Folgerung aus der Grundtendenz dieses Denkens, die Vernunft als die Wirklichkeit schlechthin anzusprechen, und in diesem Grundgedanken wurzelt wieder die Welt als System der Vernunft und der Philosophie als des Begreifens dieses Systems des Seienden. Aller Idealismus seit Platon hat Denken auf Denkbare zurückgeführt, hat das Ontologische als Grund des Logischen angesehen. Hier ist die Wurzel jener

scholastischen Veritas ontologica, die im Wirklichen den Wahrheitsgrund findet, ihn aber nur darin finden kann, weil das Wirkliche selbst Ideenrealisierung ist, so daß die Wahrheit des Erkennens letztlich Aufdeckung des Logos, der Idee im Seienden ist, Verstehen des Seienden aus dem Absoluten des göttlichen Denkgeistes, seiner „Ideen“ als der Gründe des Seienden. Menschliches Denken ist hier wie bei Hegel Nachdenken göttlicher Urgedanken mit dem erwähnten, wesentlichen Unterschied der transzendenten und immanenten Fassung des Gottesbegriffs. Kein Denken wird über die Grundforderung dieses Idealismus hinauskommen, daß das Wirkliche wirklich denkbar ist, daß Begreifen ein Ergreifen dessen ist, was im Begriff vom Seienden sich darstellt. Selbst der schillernde „Irrationalismus“ ist in jedem seiner Urteile über die Unbegreiflichkeit des „Lebens“ auf diese „Wahrheit“ angewiesen. Aber auch wo philosophisches Denken Seinszusammenhänge aufdecken, Gesetzmäßigkeit irgendwelcher Art im Seienden erkennen möchte — und wo wollte es das nicht? — ist es dazu nur imstande, wenn ein erkennbarer „ordo“ selber seiend ist. Der Zug zum System, zur seins- und darum gedankenmäßigen und — metaphysisch — zur gedanken- und darum seinsmäßigen Erkenntnis, wurzelt als Anspruch in jedem Denken über das Seiende.

Wieweit der Anspruch erfüllbar ist — darin erst klaffen die philosophischen Entscheidungen auseinander. Für Hegels Vernunftmonismus des Wirklichen gibt es keine Grenze des erkennenden Denkens. Für Aristoteles<sup>1)</sup> gab es die „Materie“, den alogischen Widerstand gegen die entelechiale Durchformung des Seienden, den Widerstand daher auch gegen ein System wirklichkeitergreifender Begriffe, deren ontologischer Inhalt nur das Allgemeine der Entelechie ist. Hegels Idealismus als Aufweis des Seins des Seienden ist nur möglich auf Grund einer Vorentscheidung über das Sein: Sein ist Idee und Idee das Sein alles Seienden. Das Seiende schließt sich im Kreis der Idee, die Welt ist gerundet, wie die Geschichte gerundet ist. Denn auch sie ist ja „Welt“: der Geist, der sich in ihr begreift als die Wirklichkeit der Idee. Was in solche Rundung sich nicht fügt, was nicht als Glied im Ganzen der Wahrheit-Wirklichkeit begriffen werden kann, das ist nicht wirklich. Das ist die Voraussetzung, aber auch die Grenze des Systems der Wirklichkeit. Es ist nur möglich auf Grund einer bestimmten Ansicht über das Sein des Wirklichen: „Zufällige Existenz“ ist nicht „Wirklichkeit“, Vernunftmoment (E. § 6).

<sup>1)</sup> Vgl. N. Hartmann, *Aristoteles und Hegel*. Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus. III, 1. Erfurt 1923. 18 ff.

Daß Sein und Denken identisch seien, gilt für Hegel nicht in einem, die metaphysische Tiefe Hegels verkennenden und so oft zum Mißverständnis führenden erkenntnistheoretischen Sinne, sondern im Sinne der Realontologie der Vernunft, des metaphysischen Geistes als des Seins des Seienden. Ist aber diese Vernunft das Wirkliche, dann ist dieses restlos aufdeckbar, dann ist Gott in seinem Wesen begriffen und das Wirkliche als der Gottheit Fülle. Das System ist das Voll-endetsein Gottes, der Systembegriff das Umgreifen des Ganzen der Wahrheit als der Wesenswirklichkeit Gottes. Das Universum hat nun in der Tat, wie es Hegels Berliner Antritts- und Programmrede in Frontstellung gegen Jakobi wie Schleiermacher kündete, „keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte“, und in diesem Glauben an Gottes Vernunft im philosophierenden Menschen wurzelt zugleich der nun selbst ins Metaphysische gebundene Humanitätsbegriff Hegels: „der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig machen“ (in: E. LXXVI). In dieser Ontologie gründet Hegels Gleichsetzung von Theologie und Philosophie, die er nur im Mittelalter als den „für die Theologie einzig richtigen Standpunkt“ (W-G. 838) verwirklicht glaubt.

Aber eben dieser Bau des Systems auf die absolute, göttliche Vernunft, auf die reine Immanenz Gottes und die Identität von Schöpfer und Schöpfung ist die Abgrenzung des Hegelschen Idealismus gegen den patristischen und mittelalterlichen. Nicht die historische Einsicht in die sachliche Unrichtigkeit dieser angeblichen Gleichung zwischen mittelalterlicher Theologie und Philosophie — im mittelalterlichen Wissenschaftsbegriff verengerte sich in Wirklichkeit der Herrschaftsbereich der Philosophie in der Theologie seit Anselms Erkenntnisoptimismus in steter Einschränkung von Abaelard zu Thomas von Aquino und von ihm zu Duns Scotus und Wilhelm von Ockham — ist hier das Entscheidende, sondern die Wesenseinsicht in den grundverschiedenen Gottesbegriff und — in seinem Gefolge — des Menschbegriffs und der menschlichen Erkenntnisgrenze. Daß die christliche Religion den „Geist“ im Sinne Hegels zu erschließen habe (E. § 384), also „Gott“ als den „Prozeß“, der in seiner Entfaltung zur Vollwirklichkeit des selbstbewußten Geistes, der „Idee“, als des „Resultates“ seiner selbst komme, diesen Gott im Sinne des sich erst vollendenden weltimmanenten „Absoluten“, ist weder der Inhalt des christlichen Gottesglaubens, noch kann er der Sinn einer philosophischen Begriffsfassung des christlichen Gottesgedankens

sein. Der Gott des Christentums geht, obwohl er als „die Wahrheit“ gefaßt ist, in keinen philosophischen Begriff in seinem Wesen ein, weder in Augustins Idealismus, der sehr wohl die vom Neuplatonismus her ihm schon vermittelte Unbegreifbarkeit Gottes kennt, noch für Thomas von Aquino, für den Gott nur als „Ursache“ aus der Wirkung der Schöpfung erkennbar ist, aber auch so nur „analog“ (S. theol. I q. 13 a. 5; S. c. Gent. I, 32 sqs.; De pot. q. 7 a. 6; De ver. q. 2 a. 11). Sein Wesen bleibt verborgen. „In diesem Leben wissen wir nicht, was er ist, und so sind wir ihm verbunden wie einem Unbekannten“ (S. theol. I q. 12 a. 13 ad 1; vgl. bes. III, q. 92 a. 1 c. u. ad 3 et 4).

Der Grund dieser Erkenntnisgrenze ist ein existentieller: des Menschen Endlichsein vor der Unendlichkeit und Wesenstranzendenz des göttlichen Seins allen Wesen gegenüber. Denn in diese Endlichkeit ist auch das Sein menschlicher Erkenntnis metaphysisch einbezogen. Sie steht vor Gott als der Grenze alles Geschöpflich-Endlichen. Und Gottes Werk, die Schöpfung, kann daher nicht restlos erkannt werden, weil sie nicht als diese ableitbar ist in ihrem Sosein aus Gottes Wesen, sie ist dem Transzendenten „unähnlich“ (S. theol. I q. 4 a. 3; S. c. Gent. I, 29; II, 2; De pot. q. 7 a. 7). Wesenserkenntnis ist aber Erkenntnis aus dem Seinsgrunde. Geht dieser in endlicher Erkenntnis nicht restlos auf, dann auch nicht das, was er begründet. Ein geschlossenes System der Wirklichkeit in restloser Erkenntnis des Seienden oder gar in der Erkenntnis dieses Seienden als der logisch notwendigen Entfaltung des Grundes ist demnach unmöglich. Die Transzendenz Gottes ist mithin der tiefste Seinsgrund, der den Hegelschen Idealismus von dem des Mittelalters trennt auch in seiner Stellung zur Grenze der Wirklichkeitserkenntnis. Daß aber der „geistige“ Grund alles Wirklichen, soweit dieses Wirkliche als Wirkung mit ihm als Ursache verbunden ist, nur darum erkennbar ist, weil objektiv in der Wirkung ein Hinweis auf die Ursache liegt und subjektiv der ihn ergreifende Mensch „Geist“ und also irgendwie in Seinsanalogie zu Gottes, der Wahrheit, Geist steht, ist eine Metaphysik der Erkenntnis, die die patristisch-scholastische Erkenntnislehre mit der Hegelschen verbindet bei aller Wahrung einmal der mannigfachen Fassung dieser Seinsbeziehung innerhalb der Geschichte der Erkenntnismetaphysik des Mittelalters und dann der wesensverschiedenen Seinsbestimmung des Gottgeistes hier und bei Hegel.

Aber eben dieser Gedanke der Transzendenz des dennoch in der Schöpfung gegenwärtigen und wirkenden Gottes — eine Relation,

deren Relate keine Dialektik zur Einigung bringt und daher für Hegel, den Gegner der „Reflexionsphilosophie“, unannehmbar ist — bewahrt auch dem Menschen sein Stehen vor der Grenze und damit seine Subsistenz in seiner Endlichkeit. Nur diese Ontologie entspricht der menschlichen Existenz, die auf Gott, das Jenseits der Grenze, im Gehorsam hören oder in Ungehorsam sich gegen ihn entscheiden kann. Denn ein Verstehen auch dieser Wirklichkeit des Menschseins bedarf der Aufdeckung des ontologischen Befundes, in dem sie begrifflich gedacht werden kann: der Dienst, den die Philosophie auch heute noch der Theologie leistet, will diese wirklich Seinsaussagen über eine Existenz machen, deren Gehalt die Offenbarung und nicht philosophische Begriffsdeduktion oder Seinsspekulation enthüllt. Die katholische Theologie weiß um ihr Angewiesensein auf die philosophische Ontologie, wie sie auch um deren Grenze weiß, denn sie kann nur „Analogien“ des Seins geben, in deren begriffliche Prägung der Glaubensgehalt nie restlos eingeht. Die „Sünde“ wie das „Begnadetsein“ als mögliche und wirkliche Existenzformen des Menschen vor Gott werden daher in seinsfundierten Existentialien begrifflich gefaßt, im Sünder- wie im Begnadetsein ist immer auch eine Seinsweise persönlichen Daseins gemeint. Beide sind mehr als ethische Verhältnisse: die Sünde die willentliche Existenz in der verabsolutierten Kreaturordnung von Gott weg, die Gnade die von Gott gegebene Existenz eines „übernatürlichen“ Daseins zu Gott hin. Der Hegelsche dialektische Systemgedanke kann weder das Fürsichsein, das existentielle Gott-gegenüber-Sein der menschlichen Person als ein Letztes ansprechen, da sie nur in ihrem „An-und-für-sich“, in ihrem Momentsein im Gottgeist sich vollendet, noch kann er den Ernst der Sünde als menschlicher Existenzform fassen, da — trotz der Hegelschen Fundierung der Sünde im Willen (vgl. R. § 139 Zus., § 18 Zus.; Rel. I, 198) — das Böse nur ontisch als „das Nichtige“ gedacht ist, das aber im dialektischen Gang des Weltgeistes seine notwendige Versöhnung mit dem Geist erreichen wird. Eine Entscheidung vor Gottes Anspruch für ihn oder für die Kreatur als Nichtgöttliches und ein Beharren in dieser letzten Entscheidung ist für Hegels ganzheitliches Wirklichkeitssystem unfaßbar. Das „Nichtige“ ist eben das nicht „Wirkliche“. „Gnade“ aber als ein neues und anderes Sein, das als „Uebernatur“ in die eine Wirklichkeit der Geisttotalität nicht eingeht, ist dem Hegelschen Monismus des gegliederten, aber einheitlichen Seins der Idee unbegreiflich und also unwirklich. Damit ist aber das christliche Gott-Mensch-Verhältnis

negiert, das Kierkegaard in seinem Gegensatz zu Hegel so stark empfand. Ihm war es die „unbegreifliche Allmacht der Liebe“, daß das „Geschöpf für den Allmächtigen nichts, aber für die Liebe etwas“ ist.<sup>1)</sup> Diese Existenz vor Gott und für Gott ist da nicht möglich, wo der Schöpferbegriff fehlt und „Schöpfung“ Entfaltung des „Geistes“ wird, wo das „Gegenüber“ und die „Gegenständlichkeit“ Gottes überwunden werden muß in dialektischer Einung, wo die Liebe ein Sichselbstfinden im anderen ist (vgl. R. § 157 Zus.) — was Knittermeyers Kritik des Idealismus als „eines idealen Egoismus“ herausfordert, „der in allem Hindurchgang durch den Widerspruch des Wirklichen nicht die Wirklichkeit“ — das „Du“ des „Nächsten“ — „sucht, sondern sich selbst als Herrn über diese Wirklichkeit zu erweisen trachtet.“<sup>2)</sup>

In seiner ureigenen Lehre vom „objektiven Geist“ menschlicher Gemeinschaft will Hegel der „Subjektivität“ menschlichen Daseins in Gemeinschaft gerecht werden. Die einander fordernde Wechselseitigkeit von Staat und Individuum, die den Staat erst zu einem „gegliederten und wahrhaft organisierten“ macht (R. § 260 Zus.), das individuelle Gewissen der leeren moralischen Gesinnung erst mit „objektivem Inhalt“ erfüllt (R. § 137 Zus.), den Staat aber mit der aristotelischen Lehre vom Wesen des Menschen als „politischen“, das im staatlichen Dasein sein Menschsein ( $\epsilon\tilde{\nu} \zeta\tilde{\eta}\nu$ ) erfüllt, hat nach Eschweilers Analyse die wissenschaftliche Formung des klassischen katholischen Kirchenbegriffs bei Joh. Ad. Möhler bestimmt nach Ersetzung freilich der Lehre von dem im Menschen sich offenbarenden und selbst erkennenden „absoluten Geistes“ — „dieses Restes romantischer Unendlichkeit“ — durch die „äußere Offenbarung Gottes im historischen Christus“.<sup>3)</sup> Man braucht nur — vom einzelnen hier abgesehen — die §§ 37 und 38 der Möhlerschen Symbolik (der von Möhler selbst noch besorgten 5. Aufl. 1838) zu lesen, um sowohl an Aristoteles wie an die Hegelsche Wechselbeziehung von „Subjektivismus“ und „Allgemeinem“ erinnert zu werden und Eschweilers Meinung als richtig anzuerkennen. Aber sobald Hegels Staatsmetaphysik von der individuellen Existenz als des „Accidenz“ des allgemeinen Geistes (R. § 145 u. Zus., § 156 Zus., vgl. L. II, 220 f.,

<sup>1)</sup> Sören Kierkegaard, *Erbauliche Reden* IV. Jena 1929. 116.

<sup>2)</sup> Knittermeyer, a. a. O. 44.

<sup>3)</sup> Karl Eschweiler, *Joh. Ad. Möhlers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus*. Braunsberg 1930, bes. 141 ff.

260 f.) in das Ganze seines absoluten Idealismus gestellt wird, sinkt die Individualität zum „Moment“ des Allgemeinen herab. Dann ist der „große Mann“ nur mehr der Kündler der im Geist gründenden Zeitnotwendigkeit, der das „Substantielle“ verwirklicht (R. § 186, § 348 Zus.), und im geschichtlichen Leben wird das Individuum dem allgemeinen Zweck des Weltgeistes „aufgeopfert“, der „Heros“ aber ganz in den Dienst des Volksgeistes gestellt, der ohne Rücksicht auf das persönliche Gewissen das historisch Notwendige als „Werkzeug“ des die Geschichte bauenden Geistes tut (W-G. 74—89). Er ist ja gebunden in die „Freiheit“ des Geistes, aber auch das kann seinen historisch-konkreten Charakter im Dienst des Ueberpersönlichen trotz Hegels Abweisung dieses Mittelseins der menschlichen Person (W-G. 88 f.) nicht aufheben.

Und so enthüllt diese Geschichtsphilosophie eine letzte Ungeeignetheit zur Fassung christlicher Glaubensgehalte: die „Vorsehung“ ist für Hegel entsprechend seiner Geistmetaphysik nichts anderes als die „Weltregierung“, deren Werk die Vernunft vernimmt (W-G. 55), aber sie kann nicht sein die persönliche Fürsorge für den in der geschichtlichen Zeit zu seiner personalen Ewigkeit lebenden persönlichen Menschen. Denn nicht auf ihn, der mehr ist als die „weltliche“ Existenz in seinem historischen Volksgeist, ist der „allgemeine“ Geist in seinem Durchwalten des geschichtlichen Lebens gerichtet, sondern auf die Volksgeister, die wieder je Mittel für die aus ihnen im dialektischen Gang der Geschichte aufsteigenden folgenden sind. Das Rankesche „unmittelbar zu Gott“ kennt Hegel weder für die Geschichtsperioden noch für den Menschen in ihnen, wie er denn auch nie zu einer eindeutigen Aeußerung über die persönliche Unsterblichkeit kam und nicht kommen konnte, weil sein Gott sich in dem Ganzen des einen Wirklichkeitssystems erschöpfte — ein letzter Hinweis auf das Grundlegende: die christliche Gott-Transzendenz und die Hegelsche abschließliche Geist-Immanenz in ihrem Unterschied.

Wo der Idealismus christlicher und Hegelscher Philosophie sich treffen und wo ihr Wesensunterschied liegt, ist gezeigt worden, wie auch gesagt wurde, daß eine formelhafte Bestimmung des Verhältnisses „des“ Idealismus zu „dem“ Christentum, das hier als das katholische verstanden wurde, der Mannigfaltigkeit der idealistischen Systeme wegen sachlich unmöglich ist. Beide Arten von Idealismus, der patristisch-mittelalterliche und der sich bei Hegel als „neuzeitlich“ bewußt empfindende, entspringen einer bestimmten Existenz ihrer Schöpfer. Beide sind nicht „voraussetzungslos“, wie alles philoso-

phische Denken auf einer Vorentscheidung für das Sein, das es bestimmen will, aufruht. Dieser Einsicht hat Nietzsches „Perspektivismus“ vorgearbeitet, Scheler, Heidegger u. a. erheben sie zur Erkenntnis. Hier aber öffnet sich die Grundfrage, die einen Vergleich von idealistischem Philosophieren und einem solchen aus christlicher Glaubenshaltung erst ermöglicht. Die Entscheidung liegt diesseits des philosophischen Anfangs: in einem Glauben, der sowohl in dem christlichen Verhältnis zum personalen Gott wie in dem Glauben Hegels an die Idee als des zum absoluten Geist aufsteigenden Subjektes und seiner Schöpfung des Wahrheits-Wirklichkeitssystems gegeben und im Philosophieren aus der existentiellen Haltung des Philosophen notwendig wirksam ist. Der Glaube aber dürfte sich als die geeignete Haltung im philosophischen Denken erweisen, der dem Sein des Wirklichen, das keine Philosophie in seiner Ganzheit einfängt, am meisten offen ist auf Kosten selbst eines „Systems“.

Das philosophische Fragen aber ist immer schon ein Fragen aus einer bestimmten Existenz des Fragenden selbst. Selbst die anti-idealistisch-positivistische Philosophie war ein solches Fragen, und das „voraussetzungslose“ Fragen entspringt gleichfalls einer sehr inhaltlichen Auffassung vom Wesen des Erkennens aus, einem Philosophieideal eines bestimmten Fragenden.