

DEMPF · KIERKEGAARDS FOLGEN

ALOIS DEMPFF
KIERKEGAARDS FOLGEN

MCMXXXV

BEI JAKOB HEGNER IN LEIPZIG

*



35, 26, 82

1935 IA 569 (N 93)

Gesamtherstellung: Abteilung Jakob Hegner

bei Oscar Brandstetter in Leipzig

INHALT

Vorwort	9
Erstes Kapitel	
Das Gespräch ohne Partner	17
Zweites Kapitel	
Die übersehene philosophische Existenz	67
Drittes Kapitel	
Die Krisis der Philosophie	150
Viertes Kapitel	
Die zwei halben und die zwei ganzen Menschenlehren	186
Schluß	218
Anmerkungen	225
Schematische Darstellung	229
Namen- und Sachverzeichnis	230

VORWORT

Eine Kierkegaard-Kritik ist gegenwärtig nur gerechtfertigt, wenn sie zu einem Ergebnis kommt. Die Auseinandersetzung über Kierkegaard¹ wächst schon seit einigen Jahren über die bloß begeisterte Anerkennung oder Ablehnung hinaus, weil das zu viele getan und sich dabei ständig widersprochen haben. Der Philosoph der eindeutigen Entschiedenheit und Wahrhaftigkeit ist so durch die Einseitigkeiten seiner Nachfolger, von denen sich jeder das ihm gerade Passende auswählte, zu einer schwankenden, ja vieldeutigen Gestalt geworden. Er hat aber wegen seiner Klarheit ein Recht darauf, so verstanden zu werden, wie er es selber verlangte. Wenn er es auch durch seine Ironie dem Leser nicht leicht gemacht hat, das ganze Werk zu erfassen, so sollten es doch die Jünger wenigstens, die sich über den Meister äußern, als Ganzes kennen. Wenn er auch über die Paragraphensysteme spottet, darf man doch nicht übersehen, daß seine Lehre ein streng geschlossenes Ganzes ist. Er hat es wohl wie Platon dichterisch und mythisch verschleiert vorgetragen, aber im Gegensatz zu Platon auch dafür gesorgt, daß man ihn in der richtigen Reihenfolge der Werke liest und seine Absicht, den Gesichtspunkt seiner Wirksamkeit als Schriftsteller klar erfassen kann. Eine ernsthafte Schwierigkeit der Kierkegaard-Auslegung gibt es also nicht.

Wie aber kam es dann überhaupt zu den vielfachen Mißdeutungen? Seine gewollte tüchtige Einseitigkeit hat sich an ihm selber gerächt! Wenn der Nachfolger nur auch recht tüchtig einseitig ist, nur auch recht eindringlich von der Entscheidung spricht, glaubt er schon eine denkerische Existenz zu sein. Er vergißt, daß eine Entscheidung immer über und

für einen ganz bestimmten Gegenstand fallen muß und blinde Charakterentschiedenheit nur Entschiedenheit, aber keine Entscheidung ist. Kierkegaards Einseitigkeit hat man gerne angenommen, aber an seiner unbedingten Entscheidung für den positiven christlichen Glauben möchte sich die Linke seiner Schule² vorbeidrücken, während die Rechte³ vergessen möchte, daß er auch ein existentieller Denker, ein Philosoph gewesen ist.

Aber ist das nicht das Schicksal eines jeden dialektischen Denkers, das ganz kraß bei dem eigentlichen und fast einzigen Gegner Kierkegaards, Hegel, hervorgetreten ist? Seine Identitätsphilosophie von Geist und Natur begann sich noch bei Lebzeiten des Meisters in eine Hegelianische Linke und Rechte aufzuspalten. Sollen wir nochmals bei Kierkegaard dieselbe Komödie mitmachen, daß das dialektische Ganze in seine Teile aufgespalten wird und der eine Teil der Schüler eines christlichen Philosophen entschieden unchristlich, ja atheistisch wird und der andere ebenso entschieden unphilosophisch? Natürlich liegt auch eine Schuld Kierkegaards selbst vor, der aus Scham über die bloß christliche Redeweise, aber pantheistische Unchristlichkeit der Philosophie seiner Zeit listig zu verbergen suchte, daß er selber ein Philosoph war. So erfreulich es ist, daß seine christlichen Jünger weitergegangen sind als er selbst, nämlich über seine bloße Glaubensphilosophie hinaus zur positiven Theologie vorgedrungen sind, so ärgerlich sind die Folgen für die christliche Philosophie. Sie bekommt nun von zwei Seiten Feuer, aus beiden Lagern der Kierkegaardianer, und so darf man es ihr nicht verdenken, wenn sie zum Gegenangriff übergeht.

Wir haben nun das Ergebnis schon angegeben:

Kierkegaard war ein christlicher Philosoph. Daß er ein Christ war, sollte man vernünftigerweise überhaupt nicht leugnen, obwohl natürlich auch einige Nachfolger gerade an ihm zu Nichtchristen⁴ geworden sind. Aber daß er ein Philosoph war, muß bewiesen werden, und das eben ist das entscheidende Ergebnis dieser Kierkegaard-Kritik.

Wir gewinnen es, und wie sollte es bei Kierkegaard anders möglich sein, durch ein Paradox: das Gespräch ohne Partner. Wenn der »Einzelne vor Gott«, der Einzigartige nach der Meinung seiner Jünger, wirklich nur ein ganz besonderer Einzelfall gewesen ist, dann ist freilich nur historisch, aber nicht philosophisch etwas über ihn auszumachen. Er war aber nur ein Einzelfall in einer ganzen Reihe von Fällen der radikalen Auseinandersetzung von Glauben und Wissen, des vernichtenden Streitgesprächs zwischen Theologie und Philosophie, jenes überzeitlichen Kampfes der Theologen und Philosophen, der sich durch die Jahrhunderte ständig in gleicher Weise wiederholt, zwischen Avicenna und Algazali, aber auch Algazali und Averroes, zwischen Averroes und Ockham, Spinoza und Jacobi, Hegel und Kierkegaard, um nur die bedeutendsten Fälle zu nennen. Während normalerweise Philosophie und Theologie sich schließlich gehörig unterscheiden, aber dann doch auch zusammengehören und d. h. eben im echten dialektischen Verhältnis stehen, ein fruchtbares Gespräch miteinander führen, sind diese extremen Fälle Monolog, Gespräch ohne Partner, immer sogar, was aber nebensächlich ist, Gespräch mit einem Toten. Der Gegner soll ganz erledigt werden, Philosophie oder Theologie sollen ganz falsch sein, und die eine von beiden soll gänzlich aufgegeben werden müssen. Es ist aber leicht zu sehen, daß

hierbei nur eine falsche Dialektik zur Anwendung kommt, der Gegensatz der beiden zum unversöhnlichen Widerspruch gemacht wird, indem man den Gegner als völlig widersprechend in sich zu beweisen sucht. Dazu ist aber gerade kritische Dialektik, also Philosophie notwendig, und so wird die dialektische Theologie, die sich auf dies Verfahren einläßt, selber in der Tat methodisch Philosophie.

Auch Kierkegaard ist ganz ähnlich allen diesen andern Fällen der Philosophiegeschichte ein dialektischer Philosoph, der das aber begreiflicherweise nicht merken lassen will, da er ja dann selber zu den von der dialektischen Theologie zu vernichtenden Existenzen gehört. Wir müssen also schon genau im Einzelnen zeigen, wie er durch seinen Gegner Hegel in allen seinen Hauptsätzen bestimmt ist, wie er immer das genaue Gegenteil von Hegel behauptet und auch dessen Methode, die absoluten Widersprüche zu versöhnlichen Gegensätzen zu machen, genau umkehrt, nämlich die versöhnlichen Gegensätze zu absoluten Widersprüchen macht. Es wird sich zeigen, daß so Kierkegaards paradoxe Glaubenslehre sich am einfachsten als eine umgekehrte hegelianische Glaubensphilosophie erweist, daß er ein christlicher Philosoph ist.

Eine Kierkegaard-Kritik muß darum unvermeidlich zu einer Hegel-Kritik werden, wenigstens soweit von beiden nach dem Verhältnis des endlichen und unendlichen Geistes gefragt wird. Wir werden es also auch im zweiten Kapitel wieder mit einer Metakritik der Dialektik zu tun haben, wieder mit ungewöhnlich komplizierten Verhältnissen zu rechnen haben und greifen darum wiederum zu einem anschaulichen Symbol, das für die Darlegung wenigstens den dialektischen Charakter verdeckt. Dies ist die philo-

sophische Existenz, die Objektivität und Subjektivität dialektisch gebunden enthält und am bequemsten nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Weisheit dargestellt wird. Dabei muß aber ein längst dringend zu besorgendes Anliegen angepackt werden, eine Darstellung der Entwicklung des Geistesbegriffs selbst, nicht eine phantastische konstruktive Entwicklungsgeschichte des absoluten oder objektiven Geistes, sondern die tatsächlich geschichtliche, aber aus der Problementwicklung verständliche Lehre von der Natur des Geistes, von dem personalen Kern des Menschen und von seiner Persönlichkeit. Dadurch kommen wir zu unserem zweiten Ergebnis: denkerische Existenz, wirkliches Philosophsein ist nur möglich in objektiver Kenntnis der ontologischen Geistesnatur des Menschen, seines geistigen Wesens, und dann erst subjektiv in Verwirklichung dieser erkannten Wahrheit. Es wird sich zeigen, daß die christliche Philosophie dies immer zu leisten versuchte, indem sie den Menscheng Geist am Gottesgeist gemessen hat, die freilich bloß verhältnisentsprechende Gottebenbildlichkeit des Menscheng Geistes herausgearbeitet und in sich mystisch zu verwirklichen gesucht hat. Mit dem Fortfall eines echten persönlichen Gottesbegriffs und seiner Ersetzung durch einen bloßen Weltgeist, die bloße Idee der Weltwirklichkeit bei Hegel, mußte notwendig der wahre Geistbegriff und zugleich der Persönlichkeitsbegriff verfehlt werden. Wir werden zeigen müssen, was praktisch subjektiv christlicher Philosoph sein heißt, und damit nochmals beweisen können, daß Kierkegaard ein christlicher Philosoph war, allerdings nur dem Willen nach, nicht aber nach dem objektiven Thema. Sein philosophischer Gegenstand war nämlich leider nur das reine Gegenteil der Hegelschen Identität des Weltgeistes und der Natur,

also die völlige Verschiedenheit von Gott und Welt, Gottesgeist und Menscheng Geist. Das ist aber nur die eine Hälfte des klassischen Themas der christlichen Philosophie, das die Unähnlichkeit und Ähnlichkeit des göttlichen und menschlichen Geistes und Seins zugleich umfaßt, die vielberufene *analogie entis creati et increati*.

So wird ein drittes Kapitel dieses klassische Thema der objektiven christlichen Philosophie zu schildern haben. Es ist die wirkliche Unterscheidung des göttlichen Geistes und Seins vom endlichen Geist und Sein und darum ist weiter, weil Gott das einzig Allereinfachste und das Allerungeschiedenste, Zusammenfallen von Dasein und Sosein ist, im Endlichen die ontologische Unterscheidung von Sosein und Dasein notwendig. Nun erst beginnt die schwierige Situation, der kritische Augenblick der Kierkegaard-Kritik. Die überlieferte christliche Philosophie ist sich selbst nicht ganz einig über dies ihr klassisches Thema. Begreiflicherweise übrigens, denn christliche Philosophie ist eine metaphysisch notwendige Erkenntnis und würde, wenn sie für alle streng einsichtig und unausweichlich klargemacht werden könnte, tatsächlich das Glaubensverdienst zum Teil, freilich nicht für die reinen Glaubensgeheimnisse, überflüssig machen. Ihr menschliches Stückwerk, das auf dem granitnen Grund der Offenbarung des Gotteswerks aufruht, muß als Stückwerk sichtbar bleiben, wie auch die Makeln und Runzeln der sichtbaren Kirche sichtbar bleiben, damit der Glaube an ihre göttliche Unsichtbarkeit nicht überflüssig wird. Dennoch muß es auch eine Versöhnung von Glaube und Wissen geben, die natürliche Theologie, und muß mit stillem Glanz immer wieder die Einsicht aufleuchten, daß nur die Erkenntnis und Anerkenntnis

ihres einzigen Grundaxioms aus dem grauenvollen Entweder-Oder der Naturvergötzung oder Geistvergötzung herausführt, in das sich die natürliche Philosophie immer wieder aufspaltet. Wie die berühmte und berüchtigte *realis distinctio* oder *analogia entis* das Dilemma: Hegel oder Kierkegaard löst, der ganzen in den Naturalismus des All-Lebens und den Idealismus der Freiheit zerfallenden Gegenwartsphilosophie den Ausweg aus ihrer von ihr selber nicht allein lösbaren Krisis bringt, wird hier in neuer Weise geistesgeschichtlich zu zeigen sein. Wenn die Philosophie aus ihrer Dreiteilung oder Vierteilung, aus dem Alptraum Diltheys⁵ aufwachsen soll, ist die verhängnisvollste Folge Kierkegaards aufzudecken, daß mit seiner geistigen Daseinsphilosophie der metaphysiklosen Daseinsphilosophie des ausklingenden Spät nominalismus ein geistig schillerndes Mäntelchen umgehängt werden kann. Auch die geistfeindliche und ohnmächtige Ergebung in die fatalistische Naturvergötzung ist nur durch den echten kritisch realistischen Geistbegriff zu beheben. Die Krisis der christlichen und der natürlichen Philosophie muß paradox genug durcheinander geheilt werden, die Krisis der Gegenwartsphilosophie durch eine realistische Philosophie der Krisis.

Dazu ist aber ein viertes Kapitel notwendig, das so schlicht wie möglich die realistische Menschenlehre darlegt. Wenn die Irrtümer der beiden wichtigsten Typen der Philosophie⁶, des Naturalismus und des subjektiven Idealismus sehr leicht als metaphysische Überbauten der vitalen und spirituellen Geisteshaltung gezeigt werden können, läßt sich auch leicht der dritte falsche Typus, der objektive Idealismus als ein falsches Gleichgewichtssystem erkennen. Bleibt nur noch der richtige vierte Typ übrig, der Soseinsrealis-

mus, die Überordnung des Spirituellen über das Vitale und das daraus sich ergebende hierarchische Weltbild. Damit erst wird der christlichen Philosophie in einfacher Erzählung von den wesentlichen Dingen der Menschennatur das anthropologische Fundament gelegt. Die anschauungsnahe Grundlage der christlichen Metaphysik, ihr Verständnis von Gott und Welt aus der rechten Menschenauffassung, gibt zuletzt die einfache Deutung für die Irrtümer, in die sich Hegels falsche Identitätsphilosophie und ihr leidenschaftliches Gegenteil, die Kierkegaardsche Distanzphilosophie von Gott und Mensch verstrickten.

Der Kampf zwischen Glauben und Wissen, so sagt man gern, sei leider ein ewiger unversöhnlicher Streit unter den Menschen, oder, so sagt man schon etwas besser, der Kampf des Glaubens und des Unglaubens sei das große Thema der Weltgeschichte. Das klingt fast wie ein Sprichwort, aber daß es keinen richtigen Spruch darüber gibt, verrät schon, wie ungenau hiermit eine für manche Leute ziemlich verworrene Angelegenheit bezeichnet ist. Sagt doch ein richtiger Spruch immer genau und drastisch, wie eine Sache wirklich aufzufassen ist.

Glauben und Wissen streiten nicht — nur in der Brust des Einzelnen, aber diese traurige psychologische Seite der Sache wollen wir hier außer Betracht lassen. Sie stehen nur, manchmal mit voneinander abgewandten Gesichtern, als allegorische Figuren auf dem Giebel mancher Universität, in der ganz friedlich Theologen, oft sogar von zweierlei Bekenntnissen, und Philosophen, diese stets von vielerlei Bekenntnissen, miteinander hausen, zwar nichts miteinander zu tun haben, aber auch nicht streiten.

Dennoch gibt es einen immerwährenden schweren Kampf der Theologie und Philosophie, nur ist er meistens ein Gespräch ohne Partner. Ganz selten nur in der Geistesgeschichte kommt es wirklich zu einem echten Religionsgespräch und dann immer noch häufiger zu einem Streitgespräch zwischen Theologen des gleichen Bekenntnisses als zu einem solchen verschiedener Bekenntnisse — und dies aus dem guten Grund, weil der furchtbarste aller Kriege, der Religionskrieg, dann nicht ferne ist —, fast gar nie aber kommt es zu einem echten Streitgespräch zwischen

Theologen und Philosophen. Aber dieser äußere Frieden ist kein Frieden. Längst zwar ist die wirkliche Versöhnung von Theologie und Philosophie erfolgt. Die zwei höchsten Wissenschaften der ganzen Christenheit, ja auch im Islam und im Judentum, die spekulative Theologie und die Metaphysik, sind nichts anderes als das Zeugnis dieses Friedens, ja die ganze abendländische Universität beruht in ihrem Ausgangspunkt und in ihrer Einheit auf diesem Frieden. Es ist wirklich so: wenigstens in der Christenheit gibt es auf lange Zeit hin gesehen eine Versöhnung von Theologie und Philosophie, die weit bedeutsamer ist als ihr Streit am Rande des christlichen Lebensganzen. Ist doch die christliche Theologie gerade die Versöhnung der Glaubenswissenschaft mit der griechischen Philosophie und die christliche Philosophie die Versöhnung der griechischen Metaphysik mit der christlichen Weltanschauung.

Dieser Friede aber wird nicht anerkannt von den philosophiefeindlichen Theologen und den theologiefeindlichen Philosophen, und leider finden sie immer wieder Gehör. Diese Radikalen sind nämlich die Unruhe im Triebwerk der Geistesgeschichte. Sie sind die Revolutionäre der Wissenschaft, die fast alle ihre entscheidenden Wendungen heraufgeführt haben¹, wenn auch nicht unbeeinflusst von andern Veränderungen im Leben der Christenheit, die den Vorkämpfern erst ihren Mut gestärkt und ihnen die breitere Gefolgschaft und die Patrone gestellt haben. Diese Unruhe hat die Geistesentwicklung des Abendlandes entscheidend vorangetrieben, zu ihrem Heil und zu ihrem Unheil gewirkt. Sie ist nichts anderes als die Häresie oder die unglückliche Bekämpfung der Häresie.

Wir haben die Streiter mit dieser Darstellung schon

eingeeordnet in das christliche Lebensganze, wir haben ihnen schon dialektisch, nach den Kunstregeln des Streitgesprächs, ihre Stellung neben den echten Theologen und Philosophen angewiesen. Natürlich werden sie selber sofort lächelnd erwidern, sie allein seien die konsequenten Theologen und Philosophen. Aber zum Glück sind sie doch die weniger Einflußreichen im Leben der christlichen Völker, und wir werden uns kräftig genug gegen ihren Anspruch der volleren Konsequenz zu wehren wissen.

Denn wir wollen ernsthaft die Dialektik, die Kunstlehre des Geisterkampfes, gegen sie durchführen, und zwar als christliche Philosophen, und das heißt mit dem guten Gedächtnis, daß wir — und leider oder glücklicherweise auch sie — nicht erst von gestern sind. Es wird sich zeigen, daß die Tradition ein gewichtiges Wort in dieser Sache mitzureden hat, weil sie den vermeintlich einzigartigen Radikalen ihre klar umschriebene Rolle im Streitgespräch der Geister aller Zeiten anzuweisen vermag.

Der Witz des Gesprächs ohne Partner besteht darin, daß zwar der Gegner dabei immer tot gesagt wird, aber doch noch lebt, sonst könnte man ja kein Gespräch mit ihm führen. Tragikomisch wird dies Streitgespräch nur dann, wenn der Gegner tatsächlich schon gestorben ist und der mutige Kämpfer, der endlich den Streit mit ihm aufnimmt, ihn erst wieder zum Leben erweckt. In der Geistesgeschichte sieht das dann lächerlicherwise so aus, daß die Gegner die gleichen Namen tragen: Dialektiker und Antidialektiker, Naturalisten und Supranaturalisten, Rationalisten und Suprarationalisten. Im Eifer des Gefechts ist der philosophiefeindliche Theologe selber unversehens in eine Häresie hineingeraten. Sein Gegner, der theologiefeindliche Philosoph, hat ihm die

absondernde Selbstbezeichnung, den Häretikernamen, die Methode, die Probleme und das Schicksal der zukünftigen Widerlegung schon vorgeschrieben.

Das Gespräch ohne Partner ist also doch immer ein Gespräch, ein Streit in den Wolken, und das ist seine Größe. Wie die Hunnenschlacht als Geisterkampf über den katalaunischen Feldern weitertobte, so tobt der Streit der Geister über den Jahrhunderten. Alfarabi und Avicenna sind schon lange tot, als Algazali² seine *destructio philosophorum* schreibt, und Algazali selber ist tot, bevor Averroes³ die *destructio destructionis* versucht. Hundert Jahre nach ihm will ihn ein philosophiefeindlicher Theologe, Wilhelm von Ockham⁴, der nebenbei selber einer der größten Philosophen des Mittelalters war, nochmals nach Thomas von Aquin widerlegen. Wirklich herrschte Ockhams Nominalismus zweihundert Jahre, bis mit seinem größten Schüler Luther die echten Religionsgespräche zwischen den Theologen selber begannen und keine Zeit mehr blieb für den Streit zwischen den Theologen und Philosophen. Aber dann erstand doch noch dem Averroes ein Rächer in Spinoza⁵, und der herrschte bis — Kierkegaard.

Lassen wir einstweilen den Streit der alten Zeiten auf sich beruhen, obwohl er durch die *Averroes- et Spinoza-Redivivi* und die Testamentsvollstrecker des Nominalismus, Cartesius und seine Folgen und Folger laut genug immer noch bis in unsere Tage hineinklingt. Nur die Historiker und Pädagogen fangen mit Recht bei Adam und Eva an, um die steigende Geistesverwirrung Babylons, *id est confusionis*, auch schon gründlich von Anfang an zu zeigen. Dem Philosophen ziemt es, nicht von vorne anzufangen, sondern mit seiner Zeit zu beginnen, die auch für ihn, gerade wenn er theologiefeindlicher Philosoph ist,

genau so »die Zeit der vollendeten Sündhaftigkeit« ist, wie für den philosophiefeindlichen Theologen.

Kierkegaard war leider erst 19 Jahre alt, als Hegel starb. Beinahe hätte er den Todfeind der Theologie noch bei Lebzeiten bekämpfen können. Aber wer hätte auch schon auf den *Magister artium* aus Dänemark gehört, zu einer Zeit, in der man auf den geborenen Feind und Jugendfreund Hegels⁵, auf Schelling⁶, trotz aller feierlichen Veranstaltungen nicht hörte? Auch Hegel mußte fast hundert Jahre tot sein, bis endlich die Welt seinen Überwinder erkannte. Was also ist geschehen, was geschieht in unseren Tagen? Der Monolog eines Dialektikers vor fast hundert Jahren beunruhigt unsere gesamte Theologie und Philosophie⁷. Gibt es überhaupt noch andere Theologie als dialektische und andere Philosophie als Kierkegaardianische neben der Schulphilosophie, die die Phänomenologie, die Lehre von der gesetzlichen Entwicklung des Weltgeistes immer noch in kleiner Münze auswertet?

Hegels objektiver Geist stirbt, der vermeintliche und der wirkliche. Es triumphiert nur noch die äußere Gestalt dieses Weltgeistes, der omnipotente Staat, und »die Gestalt dieser Welt« vergeht nicht bis zum jüngsten Tag. Aber jener vermeintliche objektive Geist, die Kentaurengestalt eines einzigen halb menschlichen, halb absoluten Geistes, ist schon ganz tot, und der wirkliche objektive Geist Hegels, die tatsächliche Nachwirkung seines persönlichen Geistes liegt in den letzten Zügen. Der größte Gegenspieler der Theologie im 19. Jahrhundert neben Darwin hat ausgespielt, weil sein wissenschaftliches Programm erfüllt ist. Die Riesenarbeit, die in seinem Gefolge geleistet worden ist, um das Christentum zu einem bloßen Mythos zu machen, hat nebenbei un-

ermeßlich viel für die Klärung der ganzen menschlichen Geistesgeschichte geleistet, aber ihr eigentliches Ziel, die Philosophie zur Weltherrscherin zu machen und das Christentum zu einer bloß mythologischen Vorstufe dieses künftigen germanischen Reiches⁸, ist schon so vergessen, daß es gar nicht mehr verstanden und gleich lieber offen der germanische Mythos selber als die höchste Diesseitsreligion verkündet wird.

Leider muß man gestehen, daß also doch nicht der kleine Magister aus Dänemark den Leviathan des 19. Jahrhunderts besiegt hat — er hat sich selber verschlungen, und die neue mythologische Verkleidung des Naturalismus⁹ wird schon sichtbar. Aber nun kommt die verhängnisvolle Paradoxie des Gesprächs ohne Partner zum Vorschein. Kierkegaard mußte leider sein Gespräch mit Hegel ohne dessen Antwort führen, aber er hat ihn doch so viel zu Wort kommen lassen, daß nun heute Hegel in seinem Überwinder weiter spricht. Der Gegner ist konserviert worden. Woher sonst als aus Kierkegaard weiß die heutige Generation der Intellektuellen, daß es eine spekulative Theologie gab? Kierkegaard hat zwar so dreifach überlegt seinen Gegner behandelt, daß man aus seinen eigenen Abwehrschriften kaum den Sinn und Gehalt dieser spekulativen Theologie entnehmen kann, aber wird man nicht gerade deswegen nach Hegel selber greifen?

Laßt also endlich alle Apologetik fahren, werden die Ängstlichen sagen, das ist ja Teufelswerk, wenn der schon vergessene Besiegte noch durch den Sieger gerettet wird! Allein die Ängstlichkeit hat nie genutzt. Tapferkeit ist, erst recht im Geistigen, zu wissen, was das wirklich Furchtbare ist. Was hat Kierkegaard bei Hegel gefürchtet? Gestehen wir es uns mutig und

offen ein: den geistig bedeutendsten Angriff auf das Christentum. Kierkegaards eigener verzweifelter Angriff auf die schlafende Christenheit ist nur zu verstehen aus der unermesslichen Gefahr, in der die protestantische und zum Teil auch die katholische Christenheit im letzten Jahrhundert lebte, nämlich unter scheinchristlichen Worten und Formeln völlig verweltlicht zu werden. Stieg denn nicht wiederum durch eine neue große Philosophie wie einst durch die griechische eine neue Gnosis herauf?

Wir müssen ein wenig ausholen, um das verständlich zu machen. Die geschichtlichen Rollen bleiben, immer nur in andern Kostümen, die gleichen. Fast genau so wie heute Hegel war zu Ende des 18. Jahrhunderts die Aufklärung — wenigstens in Deutschland — am Absterben. Sie hatte ihr Programm erfüllt. Die natürliche Religion war als flacher Moralismus durchschaut, und die Romantiker begannen schon den neuen Mythos mit griechischen, germanischen oder indischen Ingredienzien zu suchen. Das natürliche Recht und die natürliche Wirtschaftsordnung, der Glaube an den menschlichen Fortschritt durch die Aufklärung der Gehirne wurde eben grausam durch die Geschichte selbst in der Französischen Revolution widerlegt. Die ganze geistige Jugendgeneration, die dies alles zunächst noch bejaht und mitgemacht hatte, richtete sich wieder auf konservatives Denken ein. Ja es ereignete sich etwas noch viel Glücklicheres als heute: ein Philosoph selbst und nicht bloß ein äußerlich philosophiefeindlicher Theologe wie Kierkegaard holte zum Schlage gegen die Grundlage des ganzen Diesseits- und Fortschrittsglaubens der Aufklärung aus, nämlich Kant. Der Götze der spinozistischen Naturnotwendigkeit ist wirklich — für zwei Generationen — hinter den Ku-

lissen verschwunden. Kant wollte das Gespräch mit dem Averroes des 17. und 18. Jahrhunderts durchführen, auch ein Gespräch ohne Partner, und verwarnte mit schärfster Ironie einen noch Lebenden, nämlich Herder, den Superintendenten, eine neue averroische Lebensphilosophie einzuführen¹⁰. Aber die Warnung vor Spinoza war gerade für seine eigenen Schüler vergeblich.

Niemals in der Geistesgeschichte ist eine Halbheit von der Geschichte selber mit so bitterer Ironie bestraft worden wie die Kants. Es scheint fast so zu sein, daß ein Irrtum nicht eher aufgehen wird, als bis kein praktischer Erfolg mehr von ihm zu erwarten ist. Die unbedingte Naturgesetzlichkeit als vermeintlich unentbehrliche Voraussetzung der Naturwissenschaften und Technik läßt man erst heute fallen, weil man nun endlich von der Technik genug hat. Kant wagte es noch nicht, voll die Konsequenz aus seiner richtigen Einsicht zu ziehen, daß sie ja nur eine Konstruktionshypothese unserer Naturanschauung ist, und ließ sie für das ganze theoretische Denken bestehen. Obwohl wir nach ihm die wirkliche Naturordnung nicht erkennen, bauen wir doch den Mechanismus einer unbedingten Naturnotwendigkeit in unserm Geiste auf. Hernach wird dann diese gedachte Naturnotwendigkeit in seiner Antinomienlehre zertrümmert. Die ganze Dialektik der Zeitlichkeit und Ewigkeit der Welt wird ja gerade insofern von ihm als Schein entlarvt und ist insofern eine ganz richtige Zertrümmerung der naturalistischen Metaphysik. Er hatte Spinoza wirklich widerlegt, ohne es zu merken, wenigstens ohne es laut kundzutun, und ein philosophieverlassenes Jahrhundert hat ihn dafür als den Zerschmetterter der gesamten Metaphysik angesehen. Aber er schuf wenigstens mit gewaltiger Kraft Raum

für den freien Geist. Der Geist wenigstens brauchte sich um seine selbstgeschaffene Zwangsjacke nicht zu kümmern — und die Natur tut es natürlich auch nicht. Es war ein richtiger Freiheitsrausch des Geistes, was nun begann. Die Geistesgeschichte ist denn auch Kant dankbar dafür gewesen, daß die graue Einöde der Aufklärung durch seine Befreiungstat von der grandiosen Geistphilosophie des deutschen Idealismus unterbrochen wurde. Die Christenheit war weniger dankbar, denn sie war verschüchtert durch den falschen Ruhm Kants, er sei der Zertrümmerer der gesamten Metaphysik. Und doch war er ein christlicher Philosoph, denn er glaubte ja an Gott, Unsterblichkeit und Vergeltung im Jenseits, und der moralische Beweis dafür war der Sinn seines Schaffens. Ja, er war trotz seines Nominalismus in der äußeren Naturerkenntnis sogar Realist bezüglich der allgemeingültigen Organisation des Menschengenusses selbst und wußte vor allem, daß der *intellectus archetypus* der ewige Gesetzgeber der Natur, der sittlichen Normen und unseres eigenen Geistes ist.

Aber leider nahm niemand seine so ehrlich gemeinte doppelte Wahrheit ernst. Die eine, die Naturnotwendigkeit, war ihm ja bloß aufzulösender Gedankenschein, die andere, die christliche Wahrheit, war ihm wenigstens in ihrer moralischen Begrenzung bitterer Ernst. Aber die durch Wissen verbildete Zeit hörte nur auf die Denknöwendigkeit einer unbedingten Naturordnung und nutzte die eben gewonnene Freiheit des Geistes nur dazu aus, um ihn schnell wieder in die selbstgeschaffene Zwangsjacke seiner eigenen Entwicklungsnotwendigkeit zu stecken. Der ausgetriebene Naturalismus war zur Hintertür wieder hereingekommen, der Spinozismus hatte sich als objektiver Idealismus verkleidet. Jetzt hieß bei Hegel

die Natur selber Geist, das All-Leben sollte der objektive übermenschliche Weltgeist sein. Er entäußerte sich zur Natur, aber dieses veräußerlichte Nicht-Ich war wegen seiner abstrusen Naturphilosophie geistig bedeutungslos, und nur der mit der Natur identische Weltgeist mit seiner konstruierten Naturnotwendigkeit wirkte eindrucksvoll.

Niemals hat ein verschrobenes Programm so bedeutungsvolle Erfolge gezeitigt wie im deutschen Idealismus. Man möchte Hegel glauben, daß die List der Vernunft wenigstens mit den armen Philosophen spielt, die ihre besonderen Zwecke zu verfolgen meinen und doch dem wirklichen Fortschritt des Menschengestes dienen müssen. Große, ja erhabene Taten sind aus dem Grundirrtum des deutschen Idealismus hervorgegangen, eine Fehlhypothese hat zu den wichtigsten Entdeckungen geführt. Nicht weniger als die Baukunst der philosophischen Systeme selbst ist durch die Schüler Kants aufgedeckt worden, die Konstruktionslehre der Philosophie und Weltanschauung ist durch sie begründet worden, die klare Charakteristik des Geistes der Völker und der Kulturen, und endlich die Philosophie der Philosophie¹¹ selbst wurde durch sie ermöglicht. Längst ist die Geschichtsphilosophie Hegels als ziemlich leeres Entwicklungsschema zu dem willkürlichen Endziel der Hegelschen Philosophie und der preußischen Verfassung von dazumal erkannt. Längst ist die Verweltlichung aller religiösen Begriffe in eine Reichslehre des Reichs von dieser Welt durchschaut, nachdem sie freilich den furchtbaren Nebenerfolg gehabt hat, daß man die ganze Bibel in Mythologie auflösen wollte; aber dennoch wird Hegel immer mit Ehrfurcht unter den Begründern der Weltanschauungslehre genannt werden müssen.

Hegel begann als Theologe, allerdings als aufgeklärter, um als theologiefindlicher Philosoph zu enden. Wir sind darüber durch eines der glänzendsten Werke aus seiner eigenen Schule, Diltheys Jugendgeschichte Hegels¹² genau unterrichtet. Er hatte damals einen Plan von allergrößter Tragweite, nämlich gerade die Positivität der Religion¹³ zu erklären, nachdem die Aufklärung vermeintlich schon genug getan hatte für die Erklärung der natürlichen Religion. Wir können hier noch nicht darauf eingehen, wiefern sich hierin schon ein Janusgesicht¹⁴, das des Restaurationsphilosophen neben dem andern, dem Aufklärer- gesicht verrät, jedenfalls liegt hierin die tiefere Wurzel seiner ganzen Dialektik, der Widerstreit zwischen konservativem und liberalem Denken. Das neue Verständnis, das Hegel für die positive Religion und Kirchenentwicklung geschaffen hat, ist der wichtigste Leitfaden der Bibelkritik¹⁵ im 19. Jahrhundert gewesen. Es enthielt zwei Angriffe auf die Christenheit auf einmal, einen alten und einen neuen. Der alte war die Auflösung fast der ganzen christlichen Dogmatik in Gnosis, eine Umdeutung der geschichtlichen Erlösung in die allgemeine erlösende Macht der Liebe, der Dreifaltigkeit in die Dialektik des absoluten Geistes, des Gottmenschen in den Menschen, der seine Einheit mit dem Absoluten weiß, des Heiligen Geistes in den Geist der Gemeinschaft. Neu und geistreich erklingt das alte Lied der esoterischen theologiefindlichen Philosophen. Die Religion wird zur bloßen mythologischen Vorstellungsform einer bestimmten Entwicklungsstufe des Weltgeistes herabgedrückt und als einigende innere Kraft der politischen Gemeinwesen erklärt, die eben damit über den positiven Glauben erhöht sind.

Der andere Angriff war die Lehre von Christus als

Mythos in der Gemeinde¹⁶. Damit erst schien eine natürliche Erklärung des Glaubens an die Göttlichkeit Christi gegeben. Der objektive Geist der Zeit war damit zu einer natürlichen und diesseitigen Weltgeistpartikel gemacht, ja diese Lehre war der eigentliche Ausgangspunkt der berühmten Hegelischen Philosophie der Geschichte als notwendiger Entwicklung des Weltgeists. Wie schön und bequem konnte man sich nun Christ nennen und doch ein Heide sein, die christliche Jenseitslehre, besonders die evangelischen Räte der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams als vorgermanischen Katholizismus¹⁷, unsittliche Möncherei und Reflexionsphilosophie verdammen und dafür den Staat und seine Omnipotenz wenigstens als den kommenden einzigen präsenten Gott auf Erden erklären.

Leider wissen wir, die wir wohl Kierkegaard verehren, aber nicht Dänisch können, nicht genau, wie weit die spekulative Theologie Dänemarks damals auf diese Spekulation eines so bitter theologiefindlichen Philosophen hereinfel. Der Hereinfall scheint ziemlich gründlich gewesen zu sein, wenn man den Zorn Kierkegaards danach bemißt. Er ist freilich ein viel zu glänzender Schriftsteller, als daß er sich lange und genau mit einer solchen spekulativen Theologie abgegeben hätte und hat lieber gleich alle schlafenden Christen insgesamt, die mit naiver Unmittelbarkeit in dieser Welt leben, aus ihrem undogmatischen Schlummer aufzurütteln versucht.

Glücklicherweise haben wir statt der nur durch Kierkegaard in die Geistesgeschichte [gleich Pontius Pilatus ins Credo] eingegangenen Martensen und Mynster einen sogar recht bedeutenden spekulativen Theologen in Deutschland, Schleiermacher. Auch er gehört unserer Reihe der weltgeschichtlichen Spre-

cher ohne Partner an, nur leider nicht als Theologe. Wir sind etwas in Verlegenheit, seine Dialogrolle zu bezeichnen. Was er geschaffen hat, ist unbestritten klar und eindeutig: ein rein künstlerisch gesehen prächtiges Gegenstück zu Hegels Erscheinungslehre des Weltgeists, das ganz selbständig von der Ethik¹⁸ her entworfen ist und noch dazu das dankenswerte Verdienst hat, die falsche Philosophie des Naturalismus und den subjektivistischen Idealismus der Freiheit dabei gründlich zerzaust zu haben. Aber er ist selber dabei objektiver Idealist und d. h., wie wir noch genau zeigen werden, verschleierter Naturalist. — Er vertritt denselben Pantheismus der Einheit des Unendlichen und Endlichen, dieselbe Geheimlehre vom Christus als Gemeindegeist, dieselbe oder vielmehr noch eine verfeinerte Diesseitsgläubigkeit als Hegel. Wir fürchten sogar, daß zu seinem heurigen Hundert-Jahr-Jubiläum, wenn man nur wegen der Folgen seiner Theologie Zeit dazu findet, seine Dialektik genau so wie die Hegels¹⁹ — zu dessen Jubiläum vor zwei Jahren — als fast gänzlich verfehlt entlarvt werden wird. So absichtlos grausam ist die Geistesgeschichte! Aber wie sollen wir diesen Theologen, der den Glauben endgültig zur bloßen Religionsphilosophie machen wollte, bezeichnen? Theologiefeindlicher Theologe ist so ungenau wie theologiefeindlicher Philosoph, da er ja ein theologisch verschleierter Philosoph und ein philosophierender Theologe zugleich war. Nur seine Theologiefeindlichkeit ist im Laufe der Entwicklung der liberalen Theologie eindeutig klar geworden, so klar, daß eben diese Folgen Kierkegaard schließlich nach einem halben Jahrhundert der Vergessenheit allgemeines Gehör verschafft haben.

Man sieht, die Menschheit braucht Zeit, bis sie ihren

großen Geistern nachkommt, aber endlich werden sie doch, wenn auch nur zum Teil, heruntergesunkenes Kulturgut. Vor achtzig Jahren hat der arme hypochondrische Heilige, Kierkegaard, seine Heroenkämpfe gegen die selbstvergessene Christenheit und für das entschiedene Christentum ausgekämpft. Und jetzt ist er in der Gefahr, daß seine eigene Halbheit, die nun einmal zu jedem Menschen dazugehört, auch wiederum nur halb verstanden wird. Deshalb mischt sich hier ein Soziologe in das Gespräch der Großen. Nicht um nun gar selber ein Gespräch mit Partnern heraufzuführen, nicht um mit den Großen zu rechten, daß sie ihre Sache nicht besser gemacht, und vor allem nicht so, wie es der Epigone, dem es meist so leicht gemacht ist, die Fehler Früherer einzusehen, gern pedantisch gesehen hätte. Der bescheidene Einfall des Soziologen ist es, die Dialektik auf die dialektische Theologie Kierkegaards selber anzuwenden. Dazu ist nur eine kleine Soziologie der Institutionen²⁰ nötig in ihrem Zusammenhang mit der philosophischen und theologischen Dialektik.

Wenn man einen Kampf, und sei es auch nur ein Streitgespräch, anfängt, muß man sich genau über die Waffen, die Kampfweise, die Kampfkraft des Gegners unterrichten. So müßte sich die dialektische Theologie, wenn sie die Philosophie oder wenigstens die Metaphysik dialektisch vernichten will, zunächst einmal darnach erkundigen, was die Philosophen zur Verteidigung der Metaphysik für Waffen bereithalten. Im Streitgespräch muß man sich unvermeidlich auf einen gemeinsamen Boden mit dem Gegner stellen, man muß die gemeinsamen Voraussetzungen aufsuchen, die er zugibt und von denen aus man ihn überführen will. Einst bis zu Wilhelm von Ockham war die aristotelische Philosophie der gemeinsame

Boden der Theologen und Philosophen. Nun, da sich ja auch die Theologie dialektisch nennt, scheint dies die dialektische Philosophie zu sein. Von nun an wird es also viele Theologien geben, denn die dialektische Philosophie ist noch in sehr starker Wandlung und Entwicklung begriffen, und die Theologie wird ihr vorläufig auf diesem Weg zur Reife nachfolgen müssen. Aber lassen wir einstweilen diese Abhängigkeitsseite der dialektischen Theologie und betrachten wir weiter die gemeinsame Basis der streitenden Theologen und Philosophen.

In der Gesellschaft gibt es zweierlei Ordnung, die Herrschaftsordnung und die Rangordnung, die imperialistische und die hierarchische. Die eine befiehlt und unterwirft, die andere sucht die freie und richtige Zusammenarbeit in einem größeren Ganzen. Die eine muß einen unbedingten Primat, eine unwidersprochene Vorrechtsstellung und eine ausnahmslose Unterworfenheit fordern, die andere braucht nur einen Ehrenprimat, den dienenden Vorrang und die freie Dienststellung des nachgeordneten Rangs. In der Herrschaftsordnung steht die Lebensmacht des Staates, der Philosophie, der Kirche oder gar der Wirtschaft allein obenan, und alle andern Stände sind sklavisch untergeben, in der hierarchischen Ständeordnung steht nur das Ganze selber unbedingt obenan, dann ordnen sich die Stände je nach dem Wert ihrer Leistungen in der Reihenfolge: Kirche und Geisteswelt, Staat und Wirtschaft. In der Rangordnung der Stände sind also Theologie und Philosophie auch in einem Dienstverhältnis, nicht so sehr zueinander als zum Ganzen der Kultur. Philosophie ist dort zwar auch die Magd der Theologie, aber nicht untergeben, sie dient nicht eigentlich der Theologie, sondern durch ihren Dienst für sie dem Heil des Gan-

zen und der Seelen. In der Herrschaftsordnung steht das Oberste als Selbstzweck voran, es unterwirft sich also die Philosophie in diesem Falle ihres höchsten Anspruchs die Theologie als bloße Vorstufe, als Beherrschungsmittel der Massen oder als Hilfskraft der anschaulichen mythologischen Redeweise. Auch die Theologie kann hierokratisch werden, klerikaler Selbstzweck werden wollen und unterwirft sich dann die Philosophie gänzlich, entweder gleich durch ein Redeverbot oder durch Vernichtung ihrer geistigen Selbständigkeit im Versuch einer *destructio philosophiae*.

Die gemeinsame Basis der christlichen — und ebenso der islamischen und jüdischen — Theologie und der christlichen, islamischen oder jüdischen Philosophie ist das christliche, islamische oder jüdische Gesetz und die natürliche Philosophie. Sie haben beide zwei Autoritäten, die Schrift und die Vernunft. Für die christliche Theologie kommt zuerst die Schrift und dann die Vernunft, für die christliche Philosophie steht die Vernunft neben der Schrift: *credo ut intelligam, credo et intelligo*. In der *Summa theologica* des Aquinaten z. B. kommen zuerst die biblischen Autoritäten, dann die *ratio*, in der *Summa philosophica contra gentes* kommt zuerst die *ratio* und dann die *auctoritas*. Christliche Philosophie ist also sehr einfach dadurch bestimmt, daß sie alle Sätze des christlichen Gesetzes anerkennt und außerdem alle mit diesen Sätzen vereinbaren Sätze der Vernunft. Entsprechend steht es mit der islamischen und der jüdischen Philosophie. Das ist dann die rechte theologiefreundliche Philosophie. Man wird im Verfahren der Milde auch noch die Philosophie christlich nennen dürfen, die der Theologie neutral gegenübersteht, aber in der Philosophie wenigstens die Grundsätze der christlichen Lehre

anerkennt: natürliche Gotteslehre, Unsterblichkeitslehre und Vergeltungslehre im Jenseits, weil damit die Philosophie schon viel weiter von allem Naturalismus und Idealismus geschieden ist als durch irgendeinen andern Satz zweiten Ranges. Aber auch die christliche Theologie ist damit wenigstens soziologisch bestimmt: sie braucht und darf nicht nur positiv, also eigentlich positivistische Theologie sein, d. h. nur die Offenbarung allein als ihre Quelle anerkennen, sie muß auch der Vernunft ihr Recht lassen, die christliche Philosophie im engeren oder weiteren Sinn ihre Gründe vorbringen lassen. Auch hier gibt es ein Verfahren der Milde, daß als christlich noch eine Theologie anerkannt wird, die neutral zur Philosophie ist, besonders in einer Zeit, in der die Philosophie nach der Alleinherrschaft strebt, wenn sie diesen Herrschaftsanspruch zurückzuweisen und den Einfluß einer solchen gnostischen Philosophie auf das öffentliche Leben zu bekämpfen hat.

Ganz anders aber verhalten sich die theologiefindliche Philosophie und die philosophiefindliche Theologie. In ihrem ausschließlichen Geltungsanspruch sind sie nicht christlich, denn ihr Radikalismus gehört der Herrschaftsordnung dieser Welt an. Bei einer solchen gnostischen Philosophie ist das leicht sichtbar, viel schwerer aber bei einer Theologie, die philosophiefindlich sich ausschließlich auf die positive Offenbarung stützt, also gerade am allerchristlichsten zu sein scheint. In Wirklichkeit ist sie eher islamisch, und im Islam sind dann auch diese Fälle am reinsten durch Averroes und Algazali ausgeprägt.

In diesem extremen Fall müßte nämlich jede Basis der Gemeinsamkeit verloren gehen, die Theologie hätte bloß das Gesetz, wäre bloß supranaturalistisch oder suprarationalistisch, die Philosophie hätte bloß die

Vernunft, wäre naturalistisch oder rationalistisch. Dann entsteht unvermeidlich ein Gespräch ohne Partner, das aber doch ein Gespräch bleibt durch die Rache der verleugneten Gemeinsamkeit, denn reden kann man bloß zu zweit. Schade, daß Kierkegaard diese so einfache soziologische Gesetzmäßigkeit nicht gesehen hat. Wie geistreich hätte er mit den Paradoxen gespielt, die sich daraus ergeben. Die dialektische Theologie ist dann als *destructio philosophiae theologica* Auflösung der dialektischen Selbstwidersprüche der Philosophie, also antidialektisch; aber dialektisch, weil die Antidialektik die Dialektik auflösen muß und so fort.

Begnügen wir uns mit der Feststellung: die extremen und radikalen, ausschließlichen Stellungen sind ihrem ausgesprochenen Willen nach unversöhnliche Widersprüche, sie müssen in ewigem Widerstreit miteinander liegen. Die theologiefreundliche Philosophie und die philosophiefreundliche Theologie müssen freilich auch oft um die genaue Abgrenzung ihrer Gebiete streiten, denn es gibt ja keine ganz vollkommene Theologie und erst recht keine ganz vollkommene Philosophie, aber diese versöhnlichen Gegensätze sind doch von Anfang an auf die hierarchische Rangordnung und Friedensordnung im Kulturganzen angelegt. Im großen gesehen ist auch wirklich in der Christenheit, die vernünftigerweise zum Frieden von Glauben und Wissen strebt, der gewichtigere Teil der Theologie und Philosophie zu dieser Versöhnung gelangt, und nur der geringere und heftigere Teil ist im Krieg, im irrationalistischen Islam dagegen ist es bezeichnenderweise gerade umgekehrt.

Diese pedantische und schematische Verteilung der Theologen und Philosophen auf ihre Dialogrollen

im ewigen Streit der Geister ist recht fruchtbar für die Weltanschauungskritik. Die beträchtlichen Folgen für die Klärung der Positionen liegen auf der Hand. Ein so schwieriger Fall wie der theologisch verkleidete Philosoph Schleiermacher ist nach diesem Schema leicht einzuordnen und zu entlarven. Daß diese Soziologie der Wissenschaft kein bloß schematisches Spiel ist, wird sich später aus ihrem Nutzen für die Auflösung der scheinbar hoffnungslos widerspruchsvollen Weltanschauungslehren zeigen. Von ihr aus ist die eigene innere Dialektik der Theologie, z. B. als *sola fides*- oder *sola ratio*-Lehre und endlich der Kardinalpunkt allen Streites, das *monstrum* Mensch selbst aus Geist, Seele und Leib oder aus Geist und Leibseele oder aus Geistseele und Leib, eben die ganze *crux* der drei scheinbar unversöhnlichen Philosophietypen klar zu trennen.

Wir mußten diese Abschweifung einfügen, bevor wir nun Kierkegaard selbst gegen Hegel losdonnern lassen. Ja es ist weltgeschichtlich wahr, daß nicht der ausdrücklich dazu berufene Philosophieprofessor Schelling Hegel widerlegt hat, sondern der privatisierende *magister artium* Kierkegaard. Aller Spott gegen die Weltgeschichtskonstrukteure nutzt ihm nichts. Obwohl es gewiß nicht von vornherein notwendig war, ja nichts weniger als wahrscheinlich, ja fast unmöglich erschien, ist doch das beinahe Unmögliche wirklich geworden — und die fatalen Notwendigkeiten des Gesprächs ohne Partner zeigen sich erst hinterher. Alle Kierkegardianer werden hell auflachen, wenn sie hier lesen, daß der bitterste Feind aller Systeme selber ein System hat, nämlich das genaue, allzu genaue Gegenbild des Hegelianschen, lachen, nicht über den »Einzelnen«, der so ganz außer der Weltgeschichte an und für sich leben

wollte, sondern über den vom Meister selber schon prophezeiten Dozenten, der ihn so wie Michelet den armen Jakobi in »die Zwangsjacke eines Paragraphen« zwingen werde.

Aber das System Kierkegaards ist nun einmal wirklich da, und er hat es selber auch ganz genau gewußt, mit was für einem herrlichen und wohl überlegten Plan er sich über seinen Gegner erhob. Nur hat er es sich nicht ganz genau klar gemacht, wieweit er von seinem Gegner abhängig blieb, wieweit er Hegels so gründlich lächerlich gemachte Methode nun selber beibehielt, wieweit er in dem posthumen Gespräch sich seiner Worte und Begriffe bediente. Der Plan freilich war genial, die glänzendste Mystifikation, die in der langen Reihe der nachträglichen Streitgespräche jemals ausgeheckt worden ist. Durfte Kierkegaard es merken lassen, daß er selber auch ein System hatte? Er hat es vorzüglich versteckt. Wer vermutet hinter einer unübersehbaren Reihe von platonischen Privatmythen zur Verdeutlichung sämtlicher Systempeiler ein geschlossenes Begriffsgefüge? Sind ihm nicht wirklich alle schwärmerischen Kierkegaardianer in die Falle gegangen, die ihn bloß für einen »Schriftsteller« oder gleich für einen Dichter gehalten haben? Fing nicht wirklich dieser Menschenfischer schlau wie ein Detektiv im Roman — Polizist zu werden, war ja sein Jugendtraum noch vor dem Pfarrerwerden — als Dichter seine und unsere Zeit? Aber er war das reflexivste Genie selbst in der Romantik und hatte von Anfang an einkalkuliert, daß er zum Schluß seine Mystifikationen mit all ihren Pseudonymen aufdecken mußte. »Der Gesichtspunkt meiner Wirksamkeit als Schriftsteller« ist gleich ein ganzes Buch als Dokument hierfür. Natürlich kannte er Schleiermachers Be-

hauptung von Platons pädagogischem Plan der schrittweisen Enthüllung seiner von Anfang an fertigen Philosophie in der Reihenfolge der Dialoge, und es mußte ihm als das herrlichste Geistesspiel erscheinen, Sokrates, den Vater und Meister aller Philosophen, zu loben und insgeheim Platon zu wiederholen. Er wollte ja kein Philosoph, kein Systembauer sein, nur Schriftsteller erbaulicher Reden, er wollte auch kein Theologe sein, nur Christ werden und andern dazu verhelfen. Was blieb da in der Zeit der Systemmacher anders übrig, als »Korrektiv« zu sein, den getauften Sonntagschristen ihr pantheistisches System, ihr verdecktes Neuheidentum, das schlimmer war als das vorchristliche, gründlich zu verleiden? Nur mußte er dazu die echte Theologie zeigen, und um sie wiederum zeigen zu können, mußte er ein bißchen Philosophie, »die philosophischen Brocken« voran schicken. Es war schmerzlich für ihn, daß die erbauliche Rede nicht ohne Theologie sein kann, wenigstens dann, wenn die Pseudotheologie der eigenen Zeit ein Korrektiv braucht und der christliche Erzieher keine Zeit hat, positive dogmatische Theologie zu treiben. Es war noch schmerzlicher für ihn, daß die Theologie nicht ohne Philosophie sein kann. So wurde der theologiefindliche Erzieher zum Christentum selber ein Theologe, ein christlicher Theologe der »Religiosität B« und ein Religionsphilosoph der natürlichen »Religiosität A«, der vorchristlichen. Unvermeidlich aber wird damit der philosophiefindliche, wenigstens hegelfindliche Theologe auch selber zum Philosophen, zum christlichen Philosophen wider Willen. Er darf es nur niemand merken lassen, daß »das bißchen Philosophie« ein ganzes religionsphilosophisches System ist, und so dichtet er denn den unvergleichlichen Mythos

von dem ewigen Lehrer in der Zeit, der den Schüler nicht bildet, sondern zur neuen Kreatur umschafft. Um den göttlichen Lehrer zu verstehen, muß man erst den menschlichen kennen, und so wird zunächst einmal Sokrates verständlich gemacht. Aber auch den Ethiker kann man nicht verstehen, wenn man nicht vorher den Dichter, den unmittelbaren Menschen selbst kennt. Diese Antiklimax vom religiösen Menschen über den Ethiker zum naiven Menschen ist jener Johannes Climacus, der Kierkegaard selbst ist, heruntergestiegen. Obwohl er sie für unmöglich erklärt, hat er doch auch eine christliche Ethik, genau so wie er selber ein christlicher Dichter ist, obwohl er christliche Kunst für unmöglich erklärt. All das darf er zur Not noch zugeben, nur nicht, daß er, der philosophiefeindliche Glaubenslehrer, selber Philosoph ist, ja ein ebenbürtiger neben Hegel selbst. Er erfindet dafür die Gestalt des Humoristen. Hinter ihr hat er sich so gut versteckt, daß alle es ihm glaubten, er, der Humorist, sei kein Philosoph. Nur brauchte hinterher der platonische Mythos vom göttlichen Lehrer eine Auslegung, wenn er ganz verstanden werden sollte. Alle andern freien Mythen des Dichters bedurften gleichfalls einer Deutung, und so blieb ihm nichts übrig als eine exakt wissenschaftliche Nachschrift. Wenn man Humorist ist, glauben sicher die Leser, dies sei kein System, sobald man nur »unwissenschaftlich« voransetzt. Aber mit der Zeit kommen doch die ernsthaften Kierkegaardforscher dahinter, daß »die abschließende unwissenschaftliche Nachschrift« ein geschlossenes System ist, wenn sie auch vorläufig noch darüber unglücklich sind, daß ihr Einziger doch nicht frei ist von der törichten Sucht seiner Gegner, ein System zu bauen.

Sie ist wirklich ein großartiges System der ganzen Philosophie der Persönlichkeit. Was hatte denn Kierkegaard an Hegel so sehr geärgert? Daß er China und Persien und die Astronomie und Tierarzneikunde in eine noch dazu »notwendige« Entwicklungsgeschichte des objektiven Geistes mit dem Christentum zusammengestellt hatte, um weitergehen zu können als die Christenheit. Das ist eine Blasphemie! Es gibt nichts Höheres als Christus, es gibt nichts Erhabeneres, als Christ werden zu wollen, der Weg jeder einzelnen Persönlichkeit zum Glauben und zu ihrer ewigen Seligkeit ist unendlich wichtiger als die ganze menschliche Geistesgeschichte. So mußte denn an die Stelle der vermeintlich notwendigen Entwicklung des objektiven Weltgeists die Entwicklungslehre des subjektiven Geistes treten, und eben dies ist Kierkegaards Persönlichkeitsphilosophie. Sie ist viel großartiger und vor allem viel richtiger als Hegels Konstruktion der Weltgeschichte.

Aber sitzt nicht wirklich der Teufel im System, wenn er selbst dem Systemkritiker noch im Nacken sitzt? Der herrliche Aufbau der Kierkegaardschen Klimax, der pädagogischen Hinführung zu Christus, dem göttlichen Lehrer, von der Unmittelbarkeit des naiven Menschen und Dichters, über das Grenzgebiet der Ironie zur Reflexivität des Ethikers und nochmals über das Grenzgebiet des Humors zur philosophischen Glaubenslehre, ist zunächst ein lebensgesättigtes und leiderfülltes Bekenntnis von der Persönlichkeit des Verfassers selbst. Die subjektivistische Philosophie ist in ihrem Höhepunkt System der genialen Individualität ihres Meisters. Niemals ist eine Philosophie so sehr der genaue Ausdruck des Philosophen selbst gewesen. Es wird

sich aber gerade als einer der verhängnisvollsten Fehler Kierkegaards erweisen, daß er sich zu sehr nach sich selber und seiner Entwicklungslehre des Geistes gerichtet hat, nicht weil er zu klein, sondern weil er zu groß, viel zu umfassend im Vergleich mit den andern Menschen veranlagt war. Welcher Philosoph ist sonst noch Dichter, Ethiker und Theologe in einem, außer Platon und den beiden älteren Zeitgenossen Kierkegaards, Görres und Schleiermacher? Beinahe hätte diese außerordentliche Begabung Kierkegaards auch zu einer großartigen Philosophie der Bildung, zu einem geklärten Geistesbegriff geführt, wenn ihm nicht eben Bildung und Philosophie gar zu relativ, gar zu unwichtig gewesen wären. Hier steckt noch ein Thema in seinem Werk, das einmal ein christlicher Philosoph wird herausheben und durchgestalten müssen, den wirklichen Weg des Geistes zu sich selbst, der aus der Unmittelbarkeit der Begabung, aus der Äußerlichkeit, um mit Hegel zu reden, über die ganz persönliche Aufgabe seines Sonderberufs im Kulturganzen und in der Geistesgeschichte zum Selbstbewußtsein der Berufung führt, hin bis zu jener Aufnahmebereitschaft für die ewige natürliche Wahrheit und die ewige geoffenbarte Wahrheit und ihre bestmögliche Verwirklichung in der Persönlichkeit. Vielleicht wird dazu am meisten von Nutzen sein können — die Ästhetik Hegels.

Der Teufel sitzt nun freilich nicht im System als solchem, sondern im Hegelschen System der Logik und Weltgeschichte und vor allem in der falschen Hegelschen Dialektik. Steht nicht schon die Antiklimax, die vom gläubigen Menschen ausgehende und herabsteigende Ordnung der besonderen Berufe des Theologen, Metaphysikers, Ethikers und

Dichters schon unmittelbar vor dem erhabenen Gedanken der Hierarchie, der heiligen Ordnung der Berufe, die die allgemeine Geistesbildung — wer glaubt, heute noch ihrer bedürftig zu sein — erst tatsächlich konkret machen und zur Berufstüchtigkeit vollenden kann? Muß nicht der einzelne, und wenn er noch so genial und umfassend veranlagt ist, nach der Ausbildung der allgemeinen Geistigkeit erst in dem seiner Sonderbegabung genau entsprechenden Beruf, und nur das ist ein wahrhaftiger Beruf, die vollendete Bildung finden, gerade in der demütigen Einordnung seiner Sonderaufgabe ins ganze Werk des Geistes seines Volkes und der Menschheit? Auch der so weit und umfassend begabte Kierkegaard ist ja dann doch so sehr ausgeprägter subjektivistischer Metaphysiker gerade in seinem ethischen Bemühen um die Wahrhaftigkeit des Menschen gewesen, daß ihn dies sein höchstes Können fast notwendig dahin getrieben hat, wohin er von seiner Anlage her hinkommen mußte. Daher kommt auch seine halbe und falsche Lehre vom Korrektiv, und daher ist sie halb entschuldigt: wer ein Korrektiv zu bringen hat, der muß tüchtig einseitig sein und wird dem Bestehenden geopfert. So fruchtbar diese Lehre zum Verständnis der Welt ist, in der immer die Extreme herrschen, nacheinander herrschen und sich gegenseitig totschiessen, so furchtbar diese Lehre gerade die Tragik dieser Welt offenbar macht und das Gericht, das sich in ihr vollzieht, so gefährlich und unnötig ist diese Lehre für die Christenheit. Ja gewiß, der Christ muß sich mit unbedingter und entschiedener christlicher Einseitigkeit der Welt entgegenwerfen, voll bewußt des erhabensten Wagnisses, das es gibt, des Martyriums, das er, der bloße Mensch, dann doch nicht herauf-

beschwören darf aus Liebe für die Feinde, um sie nicht in Schuld zu stürzen, wie dies niemand besser und tiefsinniger und theologischer wußte als gerade Kierkegaard. Der Christ muß warten, bis ihm die höchste Gnade zukommt, das Martyrium geschenkt wird. Aber ebenso gewiß darf sich der Christ nicht den Parteien in der Welt selber als unbedingte Partei entgegenwerfen, tüchtig einseitig, weil er auch hierbei warten muß, immer der Schwäche geziehen und auch wirklich schwach, bis sich das Gericht scheinbar von selber, in Wahrheit durch die Hand Gottes vollzieht. Sonst opfert er sich unnötig dem Bestehenden, wie sich Kierkegaard unnötig Hegel geopfert hat, der heute in ganz anderer und in so drastischer Weise widerlegt wird, daß selbst der Dichter Kierkegaard eine so blutige Ironie sich nicht hätte ausdenken können.

Wir können erst später den ganzen Begriff des Korrektivs und der Dialektik erörtern. Für jetzt muß es genügen, daß die »tüchtige Einseitigkeit« nichts anderes ist als der genaue Widerspruch, der das exakte Gegenbild des bekämpften Systems hervorbringt. Darum hat sich Kierkegaard unnötig geopfert, weil er bloß Einzelheiten Hegels mit Zorn und Entrüstung bekämpfte, aber nicht selber die ganze falsche Stellung Hegels verlassen hat, die ganz andere Grundlage aufgezeigt hat, von der aus erst wirklich das ganze System zu widerlegen ist — und kaum auch in seiner Zeit und Umwelt aufzeigen konnte. Eine eingehende Kritik Kierkegaards müßte in all seinen Begriffen den Einfluß der Antisystematik gegen Hegel aufzeigen. Wir werden es wenigstens für die wichtigsten seiner Begriffe tun. Jetzt müssen wir zunächst von unserem Leitgedanken aus, der Ironie des Gesprächs ohne Partner, die schiefe Ge-

samteinstellung aufzeigen, in der er sich durch seine tüchtige Einseitigkeit befindet, nämlich in Bekämpfung der pantheistischen spekulativen Identitäts-»theologie« Hegels selber eine nur halb richtige spekulative Theologie als philosophiefeindlicher Philosoph aufgebaut zu haben. Das hoffnungslose Hin- und Hergeworfenwerden der objektivistischen theologiefeindlichen Identitätsphilosophie in die Theologie und der subjektivistischen philosophiefeindlichen Widerspruchs-Theologie in die Philosophie kann überhaupt nur bereinigt werden durch den klaren Begriff des Theologen und Philosophen. Sie werden beide durch die subjektive Haltung und den objektiven Gegenstand zugleich bestimmt, durch die Form ihres Verfahrens und den Stoff ihrer Aufgabe, wie ja auch der persönliche Geist immer gerade erst durch den objektiven Gehalt genau bestimmt ist. So löst sich einfach das vielumstrittene Paradox des existentiellen Denkers und der denkerischen Existenz.

Beginnen wir mit dem Vergleich der beiden Systeme. Theoretisch ist jeder Ausgangspunkt erlaubt, weil beiderseits ein echtes System vorliegt, also jeder Punkt von jedem andern aus aufgerollt werden kann. Die Weltgeistentwicklung Hegels erhält den Anschein der Notwendigkeit nicht nur, wie Kierkegaard meint, durch die falsche Einmischung der subjektivistischen Notwendigkeitskategorie in die wirkliche Welt des freien Geistes, sondern vor allem durch die falsche dialektische Methode der Thesis, Antithesis, Synthesis, die neue Aufspaltung der Synthesis in die höhere Thesis und Antithesis und die neue Synthesis usw. Lauter formale Kategorien: Widerspruch, Übergang, Widerspruch, Übergang, werden mit vergewaltigtem historischen Stoff

angefüllt, um einen notwendigen Gang der Weltgeschichte vorzutäuschen. Aber das Kierkegaard'sche System der subjektiven Persönlichkeitsentwicklung und allgemeinen Geistesbildung ist genau so gebaut: Widerspruch der ästhetischen Haltung, Übergang der Ironie, Widerspruch der ethischen Haltung, Übergang des Humors, Widerspruch der religiösen Haltung in doppelter Ausfertigung, der natürlichen und der halbpositiven Theologie. Die gleichen formalen Kategorien werden mit der subjektiven Geistesentwicklung in vergewaltigender Vereinfachung aufgefüllt, zwar nicht um eine Notwendigkeit der Entwicklung vorzutäuschen, aber um durch den dialektischen Fortschritt des Systems die vermeintlich notwendigen Kategorien des endlichen Geistes zu gewinnen. Preis und Dank sei Kierkegaard, und er kann nicht hoch genug gelobt sein, daß er damit die Seinsweisen der einzelnen Existenzbereiche, den Stil der geistigen Haltungen klar gezeigt hat. Preis und Dank aber auch Hegel, daß er durch seine falsche Weltgeschichtsdiagnostik einen so herrlichen Fund ermöglichte. Wir versagen uns ungerne, um unsere Sache nicht unnötig zu komplizieren, die Kritik bis zum echten Wahrheitskern dieser falschen Dialektik voranzutreiben. Es wird schwer genug sein, bei der Dialektikkritik zu zeigen, inwiefern die Dialektik Hegels und damit die von ihm unbesehen übernommene Kierkegaards falsch ist. Das christlich und menschlich Nötige hierüber ist schon oben in dem Satz über das Martyrium gesagt. Sieht nicht nunmehr schon jeder, daß die allgemeinen Grundhaltungen der rein geistigen Berufe: Dichter, Ironiker, Ethiker, Humorist und Religionsphilosoph nicht dialektisch gegeneinander gespreizt sind, sondern hierarchisch einander untergeordnet sind?

Wir kommen der Sache der Dialektikkritik sogleich näher mit dem zweiten Hauptfehler Kierkegaards — wir beschränken uns gewaltsam bloß auf sechs —, nämlich seinem schiefen Paradoxbegriff. Er ist meistens nur ein Gegenbild des falschen Hegelschen Identitätsbegriffs. Ist es nicht schon auffällig, daß unser Humorist sich die unerschöpfliche Satire auf den schändlichen Mißbrauch der Kopula »ist« bei Hegel hat entgehen lassen? Das Unendliche ist das Endliche, ja das Sein ist das Nichts, und das Individuum ist das Allgemeine! Kierkegaard spottet und zürnt über die Mediation, die die angeblich fälschlich von der Reflexionsphilosophie verhärteten und zu scheinbar unlöslichen Widersprüchen gegeneinander gestellten Begriffe erweichen und miteinander vermitteln möchte, weil so Gott und der Mensch, der absolute und der individuelle Geist blasphemisch miteinander vermischt und verwechselt werden und mit diesem Taschenspielerkunststück der Satz des Widerspruchs fortgezaubert werden soll. Aber er stellt der mystizistischen Versöhnung der unversöhnlichen Widersprüche nicht die Bindung der zusammengehörigen Gegensätze: Form und Stoff, Dasein und Sosein, Wahrheit und Geist gegenüber, sondern die unbedingte Unversöhnlichkeit aller Widersprüche, der scheinbaren und der wirklichen, ohne genaue Prüfung, ob nicht doch bloß relative Gegensätze vorliegen. Dem ganz in die Welt verwandelten und verschlungenen Gott tritt dann der ganz der Welt fremde und ganz von ihr getrennte Gott gegenüber, dem pantheistischen beinahe der deistische, und es scheint fast vergessen, daß Gott ein Geist ist und daß er Sein ist, gerade von dem Kierkegaard, der so scharf wie kaum ein anderer die Persönlichkeit Gottes betont. Kein Wun-

der, daß dann der kluge Kierkegaardianer die *Analogia entis creati et increati* als Teufelstrug erklärt! Aber wir werden sie dennoch aus Kierkegaard selber herausholen. Zunächst jedoch muß erst gezeigt werden, daß Kierkegaards Paradox: Gott »der ganz Andere« bei ihm kaum mehr ist als die Umkehrung des Hegelianischen Gottesbegriffs: Gott gleich der Welt, daß sein Inkarnationsparadox, die Verstandesunmöglichkeit der Vereinigung von Gott und Mensch fast nichts ist als die Umkehrung der Hegelischen Ineinsetzung des absoluten objektiven Geistes mit dem selbstbewußten subjektiven Geiste. Wird da nicht dem falschen Gleichheitsbegriff, der die Widersprüche verwischen und fortzaubern möchte, ein ebenso falscher Widerspruchsbegriff entgegengesetzt, der die Ähnlichkeit des Schöpfers und des Geschöpfes und die Gottebenbildlichkeit des Menschen weglegt, um ein recht tüchtig einseitiges Korrektiv sein zu können? Bleibt nicht dies Paradox immer noch in der systematischen Sphäre Hegels? Wäre es nicht gescheiter, im Religiösen gleich vom Wunder zu reden und einzugestehen: Wunder ist das Menschenunmögliche und Naturunmögliche und allein Gottmögliches? Das absolute Paradox, das auch Gottunmögliches kann selbst Er, der Wahrhaftige, die Wahrheit selbst, nicht wirklich machen, denn er kann sich nicht selbst widersprechen. Kierkegaards Paradox ist eben nicht das Wunder, wie er meint, für ihn ist das Paradox, wie er an anderer Stelle richtig erkennt, das »Gegenteil von Vermittlung«. Es ist nur die dem Menschenverstand als das Unwahrscheinlichste erscheinende Lehre, Wunder aber ist die dem Menschen völlig unmöglich erscheinende Tat Gottes.

Nun wird auch schon verständlich, inwiefern drit-

tens der Dialektikbegriff Kierkegaard falsch ist. Leider werden wir uns noch sehr darum bemühen müssen, später den richtigen Dialektikbegriff klarzustellen. Kierkegaard meint, daß das Festhalten an dem Absoluten und an der absoluten Distinktion schon einen guten Dialektiker mache. Er hat völlig recht damit, daß das schon eine erheblich bessere Dialektik ist als die Hegelische. Denn Hegel hat ja einen richtigen Kantischen Gedanken, daß die Vernunft erst viele relative Gegensätze zu absoluten mache, was ja der Grundirrtum jeder Häresie ist, selber verabsolutiert und war damit zu einer allzu billigen Vermittlung gekommen. Er hatte nämlich auch absolute Widersprüche wie Sein und Nichts zu bloß relativen Gegensätzen gemacht und sie in der Mediation ausgeglichen, ja miteinander identifiziert. Kierkegaard hat das klar durchschaut und köstlich ironisiert. Ein schlechter Dialektiker ist, wer absolute Widersprüche versöhnen will. Ein guter Dialektiker ist also schon, meint Kierkegaard, wer absolute Distinktionen festhält. Ein noch besserer Dialektiker aber ist, wer absolute Widersprüche und relative Gegensätze unterscheiden kann, so etwa, wie dies der Ethiker Kierkegaard bei dem relativen und absoluten Endzweck der Persönlichkeit meisterhaft versteht. Ein unfreiwillig komischer Dialektiker ist, wer absolute und relative Gegensätze verwechselt. Und das eben ist Kierkegaard widerfahren. Hegel hat absolute Widersprüche zu relativen Gegensätzen gemacht, also hat Kierkegaard als tüchtig einseitiges Korrektiv zunächst einmal das reine Gegenteil getan: er hat relative Gegensätze zu absoluten Widersprüchen gemacht. Sind denn wirklich das Endliche und das Unendliche absolute Widersprüche? Haben sie nicht nach der *analogia entis* Verschiedenheit und

Ähnlichkeit des Seins zugleich? Sind Gott und Mensch wirklich absolute Widersprüche, haben sie nicht neben unendlichem Anderssein doch auch die Ähnlichkeit des Geistseins? Aber eben von dieser Geistnatur, von dem Wesen des Geistes redet unser Aufpasser auf die vermeintlich allwissende Zeit nicht gern, um nicht als — Philosoph offenbar zu werden. Dennoch ist er ein Philosoph. Und wir Philosophen werden ihm schon den geziemenden Triumphbogen zum Einzug in unsere Reihen bauen, sobald ihn die Theologen, wenigstens die philosophiefeindlichen, abdanken werden — und es ist schon bald soweit²¹. Kierkegaard hat selber gesagt, daß das Christentum ohne [ethische] Dialektik, wenigstens für den, der sie leisten kann, leicht Aberglauben wird. Er ist Philosoph, nicht nur als glänzender Ästhetiker, nicht nur als hervorragender Ethiker, der den Menschen dahin zwingt einzusehen, daß der Mensch unmöglich aus eigener Kraft seine menschliche Aufgabe erfüllen kann, der ihn zwingt, sich absolut als Geist zu verhalten, absolut gebildet zu sein, Kierkegaard ist Philosoph nicht nur als Religionsphilosoph, der die Redeweisen der Religion mit unvergleichlicher Schärfe und Klarheit herausgearbeitet hat, nicht nur als Systemkritiker, er ist als Philosoph gerade am größten in der Metaphysik. Ist denn nicht gerade von diesem seinem Ruhm die ganze geistige Welt gegenwärtig erfüllt, wenigstens alle Dachkammern der kommenden deutschen Philosophen: Kierkegaard ist der Begründer der Philosophie des Daseins. Mit welcher heiteren Überlegenheit hat er nicht die Systemleute bekämpft, die alles ins bloß Mögliche verflüchtigen, so daß für die Spekulation die Existenz überhaupt verschwunden ist, wie lustig hat er die Notwendigkeit des werdenden Weltgeistes ironisiert, wo doch

die Notwendigkeit nur dem Wesen angehört, und wie köstlich hat er das ganze Spiel mit Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit als leere kantischen Modalitätskategorien verspottet — und mit welchem Ernst und welcher Strenge hat er auf die Verwirklichung in der eigenen Existenz selbst gedrungen. Die Daseinsphilosophie ist wirklich seine größte und bleibende Tat und doch die schlimmste Sache, die er angezettelt hat. Und dabei ist sein Wirklichkeitsbegriff lange nicht so falsch wie sein Paradox- und Dialektikbegriff, und doch der verhängnisvollste Fehler seines Systems. Was ist geschehen? Das Gespräch ohne Partner hat seine üblichen Folgen gehabt. Zwar hat er es selbst hierbei klar gesagt: »von dieser Seite — der Daseinsseite her — muß vorerst die moderne Spekulation angegriffen werden.« Aber welcher Schüler hört solch ein »vorerst«! Gar wenn der Meister noch dazu sagt: »es gibt kein System des Daseins«! Den Meister selber haben sie korrigieren wollen und ihn des Widerspruchs der denkerischen Existenz²² und des Widerspruchs seiner Wirklichkeit, die noch irgendwie mit dem Wesentlichen zu tun habe, geziehen. Ganz und gar mit Haut und Haar sollte er schon Irrationalist sein, sollte er Realist sein, und damit meinte man einen, der den Widerstand der Außenwelt anerkennt, während Kierkegaard selber an den Widerstand des Absoluten dachte, an die Anfechtung. Staunend fragt man sich, wie konnte er so vergrößert werden? Wir werden erst noch den nächsten peinlichen Zwischenfall in der höheren Geistesgeschichte kurz vor der Wiederentdeckung des Soseins, der substantialen Form erklären müssen, um einen solchen Absturz verständlich machen zu können. »Die Wirklichkeit besteht nicht in der äußeren Handlung, sondern in

einem Vorgang, in welchem das Individuum die Möglichkeit aufhebt und sich mit dem Gedachten identifiziert, um darin zu existieren« [VII, 37]. »Wirklichkeit ist das inter-esse zwischen Sein und Denken« [VII, 13]. Kann man schärfer den personalistischen Wirklichkeitsbegriff jenem abstrakten intellektualistischen Hegels gegenüberstellen, wonach Wissen ein Übersetzen in Möglichkeit, in ein phantastisches Ich gleich Ich ist? Einfach das Äußere als wirklich nehmen, nennt Kierkegaard töricht. Aber natürlich, er hat den Geist nirgends zu einem ausdrücklichen ontologischen Thema gemacht — und zwischen den Zeilen zu lesen, darf man eben von Schülern nicht verlangen. Mit derselben Selbstverständlichkeit, mit der er im positiven offenbarungsgläubigen Christentum steht, steht er auch immer auf seiten des gesunden Menschenverstandes. Der Mensch besteht aus Seele, Leib und Geist, mag sie auch die Spekulation zu leeren phantastischen Momenten des Subjekts machen. Auch wenn Kierkegaard sagt: die Subjektivität ist die Wahrheit, die Subjektivität ist die Wirklichkeit, so meint er damit die für den lebendigen Menschen interessante, die wichtige Wirklichkeit. Ausdrücklich wird das Subjekt als existierender und unendlicher Geist bezeichnet, es ist ewig in persönlicher Unsterblichkeit, aber existierend ist es zeitlich. »Existierend soll er also nicht aus Endlichkeit und Unendlichkeit Existenz bilden, sondern aus Endlichkeit und Unendlichkeit zusammengesetzt, soll er existierend das Eine von beiden werden« [VII, 12]. Der Existierende ist also endlich und unendlich und wird erst endlich oder unendlich. Schon ein relatives *Telos* formt die Persönlichkeit um, die Idee schafft die Existenz um! Um wieviel mehr ein absolutes *Telos*. Ist denn das

nicht genau, was Augustinus, der Platoniker, lehrt, echt christliche Philosophie, die allen Pantheismus und alle Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit schon mit dem einen Satz aufs Haupt schlägt: Schlimm, bei lebendigem Leibe bloß ein Schimmel auf der Entwicklung des unendlichen Weltgeists zu werden!

Es hätte nicht so schlimm kommen müssen, wie es wirklich bei den Kierkegaardianern kam. Allein da war noch ein fünfter Fehler Kierkegaards, sein asketischer Existenzbegriff. Die Hegelsche Metaphysik ist Ästhetik, phantasielose Phantastik, und der systemfeindliche Theologe wollte darum ganz ausschließlich Korrektiv der intellektualistischen Möglichkeitslehre sein, er wollte die unendliche Anstrengung der Verwirklichung, des persönlichen Werdens, der entschlossenen und entschiedenen Existenz vor Gott der Möglichkeitsphantastik entgegenstellen. So bleibt der Metaphysiker des Daseins in der lautwerdenden, offenbar werdenden Tendenz doch nur Ethiker, der statt der phantastischen Übersetzung alles Wirklichen ins bloß Mögliche bei Hegel nun seinerseits nur die Realisierung, nur die werdende persönliche Existenz betont. Er hat zwar ein ganzes Buch²³ geschrieben, um zu beweisen, daß es ihm vom Anfang seiner ganzen Schriftstellerei an nur auf die Hinführung zum Religiösen ankam und dabei die Schwerhörigkeit seines durch allzu viel Wissen verdorbenen Zeitalters für das, was Verwirklichung verlangt, raffiniert berechnet. Es ist auch erhaben und so ergreifend von kaum einem andern christlichen Denker vor ihm geschildert worden, daß es auf die persönliche, möglichst schwer gemachte Einübung im Christentum ankommt, auf die Askese, darauf, zu verstehen, daß der Mensch nichts vermag,

daß das Ethische dialektisch an seinem eigenen Widerspruch scheitert, nämlich an dem furchtbaren Schrecken, daß es mit seiner unendlichen Forderung jederzeit zur Stelle ist und doch nicht erfüllt werden könne. Die Pflicht ist das Absolute, und doch ist das Individuum verhindert, sie zu erfüllen. Das ist die Verzweiflung, und in alle Ewigkeit bleibt der Schrecken davon zurück. Daher eine »teleologische Suspension« des Ethischen, die ein neues heterogenes, das religiöse Leben begründen soll. Ein dialektischer Sprung soll hinüberführen zur religiösen Existenz, das Ethische soll aufgehoben werden in der höheren Sphäre. »Diese entsetzliche Befreiung von der Ausübung des Ethischen, die Ungleichartigkeit des Individuums mit der Ethik ist die Sünde als Zustand eines Menschen« [VI, 314]. Die Sünde soll schon eine religiöse Kategorie sein, aber in Wirklichkeit gehört sie bei Kierkegaard doch nur einer »Ethik« an. Nichts in der ganzen Geistesgeschichte ist so erschütternd wie dies sich Emporarbeiten eines wunderbaren Genius zum echt Religiösen, zur Eigenart der Religion und sein tragisches Scheitern im bloß Asketischen, und das heißt in der Heterodoxie. Dem glänzendsten Dialektiker widerfährt das tödliche Versehen, die *gratia et benignitas et humanitas salvatoris nostri* zu übersehen, die doch, des dürfen wir gewiß sein, ja das wissen wir von ihm selbst, dem leidenden Menschen Kierkegaard nicht fehlte. Die ganze, mit unerhörter Kraft und Kunst entworfene »Religiosität A und B« Kierkegaards, die immerhin noch die beste Religionsphilosophie ist, die es gibt, ist doch nur »Ethik B«, weil der Apologet des Christentums sich mit ganzer Wucht seinem abwesenden Gesprächspartner als Ethiker entgegenwarf und darüber die reinste reli-

giöse Kategorie, die Erlösung, in seinem System vergaß, nämlich jenes ganz andere Wirken Gottes, das unsere Anstrengung wirklich nicht braucht, nur unsere demütige Empfangsbereitschaft.

Und darum ist der sechste und letzte Hauptfehler Kierkegaards — wir gehen nicht ein auf seinen Begriff der Gleichzeitigkeit, die er selber das gerade Gegenteil des Hegelischen Prozesses nennt, genau so wie sein Augenblick das gerade Gegenteil der Hegelischen Überzeitlichkeit ist — sein falscher Theologiebegriff. Kierkegaard wußte es genau, daß er keine Autorität hatte, weil ihm die Ordination fehlte. *Auctoritas facit theologum, ratio philosophum!* Er konnte nicht einmal Predigten schreiben, nur erbau-liche Reden, und auch sie sind nach seiner eigenen Angabe zum Teil nur philosophische, nicht erbau-liche. Das war freilich ein völlig unverschuldetes Unglück im protestantischen Dänemark des 19. Jahr-hunderts. Sein eigenes persönliches Verhängnis da-bei war wieder nichts anderes als der abwesende Gesprächspartner, Hegel und die spekulative Theo-logie, die freilich nur eine spekulative Religions-philosophie war, weil sie das Christentum in Mythos auflösen wollte. Weil er ein bloßes Gegensystem suchte, das freilich statt Paragraphen gleich ganze Bücher, die Kunstwerke seiner neuen platonischen Dialoge enthielt, kommen nun alle Fehler der ein-zelnen Widersprüche gegen Hegel zusammen, der falsche System-, Paradox-, Dialektik-Wirklichkeits- und Asketikbegriff. Weil er von diesem neuen Hei-dentum schrittweise zum Christentum vorstoßen mußte, konnte er nur die philosophische Religiosität als letztes persönliches Bildungsziel des Geistes auf-stellen, sich nur wie die alte Gnosis im *opus magnum* durch den *sulfur* der Ästhetik und den *merkur* der

Ethik zum Gold der unbedingt reinen Existenz hindurchquälen, sich selber sublimieren. So blieb es notwendig bei der bloßen Religionsphilosophie über das Christentum, obwohl alles auf Verwirklichung des Christseins angelegt war, bei den allgemeinen Kategorien der christlichen Religiosität, die philosophisch festgelegt wurden. Es kam nicht zu einer echten objektiven Offenbarungslehre, zu einer echt positiven Theologie der Auslegung der Autoritäten der Schrift und Tradition im Gehorsam unter der *auctoritas biblica*, die für Kierkegaard persönlich doch unbedingt maßgebend war. Es blieb trotz des entschiedensten philosophiefeindlichen Willens zur Theologie doch nur bei einer Religionsphilosophie, Kierkegaards systemfeindliche Theologie ist in Wahrheit systematische Philosophie.

Weil sein Paradox das gerade Gegenteil der Hegelschen Identitätsphilosophie von Gott und Welt, von Gott und Mensch ist, wird der absolute Gegensatz der Welt, Gott, bei ihm das ganz Andere qualitativ unendlich Verschiedene, wird im Gegensatz zu Hegel die vermeintliche Unmöglichkeit der Inkarnation, daß nämlich das Ewige irgendwo und irgendwann ist, sein *Credo quia absurdum*. Gegen den Verstand glauben wird das normale Martyrium, das Leiden wird die Grundkategorie der Religiosität, das Aufmerksammachen auf das Unverständliche die Sendung des »Aufpassers auf den Zeitgeist«, der alle Geheimnisse zu verstehen glaubt. Das ethische Leiden in der unmöglichen Selbstverwirklichung der Pflicht muß noch überboten werden durch das religiöse Leiden, das die Selbstvernichtung des Geistes verlangt, weil ein Ewigwerden der Existenz in der Zeitlichkeit unmöglich ist. Das ist wahrlich ein Mut zum Leiden, der alle Schrecken überwindet, der so

heroisch ist wie ein äußeres Martyrium. Kein Wort aus dem unermesslichen Reichtum der Väter und Mystikerschriften, die Kierkegaard doch kannte, über die Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus, über die *unio mystica* des göttlichen und menschlichen Geistes! Seine ganze eigene und ganz eigene Religionsphilosophie ist angelegt auf die Realisierung des Paradoxes, ja sie ist so streng systematisch, daß sie gar nichts anderes aufnehmen kann. Ist so seine Bekämpfung der spekulativen Identitätstheologie oder vielmehr Philosophie nicht selber rein spekulative natürliche Distanztheologie oder vielmehr Distanzphilosophie über den Unterschied zwischen Gott und Mensch sowie der göttlichen und menschlichen Natur in Christus?

Weil seine Dialektik das gerade Gegenteil der Hegelschen ist, also Distanzierung der relativen Gegensätze zu absoluten Widersprüchen, gibt es für Kierkegaard nur eine Theologie des Widerspruchs, und zwar objektiv in den religiösen Gegenständen und subjektiv in der Haltung des Ästhetikers, Ethikers und des Religiösen. Es ist für den geschulten Dialektiker leicht zu sehen, was die eigenartige Dialektik der positiven Theologie selber ist, z. B. *sola fides*- und *sola ratio*-, *sola gratia*- und *sola autonomia*-Lehre, die Dialektik der Sünde und Erlösung auf echt autoritativer theonomer Grundlage²⁴. Es gibt auch eine Dialektik der natürlichen Theologie, eben jenes immerwährende Gespräch der Philosophen und Theologen mit und ohne Partner durch die Jahrhunderte, in dem Kierkegaard selber, ohne es zu wissen, steht. Es gibt vor allem eine natürliche theologische Dialektik der Abtötungs- und Verklärungstheologie, der Asketik und Mystik, die das allereigenste Gebiet seiner Religionsphilosophie betrifft und die er doch

nicht durchgeführt, sondern immer nur angedeutet hat, weil er völlig gebannt ist von seiner Dialektik der absoluten Widersprüche. Da ihm das Mittelglied, die Analogie des gemeinsamen Seins und Geistseins von Gott und Mensch fehlt, bei seiner falschen Dialektik fehlen muß, kann er kein Theologe der Ebenbildlichkeit und insofern kein natürlicher Theologe im klassischen Sinne sein, nur Metaphysiker einer irrationalen Gotteslehre.

Weil er seinen Wirklichkeitsbegriff als das gerade Gegenteil des vernünftigen Wirklichen und des wirklichen Vernünftigen bei Hegel aufbaut und sich fast ganz auf die Lehre von der persönlichen Existenz beschränkt, muß er das theologische Hochziel seines ganzen Strebens verfehlen, wie der Schüler Gottes, des Lehrers in der Zeit eine neue Kreatur wird. Das werden wir ja nur durch die Gnade Gottes in der Verklärung des Lichts der Gnade in der Zeit und des Lichts der Glorie in der Ewigkeit. Kierkegaard aber müht sich verzweifelt, zu zeigen, daß wir durch dialektische Kunststücke in der Existenz ewig werden müssen und erreicht wirklich unausweichlich deutlich den alten Beweis, daß unsere Sehnsucht nach der Unsterblichkeit nicht unerfüllt bleiben darf, wenn unser schwerstes und tiefstes Leiden nicht vergeblich bleiben und Gott ein Betrüger durch die hoffnungweckende und doch unerfüllbare Einrichtung unseres Geistes sein soll. Aber das ist wiederum nur Religionsphilosophie, nicht Theologie der Verheißung und der Erfüllung, Philosophie des Glaubens an das Unmögliche, das doch möglich sein muß — und all dies paradox genug bei einem wirklich Schrift- und Gottgläubigen.

Weil er das gerade Gegenteil der Hegelschen Romantik des irgendwo und irgendwann Möglichen

will, weil er protestiert gegen die verblasene Identifizierungsmethode, die den Philosophen zu einer Märchengestalt macht, will er mit aller Energie des männlichen Geistes hier und jetzt im Augenblick die Verwirklichung der wahrhaftigen Existenz. Er ist der klarste Typ des Asketen, der sich aus der Ethik der offenbaren Pflichterfüllung in das Inkognito der verborgenen Innerlichkeit erhoben hat, ein protestantischer Mönch. Wenn er nicht gegen den Hegelsatz: »das Innerliche ist das Äußerliche« mit besonderer Wut hätte kämpfen müssen, hätte er das Klosterleben des Mittelalters, bei dem der Mönch auch äußerlich das Gewand der Innerlichkeit trug, noch mehr gefeiert, als er es sowieso schon getan hat. Aber ist nicht auch Pelagius ein Mönch gewesen, waren nicht die kassianischen Mönche Semipelagianer und gerade durch die asketische Anstrengung geneigt, den Menschen zu viel und Gott zu wenig zuzuschreiben? So blieb auch Kierkegaard als Philosoph vor dem Tor der Gnade stehen, bereit, sich die Knöchel blutig zu klopfen, aber zu scheu, einzutreten durch das offene Tor und im leuchtenden Gottesfrieden sich die Kämpfe des ringenden Geistes zu betrachten, zu ängstlich, sich der überschweren Anstrengung auch nur einen Augenblick zu entwöhnen.

Was ist also unser philosophiefeindlicher Theologe? Vor allem: selber ein großer Philosoph! Wir könnten sogar leicht dialektisch spielen und seine Feindschaft gegen die Spekulation und die Kirche seiner Zeit benutzen, um ihn zu einem theologiefeindlichen Philosophen zu machen, ja wir wundern uns, daß seine philosophischen Folger diese Ironie nicht öfter und stärker herausgebracht haben. Die theologischen Folger haben ihn schon besser durch-

schaut und eine Konsequenz aus seinem Werk gezogen, die zwar auch falsch ist, aber wenigstens in der Richtung seines Wollens liegt, sie haben ihn zum rein positiven Theologen der unerbittlichen Feindschaft gegen die natürliche Theologie gemacht. Wie verkehrt das ist, hat längst Erik Peterson²⁵ gezeigt. Wir könnten auch anders dialektisch spielen und ihn gerade für einen natürlichen Theologen erklären, weil er ja wirklich von der natürlichen Vernunft und seiner spekulativen Philosophie her zu der Glaubenslehre vordringt.

Jedenfalls ist er der Absicht nach ein der Identitätsphilosophie feindlicher, christlicher Religionsphilosoph. Wir wollen ihn damit nicht noch nach seinem Tode beleidigen. Ist doch gerade durch ihn die Hegelsche Religionsphilosophie und in seinem Gefolge die nachhegelianische Religionswissenschaft als antichristlich, als liberal erkannt worden, weil sie die Religion durch die vermeintlich überlegene, auflösende Wissenschaft zerstört. Er aber will gerade die Religion zur höchsten, ja zur einzig berechtigten Stufe der absoluten Bildung machen. Und doch dürften wir, wenn wir ganz streng wären und — undialektisch und ihn nur von seinem Werk her sehen wollten, ihn, den entschiedensten Christen und halben Heiligen, nicht einmal einen christlichen Philosophen nennen. Denn seine Philosophie der geoffenbarten Religiosität B ist durch den falschen Gottes- und Inkarnationsbegriff nur der Absicht nach christlich, in Wirklichkeit antihegelisch. Es geht ihm wie dem Historiker bei Nietzsche²⁶, er muß die Leiche der Vergangenheit auf dem Rücken mitschleppen, er kann den gespensternden Geist Hegels nicht los werden. So ist er ein erschütternder Fall der Tragödie der Apologetik, deren Kunst er so fein überlegt verbessern wollte.

Da wir nun schon pedantisch die sechs Hauptfehler eines großen Mannes aufgezählt haben, müssen wir dies traurige Geschäft nun auch ganz zu Ende führen und auch noch seine Unterlassungssünden angeben. Immer wieder betonen wir dabei in Ehrfurcht, daß die eigentliche Größe unseres Philosophen gerade in der natürlichen Sicherheit beruht, mit der er die ganze christliche Offenbarung und die gesunde Vernunft festhält. Der Mensch hat für ihn selbstverständlich eine unsterbliche Geistnatur. Diese Gewißheit ist für ihn die Voraussetzung seiner ganzen Philosophie und Glaubenslehre. Er ist nur so völlig befangen von der Aufgabe, die Verwirklichung des persönlichen Geisteslebens zu zeigen, daß er für die Bestimmung der ontologischen Geistnatur des Menschen keine Zeit hat. Nur das Dasein des Geistes in seiner Selbstverwirklichung interessiert ihn, nicht aber das ontische Dasein des Geistes und erst recht nicht sein So-Sein. Obwohl er praktisch Realist im Sinn der Anerkennung der Realität des So-Seins ist, hat er doch sich absichtlich nicht um die Naturen-Philosophie gekümmert. Und doch hätte er nur damit sich völlig von Hegel lösen können! Es ist richtig, wenn er schreibt: die Persönlichkeit als *tertium comparationis* mit Gott ist lächerlich, denn erst unsere übernatürliche Erhöhung zum Gnadensein der neuen Kreatur, zu der wir gar nichts dazu tun können, macht uns zur *similitudo* Gottes. Aber unsere Geistnatur als *tertium comparationis* mit Gott, der ein Geist ist, ist das wichtigste Fundament der *analogia entis creati et increati*, ist die *imago* Gottes, die uns erst den vollpersönlichen Gottesbegriff schenkt. Kierkegaards ganze Paradoxlehre und falsche Dialektik des Absoluten wäre zusammenge-
stürzt, wenn er zwischen die Persönlichkeitslehre

und die Gotteslehre die Ontologie der menschlichen Geistnatur eingeschaltet hätte. Dann hätte er nicht mehr den Einzelnen mit den Gegenkategorien des Allerallgemeinsten bestimmen brauchen. Dann hätte er sich von den leeren Möglichkeits-Wirklichkeits- und Notwendigkeitskonstruktionen lösen können. Wenn man das Gegenteil des Abstrakten sucht, hat man noch lange nicht das Konkrete. Denn wirklich konkret ist erst das zusammengewachsene reale Dasein und reale Sosein. Es ist erhaben, wie Kierkegaard in heroischem Leiden an den Glaubenslehren festhält, obwohl sie ihm absurd erscheinen. Aber es ist traurig, daß er unnötig dieses Leiden auf sich genommen wegen des in seinem System fehlenden Mittelgliedes zwischen Gott und der Existenz, des gottebenbildlichen Geistseins und des gottverliehenen Soseins und realen Daseins. Hätte er nicht noch viel wirksamer die falsche Vermischung von Gott und Kreatur bekämpfen können, wenn er den reichgegliederten Kosmos des absoluten reinen Geistes, der ihm unähnlich-ähnlichen Geistnatur des Menschen und des unbewußten Seins mit ihren immer noch wesentlich getrennten Sphären aufgezeigt hätte?

Die Verbindung zwischen der Hierarchie des Seins und der Hierarchie der Ämter ist nicht zufällig. Der pantheistische Monismus und seine individualistische Antithese sind beide gleich feind der Aufbauordnung des Alls und der Ständeordnung der Geister. Kierkegaard durfte daher bloß die dialektische Entgegensetzung der Ämter des Dichters, Ethikers und Religionsphilosophen gelten lassen, er konnte die beiden ersten nur als Sklavenrücken gebrauchen, um in den Sattel der Gläubigkeit zu gelangen. Es ist tragisch, daß er, der vielleicht besser als mancher

Ordinierte wußte, was die Ordination ist und wirkt, sie sich versagt wußte, daß er nicht die christliche Gelassenheit erleben konnte, daß man nicht unbedingt im höchsten Amt sein muß und auch mit einem niedrigeren Amt, wenn nur der Glaube da ist, einem relativen *Telos* in der Christenheit dienen darf. Es sind nicht alle Gaben gleich. Der niedrigere Rang in der Ämterstufe bei einem Dante kann so wirksam in der Glaubensverkündigung sein wie der höchste eines Thomas. Kierkegaard wußte so genau wie kaum einer, daß man sich zum relativen *Telos* relativ und zum Absoluten absolut verhalten müsse, aber er marterte sich ab mit dem Paradox, auch das relative Tun des Alltags zum Absoluten der Gläubigkeit zu erhöhen, weil er eine Überordnung bei seiner dialektischen Hochspannung nicht anerkennen konnte. Weil er die Antiklimax vom Glaubensverkündiger herab zum gläubigen Denker, Ethiker und Dichter übersah, hat er, der so nahe daran war, die beste geistige Ämterordnung in der Christenheit zu zeichnen, sie uns doch nicht schenken können.

Und weil er die Rangordnung des Seins übersah, darum ist sein dialektischer Kampf mit Hegel unfruchtbar geblieben für die wirkliche Lösung der Antinomien von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie. Das nämlich wissen wir heute durch einen andern traurigen Fall der Geistesgeschichte genau, daß jene Antinomien ohne eine Philosophie des So-Seins nicht lösbar sind. Aber wir wissen noch nicht, wann dieser schmerzlichste Verlust, den wir der falschen Kampfstellung dieses Genies zuschreiben müssen, aufgeholt werden wird.

Denn da steht nun das Gespräch ohne Partner heute. Die heutigen Kierkegaardianer haben scheinbar ganz vergessen, daß ihr Meister ein Dialogführer war und

mit wem er gekämpft hat, geschweige denn, daß sie die Begriffsreste dieses Gegners in seinen eigenen Hauptbegriffen systematisch aufgedeckt hätten. Was nach Kierkegaard kam, war nur philosophische Nebenarbeit, durchgeführt mit eisernem Fleiß! Von dem einen Nietzsche reden wir dabei nicht, diesem kranken Theologen, der gleich ein Religionsstifter werden wollte. Mögen ihn erst einmal die Theologen kritisieren. Aber ein Ereignis von hoher Bedeutung liegt doch noch nach Kierkegaard, der Fall Dilthey, der in einer verhängnisvollen und unheimlichen Duplizität der Unglücksfälle erst noch vollends dazu beitrug, die Philosophie des Daseins zur einzigen der Gegenwart zu machen.

Dieser Unglücksfall ist gerade fünf Minuten davor passiert, ehe das Tor der Soseinsphilosophie wieder weit aufsprang. Es ist ein grausames Geschick für einen der ernstesten und achtenswertesten Philosophen des 19. Jahrhunderts, daß durch ein fatales Zusammentreffen geistiger Ereignisse von allergrößter Tragweite dieser ruhige feine fleißige Denker am Ende seines Lebenswerks in der handgreiflichsten Weise widerlegt wurde, ohne es zu merken. Dies Ereignis, unvergleichlich viel bedeutsamer als die Berechnung und Auffindung des Planeten Neptun, ist die Berechnung und Auffindung von drei fehlenden Elementen im periodischen System, des *Scandium*, *Gallium* und *Germanium*. Was ist das denn anders als die erste exakte Feststellung von Wesenseigenschaften einer substantiellen Form *a priori*, die wirklich so exakt war, daß man aus der Berechnung des Wesensgefüges dieser Elemente ihre Wesenseigenschaften schon vor der Auffindung zahlenmäßig genau festlegen konnte? Wenn das späte Mittelalter von Aristoteles ironisch sagte, er habe nie eine Wesensform

wirklich erkannt, so war diese böswillige nominalistische Kampfweise doch schon ein gewaltiges wissenschaftliches Programm, das berühmte kartesianische der exakten Feststellung von Eigenschaften. Ein halbes Jahrtausend hat es gedauert, bis die nominalistische Naturwissenschaft, die mit Recht praktisch zunächst einmal die »Wesensbegriffe« zurückstellen durfte, mit ihren Mitteln eine Natur, eine Wesenheit streng erfassen, ja nach dem notwendigen inneren Zusammenhang ihrer Merkmale *a priori* errechnen konnte. Und dies gerade in der Generation, die mit dem Darwinismus und seinem halben Entwicklungsbegriff endgültig die Konstanz der Arten, die bleibende Wesensform im Lebendigen überwunden glaubte.

Dilthey lebte von Anfang an in der geistigen Welt nach dem Idealismus, in der die positivistische Wissenschaft nach diesem grandiosen Intermezzo endgültig ihren unaufhaltsamen Siegeszug anzutreten glaubte. Mit viel schärferem Blick als Auguste Comte selber hatte er erkannt, daß die Periode der Metaphysik nur dann vorüber sei, wenn wirklich keine Philosophie des So-Seins, keine Erkenntnis der substantiellen Formen mehr möglich sei, weil es eben keine bleibenden Wesensformen gäbe. Dann erst wäre die fälschlich Kant nachgerühmte Zertrümmerung der Metaphysik möglich. Durch den deutschen Idealismus eingeweiht in die Geheimnisse der philosophischen Konstruktion machte er sich daran, diese Unmöglichkeit historisch und systematisch zu beweisen. Es war ein groß angelegter und ausführlicher Selbstmordversuch der Philosophie²⁷. Er überbot noch weit Kants demgegenüber harmlose Dialektik der Antinomienlehre, die bei den obersten Begriffen Gott, Seele und Welt stehen blieb. Dilthey

hat die ganze Reihe der Naturantinomien und der religiösen Antinomien, die an den Gegensatz von Vorherbestimmung und Freiheit anschließen, zur Grundlage seines Nachweises gemacht, daß die Metaphysik unmöglich sei. Wir werden voll Dankbarkeit dies noch kaum in seiner enormen philosophischen Bedeutung gewürdigte Werk so benutzen, daß man aus ihm ersieht: die vermeintlich absoluten »Widersprüche« sind nur relative Gegensätze, allerdings nur auf Grund der Erkennbarkeit der substantialen Form, daß also doch Metaphysik möglich ist. Brauchen wir aber diese Erkennbarkeit noch zu beweisen nach der Berechnung und Auffindung der drei fehlenden Elemente? Das ist die unermeßliche Tragweite dieses feierlichen Schlußaktes der Selbstvollendung und Selbstaufhebung des Nominalismus. Im übrigen ist der Soseinsrealismus längst auch durch die neue theoretische Biologie mit ihrer Erkenntnis von der Ganzheit der lebendigen Form gerettet — und damit natürlich auch die Metaphysik.

Aber das haben die Daseinsphilosophen noch nicht philosophisch zur Kenntnis genommen, und darum sind heute die Folgen Kierkegaards so ernst, vor allem auch für das Verständnis seiner Philosophie selbst. Weil nicht nur dieser geniale Außenseiter der Philosophie, sondern auch noch ein hervorragender Fachmann der Philosophie des späten 19. Jahrhunderts, der zugleich ein echter Lebensphilosoph war, zusammen das Sosein weglegneten, scheint bloß noch eine Daseinsphilosophie übrig zu bleiben. Beide versuchten in gleicher Weise, die philosophische Blickrichtung herumzuwerfen, allein auf den werdenden Geist, auf die Persönlichkeit als einzigen Gegenstand des echten Denkens. Beide haben die Systeme der Philosophie bekämpft, allerdings nicht,

ohne daß Kierkegaard selber noch ein vollendetes Gegensystem geschaffen hat und Dilthey die Systeme doch noch so ernst nahm, daß er von den geschichtlichen Systemen aus die drei Typen der möglichen Weltanschauung bestimmen wollte, statt einfach vom sinnlich-naturalistischen und übersinnlich-spiritualistischen Menschentyp her, wobei er dann den allerwichtigsten Typ, den soseinsrealistischen aus der ganzen lebendigen Menschennatur übersah.

So kam die Rache der verleugneten Soseinslehre erst nach ihnen. Heute erst ist die völlige Selbstzerstörung der Philosophie erreicht. Sie hat weder eine Soseinslehre noch eine Daseinslehre, denn wer das Sosein nicht begreift, kann auch das Dasein nicht verstehen. Heute möchte man das Sein selber als bloße Zeitlichkeit erklären. Wenn man wenigstens die bloße Räumlichkeit auch gleich noch mitgenommen hätte, so daß wir nicht erst darauf zu warten brauchten, bis das Dasein als Hier und Dann, als Räumlichkeit mit Zeitlichkeit erklärt wird. Aber lassen wir die Auffassung der Äußerlichkeit, des Weltwiderstands als der wahren Wirklichkeit schon als diesen Fortschritt zum absoluten Nullpunkt gelten. Da Widerstand wenigstens einen Erleidenden, wo nicht einen sich dagegen Stemmenden fordert, kann es von nun an nur noch aufwärts gehen.

Diesen Erfolg der tüchtigen Einseitigkeit hätte sich gewiß Kierkegaard trotz seiner herrlichen Phantasie nicht ausmalen können. Mit der völligen Widerstandslosigkeit der Philosophen gegen seine Paradoxe konnte er nicht rechnen. Darwin und die Liquidierung des deutschen Idealismus durch dessen eigenen würdigsten Nachfahren konnte er nicht vorausahnen. Er wußte auch noch nicht, daß Dilthey²⁸ die drei Typen der philosophischen Irrtümer

aufstellen würde, die alle drei zu jeder Zeit da sind, und daß also auch heute schon neben dem Soseins- und Daseinsnihilismus sich schon wieder recht kräftig der Naturalismus zu Worte meldet. Ist er nicht der objektive Idealismus Hegels mit anderer Betonung, Natur auch als ohnmächtiger Geist, nicht objektiver Geist auch als ohnmächtige Natur? Der idealistische Hegel ist tot, aber der naturalistische Schelling lebt. Sollen wir ihm mit einem tüchtig einseitigen Suprenaturalismus entgegentreten? Ein bloßes Nein der philosophiefeindlichen Theologie ist verkehrt, weil sie selber Weltlichkeit bleibt, wenn sie bloß ihren offen weltlichen Gegner bekämpft und in der unerlösten Welt der kämpfenden Widersprüche lebt. Die Philosophie jedenfalls hat höchste Zeit, ein bißchen Erkenntnislehre der Philosophie selber zu treiben, ihre Unglücksfälle nicht unbelehrt auf sich beruhen zu lassen und mit nüchterner Besonnenheit an der Wiederherstellung ihrer Existenz zu arbeiten.

II. KAPITEL
DIE ÜBERSEHENE PHILOSOPHISCHE
EXISTENZ

Vom Philosophen steht nur fest, daß er eine traurige Existenz hat. Da er eigentlich auf dem Monde lebt, ist er auf dieser Welt ein Fremdling im Elend; da er sich die Kindersprache gründlich abgewöhnen muß, versteht ihn niemand, und so lebt er unbekannt und unbeachtet möglichst unauffällig dahin. Soviel Klugheit dieser Welt besitzt er nämlich doch, sich nicht allzu oft lächerlich zu machen mit seinen andern Ansichten und zu wissen, wie sehr seine Sprache verschieden ist von der der Dichter und Tüchtigen.

Tüchtig für einen Beruf ist er nicht, und das ist wiederum peinlich für seine Existenz in der Welt. Er schlägt sich gerade so durch. Da er kein reiner Geist ist, muß er wirklich zuerst leben, bevor er philosophieren kann. Er muß also an einen reellen Beruf denken, muß sich im System der menschlichen Bedürfnisse etwas aussuchen, was er nebenbei auch noch leisten kann. Nun gäbe es freilich ein gewichtiges Bedürfnis, das er allein befriedigen könnte, nämlich die Menschen von den normalen Krankheiten ihres Geistes zu heilen. Aber da sie diese Krankheit nicht schmerzlich spüren, wird die Existenz dieses Arztes übersehen und besteht keine Nachfrage nach seiner Kunst. So muß er einen Nebenberuf ergreifen, um von einem Nebenverdienst recht und schlecht leben zu können.

Die Nachfrage nach der Heilung von Leibeskrankheiten nährt meistens ihren Mann. Also sind viele Philosophen Leibärzte geworden, am liebsten gleich wirkliche geheime Leibärzte von Königen und Für-

sten, angefangen von dem Vater des Aristoteles, der Leibarzt des Königs von Makedonien war, über Avicenna und Averroes, die Leibärzte arabischer Fürsten, bis zu Scotus Eriugena und Michael Scotus, dem Leibarzt Kaiser Friedrichs II., des Vaters der abendländischen Aufklärung, und bis zu Faust und Paracelsus, die wirkliche gemeine Leibärzte sein mußten.

Wie es schon so geht, beeinflußt der Beruf den Geist des Menschen, sogar der Nebenberuf den Geist des Philosophen, und so haben denn unsere Leibarztphilosophen vom Leibe aus philosophiert, schließlich bloß noch den Leib gesehen und jene Leibphilosophie entwickelt, die sich nur noch um die Geheimnisse der Menschennatur und der Natur überhaupt kümmert, Naturalismus heißt und den andern Philosophen soviel Ärger und Schande bereitet.

Auch seelische Schmerzen spürt der Mensch, ja sie können die unerträglichsten werden, und darum ist der Beruf des Seelsorgers auch manchmal in der Welt der angesehenste. Priester sein aber ist kein bloßer Nebenberuf, und so sind also viele Philosophen im Hauptberuf Priester gewesen und nur im Nebenberuf Philosophen, Augustinus, Anselmus, Bernhardus, Albertus und Thomas, Meister Eckhart und Nikolaus, der Kardinal; diese Theologen sind, trotzdem für sie die Philosophie bloß Nebenberuf war, die besten Philosophen gewesen, ja heilige, selige oder mindestens ehrwürdige Philosophen, und darüber ist dann doch wieder die philosophische Existenz zu kurz gekommen oder übersehen worden, und man zählt ihre Leistungen wohl noch zur Philosophie, aber nicht sie selber unter die Philosophen. So kommt es, daß wir Philosophen von diesen hei-

ligen Standesgenossen auch wieder nicht die rechte Ehre haben, ihre Ehre ist zu hoch für uns, und leicht kann man sagen, sie gerade hätten gezeigt, daß die Philosophie ganz überflüssig ist, da ihr Inhalt ja bei ihnen am allerbesten aufgehoben ist.

So schrumpft unser Stand immer mehr zusammen, und womöglich bleibt nur noch die Philosophie ohne Philosophen übrig. Manchmal aber gibt es doch eine Nachfrage nach Geist, nur leider nicht gerade heute: ein reicher Mann hält sich außer dem Leibarzt und Hauskaplan auch noch einen Hofmeister, wenigstens für seine Kinder. Wirklich haben viele Philosophen diese Berufsmöglichkeit ausgedundschaftet und sind Hofmeister gewesen, Hobbes und Leibniz, Herder und Kant, Fichte und Hegel, bis endlich sich der Staat aller Kinder angenommen hat und ihnen nun Lehrer und Professoren auf eigene Kosten hält, damit seine Bürger gut rechnen und wirtschaften lernen, und damit war scheinbar allen Philosophen geholfen.

Aus der Hofmeisterschaft und Lehrerschaft aber, der geistlichen und weltlichen, haben wir Philosophen eine üble Standesuntugend mitgebracht, die Pedanterie und Systemmacherei. Denn wenn man jungen Leuten, die noch nicht aus eigenem Geiste leben können oder gar sich einbilden, sie könnten es, den fehlenden Geist beibringen soll, muß man den eigenen Geist in Paragraphen einteilen und Richtlinien auf den Weg mitgeben, auf dem jeder zu sich selbst kommen soll. Wie leicht wird aber dann wiederum der lebendige Philosoph hinter dem Schema und System übersehen!

Glücklicherweise gibt es wenigstens einen Stand, der keinen Beruf zu haben braucht, die reichen Bürgersöhne. Einige wenige und weniger Begabte

unter ihnen werden Dichter, was ja auch kein Beruf ist, einige noch wenigere, aber Begabtere werden Philosophen, und einige ganz wenige und ganz Gescheite privatisieren gleich. Wir zählen nur zwei solcher Glücklichen auf, Platon und Kierkegaard. Sie sind zugleich die Dichter unseres Standes, denn sie haben Zeit, so schön zu schreiben, wie man nur unbelästigt von Nebenberufen schreiben kann, sie haben Zeit, sogar Mythen eigener Prägung zu dichten und vor allem einen langen, lebenslangen Plan auszudenken, wie man das, was man als Philosoph zu sagen hat, am allerbesten und wirksamsten sagt. Sie sind denn auch der höchste Stolz unseres Standes, unsere Aristokraten. Aber werden uns nicht die philosophiefeindlichen Theologen Platon, den großen Pfaffen, und Kierkegaard, den Feind aller Philosophie, abstreiten? Dem aber haben wir schon im ersten Kapitel vorgebaut.

So sind wir also eine recht gemischte Gesellschaft, Leibärzte und Heilige, Hofmeister und Professoren, ganz zu schweigen von den einzelnen Nebenberufen, die wir sonst noch ausfindig gemacht haben.

Doch nun zur pedantischen Absicht unseres Scherzes, nämlich zur soziologischen Lehre, daß selbst der Philosoph von seiner Berufsstellung geistig beeinflußt ist und daß sich von da her schon zum guten Teil die Unterschiede der Philosophien erklären lassen. Was Wunder, wenn ein Leibarzt schließlich zugesteht, obwohl er gezwungen ist, eine Doppelexistenz zu führen, der Mensch bestehe bloß aus Leib, und die Seele sei gar nicht Geistseele, nur die Leibnatur, und wenn die Seelsorger schließlich glauben, die Menschen bestünden nur aus Seele, weil es sich nicht lohnt, die kurze Zeit ihrer Leibverbundenheit mitzuzählen. So sind wir also in Na-

turalisten und Spiritualisten gespalten, und nur ganz wenige Besonnene bleiben übrig, die Leib und Seele des Menschen miteinander besorgen, und mit Recht die Seele mehr als den Leib, und die wissen, daß wir Geist werden sollen und ewig bleiben! Die Soziologie der äußeren zeitlichen Existenz der Philosophen erklärt wirklich zum guten Teil, warum die Philosophie in Sekten gespalten ist, und wir haben doch nur erst das Alleräußerlichste gezeigt und noch nicht die zeitliche Existenz in der Wissenschaft und im Zeitgeist, die leider so oder so, bejaht oder abgelehnt, mit zur überzeitlichen Existenz der Philosophen gehört.

So traurig sieht also unsere Existenz in den Augen der Welt aus. Besonders jetzt, nachdem wir selber zugegeben haben, daß wir eine gemischte Gesellschaft sind, ein Häuflein von streitenden Geistern, das sich selbst nicht einigen kann. Nun sind uns also die Menschen endlich losgeworden, die lästigen Mahner, weil wir es selber verraten haben, daß wir nicht die einzige Wahrheit haben, ja daß es kein System der Philosophie und Ethik geben könne. Jetzt darf endlich jeder nach seiner Fassung irren, meinen sie, denn auch an unsere neueste Entdeckung, daß jeder Irrtum auch noch seinen Stil habe. Daß die verschiedenen Weltanschauungen, wenn sie nicht gar zu sehr zusammengeflickt sind wie das Kleid des häßlichsten Menschen bei Nietzsche, doch in drei oder vier Typen geordnet werden können, daran glaubt niemand mehr. Das hält man für ein Rückzugsgefecht von der Wahrheit verkündenden Philosophie auf die Irrtümer ordnende Weltanschauungslehre. Wird doch sicher bald der Streit unter uns beginnen, ob es solche Typen gibt, welche und wieviele es sind, und dann werden wir, meint man,

wieder nicht zu einem festen Ergebnis kommen, außer zu dem, daß es kein festes Ergebnis gibt.

Einstweilen leben wir also ganz für uns auf dem Monde weiter, die Welt kümmert sich vorläufig mit Recht nicht um uns, bis wir wieder feste Ergebnisse haben werden. Wir aber schwelgen in der Erinnerung an unsere großen Zeiten. Einst, ja mehrmals waren wir eine Weltmacht. Ob die erste, zweite oder dritte, war nie recht klar, aber immerhin hat auch die Welt einmal im *saeculum philosophicum* dankbar anerkannt, die Philosophie hätte ihr mit der angewandten kartesianischen Wissenschaft, der Technik, das hoffnungsvollste Geschenk ihres kommenden ewigen Fortschritts gemacht. Die Philosophen selber träumten damals neu den Traum Platons, sie könnten die Despotie aufklären und damit die Menschheit von — der Kirche befreien. Sie haben damit freilich nur den Beweis geliefert, daß sie gerade den ersten Beruf der Philosophie nicht begriffen hatten, die geistige Freiheit zu sichern, weil sie sich gegen die falsche Weltmacht wandten.

Was war denn der Traum Platons? Erzieher der Menschheit durch die Erziehung der entscheidenden Köpfe zu werden. Das war wirklich ein wichtiger Beruf, freilich ein sehr gefährlicher, der den Philosophen eher in die Sklaverei und in den Kerker als zu Einfluß bringt, aber dennoch hat ihn Aristoteles schon so geschickt ausgeübt, daß die Philosophie im Alexanderzug die halbe Welt eroberte und wenigstens die Weltmachtstellung — der Wissenschaft begründet wurde.

Aber war nicht auch dieser Traum Platons ein bloßer Nebenberuf der Philosophie? Mußte sie nicht schon fertig sein, als sie diesen Beruf ergriff? Kierkegaard hat es geglaubt und darum Sokrates als den

Begründer und Vollender der Philosophie gefeiert. Vor dem Berufe liegt die geistige Existenz, die Selbsterkenntnis, und erst wenn man sein Selbst erkannt hat, ein sich selber durchsichtiger geistiger Mensch geworden ist, kann man den andern helfen, dies auch zu werden. Mit dem Auge des Hellsehers, des Ingeniums, hat Kierkegaard hier das einzig Entscheidende gesehen und Sätze, nein Nebensätze nur, von unerhörter Kraft ausgesprochen und nach Hunderten von falschen und schiefen Definitionen die richtige Definition des Philosophen gegeben: Philosoph sein heißt, vor Gott sich selber verstehen. Wenn man sich selber verstehen soll, muß man ja schon die Wahrheit in sich haben. Nach Platon hat man sie in der Erinnerung, aus der Präexistenz der Seele schon vor diesem Leben. Aber Kierkegaard ist viel zu ernst und ehrlich, um sich auf solche historische Nebensachen einzulassen. Er gibt gleich selbstverständlich die christliche Lehre: »sofern nun der Lernende Dasein hat, ist er ja geschaffen, und insofern muß ihm Gott die Bedingung für das Verständnis der Wahrheit gegeben haben; denn sonst war er zuvor nur Tier, und jener Lehrer, der ihm die Wahrheit samt der Bedingung gab, machte ihn erst zum Menschen« [VI, 13]. Braucht man nach diesen Sätzen noch eine Lehre vom Menschen? Da ist keine Rede von der Auflösung des Daseins in Zeitlichkeit und Räumlichkeit wie beim linken Flügel der Kierkegaardianer! Dasein heißt geschaffen sein und die Erkenntnisfähigkeit besitzen, die das menschliche Wesen verleiht, die Geistnatur. Man versteht sehr gut, warum Kierkegaard hierin schon die ganze Philosophie sieht. Von der Tatsache der dem Menschen angeschaffenen Bedingung der Erkenntnis der Wahrheit, die ihn eben als daseienden

Menschen konstituiert, aus einem bloßen Lebewesen zu einer Geistnatur macht, schließt Kierkegaard auf die notwendige Neuschöpfung der geistlichen neuen Kreatur durch Christus, auf den umwandelnden schöpferischen Lehrer. Von der geistigen Natur und ihrem Selbstverständnis her will er uns hinführen zum Christentum, zu der gnadenhaften Erhöhung ins geistliche, unsterbliche Dasein. Ist er also nicht ein christlicher Mystiker? Hat nicht genau so Meister Eckhart nur in umgekehrter Reihenfolge von der übernatürlichen Neuschöpfung der neuen Kreatur auf die Schöpfung des Menschen als einzig Gott mögliche Tat geschlossen?

Wie weit wäre doch Kierkegaard gekommen, wenn er nicht nur ein Korrektiv hätte sein müssen, wie gewaltig hätte er die christliche Mystik fördern können! Aber er mußte ja erst die hegelische Geist-Natur, die falsche Vermischung des endlichen und unendlichen Geistes bekämpfen. Darum sah er neben dieser Kritik nur die eine Aufgabe der Philosophie, die ethische. Da er das Selbst, die Ewigkeit des unsterblichen Wesens zugleich mit der Zeitlichkeit des Daseins in sich hat, muß man dies dem Menschen zum Selbstbewußtsein bringen und ihn in diesem Selbstbewußtsein existieren lassen. Die Bedingung für das Verständnis der Wahrheit, die allgemeingültige Geistorganisation des Menschen, seine wesentliche Geistnatur entnahm Kierkegaard seinem christlichen Glauben, und daran korrigierte er die Wahrheit in der bloßen Erinnerung aus der Präexistenz. Die Geistnatur war ihm also gegeben, aufgegeben aber war für ihn die Wahrfähigkeit, die ethische Aufgabe, und für ihre Entdeckung hat er Sokrates als den ersten und einzigen Philosophen gepriesen, den Entdecker »der Wahr-

heit als der Verwandlung des Subjekts in sich selbst«. Das hieß ihm Geistsein, Selbstsein, das hieß ihm Verwirklichung der Persönlichkeit. Dieser subjektive Geistbegriff ist als solcher natürlich richtig und mit unerbittlicher Strenge durchgeführt, mit einer asketischen Willenshärte, die keinem Mönche nachsteht; sein Irrtum war nur, daß er glaubte, sich allein darauf beschränken zu müssen, daß er darin das einzige Ziel der Ethik und damit schon der ganzen Philosophie sah. Er hatte aber damit die Philosophie halbiert, indem er nur ihre bessere Hälfte, die Weisheit, bestehen ließ, die andere Hälfte aber, die Wissenschaft, verwarf, weil sie ihm unvermeidlich zu einem hegelischen Identitätssystem zu führen schien.

Glücklicherweise hat Platon Sokrates doch besser verstanden als unser Antihegelianer. Sokrates hatte noch andere Sorgen als die Selbsterkenntnis, er sorgte sich auch um die Tapferkeit, Besonnenheit und Klugheit, auch um die andern Menschen außer den werdenden Philosophen. Platon aber hatte Sorge vor allem um die Gerechtigkeit, besonders um die soziale. Darin war er Korrektiv seiner Zeit. Da er nicht wie Kierkegaard die ewige Geistnatur des Menschen dem christlichen Glauben entnehmen konnte, mußte er das Selbst, das der Mensch erkennen und werden soll, anderswo herholen, und er fand es am großen Menschen, am Staat. Der Maßstab des Menschen, nach dem er sich selbst erkennt, ist für Platon nicht, wie mit Recht für Kierkegaard, Gott, sondern jenes mit großen Buchstaben geschriebene Menschensein, jene rechte Ordnung und Gerechtigkeit der Stände, des geistigen, des herrschenden und des gehorchenden, der Staat, der dann erst die drei Seelenteile der Geistnatur, den

Geist, den Willen und den Trieb verständlich macht. Platon war freilich Sokratiker genug, um die ethische Verwirklichung dieser richtigen großen Menschenordnung zuerst in sich selber zu vollenden, die rechte, gerechte Selbstverwirklichung von Einzelnen zu verlangen, sie Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit zu nennen und sie zu allererst den Philosophen und Königen aufzuerlegen. Geistige, wahrhaftige und gerechte Menschen zu erziehen, das ist der Beruf der Philosophie, die geistige und gemeinschaftliche Existenz in einem ist erst das voll selbstbewußte Menschsein. Kierkegaard hätte diese Selbstverwirklichung Platons gelten lassen können, wenn er nicht als Antihegelianer ein Staatsverächter hätte sein müssen, wenn er nicht als Religionsphilosoph gar zu unbekümmert um das zeitliche Heil der Menschen gewesen wäre. Auch die soziale Gerechtigkeit ist ja ein ethisches Ideal, auch sie ist nur Persönlichkeitsphilosophie, ja sie setzt genau so wie Kierkegaards eigene Ethik nur eine persönliche Menschenauffassung voraus, ohne sich genauer um die von Gott verliehene Geistnatur zu kümmern.

Das also war Platons Traum, die Könige zu geistigen und gerechten Menschen zu machen, zu Philosophen. Damit wollte er zugleich die Philosophie zur höchsten Lebensmacht erhöhen, der Menschheit schnell helfen, alle Revolutionen, das furchtbare Hin und Her der leidenschaftlichen Stöße und Gegenstöße der Tyrannis und Demokratie beheben, die Geisteskultur an die Stelle der uralten Herrenhochkultur mit ihrer Vergewaltigung der Menschen durch die selbstsüchtige Herrschaft setzen. Die wahre griechische Freiheit der Selbsterkenntnis und Selbstbeherrschung sollte über die uralten Despoten siegen. Platon scheute selbst nicht die Gefahr der

Lächerlichkeit durch den Versuch an vielleicht untauglichen Erziehungsobjekten wie Dion und Dionysius, ja er gründete schließlich den pythagoreischen Orden seiner Jünger, die Schwurgemeinschaft der Staatsbezähmer¹, aber schließlich scheiterte er nicht an der Untauglichkeit der Zöglinge, sondern vielmehr an dem eigenen falschen Maßstab, dem Staate als Urbild des ganzen Menschen, während der Staat doch nur die dritte Weltmacht nach der Religion und dem Geist ist.

Also hat Kierkegaard doch recht, wenn er den Menschen gleich auf sein wahres Urbild, Gott verweist, nur die Einzelseele ins Auge faßt und dem Philosophen nur die Selbstverwirklichungsexistenz anbefiehlt? Leider nur halb! Wohl ist bei ihm das Wesentlichste des Menschen, Religion und Geist, vorangestellt, aber das reicht auch nicht für jene Hierarchie, jene heilige Lebensordnung, in der die Menschen beruflich leben müssen, wenn sie wahrhaft gebildet sein sollen, und es fehlt vor allem die wissenschaftliche Seite der Philosophie, nämlich die Erkenntnis jenes ewigen Selbst, jener Geistnatur, die im Leben des Geistes verwirklicht werden soll, die doch auch noch das objektive Subjekt des Kierkegaardschen Subjektivismus ist. Nach Platon aber ist dieser Versuch zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Geistnatur gemacht worden, auf Platons Weisheit folgte die Wissenschaft des Aristoteles, die andere Hälfte der halbierten Philosophie. Er hat eine Lehre vom Geist als Natur und Wesen geschaffen, eine Lehre von der Geistseele, eine echte Psychologie, dafür aber dann die Persönlichkeits- und Weisheitslehre vernachlässigt, und so ist die Philosophie zunächst wieder von der Ethik und damit halb von sich selber abgefallen und zurückgefallen

auf die Stufe der vorsokratischen Naturphilosophie.

Sie hatte sich gar zu schnell eine glänzende öffentliche Existenz schaffen wollen, gleich mit einem Sprung die erste Weltmacht werden wollen, während sie doch bloß die zweite ist und der Hilfe der Religion bedarf, um auch nur ihre Freiheit zu retten. Das Martyrium des Sokrates für seine Überzeugung, für die staatsfreie Stimme des Gewissens hatte nicht genügt, die dichterische und meisterliche Autorität des Platon, der ganze Einsatz seiner Person für die Sache der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, die große Klugheit des Aristokraten hat nicht ausgereicht, die Freiheit des Geistes und die Erziehung des Menschengeschlechts zu sichern. Nur die Stiftung seiner Schule, der Akademie, reichte beinahe dazu aus, und das ist doch eigentlich ein trauriges Ergebnis.

Gewiß, der Leser Aristoteles wurde mit der fortschreitenden Organisation der Wissenschaft immer mehr Pedant, wie es ihm Platon prophezeit hatte, aber er war doch einmal eine philosophische Existenz gewesen. Sein Schicksal ist traurig, nicht tragisch; denn da er doch in seiner Jugend ganz hingeeben der Wahrheit gelebt hatte, der *theoria*, hätte er es wohl auch in seinem Alter nochmal gekonnt². Er ist einfach nicht fertig geworden, nur seine Wissenschaften, das anderthalb Dutzend, das er begründet hat — und es sind nur noch wenige wichtige hinzugekommen —, sind fast fertig geworden. Die Weisheit aber hat er nicht mehr erreicht, er hat sie gerade noch halb definiert: *sapientis est ordinare*, daß das *ordinari* aber vorhergehen muß, hat er vergessen. Das also ist die andere Bestimmung der Philosophie, die objektivistische, die vom Werk her gegebene,

und so sind wir Philosophen auch noch deswegen eine gemischte Gesellschaft, weil wir zweierlei tun, sammeln und sichten und uns selber richten. Die Welt weiß das leider und nennt uns Stoffhuber und Sinnhuber, Empiriker und Systematiker. Oder sollte es ein tragischer Widerspruch in der philosophischen Existenz sein, daß Weisheit und Wissenschaft nicht vereint sein können in ihr, daß das *ordinare* ohne das *ordinari* geschehen muß? Jetzt sei die Zeitlichkeit gepriesen: die Philosophie kann ein Nacheinander und ein Miteinander sein, Forschergemeinschaft und Gemeinschaft der Richtenden. Es ist schmerzlich für den einzelnen Philosophen, wenn er mit dem Forschen und Sichten nicht fertig wird und nicht auf Grund seiner eigenen Arbeit zur überprüften Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung kommt. Aber kann er nicht trotzdem eine philosophische Existenz sein auf Grund der Arbeit der früheren, von Anfang an hineinwachsen in die überlieferte Lehre, das Noviziat der Philosophensekte durchmachen, weise sein als Forscher, wenn auch kaum einer durch eigene Forschung weise wird? Ein halbes Dutzend heilige Philosophen beweisen, daß diese Möglichkeit Wirklichkeit sein kann.

Aber Aristoteles war noch nicht in dieser glücklichen Lage. So sehr gehört die Philosophie in die Zeitlichkeit, daß sie sehr lange Zeit und viele Umwege braucht, um mit Beimischung vieler Irrtümer nur ein Stück der Wahrheit aus sich selber zu erkennen. Darum, meint Thomas, hat Gott aus Liebe die Geduld verloren und dem Menschen in der Wahrheitserkenntnis nachgeholfen³. Aber die Geistnatur wenigstens hatte Aristoteles doch schon vorher gefunden, als er nämlich noch um die Selbst-

verwirklichung des Geistes rang, in der Schule Platons. Das Wie freilich ist sein Geheimnis! Er hörte wohl nicht bloß auf den Lehrer, er dachte wohl auch noch an die Lehre des Vaters, des Leibarztes des Königs von Makedonien. Sollte er gar nichts aus der Schule des Hippokrates mitgebracht haben?⁴ Mindestens die Richtung des Forschens, die nicht auf das Unveränderliche im Jenseits ging, auf die Ideen in ihrem mythischen Ort, sondern auf das Gleichbleibende in der Menschennatur, auf die Gesetze des Lebens im Organismus! Auch die Geistnatur ist im Leibe, meint Aristoteles, neben der Seele als dem formenden Wesen des Leibes, und so scheint sie denn, die von Platon als unsterblich erkannte, nur eben so neben der Seele »mit zur Tür hereinzukommen« in den sterblichen Leib. Ist sie denn mit der Seele eins, macht sie vielleicht die ganze Seele unsterblich? Nur eins ist gewiß, *da ist* der Geist, denn er erweist sich durch seine Vergeistigungskraft der sichtbaren und vorstellbaren Lebensformen, die in allen Arten des Lebendigen wirken, als selber geistig. Freilich trotz der für die Naturforscher feststehenden allgemeinen, für alle Menschen gültigen Organisation des Geistes wird er doch nicht wirklicher Geist aus sich selber allein, denn er braucht dazu die ganze Welt als Gegenstand, der ihn innerlich erfüllen soll. So korrigiert Aristoteles Platon, der den Staat zum Maßstab des Menschen gemacht hatte, indem er, der Forscher, die ganze Wirklichkeit zum Maßstab macht. Der Geist wird geradezu Alles, er wird mit allem geistig überformt, indem er selber vorher Alles geistig macht⁵. Ist da nicht wieder eine Ironie der Geschichte wirksam geworden? Aristoteles muß die objektive Geistnatur nach seiner ganzen Herkunft und wissenschaft-

lichen Haltung, nach seiner ganzen Weltanschauung des Hylomorphismus suchen — und findet die Persönlichkeitslehre, die subjektive Geistesexistenz, das Werden des Selbst, jenen erworbenen Geist, der als Inhalt die ganze Welt umfassen kann und ein geistiges Abbild der ganzen Welt ist. Ist also nicht seine Geistlehre genauer Ausdruck seiner wissenschaftlichen Haltung, indem der Erforscher der ganzen Weltwirklichkeit schließlich den erworbenen Geist für eine ganze geistige Welt hält? Aber die lebendige Geistnatur selber bleibt nach wie vor dunkel. Sie wird halb und halb auch schon zu einem bloßen Vermögen an der Seele, und volle zwei Jahrtausende lang rätselten die Kommentatoren an dieser zwiespältigen Geistlehre herum. Seit Aristoteles gibt es eine Seelenlehre, Erkenntnislehre, Naturenlehre aller bekannten Tiere und Pflanzen und Mineralien, eine Mechanik der himmlischen und irdischen Bewegungen, eine Formenlehre der Sittlichkeit, des Staatslebens, der Kunst, gibt es sogar eine *prima philosophia* als Metaphysik und natürliche Theologie, kurz fast alle Werke des selbständigen wissenschaftlichen Denkens, aber die Gestalt des Denkers und des Geistes selbst verschwindet dahinter. Es gibt nun wirklich die Philosophie als Wissenschaft, aber wo bleiben die Philosophen? Der Philosoph oder vielmehr der Weise als sein besserer Teil flüchtet sich in die Philosophensekte, in die *hairesis*⁶. Er hat nun leider eine zu bequeme Existenz, nämlich sich aus der Philosophie eine Weltanschauung auszuwählen je nach seinen Gemütsbedürfnissen, und eben das heißt Häresie. Die Wissenschaft gedeiht weiter mit und ohne Philosophen und wird ein so mächtiger Baum, daß auch die Wolkenwandler, die Weisen, in seinen Zweigen

Wohnung nehmen können. Die ungeheuere weltgeschichtliche Tatsache der antik-abendländischen Wissenschaft beginnt zu wirken, das Antlitz der Welt umzugestalten, und selbst die Philosophen unterliegen so völlig dieser neuen Weltmacht, die sie doch mitgeschaffen haben, daß für ein halbes Jahrtausend, bis zum Untergang der alten Welt, die Laien besser wissen, was Philosophie sein soll, als die Philosophen selbst. Die Laien fordern vom Philosophen Weisheit, aber er hat nur eine Weltanschauung als Auswahl aus der Wissenschaft von der Welt, irgendeinen vitalistischen Naturalismus. Sehr gern freilich geht er auf die Meinung der Laien ein, er sei ein Weiser, er habe das Geheimnis der Weltüberwindung, den Stein der Weisen, das Elixier ewigen Lebens, kurz er wird in der religiösen Epoche der griechischen Philosophie ein Sektenhaupt und befriedigt alle Ansprüche nach Ersatzreligion beim Untergang der antiken Volksreligionen im römischen Großreich.

Dank Platon und dieser Forderung der Laien fristen die Philosophen als Weise ihre Existenz. Jetzt ist endlich der wahre Maßstab des Menschen, Gott, gefunden, und mit ihm ist sofort auch der *Nous*, der unsterbliche Geist wiedergefunden, den Sokrates und Platon aus einer notwendigen ewigen Vergeltung für die schuldbeladene Seele und aus der Notwendigkeit einer unveränderlichen Erkenntnis der ewigen göttlichen Ordnungen erkannt hatten. Genau so wie Kierkegaard kümmerte sich Platon dabei kaum um die unsterbliche Geistnatur, weil er vor allem um das Unsterblichwerden der Persönlichkeit besorgt war. Jetzt nach Aristoteles, angesichts einer fast fertigen Wissenschaft von der Seele, kann der neue platonische Weise nicht von

der Frage nach der Natur des Geistes absehen. Aus dem Konflikt von Wissenschaft und Weisheit, von Weltanschauung und Selbstgestaltung entsteht jetzt ein geistesgeschichtliches Gebilde mit ganz phantastischen Folgen durch die Jahrhunderte der Häresie von Poseidonios⁷ bis Hegel, ja bis heute, die Gnosis. Weil der Philosoph ein stoischer Weiser sein soll und will, weil er das höhere Leben der Ersatzreligion führen soll und nur dadurch eine Existenz in seiner Zeit findet, erfaßt er den lebendigen Geist als den Daimon, als das höhere Selbst, die *ratio superior* als *pars divini spiritus*, als *mens* und *animus*, als *deus in corpore hospitans*, als Gott, der nur eine Gastrolle im Leibe spielt. Der bessere Teil von uns ist der Geist, in ihm ist kein Teil außer dem Geiste, er ist ganz und gar Geist [Seneca Brief 92]. Der Geist ist den Göttern und Menschen gemeinsam, in ihnen ist er vollendet, in uns muß er vollendet werden. Der Geist des Menschen ist sein Ich, erkenne, daß du ein Gott bist, *deum te scito esse!* [Cicero, rep. 6, 26, 18]. Cicero und Seneca schreiben dies beide aus der wirksamsten aller Antriebsreden zur Philosophie ab, aus dem verlorenen *Protrepticos* des Poseidonios, des Begründers des Neuplatonismus und der Gnosis, des Meisters Philons und sogar des Verfassers der Salomonischen Weisheit⁸. Der platonische Mythos vom ewigen Vorleben, der Präexistenz des Geistes kehrt in etwas anderer Form wieder, daß nämlich der Geist aus seiner himmlischen Heimat, aus dem Schoße der Gottheit — denn er ist ja ein Teil des göttlichen Pneuma — herabgestoßen wurde in ein fremdes Leben, in den Kerker des Leibes, ja in das Grab des Geistes, das den Geist zum Leichenträger macht. Von diesem Schmutz der *Hyle*, der Materie, muß er sich in der

Askese, der Reinigung, lösen, damit die *Eudaimonie*, das wahre Glück, schon in diesem Leben in der Ekstase erfahren, und schließlich durch die Pforte des Todes zu seinem Urgrund zurückkehren. Ein kühner Spiritualismus nimmt die enthusiastische Geistigkeit Platons wieder auf und gibt ihr mit dem mythologischen Gewand die halbreligiöse Form. Allein wie erklärt es sich, daß das Weltbild dieser Spiritualisten durchaus naturalistisch bleibt, daß neben der zu erringenden geistigen Freiheit die unverbrüchliche Notwendigkeit eines schicksalgebundenen All-Lebens angenommen wird und neben der Verachtung der Materie und des Leiblichen zugleich die Weltfrömmigkeit der Hingabe und Einfügung in das All-Leben und sein Gesetz gepredigt wird? Der krasse Widerspruch dieser gnostischen Geistlehre mit der naturhaften Weltanschauung ist nicht einfach mit dem Worte Synkretismus, mit der Vermischung der antik heidnischen Wissenschaft und der prophetischen orientalischen Religiosität erklärt. Oder sollte wirklich die neue Weltmacht der Wissenschaft mit ihrem fatalistischen Weltbild diese Lebensreformer so sehr gebannt haben, daß sie sich trotz ihrer ethisch aktiven und religiös asketischen Haltung dem Banne nicht entziehen konnten? Werden sie nicht manchmal sogar wie Seneca in der Überzeugung schwankend, daß der Geist unsterblich sei? Das Rätsel der Gnosis⁹, die sich in die tollsten Ausgeburten eines kranken Sektenwesens verzweigt, ist nicht einfach eine zufällige sinnlose Vermischung gegensätzlicher Elemente verschiedener Herkunft. Wie hätte sich sonst eine so widersinnige Verbindung durch zwei Jahrtausende bis zu uns durchgeschleppt, immer wieder neu in großen philosophischen Systemen gestaltet, zuletzt noch von

Spinoza und Hegel? Wir haben nichts geringeres als den dritten Typ der philosophischen Weltanschauung vor uns, den objektiven Idealismus, die Verbindung der Geistigkeit, der persönlichen Freiheit mit dem Naturalismus eines notwendigen All-Lebens, deren Widersinnigkeit zudem noch völlig gerechtfertigt scheint durch ihr Vorbild, das Ungeheuer Mensch, den Zentauren aus Geist und Leib. Sollte am Ende gar diese anthropologische Synthese der Geistan-schauung und Leibanschauung, diese historische Synthese aus Platonismus und Aristotelismus, die richtige Menschen- und Weltlehre sein, das letzte Wort der antiken Philosophie? Gewirkt hat sie so, und dann in ihrer großartigen Ausgestaltung durch Poseidonios und seine lateinischen Übersetzer Cicero und Seneca hat sie in unübersehbarer Wirkung die ganze Geisteswelt des Hellenismus, des Judentums, des Islams und der Christenheit beeinflußt, nicht weniger als vier verschiedene Kulturen.

Denn nun erst ist ja die philosophische Existenz klar erkannt worden und in unvergänglichen Aussprüchen festgelegt worden. Philosophie ist Selbst-erkenntnis und Allnaturerkenntnis, *sui naturaeque cognitio*¹⁰. Sie ist die Kunst und Wissenschaft, die alle menschlichen und göttlich-natürlichen Dinge erkennt, *ars, per quam humana ac divina noscantur*, die Kunst des Lebens, sich in Übereinstimmung zu setzen mit der eigenen Geistnatur und dem all-durchwaltenden Logos, dem Weltgeist, die Kunst, die alle andern Wissenschaften unter ihrer Herrschaft hat, *ars artium*. Der Philosoph aber ist der Weise, der Heilkünstler der Seele, der mit seinem bessern Teil, dem Geist, abwesend ist von dieser Erde, der Erzieher des Menschengeschlechts und der Genosse der Götter, nicht ihr Anbeter. Er ist

der wahre Weltherrscher, denn er hat den göttlichen Geist in sich schon so weit freigemacht vom Leib und Stoff, daß er nur noch als Fremdling im Leibe weilt, unter göttlichem Anhauch schon in der Urzeit durch dichterisch anschaulich gefaßte Lehren, durch Mythen die Menschen alle Rechtsordnungen und Künste gelehrt hat. Jetzt aber in der Zeit des Niedergangs widersteht er heroisch der Schuld und Sündenverderbnis, wird er zum Retter des Menschengeschlechts, zum *theos euergetes*, zum Erlöser, Heros und Halbgott, jetzt reiht er sich ein unter die reinen Geister, die nach dem Befehl des obersten Gottes, des Großkönigs der Götter die Welt gerecht verwalten.

Was schadet es, daß in dieser philosophischen Existenz ungeheuerliche Spannungen gehäuft sind, denn daraus wird ja die Dialektik, die Gegensatzlehre hervorgehen. Da die Geistnatur und der Naturgeist immer noch nicht ausreichend bestimmt sind, muß sich der klassische Neuplatonismus mit seinem Identitätssystem der Geisterreihe und der Naturreihe und dem unbestimmbaren Indifferenzpunkt und Urgrund aller Emanationen entwickeln, die negative Theologie.

Freilich waren die Weisen bloß Weltherrscher in der Theorie, ohne Einfluß auf die öffentliche Religion und Weltanschauung [mit Ausnahme von Julianus Apostata] und darum angewiesen auf die Sekte und ihre wechselnde Anhängerschaft. Sie hatten eine Ersatzreligion für die Gebildeten geschaffen, aber eben damit sich neben die wirkliche Entwicklung gestellt. Ihr Mystizismus der Einheit und Verwandtschaft des menschlichen und des göttlichen Geistes hat einige schöne Blüten esoterischer Geistigkeit hervorgebracht, aber ihr Pantheismus, der den Geist

mit der Natur in psychophysischem Parallelismus verbindet, hat immer wieder eine genaue Bestimmung der echten Geistnatur des Menschen und seiner freien Persönlichkeitsentwicklung verhindert. Denn so genau die menschliche Geist-Leibverbindung in der letzten großen Philosophie der Antike getroffen schien, so wenig war durch die Bemessung des Geistes an dem lebendigen Kosmos, an dem Weltepos eines immer wiederkehrenden All-Lebens und seinem Logos eine wirkliche Geisteserkenntnis möglich, und erst recht war eine echte Gotteserkenntnis unmöglich gemacht.

Was hat diese lange Abschweifung mit der Kierkegaard-Kritik zu tun? Die Antwort ist einfach: wir haben nunmehr nicht weniger als das existentielle Verständnis der Hegelschen Geistlehre in Händen. Hegels Identitätslehre unterscheidet sich nur durch die Methode des dialektischen Fortschritts und einen andern Ausgangspunkt von der alten klassischen Gnosis. Die geistige Grundhaltung aber ist gleich, nämlich eine philosophische Ersatzreligion zu schaffen oder genauer die Volksreligion mit einer Philosophie aufzuheben. Damit sind wir sogar schon ein bißchen weitergekommen als Kierkegaard, weil wir die Hegelische »Märchengestalt des Philosophen«, die nur eine Übersetzung des wirklichen Menschen in phantastische Möglichkeit sein soll, doch als eine Existenz begriffen haben. Aber haben wir damit nicht eben die philosophische Existenz selber ins bloß Mögliche verflüchtigt? Wir brauchen keine Angst zu haben vor der historischen Erkenntnis des geistesgeschichtlichen Daseins, das ist noch lange keine Verflüchtigung ins bloß Wesentliche und damit Wesenlose. Erst durch den geistesgeschichtlichen Vergleich ist die denkerische Existenz ganz

zu begreifen, und nur daraus ist das wirkliche Verhältnis von Geistnatur und Persönlichkeit zu erfassen, und eben dies ist das Hauptthema des Philosophen, sein eigenster Beruf, um von da aus verstehen zu können, was es heißt, Gott ist ein Geist. Was ist geschehen in der griechischen Philosophie? Der religiös gestimmte und theologiefreundliche Platon hat die ewige Geistnatur des Menschen als Träger von ewigem Lohn und ewiger Strafe erkannt. Aber weil es ihm wie Kierkegaard zu sehr nur um ihre naturgemäße Verwirklichung in der Persönlichkeit zu tun war, hat er den Geist nicht wissenschaftlich und erfahrungsnah genug bestimmt. Er hat mit Recht auch den großen Menschen, das Gemeinschaftsleben, nur leider in der einseitigen Form des Staatslebens herangezogen, um von der vollen Persönlichkeit her die Geistnatur zu begreifen. Das eben ist ja das Geheimnis der Weisheit, daß sich die Geistigkeit nur im Darleben und Dasein fassen läßt. Aristoteles hat Ernst machen wollen mit der wissenschaftlichen Bestimmung der Geistnatur, aber weil er vor lauter Forschung nicht Zeit hatte, der Weisheit zu leben, so ist sie ihm viel zu nahe an die bloß seelische Lebensgesetzlichkeit herangeraten. So hat er wohl eine Wissenschaft über alle Lebensgebiete begründet, aber den reinen Geist nicht anders als rein theoretische Tätigkeit bestimmen können. Die Weisheit ist von der Wissenschaft abgelöst und überdeckt worden, und die Wissenschaft hat doch nicht ihren Hauptgegenstand, die Geistnatur genügend erkannt, weil ihr nun die Weisheit des geistigen Lebens fehlte. Zum Glück aber konnte das Ideal des Weisen nicht mehr der Sehnsucht der Menschen entswinden. Nur stand jetzt leider ein gewaltiges Weltbild vor der übersinnlichen

Wirklichkeit, von der Platon noch ausgegangen war, um den Geist zu erkennen, und so konnte man das Eigenleben des Geistes nicht mehr sehen; es blieb also bei dem objektiven Idealismus als dem letzten Wort des Griechentums. So suchte man mit derselben Verzweiflung die Einheit von Natur und Geist, das Eine aus ihnen und über ihnen, wie es Hegel im deutschen Idealismus zur Versöhnung von Geist und Natur gesucht hat.

Es erschien die Gnade und Menschlichkeit unseres Erlösers, und so wissen wir nicht, wie lange Zeit und wie viele Umwege es noch gekostet hätte, bis die Philosophen selber zur vollen Geist-Erkenntnis gekommen wären. Gerade die Sprache haben sie noch schaffen dürfen, die Worte vom Heiligen Geist, vom Logos und Prinzip, in der die Offenbarung des geistigen und persönlichen Gottes ausgesprochen werden konnte. Die unendlich viel höhere und fernere Kunde von dem Schöpfer, seinem ewigen Wort und dem Schöpfergeist hat das Angesicht der geistigen Welt wie der religiösen Welt völlig erneuert. Die Menschheit erhielt die Gnade einer wirklichen Religion, nicht bloß einer Volks- und Staatsreligion geschenkt. Was brauchte sie nun wissenschaftliche Weltweisheit, wo sie die wahre Weisheit hatte? Die Philosophie ist nun endgültig auf die zweite Stufe in der Hierarchie der Lebensmächte festgelegt, und das war hart für sie, nachdem sie in der Zeit der niedergehenden Volks- und Staatsreligionen hatte hoffen können, den ersten Platz zu erhalten. Und sie suchte ihn zu behalten und empörte sich gegen die neue Religion. Die Spaltungen, die Häresien der antiken Schulphilosophie setzten sich fort als Häresien der Religion, weil eine ganze Reihe von gnostischen Systemen nun auch die

christliche Religion in Philosophie auflösen wollte. Die nachchristliche Gnosis war eine Folge von phantastischen Hörfehlern. Sie mißverstand *Pneuma* und *Logos*, *Nous* und *Sophia* im Sinn ihrer Mythologie von der Herabkunft des *Daimon* in die Welt der *Hyle* und seiner Rückkehr zum Vater. Erst Klemens und Origenes begannen um 200 im Kampf mit der gnostischen Philosophie nach dem christlichen Geistbegriff zu suchen, dem Abbild des schöpferischen Gottesgeistes, und da erst entstand eine natürliche Theologie. Aber da sie die griechische Philosophie, eben die allein vorliegende, verwenden mußten, glückte das Unternehmen nicht ganz. So entstand der Arianismus, dem nach 300 erst der greise Neuplatoniker Marius Viktorinus mit der Meisterschaft des ergrauten Dialektikers, und das heißt viel zu schwer verständlich, antwortete, dem also nach 400 immer noch Augustinus antworten und nach 500 Dionysius und noch nach 600 Maximus Confessor. Ein halbes Jahrtausend verging, bis die christliche Philosophie fertig war, selber viel zu esoterisch wegen ihres Kampfes mit der esoterischen Zeitphilosophie, der neuplatonischen Identitätslehre. Es gab also nun wohl eine christliche Philosophie, aber keine philosophische Existenz mehr, keine Philosophen, nur noch die zwei Berufsphilosophen Marius Viktorinus und Boethius, sonst aber nur Bischöfe und Bekenner, Mönche und Einsiedler. Und nun müssen wir gegen die christliche Philosophie genau so streng und hart und kritisch sein wie gegen die griechische. Denn es geht hier immer um unsere Existenz, die Philosophie ist in einer so schweren Krise, daß ihr nur noch die klare und unerbittliche Diagnose helfen kann. Die theologische Einseitigkeit, die die erhabene Größe der Kirchen-

väterphilosophie ausmacht, ist auch die Grenze ihres Wirkbereichs. Sie blieb fast ganz in der Weisheit und bediente sich der Wissenschaft nur als Hilfstellung der Theologie. Ihre Weisheit ist jedoch die *Sapientia Christi et christiani*, und so kommt sie nicht zu einer philosophischen Geistlehre, sondern bloß zu einer christlichen Seelenlehre oder noch genauer zu einer christlichen Persönlichkeitslehre. Ganz genau so wie Kierkegaard, der christliche Philosoph mit dem brennenden theologischen Interesse, der ja auch wie die Kirchenväter dem Neuplatonismus einer Identitätsphilosophie gegenübersteht, die trotz der christlichen Redeweise heidnisch ist!

Freuen wir uns also erst einmal der herrlichen christlichen Persönlichkeitslehre der Kirchenväter! Sie haben der Gnosis, der Vergeistigung des Christentums mit der Christianisierung des Geisteslebens geantwortet! Christus ist das Leben der Geistseele, und der Heilige Geist ist der Geist des Christentums. Er ist auch jener wahre Geist in der Seele, nicht der *spiritus* des Menschen selber als eine dritte Substanz in der Natur neben Seele und Leib. Die Väter leben ganz im Glauben, daß die Sünde der wahre und eigentliche Tod der Seele ist, freilich ein Tod, der ihre Unsterblichkeit paradox genug voraussetzt. Ja noch paradoxer wird die seinsgesetzliche Gutheit der unsterblichen Geistnatur gerade bei den Teufeln und Verdammten gesehen, die sie unverlierbar besitzen müssen, um die ewige Strafe erleiden zu können. Die Kirchenväter suchen also die theologische, die geistliche Unsterblichkeit der Geistseele, das Gottanhängen, das Erleuchtet- und Erfülltwerden von seiner Weisheit, die Christus selber ist, das Unveränderlichwerden durch die ewige Gottanschauung und Glückseligkeit. Wieder also ist es

wie bei Platon die Weisheit, nur jetzt die ewige Weisheit, die den Geist des Menschen ewig macht, aber nicht aus seiner eigenen Kraft und Natur, sondern im Erleiden der mystischen Erfahrung¹¹. Ganz anders wird jetzt seine Veränderlichkeit gefaßt. Sie ruht nicht schon in der natürlichen Verbindung mit dem Leibe, sondern erst im persönlichen Sicheinlassen mit dem Leiblichen, dem Unteren, statt des Verweilens im Höheren, im Geistlichen. Der Geist als *ratio, spiritus, intelligentia, mens* ist als Wesen der Seele gedacht, während die Seele Belebungs-substanz des Körpers ist. Die Körperlichkeit ist nicht schon an sich böse, nur die Persönlichkeit, die sich an die Vergänglichkeit verliert und damit den geistlichen Tod erleidet. Geist und Seele sind eine Substanz, eine Natur und Wesenheit mit verschiedenen Ämtern, Eigenschaften und Vermögen, die immer höhere Aufgaben haben bis hinauf zur reinen Hingabe an Gott. Darum wird eine großartige Ebenbildlichkeitslehre des Menschen möglich und besonders durch Augustinus verwirklicht, ein Verständnis des Menschengeistes und seines gottebenbildlichen Lebens erschlossen, das analog zur Dreifaltigkeit ist, Bild und Gleichnis des innergöttlichen Lebens selbst¹². Aber es braucht dazu des Heilmittels der Eucharistie, das erst die höhere Unsterblichkeit durch die Vergottung verleiht. So schildern es am Schluß der Väterzeit in tiefsinniger Mystik Dionysius und sein Ausleger Maximus Confessor schon mit dem ganzen Glanz der späteren höchsten mystischen Spekulation.

Das also ist die theologische Geist- und Menschenlehre, die so sehr hingegeben ist an das geistliche Leben, daß ihr der Spiritualismus und der Personalismus zur Gefahr und zur Einseitigkeit zu werden

drohen. Fast ist kein Platz mehr für das natürliche geistige Leben, und so ist es kein Wunder, wenn hier die philosophische Existenz übersehen wird und kaum ein paar wirkliche Philosophen, bloße Philosophen zu finden sind, außer Boethius, der aber auch das schönste Trostbuch der Philosophie geschrieben hat.

Und doch hat sich auch hier dies Übersehen der philosophischen Existenz gerächt. Nicht als ob die christlichen Theologen nicht nebenbei die allerhöchsten und wichtigsten philosophischen Einsichten gewonnen und ausgesprochen hätten! Sie haben wirklich erst durch den geoffenbarten Schöpferbegriff die wahre Allmacht und die unendliche Kraft des Geistes erkannt und Schaffen als geistige und willentliche Setzung der ganzen Welt verstanden. Aber ihre Geist- und Menschenlehre ist vor allem sprachlich zu lang und zu eng abhängig geblieben von der griechischen Philosophie.

Es ist höchst bezeichnend für unsere soziologische Bestimmung der philosophischen Existenz, daß erst mit dem Beginn der neuen Wissenschaft der abendländischen Universität, seit dem neuen Dasein einer wissenschaftlichen Philosophie der Versuch gemacht wird, die ganze Geist- und Seelenlehre der Väter zusammenzufassen und ihre Begriffe zu bestimmen und zu ordnen. Äußerlich geschieht das noch ganz traditionell in einer bloßen Kompilation, die so sehr abhängig bleibt von den vorhandenen Texten, daß sie leicht im ganzen Mittelalter als ein Werk Augustins selber angesehen werden konnte und darum von größtem Einfluß auf die ganze abendländische Mystik war, in der Schrift »De spiritu et anima« von Alcher von Clairveaux¹³, etwa von 1147. Heute sehen wir freilich, daß diese Zu-

sammenstellung innerlich eine philologisch-philosophische Arbeit allermodernster Kunst ist, nämlich eine geisteswissenschaftliche Bestimmung der Begriffe eines ganzen Begriffsfeldes in seinem Zusammenhang, ja daß eigentlich schon unsere nächste Aufgabe vorweggenommen ist, die Begriffe eines Feldes in philosophischer Konstruktion zusammenzuordnen. Da noch nicht die neue Geist- und Seelenlehre von Albert und Thomas wirksam ist, wird die Begrenztheit der patristischen Geistlehre recht deutlich sichtbar. Mit Geschick sind die Begriffe des inneren Sinns, der Vorstellung, des Verstandes, der Vernunft und des Geistes [*sensus interior, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia*] in aufsteigender Reihe angeordnet, durch ihren Gegenstand bestimmt und abgegrenzt, aber dann tauchen doch noch *animus* und *mens*, zwei neue Geistesbezeichnungen, und Gedächtnis und Wille auf, die auch noch irgendwie eingeordnet werden müssen. So liegen nicht weniger als fünf Synonyma für *Nous* vor, die kaum ins Deutsche zu übersetzen sind, weil ja auch unsere eigene Geistbezeichnung nicht einmal Verstand und Vernunft und Geist eindeutig zu unterscheiden vermag.

Bedeutsam aber ist vor allem, daß die dreiteilige platonische Menschenlehre [Geist, Seele, Leib] zwar noch als eine Zusammensetzung wenigstens von zwei Naturen und Substanzen: Geist-Seele und Leib festgehalten wird, aber doch Geist und Seele bereits als die eine unsterbliche Geistnatur aufgefaßt werden. Vorzüglich ist ihre persönliche und objektivistische Bestimmung durch die Ämterordnung der Seelenvermögen im Dienst an ihren Gegenständen gegeben. Der innere Sinn hat die Erfassung der Körper zu leisten, die Vorstellung die Erfassung der Kör-

perbilder, die *ratio* die Erfassung der in die Körper versenkten Naturen, Formen, Wesenseigenschaften und zufälligen Eigenschaften, der *intellectus* die Erfassung der unsichtbaren Dinge, der Geister, und die *intelligentia* die Erfassung des unerschaffenen Geistes. Aber die Unterscheidungsbestimmungen am Subjekt selbst, an der Geistnatur sind bezeichnenderweise vernachlässigt. Leicht versteht man so, wie die Unterschiede im Gemüt und vor allem die Unterscheidung zwischen dem absoluten und dem endlichen Geiste durch die Veränderlichkeit des persönlichen Geisteslebens scheinbar genügend festgelegt sind, während eine ontologische Unterscheidung der Geistnatur selbst, die aus Dasein und Sosein zusammengesetzt wäre, fehlt. Es handelt sich also um eine Geistlehre von der Weisheit her, noch nicht von der wissenschaftlichen Philosophie her. Das ontologische Problem der Zusammensetzung des endlichen Geistes ist noch verdrängt durch die personalistische Wandelbarkeit. Wohl ist die Geistnatur als nicht aus sich selber bestehend erkannt, aber das ihr verliehene Leben und Dasein ist gleich als das höhere geistliche Leben durch Gott verstanden. Sachlich richtig heißt es bei Augustinus [Enn. in psalm. 33, 22]: Groß ist die Ähnlichkeit zwischen Gott und Seele, Gott ist Leben, Geist, Weisheit und Liebe, die Seele aber ist Leben und Geist, und in diesem Geist ist Weisheit und Liebe, aber trotzdem Ungleichheit! *Similis, sed dispar!* Es ist eben nur an das höhere geistliche Leben gedacht. Werden doch die Geistseelen *pro essentia*, in ihrem Wesen täglich neu geschaffen, nur daß ihre Natureinrichtung die gleiche bleibt. So heißt es denn bei Bernhard¹⁴: *ita immortalis est animus ut mori possit, ita mortalis, ut mori non possit. Immortalitas mortalis*

est, et mortalitas immortalis: so ist die Seele unsterblich, daß sie doch sterben kann, und so ist sie geistlich sterblich, daß sie geistig nicht sterben kann. Bei geistiger Unsterblichkeit ist sie geistlich sterblich, bei geistlicher Sterblichkeit ist sie geistig unsterblich. Ist das nicht fast so einseitig christliche Existenzphilosophie wie bei Kierkegaard, sagt nicht dasselbe sein Satz: Der Geist ist ewig und zeitlich und muß zeitlich oder ewig werden? Und zwar genau aus demselben Grund, weil die natürliche geistige Unsterblichkeit einfach vorausgesetzt wird, die Aufgabe der Entscheidung für das ewige Leben aber das allein den Weisen und Mystiker bekümmernde ist!

Leider müssen wir uns noch weiter mit unserm Ariadnefaden, der Unterscheidung von Weisheit und Wissenschaft durch den geschichtlichen Wirrwarr und das Gegenwartslabyrinth der Geistlehren hindurchzufinden suchen. Mußte nicht auf die Kirchenväterzeit und ihren geistlichen Personalismus die scholastische Wissenschaft folgen, wie auf Kierkegaard eine echte Neuscholastik wird folgen müssen, die nicht bloß geschichtlich die verschiedenen Meinungen der einzelnen Scholastiker feststellt oder gar zu einfach Thomas erneuert, sondern die die Geistes- und Menschenleben philosophisch wieder neu aufbaut? Hat nicht schon der tüchtige und bescheidene Abt Alcher von Clairveaux ein echtes und bedeutsames philosophisches Anliegen besorgt, als er inmitten der ersten Hochblüte der abendländischen Mystik eine sauber geordnete Geist- und Seelenlehre schaffen wollte? Aber einer allein schafft keine Wissenschaft. Die Wissenschaft einer Zeit ist unvermeidlich in der Methode Ausdruck des Zeitgeistes, so sehr sie sich über ihn zur objektiven Wahrheit

erheben muß. Der sogenannte Intellektualismus der Scholastik ist der großartige Ausdruck einer Zeit stärkster geistiger und politischer Hochspannungen im Kampf zwischen Kaiser und Papst, aber doch durch und durch theologische Wissenschaft, folgerichtige Anwendung der Disputationsmethode auf die ganze positive Theologie. Wissenschaft aber, das hat sich schon oben gezeigt, geht auf die Natur, ihr Organ ist die *ratio*, die die in das Körperliche versenkten Naturen, Formen, Wesens- und Zufallseigenschaften untersucht, und ihre Gefahr ist dementsprechend der Rationalismus oder Naturalismus. Die christliche theologische Wissenschaft wird dieser Gefahr nicht so leicht unterliegen, es wird sich aber doch auch in ihr ein ähnliches Wechselspiel wie zwischen Plato und Aristoteles wiederholen. Die Scholastik wird die personalistische Geistlehre Augustins so weit wie möglich beibehalten, aber eigentlich die Geistnatur untersuchen und wird dabei noch über Aristoteles hinaus zu entscheidenden Ergebnissen kommen. Das ist geistesgeschichtlich gesehen der echte Aristotelismus der Scholastik, nämlich ihr wissenschaftlicher Geist, der gerade die übernommene fertige aristotelische Philosophie in entscheidenden Punkten umbilden wird.

Nun taucht ja auf einmal die philosophische Existenz wieder auf. Wenn wir die schwankende Gestalt Eriugenas im dunkeln 9. Jahrhundert trotz ihrer recht bedeutenden Nachwirkung hier übergehen, ist erst mit der Philosophie des *Peripateticus Palatinus*, Abaelard, die philosophische Existenz endlich wieder sichtbar da. Sie wird freilich gleich wegen ihres rationalistischen Aufklärertums scharf bekämpft, aber dann doch mitverschmolzen in die natürliche Theologie der Scholastik. Als gar noch Aristoteles

als Meister der Schule übernommen wurde, war eine gründliche Vorbereitung auf die wissenschaftliche Theologie notwendig, und so entstand ein wirklicher Stand der *magistri artium*, der Philosophieprofessoren an der abendländischen Universität, und aus ihm ging die ganze europäische Aufklärung hervor. Da man die bereits fertige arabische Aufklärung übernehmen konnte, war auch gleich die ganze antike [alexandrinische] und arabische [averroistische] Naturvergötzung in voller Entfaltung da. Der Philosoph trat nicht als Weiser auf, sondern als Wissenschaftler und war mit Hilfe von aufgeklärten Fürsten, wenn auch nur im geheimen, eine mächtig wirksame Gestalt der beginnenden Renaissance.

Es ist das weltgeschichtliche Verdienst Alberts des Großen und das noch größere des hl. Thomas, daß sie in Bekämpfung dieses neuheidnischen Naturalismus und der dazugehörigen objektiven Geistlehre [Monopsychismus] die Lehre von der Geistnatur im wesentlichen vollendet haben, und zwar weit über Aristoteles hinaus. Und dabei muß dankbar auch des Boethius und des Dionysius gedacht werden, die sich schon in der Väterzeit als Philosophen um die Geistnatur- und Personenlehre gekümmert haben und deren Kommentatoren in der Scholastik, besonders Gilbert und seine Schüler, wesentlich mit zur thomistischen Lösung beigetragen haben, vor allem durch die sachliche Unterscheidung von Dasein und Sosein.

Wir beschränken uns bei der Schilderung dieses für die ganze christliche Geistesgeschichte unermeßlich bedeutungsvollen Ergebnisses auf zwei Grundlehren von der Geistseele, nämlich auf ihre Seinsbestimmung durch die Erkenntnisweise und die dadurch ermöglichte erkenntnismetaphysische und ontolo-

gische Unterscheidung der verschiedenen Geistnaturen. *Operari sequitur esse, modus cognoscendi sequitur modum essendi*, das Handeln folgt dem Sein und die Erkenntnisweise der Seinsweise. Die Beobachtung der Erkenntnisweise gestattet die Bestimmung des erkennenden Seins. Die sinnlich-geistige Erkenntnis der körpergebundenen Geistseele erlaubt eine von der Erfahrung ausgehende Bestimmung der menschlichen Geistnatur, eine einheitliche Leibseelenlehre, in der die Geistseele als die einzige, auch den Leib aufbauende Substanz des Menschen erkannt wird. Die Selbsttätigkeit der *ratio* als *intellectus agens* in der Erkenntnis der Naturenformen und Wesenseigenschaften ist die endgültige Festlegung der Spontaneität der allgemeinen geistigen Organisation des Menschen, die endgültige Begründung seiner selbständigen Geistigkeit. Das ist aber eine Beschränkung der augustinischen Passivität der Erkenntnis auf das Geistliche und die Information der Persönlichkeit durch die Gnade des Heiligen Geistes. Die Erkenntnisweise der reinen leibentbundenen, aber doch noch Persönlichkeit werdenden Geistnaturen setzt in ihrem Sein die Unterscheidung von Vermöglichkeit und Wirklichkeit, von Anlage und Vollen dung und ihre Abhängigkeit vom Erkenntnisgegenstand voraus. Daraus ergibt sich weiter ein sachlicher Unterschied von Dasein und Sosein in ihrer Natur, weil sich ja auch die reinen Geister damit als noch nicht ganz unabhängig und ganz selbständig zeigen, also eine Gegenstandsverleihung für ihr Erkennen und eine Daseinsverleihung für ihr Sosein gefordert ist. Erst die schaffende Erkenntnis des absoluten, völlig von Gegenständen unabhängigen Geistes bezeugt ein gänzlich in sich selber stehendes Geistsein [*intelligere subsistens*], eine restlose geistige

Selbstdurchdringung, ein Geist-Sein statt eines bloßen Geist-Habens und das notwendige Ineinanderfallen von Sosein und Dasein in ihm. Erst mit dieser ontologischen Stufenordnung der Geistnaturen wird ihre wissenschaftliche Erkennbarkeit vollendet und zugleich die Korrektur der augustinisch-patristischen, der spiritualistischen Geistlehre und erst recht der arabisch-averroistischen, der objektiven Geistlehre möglich.

Aber nun kommt erst das eigentliche Wunder dieser wissenschaftlichen Geistphilosophie, daß sie nicht beim *ordinare* stehenbleibt, daß sie auch das *ordinari* beibehält, nicht im Kampf gegen Augustinus in die weisheitsfeindliche, gegenteilige Einseitigkeit verfällt, nicht die übliche Antithese ist, nicht theologiefreundliche Philosophie wird, sondern ausgewogene Philosophie und Theologie bleibt, die Synthese von Weisheit und Wissenschaft. Eben darum kann sie die klassische vorbildliche Lösung des Geistproblems werden. Und weil auch noch jede große Synthese Vertreter ihrer beiden Seiten braucht, darum wird von Meister Eckhart und der deutschen Mystik die personalistische Weisheitsseite des thomistischen Systems als ein erneuerter und erhöhter Augustinismus nochmals in eigener und besonders prächtiger Weise ausgeprägt werden¹⁵.

Jetzt wollen auch wir einmal hegelianisch schematisieren, nicht um mystizistisch eine objektive Geistesentwicklung vorzutäuschen, sondern bloß um dem Gedächtnis mit einem einfachen Schema nachzuhelfen: Weisheit und Wissenschaft sind These und Antithese; philosophische Existenz und philosophisches Werk, Persönlichkeitslehre und Geistnaturlehre desgleichen, und die Synthesis ist nach Platon und Aristoteles Poseidonios: die Weisheit in der

Wissenschaft, der Weise als Gelehrter, die Askese trotz der naturalistischen Weltanschauung, der subjektive Geist als Teil des objektiven Geistes.

Diese Synthese ist aber schon der Übergang zur nächst höheren Stufe, wo sich wiederum der These der christlichen Weisheit, der theologischen Existenz, der mystisch-asketischen Persönlichkeitslehre die Antithese der christlich-scholastischen Wissenschaft, das theologisch-philosophische Werk, die Summa, die theologisch-metaphysische Geistnaturlehre gegenüberstellt, bis das Ganze in der neuen Synthesis der mystischen Weisheit und der scholastischen Wissenschaft der heiligen Philosophen gipfelt. Dabei steht nochmals die antike Gesamthaltung des Naturalismus als Thesis und die christliche des patristischen Spiritualismus als Antithese dem scholastischen Soseinsrealismus als Synthese gegenüber.

Aber mit dem erhabenen Höhepunkt am Ende des 13. Jahrhunderts hat eine weltgeschichtliche Entscheidungsstunde geschlagen. Die bis zum deutschen Idealismus nicht wieder erhörte Häufung von Ingenien allerersten Ranges kündigt eine Vollendung und einen Wendepunkt zugleich an. Die christliche Theologie und Philosophie, beide vertreten in einer Reihe von heiligen Kirchenlehrern, wie am Wendepunkt der Väterzeit um 400 Ambrosius und Augustinus, Hieronymus und Chrysostomus gestanden hatten, glänzt durch die Heiligen Albertus, Thomas und Bonaventura und Eckhart, den seligen Meister, aber sie ist bis heute nicht mehr wesentlich geistig weitergefördert worden. Dante, der Weltbilddichter dieser hierarchischen Hoch-Zeit offenbart schon deutlich das Doppelantlitz der Zeitenwende: er spricht den Epilog des Mittelalters und den Prolog der Neuzeit! Von erschütternder Tragik aber ist es, daß

Eckhart, der letzte mittelalterliche, und Ockham, der erste neuzeitliche Philosoph, in Avignon vor demselben Richter, dem späteren Papst Benedikt XII. zusammenkommen, und der Moderne schon völlig unfähig ist, den großen Mystiker zu verstehen, ja mehr noch, daß Ockham bereits im selben Jahr 1328 in das kaiserliche Lager flüchtet, um mit den Franziskaner-Spiritualisten einen Gegenpapst aufzustellen und dabei als Bundesgenossen die größten Naturalisten der Zeit, Johannes von Jandun und Marsilius von Padua trifft, mit denen zusammen er, der Franziskaner, gemeinsam die Hierarchie bekämpft¹⁶.

Was ist der Sinn der Entscheidung, die jetzt gefallen ist? Beginn der Verweltlichung des Kirchenguts und der Entweltlichung der Hierarchie! Die übersehene, in die Geheimwissenschaft abgedrängte philosophische Existenz hat sich gerächt, sie hat die falsche Bundesgenossenschaft, die ihr schon Kaiser Friedrich II. angetragen hatte, die des absoluten Staates angenommen, um mit seiner Hilfe die Weltmacht der Kirche zu brechen. Der philosophiefeindliche Theologe aber, der radikale spiritualistische Franziskaner Ockham will gleichfalls die Weltmacht der Kirche brechen, die arme und geistliche, weltfreie Mönchskirche herstellen und zu dem Zweck vor allem die spekulative Theologie zerschlagen. Also ein Kierkegaard, ein halbes Jahrtausend vor unserm dänischen? Jedenfalls auch ein Asket, der das Heil der Christenheit nur in der Weltflucht, in der Bekämpfung der natürlichen Vernunft in Glaubenssachen, im Wunder des Glaubens an einen absurden, genau hundertfach absurden paradoxen Glaubensinhalt sieht! Niemals ist die tolle Paradoxie des Gesprächs ohne Partner so drastisch in Erscheinung getreten, wie in dem München des gebannten Kaisers

Ludwig des Bayern, wo der theologiefreundliche Philosoph Marsilius und der philosophiefreundliche Theologe Ockham miteinander die Hierarchie bekämpften, aber ihren eigenen Streit sicher niemals im Gespräch miteinander ausgetragen haben. Dieser Fall ist noch viel drastischer als der Fall Hegel-Kierkegaard, denn der Pantheismus des 14. Jahrhunderts ist echter und offener Naturalismus, und der radikale religiöse Individualismus Ockhams ist echter offener Nominalismus. Die absolute Soseinsphilosophie und die absolute Daseinstheologie stehen einander so genau, wie es nur ein Schema verlangen kann, gegenüber. Hier ist sogar der philosophiefreundliche Theologe zugleich echter positivistischer Bibeltheologe, aber auch positivistischer Daseinsphilosoph und Staatsphilosoph¹⁷. Niemals ist die Wirklichkeit so vernünftig in Hegels Sinn, in Wirklichkeit so kraß unvernünftig gewesen. Und trotzdem so leicht zu verstehen, daß wir von diesem klassischen Fall am Ende des Mittelalters gleich mit Überspringung des neuzeitlichen Zwischenspiels in unsere neueste Zeit zum Fall Hegel-Kierkegaard kommen können.

Warum ist am Ende des Mittelalters auf dem Höhepunkt der Scholastik und Mystik die Bindung der Gegensätze: Philosophie und Theologie, Kaiser und Papst, Welt und Kirche gerade für die schärfsten Geister unerträglich geworden? Genügt es zu sagen: weil die Wirklichkeit den erhabenen theoretischen normativen Lösungen nicht entsprach, weil die Wissenschaft nicht in Weisheit verwirklicht wurde, oder sind die Lösungen und Synthesen selber falsch gewesen? Die Antwort gibt uns Ockham selbst, und sie ist zweifellos tiefer als die entsprechenden Meinungen der Ockhamisten Luther und Kierkegaard: die Menschen sind nicht gleich, die Welt ist

anders als die Christenheit. Die Weltmenschen haben nach andern Gesetzen zu leben als die Mönche und der Klerus, in der Welt muß die Gewalt herrschen und in der Kirche die Freiheit. Luther hat diese drastische Dialektik nicht ausgehalten, dazu muß man ein Engländer sein, sondern auch die Mönche zu Weltkindern machen wollen, Kierkegaard hat wohl gesehen, daß diese Dialektik leider in der Wirklichkeit zu Recht besteht, aber er hat umgekehrt die Weltkinder zu Asketen machen wollen.

Ockham hat an die arme, keusche und geistliche, nur nicht an die gehorsame Mönchskirche geglaubt und mit ihr die Herrlichkeit der apostolischen Urkirche reformatorisch wiederherstellen wollen. Für die erb-sündig verderbte Welt wollte er eine möglichst wirksame Staatszwangsgewalt aufrichten, und das Mittel dazu war für ihn genau wie für Kierkegaard die Zerschlagung der pantheistischen Philosophie und der Vermittlung zwischen Kirche und Welt, der spekulativen natürlichen Theologie. Aber Ockham war ein noch größerer Philosoph als Kierkegaard und hat darum die philosophische Existenz seiner Zeit nicht übersehen können oder so billig bagatellisieren wollen wie Kierkegaard. So ist es ihm nicht widerfahren, von den gegnerischen Philosophen und spekulativen Theologen abhängig zu bleiben, er hat wirklich eine eigene individualistische Daseinsphilosophie begründet, den ganzen neuzeitlichen Nominalismus. Die Rache des Gesprächs ohne Partner kommt bei ihm viel unheimlicher und versteckter. Er zerschlägt die übertriebene, hyperrealistische All-Lebensphilosophie der Naturalisten und die gemäßigt realistische Soseinsphilosophie der Thomisten so gründlich, daß beide sich nur in den Schulen des paduanischen Averroismus bis Gior-

dano Bruno, bis Spinoza und Schelling, und in der Dominikanerschule halten können und beide heute erst wieder in der allgemeinen Krisis der Philosophie den vollen Alleinherrschaftsanspruch wiedererheben können. Aber er gesteht die Richtigkeit des Naturalismus indirekt für die Existenz der meisten Laien zu, weil er zu ihrer Niederhaltung die absolute Staatsgewalt fordert.

Die philosophische Existenz kommt damit in eine neue Lage. Johannes und Marsilius hatten den Traum Platons wieder geträumt, sie könnten die Staatsmacht wenigstens als geheime Räte in die Hand bekommen, aber diese Neuheiden stehen tief unter den Alten, weil sie das natürliche Recht genau so wie Hegel der bestehenden positiven Staatsgewalt opferten. Was sie mit dem schwachen Ludwig dem Bayern, der sicher keine Ahnung von ihren Plänen und ihrer mythologischen Weltanschauung hatte, erreichten, war nur das schlechte Schaustück einer Kaiserkrönung durch das souveräne römische Volk ohne weitere politische Wirkung und die Aufstellung eines armen kleinen Gegenpapstes, der sich sehr bald wieder reumütig unterwarf. Aber sie haben für Jahrhunderte als Affen des Averroes den Ton der philosophischen Existenz angegeben, nämlich sich unter die Fittiche einer kirchenfeindlichen Staatsgewalt zu flüchten. Nacheinander haben die Republiken Venedig und Holland diese Schutzrolle für die europäische Aufklärung gespielt und zuletzt noch König Friedrich II. von Preußen. Die Philosophenexistenz wird eine Verschwörerexistenz bis zur französischen Revolution. Nun wollte sie übersehen werden, nun hat sie sich so gut in hundert Formen getarnt, in der Stellung des Leibarztes und Astrologen, des Alchemisten und Humanisten, daß

nur drei besonders starrköpfige: D'Ascoli, Vanini und Bruno Opfer ihrer Aufklärerüberzeugung geworden sind¹⁸.

Durch die Tarnung ist tatsächlich auch die direkte Wirkung der theologiefreundlichen antiklerikalen Lebensphilosophie bis zur Spinozarenaissance im deutschen Idealismus geringfügig gewesen. Und doch war diese äußerlich übersehene Existenz der Naturalisten von unheimlicher Folge. Ihre Rolle im philosophischen Gespräch war so verhängnisvoll, weil ihr Part den Partner rechtfertigte, das gerade Gegenteil, den Nominalismus. Die All-Lebensphilosophie vom ewigen Leben der Gattungen und Arten und von der Nichtigkeit des Individuums schien den radikalen Individualismus der Einzelexistenz herauszufordern. Mit der Bekämpfung der Arten und Gattungen als ewiger Realitäten hat der Nominalismus zugleich die richtige Soseinsphilosophie der lebendigen Formen und mit ihr jede Möglichkeit einer Erkenntnis der Geistnatur zerschlagen, die etwas anderes als freie Willkür gewesen wäre.

Seit Ockham ist das Ideal des Weisen aus der abendländischen Philosophie verschwunden, weil man gar nicht mehr an die Verwirklichung der gemeinmenschlichen Geistigkeit denken konnte, nachdem die ontologische Grundlage des lebendigen und persönlichen Geistes, die eben durch Thomas so genau bestimmte menschliche Geistnatur geleugnet oder wenigstens als unerkennbar hingestellt war. Das Ideal des Weisen mußte sich so gleichfalls in die esoterische Verborgenheit flüchten, wie es die Aufklärerexistenz mit ihrer Lebensphilosophie getan hatte, und die pantheistischen Mystikerkreise, die seit der Renaissance die Fackel des objektiven Idealismus der Geist-Natur-Identität sich weiterreichten,

haben sich nicht selten mit den Aufklärern in Sektiererkonventikeln getroffen.

Und so begann denn, ungestört von der Forderung gelebter Weisheit seit Ockham, dem *venerabilis inceptor*, das Zeitalter der wissenschaftlichen Philosophie. Im Spätmittelalter war die stürmische Entwicklung einer nur nach mathematischen Bewegungsfiguren messenden Naturphilosophie noch gehemmt von den überlebenden alten Geistesmächten. Die Reformation als Erfüllung von Ockhams Forderung der hierarchie- und philosophiefreien, aber bibelgetreuen theologischen Existenz hat mit der schon sehr bald notwendig gewordenen Neubelebung des Thomismus, ja auch des Aristotelismus bei den Protestanten den Siegeszug des Nominalismus ein wenig unterbrochen, aber dann ging es rasch und unaufhaltsam seit Descartes voran. Der englische und französische Materialismus seit Hobbes und D'Alembert ist durch die Enzyklopädie die Grundlage der ganzen modernen Wissenschaft geworden, so daß der Endsieg der kirchenfeindlichen Philosophie unmittelbar bevorzustehen schien.

Von dem großartigen Geisterkampf der deutschen idealistischen Philosophie gegen die Aufklärung, die den Geist gerettet und nur leider auch dann wieder neu gefährdet hat, wird sogleich die Rede sein. Auch ohne dies Zwischenspiel mit Feuerwerk wäre und ist die wissenschaftliche Philosophie, die durch die lebensnotwendige Technik den Philosophen auf einmal sogar eine wirtschaftliche Existenz gesichert zu haben schien, in die philosophierenden Wissenschaften umgeschlagen. Ihr Sieg war auch schon ihr Sturz. Die selbständig gewordenen Wissenschaften sind der ausbrütenden philosophischen Henne wie die Entenküchlein auf den Teich der

Experimentierfreudigkeit davongeschwommen, auf den sie ihnen nicht einmal als Experimentalpsychologie folgen konnte. So blieb dem späten 19. Jahrhundert nichts mehr von der Philosophie übrig als die traurige Feststellung, daß es einmal eine Philosophie gegeben habe, zum Glück sogar viele Philosophien, die historisch zu untersuchen noch für Jahrzehnte eine Spezialwissenschaft beschäftigen würde.

Ist das nicht der glänzendste Beweis dafür, werden die Kierkegaardianer hier einwenden, daß es eine wissenschaftliche Philosophie gar nicht gibt? War nicht der Nominalismus von Anfang an bloß theoretische Physik mit einigen unberechtigten Übergriffen in die Geistlehre und wollte nicht Ockham genau wie Kierkegaard gerade die Unmöglichkeit einer naturalistischen und realistischen Philosophie und damit auch einer natürlichen Theologie beweisen, um rein die theologische Existenz eines bibelgläubigen positiven Christentums herauszustellen? Das Zugeständnis, daß der Nominalismus gar keine Philosophie sei, wäre jedoch für die Kierkegaardianer gar nicht einmal so sehr erfreulich. Er ist leider auch ein philosophisch möglicher Typ einseitigen Philosophierens, sonst hätte Ockham eben gar nicht philosophieren dürfen, so wie Luther es wirklich nicht getan hat. Trotzdem lebt heute der Naturalismus weiter, und zwar so kräftig, offen und gar nicht zu übersehen, wie niemals vorher. Und Gott sei Dank lebt auch der Soseinsrealismus immer noch, und zwar auch wieder viel kräftiger als jemals in der Neuzeit! Und hätte dann nicht auch Kierkegaard nicht philosophieren dürfen, nicht eine versteckte Geistes- und Religionsphilosophie schaffen dürfen? Er wäre wirklich besser, wird man sagen,

ein ganz philosophiefeindlicher Theologe gewesen. Nur kommt der Wunsch zu spät, zu unserm Glück hat er philosophiert und damit im selben Sinn die Weisheit für das Abendland retten helfen, wie der deutsche Idealismus die Persönlichkeit gerettet hat. Warum werden hier alle diese weitläufigen Überlegungen angestellt, wo es doch bloß um eine Kierkegaardkritik geht? Aber ist nicht oft der Umweg der kürzere Weg? Wer von uns weiß, wohin alle die geistigen Bewegungen führen, in denen wir mitten drin stehen? Wenigstens der Philosoph und Weise müßte es wissen, allein er weiß es leider meistens auch erst, wenn das Wissen schon zu spät kommt, wenn die Folgen des Irrtums sich bereits einstellen. Besonders aber gilt dies von dem Apologeten der Wahrheit, der mit größtem Eifer einige Irrtümer seiner Zeit bekämpft und darüber die Hauptirrtümer, das ganz und gar vom Zeitgeist Vergessene übersieht. Auch Kierkegaard durchschaute nicht ganz die geistige Lage seiner Zeit. Es ist keineswegs Überheblichkeit, wenn wir glauben, sie jetzt nach hundert Jahren klarer aus ihren geistigen Folgen überschauen zu können. Es erfordert Bescheidenheit, die Nüchternheit der Frage nach den wesentlichen Dingen des Geistes, deren eine Hälfte, nämlich die Verwirklichung der geistigen Existenz, Kierkegaard uns wieder eindringlich gemacht hat, um eine so gewaltige enthusiastische Geistesbewegung wie den deutschen Idealismus verstehen zu können. Eins nur hat Kierkegaard mit Klarheit schon damals begriffen, daß er nicht Weisheit war, und dem hat er mit dem Einsatz seiner ganzen Person abhelfen wollen; er hat nur noch nicht gesehen, warum der Idealismus das nicht sein konnte. Das aber ist ein Paradox: der deutsche Idealismus konnte

nicht Weisheit sein, weil er die wichtigste Wissenschaft, die von der Geistnatur nicht besaß. Hätten wir dies Paradox gleich ausgesprochen, dann hätte man uns für einen mit Paradoxen spielenden Kierkegaardianer gehalten. Darum haben wir zunächst einmal den Neuplatonismus und die klassische Gnosis als eine mißglückte Synthese von Weisheit und Wissenschaft dargestellt, wie wir im ersten Kapitel die Religionsphilosophie Kierkegaards als eine mißglückte Synthese von Glauben und Wissen zeigten. Weil die Gnosis wohl Weisheit wollte, aber in dem antiken Weltbild der naturalistischen Wissenschaft steckenblieb, konnte sie keine Menschen- und Geistlehre mit einer freien Geistnatur, nur eine pantheistische Weltanschauung aufstellen. Wir mußten also weiter zeigen, wie erst die christliche Offenbarung der Menschheit zur Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes zuerst im Persönlichen und dann auch im Geistigen, in der Theorie über die Geistnatur, verhalf, wir mußten vielleicht in allzu knapper Kürze zeigen, wie erst der schöpferische persönliche Geistbegriff eines persönlichen Gottes den Menschen auch zur Erkenntnis der eigenen, gottebenbildlichen Geistnatur verholfen hat. Endlich mußten wir wenigstens andeutungsweise zeigen, wie sofort nach der wissenschaftlichen Wiederaufnahme, der Renaissance des naturalistischen antiken Weltbildes auch die Gott und Mensch vergleichende Geistnaturlehre wieder verloren ging, indem man entweder den Geist mit der Natur gleichsetzte oder Natur und Geist ganz und gar trennte. Sehr ähnlich wiederholt sich nun diese Geschichte auf der höheren Stufe des deutschen Idealismus.

Die Wissenschaft muß sich selbst überlassen zum Spinozismus führen. Das wußte schon der von Kierke-

gaard sehr geschätzte Jakobi¹⁹, das wußte auch Kant. Denn ihr eigentlicher Gegenstand ist strenge, wenn möglich mathematisch erfaßbare Gesetzlichkeit, und dies Ziel zieht ihre Neigung immer wieder zu einem Naturdeterminismus und einem weltanschaulichen Fatalismus, wobei für den persönlichen Gott kein Raum mehr bleibt. Spinoza hatte zeitbedingt ein seltsames Gemisch von mechanistischem und vitalistischem Naturalismus geboten, Bruno und Descartes ineinander verflochten, und sein Zeitgenosse Thomas Hobbes hatte schon den rein mechanischen Naturalismus, also den Materialismus entwickelt. Das war die Zeitwissenschaft der englischen und französischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts, die den *esprit* zu einem bloßen Entwicklungsprodukt der sinnlichen Natur machen wollte.

Dagegen protestierte »die höhere deutsche Geistesbildung«. So bezeichnet Hegel diesen großen Protest, wenn er sagt: nur die Psychologie sei von diesem höchsten Aufschwung des deutschen Geistes zu seiner Zeit noch nicht beleckt — und sie ist es leider trotz vorübergehender Versuche Diltheys auch heute noch nicht. Die Dichter und Rousseauschwärmer, Herder voran und Kant anfangs noch in enger Bundesgenossenschaft mit ihm, protestierten in jenem erhabenen Augenblick der deutschen Geschichte, wo mitten in der äußeren Ohnmacht die klassische und romantische Dichtung das Reich zur geistigen Führung riefen gegen den dürren Rationalismus der spät-nominalistischen Wissenschaft, als sie gerade ihren Triumphzug durch die Technik begann. Es war schon der Gegensatz von Liberalismus und Konservatismus, der hierin wirksam war, der aber erst nach der Jahrhundertwende, nach dem Zusammenbruch der Französischen Revolution und erst recht nach dem Sturz

Napoleons deutlich hervortrat. Es war vor allem der Gegensatz von dürrem Verstand und blühendem Gemüts-, Seelen- und Geistesleben, der die besondere Dialektik des deutschen Idealismus und damit auch die Kierkegaards und der heutigen dialektischen Theologie geschaffen hat. Der Widerstreit der Sinnenwelt mit ihrer scheinbar unverbrüchlichen Naturnotwendigkeit und der Vernunft mit ihrer Freiheit ist das große Thema der Zeit, und sein dialektischer Ausgleich ist die Hoffnung auf eine einheitliche Weltanschauung. Inwiefern diese Lösung zugleich die Auflösung des politischen Knotens der Zeit sein soll, des Widerstreits zwischen Liberalismus und Konservatismus, Demokratie und Despotie, Individuum und Gemeinschaft, wird später klar werden. Zunächst spielte der Gegensatz zwischen Wissenschaft und Weisheit, wie wir nunmehr kurz sagen dürfen, die Hauptrolle, nebenbei auch unterstützt durch den Gegensatz von Mechanismus und Vitalismus in der Medizin und durch die Entdeckung der magnetischen und elektrischen Polarität²⁰.

Der Hauptkämpfer gegen die Aufklärung und ihren Scientismus, der zuerst antrat, war einer der nüchternsten und besonnensten Männer aller Zeiten, Immanuel Kant. Er verfügte noch über die alte klassische Metaphysik, aber als guter Mathematiker ließ er sich doch aus diesem vermeintlichen dogmatischen Schlummer durch das englisch-französische Wissenschaftsideal der sinnlich-mathematischen Exaktheit aufwecken und gab ihm den vermeintlichen bloßen Traum der Metaphysik preis. Glücklicherweise machte er dabei eine bleibend wichtige Entdeckung über die Geistnatur: *sicut prima principia dantur per ipsam naturam intellectus, etiam formae imaginationis dantur per ipsam naturam rationis*²¹. Wie die obersten Grundsätze und

Denkformen der Geistnatur gegeben sind, so sind auch die Anschauungsformen der Sinnlichkeit, die Verstandesformen der Kategorienerkenntnis und die Vernunftformen der Ideenerkenntnis Gesetzmäßigkeiten des Handelns der Seele, Tätigkeitsformen der *imaginatio*, der *ratio* und des *intellectus*. Die Weisen des menschlichen Geisteslebens, seine Gegenstände *secundum modum cognoscentis*, nach der subjektiven allgemeingültigen menschlichen Erkenntnisorganisation zu bestimmen, ist der Sinn der kritischen Kantischen Methode. Etwas überaus Wichtiges für das Geistesleben ist damit gewonnen: die subjektiven Zutaten, die subjektiven Umformungen des Erkenntnisgegenstandes in unserm Geiste sind genau umschrieben. Aber wie jede Entdeckung wird auch diese von ihrem Urheber gewaltig überschätzt und zu der Lehre übersteigert, daß wir von der objektiven Wirklichkeit der Gegenstände gar nichts erkennen, daß die wirklichen Dinge an sich uns überhaupt unzugänglich seien und nur das Weltbild einer durch unsere Erfahrungsweise geformten Erscheinungswelt übrigbleibe.

Aber Kant machte auch noch eine höchst geistreiche Anwendung von seiner neuen Entdeckung für seinen besonderen Zweck, dem Geist zur Freiheit von der Naturnotwendigkeit zu verhelfen. Er verlegte die wissenschaftliche Naturgesetzlichkeit ganz in unsere menschliche Weltanschauung, was allerdings zuviel bewiesen war, und überließ Gott die Gesetzgebung der wirklichen Naturordnung, die uns aber dann unerkennbar bleiben sollte. Der Beweis dafür war seine schon im vorigen Kapitel geschilderte Antinomienlehre, eigentlich eine philosophiefeindliche, genauer naturalismusfeindliche natürliche Theologie, eine regelrechte *destructio philosophiae naturalisticae* durch

die Kantische Dialektik. Es ist nach seiner neuen Geistnaturlehre nur ein subjektiv menschliches Bedürfnis der Sinnlichkeit, der sinnlichen Anschauung, daß wir Raum und Zeit und damit die Welt unendlich machen, wie es ebenso nur ein subjektiv menschliches Verstandesbedürfnis ist, Raum und Zeit und damit die Welt endlich vorzustellen. Also können wir über die objektive Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt nichts ausmachen und weiterhin Gott nicht theoretisch beweisen, aber auch nicht leugnen.

Mit der Scheidung zwischen Erscheinung und Wirklichkeit ist aber wenigstens das wirkliche Ich, das intelligible, der Seelengrund ganz der Naturgesetzlichkeit enthoben, nur das erscheinende, das empirische Ich steht in ihr. Spricht nicht auch im Moralischen der Widerspruch zwischen dem sinnlichen Trieb und dem sittlichen Trieb praktisch beweisend für diese Scheidung?

Muß nicht gerade wegen unserer radikal bösen Sinnlichkeit und unzulänglichen Sittlichkeit, die nie miteinander zu versöhnen sind, vor allem aber wegen des gerade hieraus sich ergebenden Widerspruchs zwischen dem auf Erden unter Menschen niemals erfüllten Ideal der Gerechtigkeit und der sittlichen Würde und ihres Verdienstanspruches nun doch moralisch nach der praktischen Vernunft die Unsterblichkeit und Gott postuliert werden, der den ewigen Ausgleich von sittlicher Würde und Glückseligkeit schafft? Ist nicht so die Möglichkeit der philosophischen Existenz, die Möglichkeit zur Weisheit wiederhergestellt?

Wenn nicht Kant den Fehler begangen hätte, und wir sahen leicht warum, den eigenen objektiven Formengehalt der meßbaren und zählbaren Erscheinungen zu

übersehen, wäre alles in schönster Ordnung! Wenn zur subjektiven Ordnung durch uns die objektive und für uns erkennbare Ordnung der Natur selbst durch Gott hinzugenommen würde, wäre ja die ganze so-seinsrealistische Philosophie wiederhergestellt. Dann müßten nicht Gott und die Unsterblichkeit, wie Friedrich Schlegel sich ausdrückte²², nachdem sie aus dem vorderen Hauptgebäude der reinen Vernunft feierlich ausgestoßen worden, durch die Hintertür der praktischen Vernunft unter falscher Maske wieder hereingeschlichen kommen, Gott und die Unsterblichkeit der Geistnatur könnten offen als der Urheber und diese als der Träger der wirklichen erfahrbaren Naturordnung anerkannt werden.

Der rabiaten und genialen Jugendgeneration der Schüler Kants war inmitten der Französischen Revolution, der sie Kants Befreiungstat der Persönlichkeit ernsthaft gleichsetzte, die kritische Besonnenheit des Alten von Königsberg lange nicht radikal genug. Sie begann mit größter Energie die neue Möglichkeit der philosophischen Existenz auszunutzen. Aber weil ihr die Klugheit und Erfahrung des alten Meisters fehlte, kam sie zunächst gar nicht und kamen später nur einige zur wirklichen Weisheit. Es begann mit gewaltigem Streitlärm die eigentliche dialektische Methode des deutschen Idealismus. Wenn man diese Streitgespräche in ihrer ausführlichen Kunstform lesen will, muß man sich natürlich mindestens mit soviel Geduld in sie einarbeiten, wie in die scholastische Methode und Kunstsprache, die ja auch eine Dialektik des Form- und Stoffbegriffs ist. Aber hier genügt es, wenn ihr allgemeiner Sinn in freier Sprache dargestellt wird, und der ist verhältnismäßig leicht zu verstehen und die unerläßliche Voraussetzung für das Kierkegaardverständnis.

Ohne daß man recht wußte: es geht eigentlich um den Gegensatz von Wissenschaft und Weisheit, hat man den von Kant übriggelassenen Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft, von sinnlichem und sittlichem Trieb unter dem falschen Namen von Natur und Freiheit beseitigen wollen. Man wollte die radikale Einheit des Geistigen haben, und die Unterschiede der Methode und des Ziels sind leicht aus dem Grad zu ersehen, wie weit man die Natur noch ernst nehmen konnte. Entscheidend für das ganze Verfahren sind zwei Dinge, die Leugnung der Substanz und ein radikaler Personalismus. Die Substanz muß deswegen geleugnet werden, damit die Gegensätze in schwebender Einheit miteinander verbunden werden können, und eben dazu eignet sich am besten die Persönlichkeit, die immer das Miteinander von Geist und Natur mit möglichster Abschwächung der Natur, etwa zum Bewußtlosen, enthält, irgendeinen psychophysischen Parallelismus. Hatte doch Kant schon das Genie als Geist definiert, der wie Natur wirkt, und so hielten sich all diese Spiritualisten für Genies, und erstaunlich viele waren es wirklich. Wenn man so noch über Kant hinaus die Substanz nicht bloß für unsere Dingerkenntnis, sondern in der Wirklichkeit selbst beseitigen wollte, blieb nur noch eine reine Aktualität des Wesens, der Entwicklung und des Prozesses übrig, das Sein war aufgelöst in Tathandlung, und deren Gesetzlichkeit im Wechselspiel von Wirken und geistiger Formung und damit Hemmung war schon die ganze Wirklichkeit. Der Schein einer Außenwelt und jeglicher substanzhaften Realität konnte leicht mit mehr oder weniger Geschick als Tat des Geistes aufgeklärt werden.

Den enthusiastischen Rausch dieser zu sich selbst gekommenen und sich bei sich selber wissenden Geister

muß man schon ein bißchen mitfühlen können, um milde genug ihre dialektischen Kunststücke würdigen und die dabei mitunterlaufenen Taschenspielerkunststücke, die gleich die ganze Außenwelt verschwinden lassen sollten, großherzig übersehen zu können. Ist es denn nicht manchmal dringend notwendig, daß auch einmal spiritualistisch geschwärmt wird, wo doch die meisten Menschen immer viel zu schwer von der Körperlichkeit belastet sind? Sind nicht wirklich mit dieser kleinen Fehlhypothese am Anfang, dem erschlichenen Ineinander von Geist und Natur gewaltige und bleibende Einsichten in die Selbsterkenntnis und in die Entwicklung der Persönlichkeit gewonnen worden? Man schämt sich fast, gegenüber soviel Schwung und Begeisterung den Merker machen und wegen der leider nur allzu ernsten Folgen das von Anfang an verfehlte Verfahren aufdecken zu müssen.

Wir zählen hier natürlich nicht auf, wieviele geniale Systeme Fichte und Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Schelling, Görres, um nur die bedeutendsten zu nennen, entworfen haben, und zwar jeder gleich eine ganze Reihe, weil ja eben diese Vielzahl der Systeme und ihr unvermeidliches Weiterwachsen schon ihre beste Kritik ist. War die ganze Bewegung nicht selber ein dialektischer Übergang, nämlich zur christlichen Philosophie, wie es schon Friedrich Schlegel²³ erkannt und vollzogen hat, genau so wie Görres und schließlich ja auch Fichte selber und sein Sohn, und wie man es lange von Schelling erwartete?

Denn da war ja noch ein Verhältnis des Geistes, das sich viel zäher als die Natur und Außenwelt der dialektischen Verflüchtigung widersetzte, nämlich die Beziehung zum absoluten Geist. Kant hatte es schon ehrlich, sauber und klar festgelegt: Gott, der *intellectus archetypus*, ist das Ideal des Lehrers, wir sind nur

Lehrer im Ideal²⁴. War denn das Einzelich schon das Bewußtsein überhaupt? Hatte es nicht erst durch die Lebensgemeinschaft mit der höchsten Wahrheit und Wirklichkeit auch erst selber Wirklichkeit? War nicht das Verhältnis des endlichen zum unendlichen Geiste sogar nach Hegel Religion? War denn die Einigung des endlichen und unendlichen Geistes nicht die alte *unio mystica*, die christliche Mystik selbst, für die doch nun tatsächlich erst wieder das rechte Verständnis durch Baader, Görres und Schlegel erschlossen wurde? Eben an diesem ewigen Felsen, an diesem Stein des Anstoßes und Zeichen des Widerspruchs setzte die Krisis des deutschen Idealismus ein, und an ihn stößt noch heute die philosophische Krisis. Da war nämlich unter den deutschen Idealisten einer, der von allen das Beste gelernt hatte und den doch alle mit unveröhnlicher Feindschaft²⁵ verfolgten, Hegel. Er setzte mit kalter Wissenschaftlichkeit ihrer schwärmenden Begeisterung und Geistigkeit das eiserne Gerüst der 577 Paragraphen seiner Enzyklopädie entgegen. Selbst die souveräne kritische Überlegenheit Friedrich Schlegels war machtlos dagegen, und nur Görres hat ihn endlich, als schon Kierkegaard am Werk war, 1842 mit tödlicher Ironie getroffen: »Im Anfange war das Nichts, und das Nichts war bei Gott, und Gott war das Nichts, dieses war urbeginns in Gott. Alles ist durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist. In ihm war das Leben, und das Leben war der Tod, das Licht der Menschen, das aus dem Nichtsseyn ins Seyn sich hinüberführend, zum Eigenleben sich in der Finsternis getrübt. Und die Finsternis scheint in das Licht, dasselbige Licht aber hat sie nicht ganz erfaßt. Es war ein Mensch von Gott gesandt, sein Name war Hegel²⁶.«
Inwiefern unterscheidet sich Hegel so weit vom deut-

schen Idealismus, daß ihn alle wirklichen Idealisten so gründlich hassen mußten? Wirklich nicht, weil er der geborene und schließlich erkorene geistige Diktator des preußischen Deutschland war, sondern weil alle spürten, daß durch ihn die Kantische Befreiungstat des Geistes rückgängig gemacht und der Fichtesche Spiritualismus zerschlagen wurde, weil Hegels objektiver Idealismus in Wahrheit doch nur ein gemäßigter und darum erst recht verführerischer Spinozismus und Naturalismus war. Die eiserne Stirn, mit der der Diktator sein System in unverbrüchlicher Folgerichtigkeit und Präzision durchführte, war bereits die *facies hypocratica* des deutschen Idealismus.

Von Hegel stammt das eitle Wort: mich hat nur einer verstanden, und der hat mich mißverstanden. Mißverstandenwerden ist ihm allerdings öfter widerfahren, aber es gibt doch ein sicheres Mittel, ihn richtig zu lesen: ihn von hintenher zu lesen. Am Schlusse der Weltgeschichtsphilosophie zeigt sich deutlich, was er will, nämlich den Konservatismus und Liberalismus versöhnen, und am Schlusse der Enzyklopädie wird dasselbe Ziel sichtbar, nämlich den Staat und die Philosophie mit Aufhebung der Religion zu versöhnen. So ist mit einem Wort die Verweltlichung der Religion und des Geistes sein Ziel, die Weltweisheit, zu der man sich erst seit der Aufklärung zu bekennen wagt und die in der alten Philosophensprache die Klugheit dieser Welt heißt, die alle Philosophen und Weisen bis dahin so sehr verachtet haben und von der Kierkegaard sagt: man muß entdecken, was das Klügste ist, um es bleiben zu lassen [VII, 249].

Aber wir können Hegel noch mehr von hinten her lesen, nämlich von seinen Folgen her. Von ihm stammt das Wort Phänomenologie, und es heißt bei ihm richtig: Erscheinungsgesetzlichkeit des Geistes. Heute

heißt es: Wertlehre und ist doch tatsächlich dasselbe, so überraschend das klingt und so schwer es wäre, dieser Begriffswandlung im einzelnen zu folgen. Wir müssen uns das schenken und können nur den Leser bitten, die drei angeblich exoterischen Paragraphen der Enzyklopädie § 549, § 552 und § 572 zu lesen und genau zu studieren, nicht damit er sich allzu leicht einbilde, Hegel ganz verstanden zu haben, denn dazu gehört ein jahrelanges Spezialstudium, sondern damit er Kierkegaard wirklich verstehen könne, was immerhin erheblich wichtiger ist. Wenn es also eine Entwicklungsgesetzlichkeit des Geistes gibt, dann kann es sich dabei doch offenbar nicht um die Erkenntnis der Geistnatur handeln, denn sie ist ja etwas Bleibendes. Also ist dabei nur die Persönlichkeit getroffen, nur der *intellectus acquisitus*, der erworbene Geist, und Kierkegaard hatte es also gar nicht so schwer, sein System der subjektiven Persönlichkeitsentwicklung aus Hegel herauszuholen und gegen Hegel auszuspielen. Aber die Persönlichkeit entwickelt sich auch nach der modernen Wertlehre, der jetzigen Phänomenologie, nach dem ewig Bleibenden, nach den ewigen Werten des Logischen, des Ethischen und des Ästhetischen, nach der Idee des Wahren, Guten und Schönen. Wenn man so Persönlichkeitsphilosophie treibt, ist man kein Weiser, sondern nur ein Wissenschaftler. Man ist dann noch kein existentieller Persönlichkeitsphilosoph, nicht grundsätzlich um die Verwirklichung der ewigen Weisheit schon in der Zeitlichkeit bemüht. Es entsteht dann ein *proton pseudos*, ein Grundirrtum von Anfang an, daß die Persönlichkeit der lebendige Geist sei, während doch das lebendige Geistwesen mit seiner allgemeingültigen geistigen Organisation allein das persönliche Geistesleben tragen kann. Erst die Durchdringung des der Natur und Anlage nach fertigen, des

angeborenen Geistes mit den objektiven Wahrheiten und Werten macht die persönliche Geistesentwicklung aus, die Persönlichkeit ist eine werdende, aber die Geistnatur eine bleibende. Die Grundhaltung der Wissenschaft aber bestimmt auch die philosophische Existenz anders als die Grundhaltung der Weisheit, nämlich weltförmig statt gottförmig.

Nun heißt es aber bei Hegel fast ganz in der Sprache der Mystik, seiner »rationellen Mystik« [Karl Marx], daß die Verbindung der Existenz des subjektiven Ich mit dem Wahren, der Wahrheit selbst, dem Begriff, dem Wesen, eigentlich der Wesenheit, der Idee, erst das wahre und wirkliche Leben des Geistes, nämlich der Persönlichkeit ausmache. Die Idee aber, die Wahrheit selbst, wird wohl noch als Gott bezeichnet, aber hier ist nun der erste Grundirrtum zum zweiten geworden, daß nämlich Gott wohl auch noch Geist heißt, aber in Wirklichkeit für Hegel nur werdende Persönlichkeit ohne eine selbständige Geistnatur ist. Die verhängnisvollste Begriffsverwirrung des ganzen 19. Jahrhunderts kommt daher, daß Gott wohl Persönlichkeit heißt, aber keine Person ist. Die Hegelsche Linke, Feuerbach und Marx, die die Hegelsche Verbindung von Natur und Geist wieder aufdröselte, hat es mit liberaler Offenherzigkeit herausgeschrien, wie sie auch die Leugnung der echten Personalität der Seele, nämlich ihrer unsterblichen Geistnatur, als das Hegelsche Geheimnis preisgab.

Dies Geheimnis ist aber nichts anderes als der dritte Grundirrtum, die falsche Dialektik. Wenn eine für eine bestimmte Aufgabe ausgebildete Methode auf alle Fragen angewendet wird, dann sieht das wie eine großartige Folgerichtigkeit aus, aber es ist bloß unsachlich. Hegel hat die Methode der Versöhnung von Natur und Geist, die die wirklichen Idealisten im Ge-

folge Kants ausbildeten, am radikalsten und umfassendsten, also am meisten falsch angewendet. Das Schlimmste dabei ist, daß er den subjektiven und absoluten Geist dialektisch ineinander auflösen wollte. Eigentlich blieb also keiner von beiden übrig, aber wir werden sehen, daß sich in dieser realdialektischen, das Sein selber ins Wechselspiel der Gegenseitigkeit verflüchtigenden Vermittlung der Gegensätze doch der endliche Geist des Philosophen besser behaupten konnte als der absolute Geist. Denn der endliche war die Existenz, der unendliche aber bloß die Wesenheit, die Wahrheit, die Idee, also nicht mehr existent, er war bloß noch ein Wert.

Wir werden sehen, daß Hegel der letzte gewesen ist, der feierlich die Trennung von Dasein und Sosein, wenigstens für die natürlichen, aber nicht für die geistigen Substanzen verkündigt hat, also diese überaus wichtige Sache, der wir das nächste Kapitel widmen, gerade an der entscheidenden Stelle verkehrt gemacht hat. Seine Dialektik ist nämlich ziemlich nahe der aristotelischen, eine Individuum und Gattung gegeneinanderstellende und miteinander vermischende. Er hatte in seinen frühen Systementwürfen sogar nicht übel Lust, Gott oder das Absolute als die oberste Gattung, als das höchste Wesen, kurz als das All-Leben zu bezeichnen. Wäre er doch dabei geblieben, dann wäre das naturalistische Moment seines Systems viel schöner und klarer herausgekommen. Aber das ging natürlich nicht in seiner idealistischen Umwelt, wo das Wesen leider nicht prosaisch und besonnen als das Wesen des Menschen, des Pferdes oder des Huhns verstanden wurde, sondern bloß als die abstrakte Wesenheit überhaupt. Denn nur diese kann man in monistischer Methode mit dem Dasein verbinden, daß genau so wie aus dem Nichts und dem

Sein das Werden, so aus dem vernichtigten Dasein und der vernichtigten Wesenheit der Prozeß *in abstracto* entsteht, aber nicht die bestimmte Entfaltung der konstanten Seinsanlage des Keims zur Entelechie, zum bestimmten wirklichen Wesen sich vollzieht. Jeder Kierkegaardianer und jeder Scholastiker kann schon daraus das Wesen der Hegelschen Philosophie verstehen, daß sie nämlich eine Potenz und Akt-Philosophie des abstrakten Werdens ist, der Vermittlung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit, aber nicht der Entfaltung der realen Vermöglichkeit der Keimanlage zur bestimmten Wirklichkeit.

Und warum diese leere Begriffsspielerei, die dann doch die Begriffe absolut setzt? »Weil der Geist anderes werden kann!« Denn er darf ja vermeintlich, wenn man von der substantiellen Seele absieht, auch nach Aristoteles als *tabula rasa* betrachtet werden, die alles werden kann, was sich Hegel im 552. Paragraphen der Enzyklopädie genau gemerkt hat. Darum also hat er die All-Lebensphilosophie der frühen Systementwürfe aufgegeben! Darin will Hegel sich von Platon unterscheiden, daß dieser auch für die Geistnatur den realen Unterschied zwischen Gattung und Existenz festgehalten habe. Wohl gilt nämlich »daß in den natürlichen Dingen die [2.] Substanz derselben, die Gattung, verschieden ist von ihrer Existenz« . . . »der Gehalt der natürlichen Dinge erhält die Form der Allgemeinheit und Wesentlichkeit nicht durch sich, und ihre Individualität ist nicht selbst die Form«, aber das subjektive Denken ist für sich selbst die Form und gibt jenem allgemeinen Gehalte in der Philosophie Existenz für sich . . . »Der menschliche Gehalt hingegen ist der freie Geist selbst und kommt in seinem Selbstbewußtsein zur Existenz« [§ 552].

Das heißt aber nichts anderes, als der Philosoph

wenigstens ist Gott, und das ist das eigentliche Geheimnis Hegels. Noch nicht der Mensch überhaupt, der durch den Umweg über den wesentlichen Menschenbegriff, den er Gott nennt, zum wahren Selbstbewußtsein kommt. Das hat erst Feuerbach mit halbem Recht aus Hegel herausgeholt. Jetzt endlich wäre also die philosophische Existenz absolut begründet! Fatal ist nur, daß das nicht mit so nüchternen Worten wie hier eingestanden werden kann, sonst würde ja gleich schon das dialektische Umschlagen der höchsten philosophischen Hybris in das reine Gegenteil der Antithese sichtbar werden, daß der Philosoph das reine Nichts ist, d. h. nach Karl Marx, daß er wieder vom Kopf auf die Füße gestellt werden muß. Wir werden noch einige andere Ableitungen dieses schwindeligen Ergebnisses bei Hegel uns ansehen müssen, aber die des Philosophengeistes als *intelligere subsistens* ist zweifellos die feinste.

Und das wird sogleich verständlich, wenn wir endlich verraten, was eigentlich Idee bei Hegel heißt. Es ist sein vierter Grundirrtum, daß er die drei Kantischen Ideen: Gott, Seele und Welt zu einer einzigen macht und sie absolut logisch und das heißt ontologisch versteht. Man hat ihn darum sogar fälschlich übertriebenen Begriffsrealismus vorgeworfen, aber das wirklich Gemeinte hinter den Wortmasken nicht erforscht. Denn es ist der fruchtbarste Kunstgriff Hegels gewesen, der ihm sein ganzes System ermöglicht hat, Gott, Geist und Welt in eins zu verschmelzen. Die Idee ist das Wahre, das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen, sie ist die absolute Identität von Objekt und Subjekt, also die Wahrheit selbst, der absolute Geist, der sich in die Natur, in die Welt als sein Objekt entäußert und im subjektiven Geist zu seinem Selbstbewußtsein kommt. Trotz des mutigen und fein

ironischen Eintretens Hegels für den ontologischen Gottesbeweis im 51. Paragraphen der Enzyklopädie, wo nochmals die reale Verschiedenheit von Sosein und Dasein klar ausgesprochen ist — »in der Tat ist alles Endliche dies und nur dies, daß das Dasein desselben von seinem Begriff verschieden ist, Gott aber kann nur als existierend gedacht werden, ist das, wo der Begriff das Sein in sich schließt« —, trotz dieser Feststellung ist doch nach Hegel das absolute Wesen nicht an und für sich seine Existenz, sondern nur an sich. Wie trotz des Gleichklangs dieser Begriffssprache mit der alten Metaphysik hier doch etwas ganz anderes gemeint ist als dort, daß Gott hier wirklich nur als Wert verstanden ist, wird gleich durch den nächsten Grundirrtum Hegels klar werden.

Dieser fünfte Grundirrtum geht aus dem dritten der allseitigen Anwendung der Dialektik hervor und besagt: das Unendliche ist das Endliche. Es ist nämlich bloß armseliger Kantischer Reflexionsstandpunkt oder auch bloße religiöse Vorstellung, daß die starren Verstandesbegriffe und Vernunftideen etwas Festes, für sich Bestehendes seien — was übrigens Kant gar nicht behauptet — sondern sie bestehen nur in dem dialektischen Gegeneinander und Durcheinander. Das Endliche ist durch das Unendliche, seine Idealität, und das Unendliche ist durch das Endliche, sein Dasein. Genauer gesagt: der endliche Geist ist durch den unendlichen Geist, die Wahrheit, die Idee, und der unendliche Geist ist gleichfalls durch den endlichen Geist erst Dasein und Selbstbewußtsein. Gott ist Mensch, und der Philosoph wenigstens ist Gott, wenn er durch seine Entwicklung zur vollendeten objektiven Wahrheit, zum vollendeten Wesen, zur selbstbewußten Idee geworden ist. Nun gibt es tatsächlich eine erworbene Gottförmigkeit des Weisen

durch die Gnade, und nur die Zweideutigkeit der echten gnadenhaften Gottförmigkeit und der spiritualistisch gnostischen Gottförmigkeit konnte die liberalen Theologen des 19. Jahrhunderts verführen, Hegel ernst zu nehmen. Hier ist die Gottförmigkeit nicht im Sinn der christlichen Mystik und Gnadenlehre gemeint, sondern ontologisch. Das Unendliche ist das *esse formale omnium*, die förmliche ideale Wesenheit aller endlichen Dinge, es ist ihr *telos*, ihre *causa finalis*, das Omega, das schon im Alpha vorweggenommen ist. Der Unterschied ist nur logisch, nur *ratione* festzuhalten, ontologisch aber, *realiter*, ist er verwischt. Das Unendliche und das Endliche werden in leerer Möglichkeits- und Wirklichkeitsdialektik in das Werden des endlichen Geistes zum unendlichen Selbstbewußtsein verschlungen, in totaler Hybris durcheinander gemengt. Der Philosoph ist Gott, aber Gott ist bloß die Einheit des daseienden Endlichen und des wesenden, einwohnenden, aber abwesenden unendlichen Geistes, abwesend im Doppelsinn von Nicht-Dasein und Nicht-bei-sich-Selbstsein.

Was braucht der wissenschaftliche Philosoph also noch Weisheit? Er ist zwar nicht als Geistnatur, aber als Persönlichkeit, die zum unendlichen Selbstbewußtsein erwacht, werdend. Er lebt im bloßen Prozeß des Durcheinander von absolutem und subjektivem Geist, wenn er nur objektiv sein will. Mit der Idee hat er schon ihre Selbstentäußerung, die Welt in sich, in ihr ist er schon die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes in der substantiellen Sittlichkeit. Den objektiven Geist kann man nun leicht verstehen: er ist die bloß zeitliche Erscheinung des absoluten Geistes, der Zeitgeist, Volksgeist oder Staat. Da der Philosoph Gott ist, aber nichts anderes wollen darf als den Staat seiner Zeit, die Verkörperung des Welt-

geistes als Zeitgeist, da er sich völlig mit dem Staat seiner Zeit identifizieren muß, ist auch der Staat Gott, und das ist der sechste Grundirrtum Hegels.

Die philosophische Existenz ist auf dem Höhepunkt des *saeculum philosophicum*, wo sie nun nach den sofort großartig Schule machenden 577 Paragraphen des Hegelschen Universalsystems wirklich nicht mehr als Weltmacht übersehen werden konnte, kindlich stolz darauf, daß ihr die Vereinigung aller Gegensätze gelungen ist: Gott, Welt und Mensch sind eine einzige Idee: das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geist. »Die Natur, die zwischen dem Geist und seinem Wesen [Gott] steht, trennt sie zwar nicht zu Extremen endlicher Abstraktion, noch sich von ihnen zu einem Selbständigen« [575]. — »Der Standpunkt des Geistes selbst setzt die Natur voraus und schließt sie mit dem Logischen [Gott] zusammen« [576]. — »Der dritte und letzte Schluß aber ist die Idee der Philosophie, welche die sich wissende Vernunft, das absolut Allgemeine zu ihrer Mitte hat, die sich in Geist und Natur entzweit, . . . als dies sich Urteilen der Idee aber zugleich die Vereinigung des Logischen [Gott als Wert] und der Tätigkeit des Erkennens ist, als die ewige, an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt« [577]. So hat die Philosophie sich wiederum einmal selber definiert: »die esoterische Betrachtung aber Gottes und der Identität wie des Erkennens und der Begriffe ist die Philosophie selbst« [§ 573]. Daß dies eine Märchenexistenz ist, weil man mindestens sechs falsche Voraussetzungen dazu machen muß, hat schon Kierkegaard erkannt, aber selbst er hat noch nicht die phantastischen Folgen vorausgesehen, die sich daraus ergaben und von denen er selbst leider nicht ganz verschont geblieben ist. Nun aber versteht man erst

ganz, daß er es um keinen Preis merken lassen durfte, auch er selber sei ein Philosoph.

Ist nach einem so radikalen Durcheinander überhaupt noch die philosophische Existenz zu retten? Haben nicht die dialektischen Theologen recht, daß sie totale Hybris sein müsse? Kierkegaard aber hat gemeint, es ginge doch mit ebenso radikalen Unterscheidungen, und das war sein Grundirrtum. Die Hegelschule²⁷ selber hat Hegel anders entlarvt. Die drohende Nichtigkeit der philosophischen Existenz auf ihrem vermeintlichen Höhepunkt ist nur deswegen nicht schon gleich zu Hegels Zeiten selber erkannt worden, weil das System absolut zweideutig war. Die falsche Synthese konnte in zweifachem Sinne aufgelöst werden, wenn man fragte: was ist denn nun das eigentlich Wirkliche hinter den Hegelschen Formeln, der objektivistische Kollektivismus oder der subjektivistische Individualismus, wie er sofort über Feuerbach von Max Stirner, dem Einzigen mit seinem Eigentum, und von Kierkegaard, dem Einzelnen vor Gott, aus Hegel herausgeholt wurde? Hat nicht Kierkegaard falsch gegen Hegel gekämpft, weil er gegen die leicht zu entlarvende Existenzlosigkeit des höchsten Wesens stritt, das in der Tat nur noch ein Vorstellungsbild, der gedachte Urgrund von Natur und Geist war, gegen den absoluten Geist als das oberste Gattungskollektivum, auf dem Kierkegaard kein Schimmelpilz sein wollte? Er hat aber nicht genug gegen den objektiven Geist gekämpft, der ein viel gefährlicherer, weil fruchtbarer Irrtum war, mit einem sehr bedeutsamen richtigen Kern. Wir müssen diese wichtigste Frage der ganzen Hegelschen Philosophie noch eigens zu lösen versuchen, obwohl ihre Lösung schon in der Darstellung des absoluten Geistes mitenthalten ist. Wenn die Idee in Wirklichkeit trotz des ihr einge-

flößten künstlichen Blutes der Bewegung und Selbstentwicklung, die das Abstrakte zu einem Konkreten machen soll, doch nichts weiter ist als der logische Wert, genau so wie in der heutigen Phänomenologie die logische Allgemeingültigkeit, an der sich der subjektive Geist zu orientieren und sich zur Objektivität zu erheben hat, dann ist auch über den objektiven Geist schon die wichtigste Entscheidung getroffen. Auch er ist nur eine abstrakte Allgemeingültigkeit, freilich nicht die logische ewige Wahrheit, sondern die zeitlich-nationale Wahrheit, der objektive und das heißt hier der nicht bloß in den einzelnen Subjekten existierende, sondern der über ihnen schwebende objektivierte Geistesinhalt des Zeitgeistes eines Volkes. Den durchschnittlichen Geistesinhalt einer Nation und Zeit könnte man ihn nennen, der seine weltgeschichtliche Bedeutsamkeit nur durch seine Eingliederung in den konstruierten Stufengang der Weltgeschichte und des Weltgeistes findet, zuerst für Hegel Napoleon und dann der preußische Staat ist.

Man darf sich nur durch einige spinozistische Formeln Hegels nicht täuschen lassen, die von der Substantialität des Staates und Volksgeistes reden und den Einzelnen, wenn er sich vorbehaltlos in den Zeitgeist ergibt, nur als einen Modus an dieser Substanz erscheinen lassen. Hatte da nicht eher jener Philosoph recht, der den objektiven Geist einfach als die »Professoren« erklärte, die Vertreter der Wissenschaft einer Zeit? Man muß sich nur wundern, daß diese unschuldig-offenherzige Banalisierung Hegels nicht den äußersten Zorn aller überlebenden wirklichen Hegelianer hervorgerufen hat, und man darf daraus wohl schließen, daß der objektive Geist Hegels nun tatsächlich tot ist. Denn banal ist Hegel niemals gewesen, seine rationelle Mystik, seine wissenschaftliche Ver-

weltlichung der Weisheit ist viel eher eine zu hoch gegriffene enthusiastische Redeweise, die einen nüchternen wissenschaftlichen Tatbestand verkleidet, als bloße Flachheit. Die Professoren sind allerdings nicht der objektive Geist, aber die entscheidenden führenden Persönlichkeiten, vor allem im staatlichen, geistigen und künstlerischen Leben, die »großen Persönlichkeiten« sind seine existierenden Träger. Hier im Wechselspiel des Zeitgeistinhalts und der großen Persönlichkeiten, die er bildet und die umgekehrt ihn wiederum weiterbilden, ist ganz eigentlich die dialektische Methode zu Hause, hier hat sie ihr eigentliches Heimatrecht, und von hier darf sie nur analog, verhältnisentsprechend auf andere Gebiete übertragen werden, wenn man sich nicht der Gefahr aller schwerster Irrtümer aussetzen will.

Es ist der schlimmste Mangel der Hegelkritik Kierkegaards, daß er bloß die Verweltlichung des religiösen dogmatischen Lehrinhalts zur Geistesphilosophie, die Verflüchtigung der Religion in Geist, die Zerstörung des Protestantismus durch seine Liberalisierung bekämpft hat und die andere fast ebenso große Gefahr, die Zerstörung des Geistes durch seine Verstaatlichung und Verzeitlichung unbeanstandet ließ. Es ist keine Entschuldigung, wenn man einwendet, Kierkegaard wollte gar nicht Hegel kritisieren, sondern zum Christsein erziehen. Der objektive Zeitgeist Hegels ist nämlich der eigentliche Ausgangspunkt auch für seine Lehre vom absoluten Geist, die dann gewissermaßen erst als Überbau die von Kierkegaard kritisierten religionsfeindlichen Folgen hat. Kierkegaard lebt eben noch in so hoher echter und reiner Geistigkeit, so sehr im Absoluten, vor dem lebendigen und persönlichen Gott, daß ihm die Feuerbach-Marxsche Entlarvung des absoluten Weltgeistes als bloße Ver-

götzung des subjektiven Menschengestes kaum verständlich war. Die Folge dieser Einseitigkeit seiner Hegelkritik zeigt sich erst heute, wo die besten Geister ganz für das positive Christentum gewonnen sind, aber für das andere Anliegen Kierkegaards, das für seinen Zweck unerläßlich ist, nämlich für das Geistproblem selber fast taub sind. Bei dem Meister ist ja nur die Kritik der Geistvergötzung, aber nicht die der Geistgefährdung durch seine Verstaatlichung und Verzeitlichung vorzufinden! Ist nicht die dialektische Theologie heute selber mit unter der Verdammung des Relativismus, wenn sie die endliche Wahrheit des menschlichen Geistes ganz und gar mit ihren andern Feinden zersetzen und eben diese völlige Unzulänglichkeit des gefallen Geistes zum Hauptbeweis der Notwendigkeit einer Offenbarung machen will? Ist nicht da mahnenderweise die längst über Feuerbach und Marx hinausgewachsene ideologische Forschung heute, wo sie aus dem vorschnell aus Hegel gefolgerten Atheismus zur echten Dialektik der bloß zeitlichen Gegensätze der Parteien und Bewegungen zurückkehrt, viel näher vor der objektiven Wahrheit des Überzeitlichen?

Für die heutige soziologische Ideenforschung ist es fast schon selbstverständlich, daß die Verfestigung von Zeitanschauungen in Rechtsverhältnissen der Vergangenheit oder der erträumten Zukunft das Wesen der konservativen und liberalen Ideologie ausmacht. Hat sie nicht durch den genauen Nachweis der Abhängigkeit aller Zeitgeisterscheinungen von bestimmten Lebensspannungen einer Zeit bereits die Lösung jenes obersten Hegelschen Problems in der Hand, wie der Knoten des Konservatismus und Liberalismus aufzulösen sei? Die Hegelsche Linke, die durch so tiefe Täler der Verzweiflung hindurch-

mußte, hat zuletzt noch in der tragischen Gestalt Max Schelers²⁸ so nahe vor dem Tor der objektiven und der geoffenbarten Wahrheiten gestanden, daß man wahrlich gestehen muß, der Geist ist in dem philosophieverlassenen Jahrhundert seit Hegel nicht müßig gewesen und wird bald auch sein Wort zur wirklichen Lage zu sagen haben. Denn hier ist die philosophische Existenz in der allernächsten Nähe zum blutenden und leidenden Leben wenigstens kritisch wiederhergestellt.

Aber um dies Wort zu sagen, ist erst noch die klare Einsicht in das Wesen der Geistnatur und der Persönlichkeit und in ihre echte Dialektik notwendig. So weit ist doch immerhin heute schon die Wesens-, So-seins- und Ganzheitslehre wiederhergestellt, daß es niemand mehr einfallen kann, die absolute Geistnatur Gott und die menschliche Geistnatur als Lebensganzheit ineinander zu verflüssigen und durcheinanderzumengen. Wohl aber steht der Zeitgeist und das Zeitbewußtsein mit der werdenden und selber schaffenden Persönlichkeit in mehrfachem dialektischen Austausch. Die menschliche Geistesnatur zur Höhe des wesentlichen, rein geistigen und mystischen Lebens zu erhöhen und das göttliche Ebenbild in uns wiederherzustellen, ist Sache der überzeitlichen Wahrheits-erkenntnis, des Willens zur Weisheit und Werk der göttlichen Gnade. Aber die individuelle Geistesanlage, das Ingenium durch die Sprache, die Bildung und Wissenschaft einer Zeit, sowie die Erfordernisse des Berufes und Standes zu einer berufstüchtigen und zeitnahen Persönlichkeit zu machen, das geschieht im stillen Selbstgespräch mit der Zeit, mit dem Volksgeist und Zeitgeist. Der nichtsubjektive Volks- und Zeitgeist durchdringt den subjektiven persönlichen Geist, dessen Selbstbewußtsein muß Zeitbewußtsein

sein, die Ideen der Zeit müssen Geisteseinhalt und Geistesform des Einzelnen werden. Da der Zeitgeist nicht eine selbständige Geistnatur ist, sondern eine [allerdings gestalthafte] Fülle von Anschauungen, voneinander widerstrebenden Bewegungen und bereits zeitgebundenen logischen, ethischen und ästhetischen Werten, wird auch er hinwiederum durchdrungen von den führenden und entscheidenden Persönlichkeiten, umgebildet und ständig neugebildet im rhythmischen Prozeß. Hier ist also das eigentliche Gebiet der Realdialektik²⁹, und es ist eine Grenzüberschreitung, sie zum allgemeinen Gesetz des Geistes und damit überhaupt das ganze Geistesleben zum bloßen Relativismus zu machen. Eben in seiner relativen und endlichen Zeitgebundenheit steht der Zeitgeist selber im Streitgespräch mit der überzeitlichen objektiven Wahrheit und den reinen objektiven Werten. Wird er unbedingt gesetzt, wird er in Einrichtungen, Rechtsverhältnissen und Lebensordnungen verfestigt, so muß diese seine Erstarrung immer wieder durchbrochen werden im Hinblick auf die ewige heilige Lebensordnung, die richterlich über jeder Zeit steht. Den positiven Zeitordnungen müssen immer wieder die natürlichen vernünftigen Lebensordnungen entgegengehalten werden, und die philosophische Existenz hängt daran, ob sie um diese ewigen Ordnungen weiß und sich mit ihrer ganzen Existenz für sie einzusetzen wagt. Man bleibt aber selber auf der Ebene des Zeitgeistes, wenn man seiner Einseitigkeit wie Kierkegaard nur ein Korrektiv, nur das reine Gegenteil gegenüberstellt.

Von hier aus nun können wir den letzten Grund von Hegels Synthese aufdecken. Verführt durch die Folgerichtigkeit seines Ingeniums und durch das Zeitgeist-Schlagwort der allgemeinen Dialektik und Versöh-

nung aller Widersprüche, wollte er Konservatismus und Liberalismus miteinander vermitteln und ist so der theoretische Begründer jener heute höchst verhängnisvoll nachwirkenden Ideologie geworden, die sich zuerst bei Machiavell findet und heute etwa bei Spengler und H. S. Chamberlain hervortritt. Man ist dem Willen nach konservativ, der Weltanschauung nach liberal; man ist im Staatlichen konservativ, reaktionär, restaurativ, oder wenn der Staat nicht gerade konservativ ist, auch revolutionär, um den gewünschten Staat herbeizuführen; im Religiösen aber ist man liberal, weil man der gerade bestehenden Wissenschaft glaubt und nicht weiß, daß Hierarchie, Konservatismus und Weisheit zusammengehören und umgekehrt Antiklerikalismus, Liberalismus und fortschreitende Wissenschaft. Uneingedenk der ewigen Rangordnung der Werte der Heiligkeit, der Weisheit und des Rechts, zu der aber auch im Leben der ewige Widerstreit der Institutionen und Lebensmächte gehört, deren jede die höchste sein möchte, will man dieses Lebens- und Bewegungsmoment im dialektischen Kulturfortschritt ein für allemal beseitigen, indem man die Störungsmomente aufheben möchte. Entweder will man liberal den ewigen Anspruch der Heiligkeit und damit der Kirche, der überzeitlichen Weisheit und damit der sich zu sich selber bekennenden Philosophie und den Anspruch des positiven Rechts, der bleibenden Lebensordnungen der Familien und Stände aufopfern und dafür bloß den wissenschaftlichen Fortschritt gelten lassen, oder man will mehr konservativ die Hierarchie und Weisheit beseitigen, weil sie Konfliktsstoffe der bestehenden Ordnung sein könnten, während sie in Wahrheit erst ihr bestes Fundament sind.

Der besondere Fall des liberalen Konservatismus

Hegels kommt auf folgende Weise zustande. Sein Ziel ist, »daß Staatsmacht, Religion und die Prinzipien der Philosophie in eins zusammenfallen, die Versöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiste, des Staates mit dem religiösen Gewissen imgleichen dem philosophischen Gewissen sich vollbringt« [§ 552]. Dazu wird zunächst erklärt, daß das wahrhafte Prinzip des Staates in die Wirklichkeit gekommen sei, daß der bestehende Staat als die substantielle Sittlichkeit aufzufassen sei, indem die Vereinzelung der Person durch ihre freiwillige Übereinstimmung mit dem Allgemeinen aufgehoben wird. Der bestehende Staat, durch den Volksgeist bestimmt, ist ein organisches Kollektiv, das Ineinander des Volksgeistes und der pflichtbewußten Einzelnen.

Diesem halbbewußten Kollektiv steht nun als das Andere der Zeitgeist mit seinem Stichwort von »der höheren geistigen Bildung« gegenüber, jener Diesseitsgeist des Humanismus, der etwa in Lessings Idee vom dritten Reich des Heiligen Geistes, der undogmatischen johanneischen Religion über dem petrinischen Katholizismus und dem paulinischen Protestantismus ausgedrückt ist, der höheren dritten Zukunftsreligiosität. Sehr einfach sagt dies Goethes Spruch: »Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion.« Dieser kultivierte Zeitgeist steht in Antithese mit dem konservativen Staat, er muß ihm als Liberalismus untergeordnet werden und in dialektischer Durchdringung beider den Konservatismus liberal machen. Die höhere geistige Bildung rechtfertigt die Monarchie und macht sie aufgeklärt, die aufgeklärte Monarchie duldet umgekehrt die sie rechtfertigende geistige Bildung. Der bestehende Staat ist damit bildungsentsprechend geworden, und die Bildung darf, wenn sie staatsentsprechend ist, be-

stehen bleiben. Das Wirkliche ist »vernünftig« gemacht, und das Vernünftige darf wirklich bleiben. Die Eigenständigkeit des Geistes und der philosophischen Existenz ist zwar dadurch, daß sie nun den bestehenden Staat, zuerst den napoleonischen und dann den preußischen, als vernünftig zu rechtfertigen hat, zerstört, aber sie ist dafür mit dem Beiwort liberal in der dialektischen Synthese liberaler Konservatismus aufgehoben.

Aber gegen diese sich leicht in Gedanken vertragenden Zeitgeistprägungen wehren sich hart im Raum zwei Dinge, die bestehende Religion und die Reflexionsphilosophie Kants mit ihrem Bekenntnis zum jenseitigen Gott und der Unsterblichkeit der Seele. Es wehrt sich besonders Jakobi, jener philosophiefeindliche Theologe, den Hegel schon vor sich hat. Es kommt also jetzt schon zu einem vorweggenommenen Gespräch Hegel contra Kierkegaard. Wie ist die bestehende Religion und die immer noch theologiefreundliche Reflexionsphilosophie zu beseitigen? Das geht sehr einfach, indem man die Religion als eine gewesene Stufe des Weltgeistes hinstellt, über die die Entwicklung schon weiter gegangen ist. Dies Weitergehen der Philosophen hat Kierkegaard mit besonderem Zorn bekämpft, aber leider nicht auf der Ebene der objektiven Volksgeistlehre, sondern auf der höheren abstrakten, der absoluten Weltgeistlehre, also bloß in ihrer theoretischen Verkleidung, nicht in ihrer praktischen Zielsetzung, bloß den Überbau, nicht den Unterbau. Das Ziel aber ist hier ein schein-konservativer Liberalismus, ein fortschrittlicher Protestantismus oder vielmehr ein protestantischer Fortschrittsglaube in großartigem weltgeschichtlichen Rahmen. Lessing und andere hatten schon im Zeitbewußtsein den Fortschritt von der positiven jenseits-

gläubigen Orthodoxie zu einer natürlichen diesseitsfreudigen Bildungsreligion vollzogen, und so mußte eigentlich nur noch die Kantische Philosophie, die wenigstens praktisch noch an den jenseitigen Gott glaubte, und der bildungs- und philosophiefeindliche Jakobi, Kierkegaards Vorläufer, erledigt werden. Auch das ging sehr einfach, indem man die Jenseitsreligion als nicht mehr zeitgemäße Sittlichkeit hinstellte, die nicht auf der Höhe der substantiellen Sittlichkeit des Volksgeistes und Staates stünde. Sie ist fast noch Katholizismus, und man braucht nur die letzte Konsequenz des Katholizismus, die drei evangelischen Räte: Armut, Keuschheit und Gehorsam in ihrer asketischen bluts- und lebensfeindlichen Unterlegenheit gegenüber der Arbeit, der Ehe, der geistigen Freiheit sich anzusehen, um sofort zu begreifen, daß der Protestantismus das höhere Prinzip über dem Katholizismus ist und daß nur der Rest von Jenseitsglaube im Protestantismus beseitigt zu werden braucht, damit er ganz zeitgemäß werden könne. Heute hat man glücklicherweise vor allem auch dank Kierkegaard eingesehen, daß Lessings und Hegels Fortbildung des Protestantismus zum Liberalismus eine grobe Verfälschung des bibelgläubigen und dogmengläubigen alten Protestantismus gewesen ist, der ja nur gegen die Hierarchie und das Mönchtum kämpfte. Er wollte gerade den stärkeren biblischen Positivismus gegenüber der angeblich intellektualistischen, semirationalistischen und semipelagianischen Scholastik, er verkündigte ja das *sola fide* und *sola gratia*, die Erlösung und Rechtfertigung nur durch Christus allein und gar nicht aus der bürgerlichen Gerechtigkeit, die eigentlich nur ein glänzendes Laster sei. Wenn Kierkegaard gerade die evangelischen Räte, das Mönchtum und die Ordination wiederum preist,

so ist dies nur ein Eintreten für ein strenges Jenseitschristentum. Dieser angebliche Katholizismus Kierkegaards ist nur aus seinem Kampf gegen die Hegelsche Auflösung des Protestantismus in Liberalismus zu verstehen. Freilich der richtige Kern dieser Umdeutung war, daß der Protestantismus zwar nicht ganz, aber teilweise auf dem Weg zur Freiheit war, indem er die hierarchische Autorität leugnete, die Freiheit vom Klerus und Mönchtum wollte und insofern den Antiklerikalismus zwar nicht liberalgeistig, aber religiös-bibelgläubig begründet hat. Und das hat Kierkegaard abgehalten, seiner ihm durch Anlage, Erziehung und Schicksal so naheliegenden Neigung zur Askese ganz zu folgen und dann Hegel gerade in den entscheidenden Fragen der asketischen gott- und jenseitsgläubigen Religion als ihrem innersten Wesen zu antworten.

Dieser Immanentismus Hegels aber, die strenge Verweisung der liberal-protestantischen Ersatzreligion ins Diesseits, ihre Gleichsetzung mit der bestehenden Sittenordnung des Volkes und des Staates, diese Verweltlichung des Heiligen Geistes — »die Sittlichkeit ist der göttliche Geist als innewohnend dem Selbstbewußtsein, in dessen wirklicher Gegenwart als eines Volkes und der Individuen desselben« [§ 552] — macht erst den eigentlichen Sinn der ganzen Hegelschen Philosophie verständlich. Sie will zeigen, inwiefern »das Unbegrenzte diesseits im Bewußtsein ist« und entwickelt daraus in den entscheidenden Paragraphen 61—83 der Enzyklopädie die Stellung des eigenen Denkens zur Wirklichkeit im Gegensatz zur alten Metaphysik und zur Kantischen Reflexionsphilosophie.

Was aber war nun der philosophischen Existenz in diesem allseitigen Versöhnungsprozeß von Staat, Re-

ligion und Geist widerfahren? Sie hatte sich großartig über die Religion erhoben, sie war zur Vollendung der protestantischen Freiheit geworden, aber sie hatte sich zugleich selber überflüssig gemacht, ihre eigentliche Selbständigkeit zerstört und sich zur Dienerin der bestehenden Staatswirklichkeit gemacht. In der heutigen philosophischen Sprache heißt das, sie hatte selber erklärt, daß sie nur die Ideologie der bestehenden Regierung und der konservativen Regierungspartei bieten könne. Weil sie Gott als selbständige Geistnatur und die natürliche Unsterblichkeit der Seele beseitigt hatte, war nirgends mehr der Ort der Werte zu finden, wo sie als überzeitliche Normen der weltüberlegenen Sittlichkeit beheimatet wären, außer in dem subjektiven Selbstbewußtsein. Dies selber aber ist wiederum abhängig von dem objektiven Zeitgeist, der aber auch nicht das Allgemeine in seiner Reinheit, überrelativ, in sich hat, sondern bestenfalls nur einen bestimmten Ausschnitt aus den objektiven Werten.

Hegel war sich dieser Selbstzerstörung der Philosophie wohl bewußt. Darum kommt ja nach der Lehre vom objektiven Geist doch noch die Lehre vom absoluten Geist. Darum hat man oft gefragt: was ist er nun eigentlich, Restaurationsphilosoph mit konservativem Relativismus oder Aufklärungsphilosoph mit liberalem Freiheits- und Verstandesabsolutismus? Die Lösung der Frage aber ist: er hat das Verhältnis des absoluten Geistes zum endlichen nicht analog, sondern dialektisch konstruiert und identisch mit dem Verhältnis des objektiven Geistes zum subjektiven. Er hat nicht die wichtige Unterscheidung getroffen zwischen der absoluten selbständigen Geistnatur als Quell der ewigen Normen und Werte und der endlichen, auf Persönlichkeit angelegten Geistnatur als

eigener Substanz und Empfängerin der ewigen Normen und Werte. Er hat ferner nicht die Unterscheidung getroffen zwischen der bloß moralischen, nicht physischen Person des Zeitgeistes und Volksgeistes als Fülle ausgewählter Werte und der Persönlichkeit als Empfängerin und als Verwirklicherin dieser ausgewählten Werte, in erster Linie aber der überzeitlichen und ewigen Normen. Darum kam es zur großen Täuschung seines Systems. Die Hybris, daß der Philosoph selber Gott sei, ist nur möglich durch die Verlegung der ewigen Werte und Normen ins Diesseits. Aber diese Hybris ist nur eine Übersteigerung des Unterlegenheitsgefühls der philosophischen Existenz im liberalen Konservatismus, wenn sie bloß im Dienste des Staates stehen soll. Der Weltgeist und die allgemeingültigen Werte sind wohl noch für den selbstbewußten Philosophen da, aber er kann keinen richterlichen Gebrauch davon machen gegenüber dem Zeitgeist, sondern muß warten, bis der Weltgeist selber das Gericht über den Volksgeist vollzogen hat. Das ist beinahe christlich, das klingt wenigstens christlich, ist aber nur die Nüchternheit des Wissenschaftlers Hegel, der sehr wohl weiß, daß der Stufengang des Weltgeistes durch die Völker nicht mit seiner Zeit aufhört, daß das voll erwachte Selbstbewußtsein des werdenden Gottes doch noch nicht im Zeitgeist seiner Zeit und auch in ihm selber noch nicht ganz da ist, sondern erst in einer unabsehbaren Zukunft sich vollendet.

Die große Synthese von Geist und Geistesinhalt war wiederum einmal, zum drittenmal nach Poseidonios und Thomas in größtem Maßstab und mit eisernem Willen versucht worden. Aber das Ergebnis war nur ein technisch schlechthin vollkommenes, 577 Paragraphen umfassendes wissenschaftliches Werk, die

Enzyklopädie, äußerlich recht ähnlich den 634 Fragen der *Summa theologica*, nur keine Weisheit, nur eine Ideologie des herrschenden Zeitgeistes und eine halbe Resignation in diesem Zeitgeist. Gleichwohl täuschte es eine nicht mehr zu übersehende Weltweisheit vor. Die philosophische Existenz schien im Augenblick ihrer systematischen Selbstzerstörung endgültig gesichert zu sein. Nur brach sehr rasch die Synthese des dialektischen Durcheinanders entzwei. Als ihr Kierkegaard sein zorniges Entweder-Oder entgegen donnerte, tobte schon zwei Jahrzehnte lang der Kampf der Hegelianischen Schulen, die man zu seinem eigenen richtigen Verständnis nicht übersehen darf. Er gehört der Hegelschen Rechten an, die, verführt durch die geduldete Erwähnung der »Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zum christlichen Glaubensbekenntnis« von K. F. Göschel durch den Meister selbst, eine Zeitlang glaubte, die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als die wahre Meinung des Meisters hinstellen zu können. Aber bald wußte diese Schülergruppe, deren bedeutendste Köpfe der jüngere Fichte, Weiße und Ulrici waren, daß sie ihren spekulativen Theismus nur gegen Hegel halten konnte, und so bestätigte sie selber den Sieg der Hegelianischen Linken. Das aber ist von entscheidender Bedeutung für das richtige Hegelverständnis: eine gott- und unsterblichkeitstreue Philosophie kann nicht bei Hegel stehen bleiben, und so teilt Kierkegaard sein Schicksal mit jenen viel zu wenig bekannten Theisten des 19. Jahrhunderts, von Hegel selber zum Kampf gegen ihn getrieben worden zu sein³⁰.

Daß man diese Richtung später fast ganz übersehen hat, hat seinen guten Grund. Sie hat wie Kierkegaard

bloß den logischen Überbau über der objektiven Volksgeistlehre ins Auge gefaßt, seine Ideologie im Sinn einer abstrakt geistigen, weltanschaulich konstruierten Rechtfertigung des liberalen Konservatismus. Als der Liberalismus ohne Konservatismus zur Herrschaft drängte, ist sogleich der nackte Nominalismus und Individualismus bei Feuerbach und Stirner hervorgetreten. Zwar hat Feuerbach das Gottesbild noch für das allgemeine Menschenbild erklärt, aber sein konsequenter Anthropologismus, der den Menschen zum Maß aller Dinge macht, mußte bei Stirner zur völligen Anarchie des Einzelnen und seines Eigentums führen, der nur noch sich selber zum Maß aller Dinge macht. Ist nicht auch Kierkegaard zum radikalen, aber religiösen Individualismus vorgestoßen? Auch das war ja noch Intellektualismus, auch er lebte noch ganz in der Welt des geistigen Überbaus. Wehe, wenn der konservative Rest in Hegels Lehre, die ewigen allgemeingültigen Werte, die sowieso schon keinen ewigen substantiellen Träger in dem an und für sich existierenden Gottesgeist mehr haben sollten, dahinsank! Wehe, wenn auch die positive religiöse Autorität durch ihre eigenen berufenen Vertreter, die protestantischen Theologen, liberal in den Relativismus einer bloßen christlichen Mythologie aufgelöst wurde! Schien dann nicht wirklich alles Geistige und Geistliche ein bloß freischwebender Überbau über den menschlichen Interessen und Rechtsverhältnissen zu sein?

Das ist der wahre Ursprung der gegenwärtigen Gottlosigkeit. Karl Marx, aus der linkshegelianischen Schule kommend, hat sich genau jene scharfsinnige Stelle aus der Enzyklopädie § 552 gemerkt: »es ist nur für eine Torheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, deren Staatsver-

fassung und Gesetzgebung ohne Veränderung der Religion umzuändern, eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben, zu meinen, mit der alten Religion und ihren Heiligkeiten könne eine ihr entgegengesetzte Staatsverfassung Ruhe und Harmonie in sich haben und durch äußere Garantien . . . den Gesetzen Stabilität verschafft werden. Jene Garantien sind morsche Stützen gegen die Gewissen der Subjekte, welche die Gesetze — und darunter gehören die Garantien selbst — handhaben sollen; es ist dies vielmehr der höchste und unheiligste Widerspruch, das religiöse Gewissen, dem die weltliche Gesetzgebung ein unheiliges ist, an diese binden und ihr unterwerfen zu wollen.« Das System des liberalen Konservatismus in der Theorie bei Hegel und in der Praxis bei den Staatsmännern der Restauration schreit ja geradezu darnach, als bloßer Hegelscher Übergang zum vollen und reinen Materialismus aufgefaßt zu werden. Ist nicht auch heute die Phänomenologie, die rein wissenschaftlich, also liberal die Werte ohne den tragenden Gottesgeist im leeren Raum untersuchen will, der nächste Weg zum offenen Atheismus, wie sehr bekannte Beispiele beweisen? Ist es da nicht anständiger und auch besserer Hegelianismus, gleich die Allgemeingültigkeit der Werte mitsamt dem absoluten Weltgeist fallen zu lassen und nur noch die Zeistgeistdialektik bestehen zu lassen, den Kampf der liberalen und konservativen Verhältnisse als einzigen Sinn der Weltgeschichte hinzustellen und so bei der Wirtschaft als dem einzigen Triebfaktor zu landen? Dann ist Wertlehre aber nur konservative Ideologie und der Fortschritt und Zukunftsstaat liberale oder sozialistische Ideologie, und die Religion braucht dann nicht mehr bloß als zeitbedingte Form des Gewissens der Untertanen

betrachtet werden, sie kann gleich als Opium fürs Volk denunziert werden. Der Relativismus der klassenbedingten Ideologie, der heute glücklicherweise auch schon die sozialistische als bloß relative Klassenanschauung entlarvt, das ist die konsequenteste Folgerung aus Hegel, der offene Atheismus. In dieser völlig gott-, geist- und wertlosen Welt des wissenschaftlichen Sozialismus hat freilich die Weisheit keinen Platz mehr, ist scheinbar endgültig die Hoffnung auf ein Jenseits als bloße Klassenverdummung durch den Herrenstand entlarvt; die philosophische Existenz aber ist dabei nicht bloß übersehen, das heulende »Elend der Philosophie« nach ihrem Gottheitsrausch ist offenbar geworden.

Ist es in einer solchen Krise der Philosophie nicht höchste Zeit für eine Philosophie der Krisis? Ist es dann nicht providentiell, daß wenigstens einer unter den Hegelianern bloß noch die Weisheit verteidigt hat und die Wissenschaft, die bloß Unheil anrichtete, verhöhnte und ganz verwarf? Aber hat denn Kierkegaard wirklich die Weisheit gerettet, die Verwirklichung der denkerischen Existenz, das *ordinari*? Er wollte sie retten, aber weil er die andere Aufgabe der Weisheit, das *ordinare* aus Angst, die Wissenschaft müsse zum Spinozismus führen, mißachtet hat, darum hat er bloß die christliche Torheit, oder vielmehr das *credo quia absurdum* gerettet. Es ist sein jetzt erst klar sichtbar werdendes tragikomisches Dilemma, daß er durch die Weisheit die christliche Torheit gerettet hat, daß er nur intellektuell, also philosophisch die christliche Glaubenslehre in einer mächtigen Religionsphilosophie begründet, philosophiefreundlich eine Philosophie des christlichen Glaubens geschaffen hat, nicht eine positive Theologie und nicht selber existentiell ein ganzer Theo-

loge war, nur ein philosophierender Apologet der christlichen Existenz. Sein Dilemma ist, daß er zeitbedingt das *ordinare* als überzeitliches Ziel verwarf und dann doch ein zwar in der Form zeit- und Hegelbedingtes, aber im wesentlichen Inhalt überzeitliches System der geistigen Existenz und damit der Weisheit neu begründet hat.

Was ist heute die Folge dieser Weisheit der christlichen Torheit und dieser Torheit, die christliche Weisheit nicht anerkennen zu wollen? Daß man sich der zeitbedingten Verfilzung seiner Gegensätze und Widersprüche entzogen hat und einfach schlicht eine positive Theologie des Bibelglaubens hinstellt. Das ist allerdings schon eine weltgeschichtliche Folge seiner einst scheinbar so vergeblich verklingenden und still verlöschenden heroischen Existenz, wirklich die Überwindung der liberalen Hegelianischen Theologie. Und nun müssen wir Hegels Wort von der Zusammengehörigkeit der Reformation und Revolution umkehren: wenn die Reformation im Geistigen und Geistlichen da ist, die nur positive Bindung des christlichen Gewissens an die unantastbare Offenbarung sein kann, dann wird auch die innere Überwindung des Liberalismus nicht ausbleiben. Dann aber hätte Kierkegaard das Allerparadoxeste geleistet, den Protestantismus konservativ zu machen. Auf einen so großen Mann muß man hören, auch wenn dies unglückselige lebendige Paradox, gerade um es den Menschen leicht und schön zu machen, in platonischen Mythen redete und damit sein eigenes Verständnis ihnen noch schwerer gemacht hat, als selbst Hegel zu verstehen ist.

Wie aber, wenn er tatsächlich so listig gewesen wäre, auch die daraus sich ergebende Kierkegaard-Scholastik, die ja schon in bestem Zuge ist, vorauszu-

sehen? Hat er nicht gesagt, daß man alle Stellen und Papierschnitzel von ihm untersuchen und alle Winkel seines Lebens durchforschen würde? Dann hätte er selber die Überwindung jener fatalsten Folge seiner dialektischen Theologie, die Zerstörung und Verhöhnung der Philosophie mit vorbereitet. Denn die Philosophie ist schwer, und nur wenn sie fast so schwer gemacht wird, wie Kierkegaard die christliche Askese schwer macht, kommt es zur christlichen Weisheit. Und nur durch die wissenschaftliche philosophische Askese hindurch! Aber vorläufig gibt es bloß erst eine halbe Offenbarungs-, nicht aber traditionsgläubige, positive Theologie, aber nicht eine natürliche Theologie und Philosophie der Krisis. Wenn nur der Theologe die Philosophie zerstört, ihr Geschäft als unmöglich erklärt, dann kommt sie bestimmt als naturalistische oder materialistische wieder, dann wird sie sehr bald den Nachweis ihrer weltlichen Existenzmöglichkeit führen. Aber das nutzt uns nichts, das bringt uns nicht weiter. Die Philosophie selbst muß sich eine Philosophie der Krisis schaffen, sie muß sich selber die Diagnose stellen! Arzt heile dich selbst! Dies ist sehr wohl möglich, weil in der geistigen Welt die Wiederherstellung des gefallenem Geistes mit dem ersten Schritt schon gelungen ist durch die Einsicht, daß er gefallen ist. Weil das *Credo* wieder da ist, wird das *intelligere* nachfolgen.

Das alles ginge viel schneller, wenn nicht wir Katholiken seit der Aufklärung immer hinter der geistigen Entwicklung herhinkten. Kierkegaard war Gott sei Dank nicht der einzige aufrechte und hellsehende Christ, der Hegel mit erbitterter Leidenschaft bekämpfte. Friedrich Schlegel und Joseph Görres, um eine Generation älter als er, haben es auch schon

getan, und zwar mit der entscheidenden Wirkung, daß sie beide selber erst einmal Katholiken wurden. Sie haben zwar beide auch eine christliche Lebens- und Existenzphilosophie geschaffen, aber zunächst sind sie erst existentiell Christen geworden. Sie haben beide den Weg von der Wissenschaft zur Weisheit gefunden, sind beide aus Liberalen zu echten Konservativen geworden, haben beide den Identitätsidealismus und seine Dialektik mitbegründet und durchgemacht und haben auch beide die höchst einfache Kunst der richtigen Dialektik gefunden und geübt, nämlich die absoluten Widersprüche absolut zu nehmen und die relativen Widersprüche relativ, unversöhnliche Widersprüche unversöhnt zu lassen und bloße Gegensätze auf ihrem Gebiet zusammensetzen, wie sie zusammengehören. Beide zusammen haben aus dem Katholizismus des frühen 19. Jahrhunderts einen »hellsehenden Katholizismus« gemacht. Aber warum haben sie nicht weitergewirkt? Daran ist doch sicher nicht bloß der Hohn und Spott der Liberalen, voran des Erzliberalen Heine schuld, der auch heute noch ihre Wertung mitbestimmt, und auch nicht die zwei Kulturkampfzeiten, die den Katholizismus wieder ins Ghetto zu treiben suchten. Die viel traurigere Schuld liegt bei den Katholiken selbst. Diese beiden größten geistigen Führer des deutschen Katholizismus waren beide vermeintlich keine Fachphilosophen, weil sie in ihrer katholischen Zeit ihr drittes oder viertes System nicht in Paragraphenform, sondern in der lebendigen Sprache der Weisheit niedergelegt haben. Die Katholiken aber ließen sich imponieren von der Wissenschaft der nachhegelianischen Zeit und machten ihren Historismus mit, ohne den Mut zur eigenen Metaphysik noch zu finden. Da wir alle miteinander zerteilte Wesen und nur halbe Per-

sönlichkeiten sind, wollen wir dies schwere Versäumnis milde beurteilen und in aufrichtiger Dankbarkeit die riesige philosophische Kleinarbeit der Wiederherstellung der klassischen christlichen Philosophie anerkennen und benutzen. Vor allem aber wird es nun höchste Zeit, aufzuwachen aus dem historischen Schlummer! Denn schon fragt uns mancher ehrliche Christ: Sie schreiben so viel von der christlichen Philosophie und Weisheit, leben sie dann das auch mit? Die persönliche Verwirklichung der Einsichten wird heute unerbittlich verlangt, und das ist die wichtigste Folge von Kierkegaards Wirken. Nun, auch wir christlichen Philosophen sind heute Kierkegaardianer und wissen unser Inkognito zu wahren. Vielleicht ist die Tarnkappe der Wissenschaft für die Weisheit eine noch bessere als die Narrenkappe des Humoristen für Kierkegaard selbst. Wir brauchen sein traurig-schönes Spiel mit dem Inkognito des wahren Christen und Weisen in der Christenheit nicht mehr so ganz, weil die Folgen Hegels offenbar sind, schon nicht mehr alle Welt christlich sein will und das erschwerte Bekenntnis zum Christentum klare Fronten zu schaffen beginnt. Auch die philosophische Existenz heute nimmt schon deutlich und unverfroren auf seiten der Gottlosigkeit oder des Heidentums Platz. So bleibt dem christlichen Philosophen nichts übrig, als ebenso offenherzig auf der rechten Seite Posten zu fassen, das heißt aber, der christliche Philosoph muß sich über die Folgen Kierkegaards klar sein, seine Stellung zwischen den Rechts- und Linkskierkegaardianern beziehen, nämlich auf der Rechten der positiven Gläubigkeit neben den dialektischen Theologen, gute Tuchfühlung mit ihnen haltend, die schon matten, fast freundschaftlich scherzhaften Pfeile, die von ihnen in die eigene Front herüberkommen, lächelnd zurück-

werfen und im übrigen sich um die eigene Sache kümmern. Der Segen der wissenschaftlichen und philosophischen Arbeit aber ist, wie schon oben gesagt, die Rettung der philosophischen Existenz. Wir müssen heute die persönliche Wahrhaftigkeit und die objektive Wahrheit gleich ernst nehmen, das *ordinari* und das *ordinare*. Warten wir geduldig auf den ganz großen Weisen oder die vielen Weisen, die uns vielleicht von Gott gesandt werden, und tun wir im kleinen einstweilen unsere Pflicht ohne viel Pathos und Lärm. Dann dienen wir vielleicht dem kommenden Großen, jedenfalls aber der Sache und dem Herrn.

III. KAPITEL

DIE KRISIS DER PHILOSOPHIE

Es ist wahr, daß die Krisis der Philosophie nun schon genau hundert Jahre seit dem Tode Hegels andauert, aber es ist nicht richtig, daß sie eine Krankheit zum Tode sei, wie die Theologie der Krisis behauptet. Nach Hegel ist wirklich kein alleinherrschendes System mehr aufgetreten, und der Kampf der hegelianischen Schulen hat diese Verlegenheit nur allzu deutlich sichtbar gemacht. Dann haben Psychologie und Philosophiegeschichte als Nachfolgerinnen der Philosophie und herrschende Fachwissenschaften die Entthronung der alten Königin der Wissenschaften bestätigt. Kein Wunder, daß die Kierkegaardianer heute glauben, nachdem ihr Meister fünfzig Jahre nach seinem Tod zu unerwartetem Ruhm und Ansehen gekommen ist, seine Verdammung der Philosophie sei die endgültige Erledigung dieser Konkurrentin der Theologie, ja die Theologie der Krise brauche sich gar keine besondere Mühe zu geben, diese Krise der Philosophie auch noch ausdrücklich festzustellen.

Allein wenn unsere These richtig ist, Kierkegaard sei ein großer, ernst zu nehmender christlicher Philosoph, dann wäre ja durch seinen überragenden geistigen Einfluß das philosophische Interregnum schon überwunden. Ohne daß er es gewollt hätte, hätte der geheimnisvolle Prinz aus Dänemark den verlassenen Thron schon wieder besetzt, und das wäre so recht im Geiste Kierkegaards und seiner indirekten Mitteilung, daß die Menschen schon wieder unter der Herrschaft der Philosophie stünden, ohne den Systemwechsel wahrgenommen zu haben.

Aber Kierkegaard ist wohl ein christlicher Philosoph,

sein System jedoch ist leider nur ein Teil der christlichen Philosophie. Die Krisis der Gegenwartsphilosophie ist keineswegs schon gelöst, einmal weil Kierkegaard nur von einem Drittel seiner Jünger als Philosoph, aber nicht als christlicher Philosoph anerkannt wird, und vor allem weil gerade die christliche Philosophie nicht von ihm zum Siege geführt ist und auch nicht geführt werden kann. Bietet er doch gerade die letzte Zuflucht der nominalistischen und individualistischen Philosophie, während es zur Lösung der Krise auf eine kritisch realistische Soseins- und Daseinsphilosophie ankäme.

Wir glauben wirklich im Gegensatz zu den Theologen der Krisis, daß die gegenwärtigen Schwierigkeiten der Philosophie eine Krisis zur Gesundung und nicht eine Krankheit zum Tode sind. Diese Hoffnung schöpfen wir zunächst aus der Tatsache, daß heute unausweichlich die Aufgabe einer kritischen Lebens- und damit einer Wesens- und Soseinsphilosophie gestellt ist. Gerade weil der Naturalismus so offen und energisch seine All-Lebenslehre verkündet, wird eine kritische Lebensphilosophie notwendig, und die Anerkennung biologischer Ganzheiten durch die theoretische Biologie als Fachwissenschaft macht sie auch von der empirischen Seite her möglich.

Den entscheidenden Anstoß zur Wende aber bringt doch der religiöse Antrieb, den Kierkegaard der Philosophie gegeben hat. Er hat wieder die Forderung der wirklichen Unterscheidung zwischen dem endlichen und unendlichen Sein aufgestellt. Man wird sich nicht mehr damit begnügen können, diese Unterscheidung nur als eine religionsphilosophische Frage zu betrachten, man wird sie auch ontologisch durchdenken müssen und dann wieder vor dem Grundaxiom der christlichen Philosophie stehen: weil Gott,

der alleinfachste und Eine, ganz und gar reine Wirklichkeit ist, weil in ihm Sosein und Dasein zusammenfallen, muß das wesentlich und wirklich von ihm verschiedene, das geschöpfliche Sein die Verschiedenheit des Daseins und Soseins aufweisen. Es ist aber gerade Kierkegaards Verhängnis, daß er diese ontologische Unterscheidung nicht neben seiner religionsphilosophischen Unterscheidung klar getroffen hat. Aber hat nicht Kierkegaard die Unterscheidung von endlichem und unendlichem Sein gerade als das Wesen der echten Dialektik erklärt? Warum zieht er nicht die weitere Folgerung, daß auch Dasein und Sosein im endlichen Geist sachlich verschieden sein müssen? In seiner Sprache zieht er sie freilich auf anderm Gebiet mit dem Satz: der Existierende ist endlich und unendlich und soll endlich oder unendlich werden. Der Mensch ist in seiner Leib- und Geistesnatur zeitlich und ewig, sterblich und unsterblich und soll religiös, im ewigen Leben unsterblich werden. Weil ihn bloß die Persönlichkeitsphilosophie interessiert, weil er die vermeintlich abstrakte Wesensphilosophie und die wirklich leere, abstrakte Möglichkeitsphilosophie Hegels verwirft, verwirft er *vor*erst die Soseinsphilosophie überhaupt. Als Zeitkorrektiv ist er bewußt einseitig. Aber eben damit hat er die Krise des modernen Nominalismus noch verschärft, der nun durch die geistige Daseinsphilosophie nochmals ein großes Thema gewonnen hat, um von dem verheißungsvollen Wege der neuen Lebensphilosophie und theoretischen Biologie nochmals ins Individualistische abbiegen zu können. Aber das wäre trotz der sehr ernsthaften Folgen nur ein taktisches Versehen. Die eigentliche Schwierigkeit liegt viel tiefer: Kierkegaard will die Vernunftwidrigkeit der Hauptdogmen, ihre Paradoxie, weil er die Auflösung

der Dogmatik in die rationalistische Vernünftigkeit bekämpfen will. Seine Zeit glaubte das Christentum erledigen zu können durch den Nachweis, daß das Wesen des Christentums bloß vernünftig sei, daß Gott und Mensch sowieso eins seien, wenigstens der Philosoph sei Gott und sei auch innerlich eins mit dem bestehenden Staat, der gegenwärtigen Stufe des Weltgeists. Kierkegaard hätte bedenken müssen, daß man auch die Vernunftwidrigkeit des Christentums immer wieder zu seiner Vernichtung benutzen wollte. Aber sein religiöser Beweggrund, warum er die Widervernünftigkeit der Hauptdogmen wollte, ist ja klar der asketische Heroismus, der das *credo quia absurdum*, den heroischen Glaubensakt verlangt. Der christliche übersinnliche Glaubensinhalt ist für das Leibseelewesen Mensch, noch dazu in dieser Welt der erbsündigen Verderbtheit, auch ohne eine künstliche und unnötige Steigerung seiner Paradoxie schwer genug zu glauben, so daß man sich um das Glaubensverdienst nicht zu sorgen braucht.

Überdies haben wir schon im ersten Kapitel gezeigt, inwiefern Kierkegaard zur Widervernünftigkeit der christlichen Hauptdogmen kommt: er kehrt die Hegelsche Dialektik einfach um. Wenn man die Gegensätze Unendlich und Endlich, Gott und Mensch und Gott und Welt miteinander wesentlich verbindet, entsteht ein Diesseits- und Allerwelts-Monismus. Wenn man sie zum Trotz tüchtig einseitig zu absoluten Widersprüchen macht, müßte eigentlich ein dualistischer Manichäismus entstehen, der für diese Welt, da ja das ganz Andere, Gott, völlig von ihr getrennt ist, einen zweiten Gott suchen müßte. Nun, zum hypothetischen Atheismus ist man immerhin schon fortgeschritten von Kierkegaard. Die wirkliche Lösung dieser philosophischen Krisis kann also nur aus der

richtigen Dialektik hervorgehen, nämlich die absoluten Widersprüche absolut, und die relativen Widersprüche relativ zu sehen, und dann ergibt sich die *analogia entis* und die sachliche Unterscheidung von Dasein und Sosein im Endlichen von selbst. Unendliches Sein und endliches Sein sind keine absoluten Widersprüche. Höchstens wenn man Unendlich und Endlich nur als abstrakte Qualitäten für sich nimmt, kann man auf den Gedanken kommen, sie zu absoluten Widersprüchen zu machen. Sobald man aber ontologisch denkt, ihr wirkliches Sein nicht vergißt und nicht in dialektischer Spielerei das eine aus dem andern hervorgehen läßt, haben sie bei völliger Gegensätzlichkeit der Attribute gerade das Sein gemeinsam und auch dies nur analog, verhältnisentsprechend der völligen Gegensätzlichkeit des unendlichen und damit in sich selber vollendeten allmächtigen Seins und des endlichen, nicht vollendeten und ohnmächtigen, nicht in sich selber bestehenden abhängigen Seins. Diese Abhängigkeit, das nicht in und aus sich Bestehenkönnen ist jene empfangene Existenz eines im Sosein beschränkten Wesens, die gerade die sachliche Unterscheidung des von Gott empfangenen Daseins und des durch ein anderes Wesen hindurch gleichfalls von Gott empfangenen Soseins ausmacht.

Die Grundlage der christlichen Philosophie ist also der ontologisch verstandene Schöpfungsbegriff im Gegensatz zur naturalistischen All-Lebenslehre ewiger, für sich bestehender Wesensarten und Gattungen und zum idealistischen Panlogismus eines sich selber zur Natur entäußernden absoluten Ich. Diese beiden gegnerischen Stellungen schließen dann unvermeidlich die Verwischung der Gegensätze ein. Ebenso muß der Nominalist den philosophischen Schöpfungsbegriff verfehlen, er muß gerade infolge der Leugnung

der substantiellen Ganzheit des Wesens, durch die es von einem andern endlichen Wesen soseinsabhängig wird, das individuelle Dasein zur selbständigen Ganzheit übersteigern. Eine sachliche Verschiedenheit im Dinge selber ist dann nicht mehr denkbar und die Grundlage der christlichen Philosophie dahingefallen. Kierkegaard hält wohl den Schöpfungsgedanken fest und ist damit ein christlicher Philosoph. Aber weil er sich um die Naturphilosophie nicht kümmert, bekennt er sich nicht ausdrücklich zur sachlichen Unterscheidung im Einzelding, die eine genau umschriebene Analogie des endlichen und unendlichen Seins festzustellen gestattet. Mit der völligen Verschiedenheit des endlichen und unendlichen Seins aber kommt er zur Widervernünftigkeit der Hauptdogmen und zu einer Gegenstellung gegen Hegel, die in den völligen Widerspruch, in einen unlöslichen Gegensatz münden muß.

Bei dieser Sachlage scheint es für die Theologie der Krisis ein leichtes zu sein, die Ausweglosigkeit der Philosophie zu zeigen. Wenn wirklich bloß Kierkegaard und Hegel schon die ganze Philosophie wären, dann freilich hätte die Philosophie durch diesen unversöhnlichen Widerspruch gezeigt, daß sie keine Existenzberechtigung mehr besitzt. Wie aber, wenn gerade die Fehler Hegels und Kierkegaards Schuld daran sind, daß es zu keiner Verständigung kommt? Wenn das Richtige bei Hegel und Kierkegaard gerade dazu ausreicht, jeweils dem andern seine Fehler nachzuweisen, dann ergibt sich eine echt dialektische Widerlegung der beiden Gegner, genau so wie das die heutige Theologie der Krisis haben will, wie es aber auch schon Thomas von Aquin im vierten Buch der Summe wider die Heiden geübt hat. Es genügt freilich nicht die Behauptung, daß die Gegner sich

gegenseitig widerlegen können, sondern man muß sie wirklich die Argumente gegeneinander durchführen lassen, wie das ja auch in tausend und aber tausend Quästionen der Scholastik geschehen ist. Es ist wichtig, daß man sieht, Kierkegaards System reicht allein nicht aus, um Hegel zu widerlegen, sondern es bedarf dazu eben jenes Grundaxioms der christlichen Philosophie, das wir kurz die philosophische Begründung der Schöpfungslehre nennen wollen.

Nun aber zu dem Gespräch! Hegel kann gegen Kierkegaard, wie gegen alle Nominalisten, erklären, er lasse den ungöttlichen Dingen ihre weltliche Existenz in fester ungestörter Substantialität und müsse eigentlich sagen, dies atomistische Sein der weltlichen Dinge sei Gott [Enzyklopädie § 173]. Der Nominalist vergesse gänzlich die an und für sich seiende Allgemeinheit, die ontologisch das Wesen der Dinge ausmacht und logisch das Wesen des Geistes.

Kierkegaard würde freilich erwidern, er, Hegel, verachte die wirkliche Existenz der einzelnen Dinge und Wesen und Existenz des einzelnen Geistes, und darum sei er der eigentliche Pantheist.

Worauf Hegel wiederum mit Recht entgegnen könnte, er sei kein Eleat und Spinozist und mache nicht das Eine zur Substanz des Alls. Er sei weitergegangen als diese und auch als die Kantianer und Theisten, die Gott und Welt je zu einer Eins machten und beide vergeblich zu vermitteln trachteten. Er gerade habe die Substanz als Subjekt und als Geist erkannt, sei also ein objektiver Idealist.

Hiergegen sucht sich Kierkegaard zunächst mit der Ironie zu helfen: Das ist eben das Allerschrecklichste, bei lebendigem Leibe bloß ein Schimmelpilz auf der Entwicklung des objektiven Weltgeists zu sein. Mir ist es gleichgültig, wird er sagen, wie die Einzelnatur

zum Allgemeinen und die endlichen Wesen ohne Vernunft sich zum All-Leben verhalten. Ich muß mit unendlicher Leidenschaft für die ewige Seligkeit und damit natürlich auch für die Unsterblichkeit der Seele eintreten, dafür, daß ich, ich selber mit meinem eigenen Selbst unsterblich bin. Das Wesen des Menschen kümmert mich nicht, das kann ich den Naturphilosophen überlassen, ich bin Ethiker und Religionsphilosoph und kämpfe nur für das Recht der Persönlichkeit, eines jeden einzelnen Ich auf seine ewige Seligkeit.

Dann haben Sie eben, antwortet Hegel, meine substantielle Sittenlehre nicht begriffen. Wenn Sie sich nur um die ewige Gerechtigkeit bekümmern, dann bleiben Sie ein Platoniker, ein freier, subjektiver Denker. Dann können Sie den noch vor der Philosophie sich aus der Religion entwickelnden Staat nur als Verderbtheit der Demokratie betrachten und müssen bei einer gedachten Wahrheit und ausgedachten Gerechtigkeit stehenbleiben. Ja, sie begreifen das Wesen des protestantischen Gewissens nicht, das sich mit der substantiellen Sittlichkeit des wahrhaftigen Staates identisch weiß.

Vielleicht darf ich mich, wird Kierkegaard sagen, für den einzigen Protestanten des frühen 19. Jahrhunderts halten und vielleicht für den einzigen wirklichen Ethiker unter den Neueren, dem es um die Verwirklichung der Wahrheit und Gerechtigkeit im Menschen selber geht. Sie haben gerade die Freiheit des persönlichen Gewissens und den Jenseitsglauben des Protestantismus verworfen und sind darum ein leibhafter Heide, von dem die Christenheit befreit werden muß. Das ist ja gerade Ihr Pantheismus, daß nach Ihnen der göttliche Geist das Weltliche immanent durchdringen müsse, daß die Weisheit konkret bloß

in den objektiven Gestaltungen der Sittlichkeit sei, daß aber die Heiligkeit des Mönches, die Keuschheit des ehelosen Standes und die freiwillige Armut nur Knechtschaft des Gewissens unter dem Gebot der offenbarten Wahrheit und Gerechtigkeit sei, nur ein pflicht- und rechtloser Gehorsam. Die Verdrängung der Heiligkeit durch ihr »Sich-Einführen des göttlichen Geistes in die Wirklichkeit«, durch ihre bloße Diesseitsmoral ist gerade die entschiedenste Verleugnung des Protestantismus [Gegen Enz. § 552].

Sehen Sie denn nicht, müßte Hegel erwidern, daß Sie mit dieser falschen Verteidigung des Protestantismus, der Heiligkeit, der Möncherei, der ewigen Normen und der Jenseitigkeit schon — Katholik sind? Dann müssen Sie folgerichtig auch die »Hostie als Gott«, die Ordination und damit die Entwürdigung des Laientums annehmen. Kehren wir also lieber wieder zur philosophischen Disputation zurück, statt von Kirche und Staat, Protestantismus und Katholizismus zu reden! Es handelt sich doch nur um eine einfache Unterscheidung ähnlich der zwischen Plato und Aristoteles. Ich muß an die Begriffsunterschiede erinnern, auf die es hier wesentlich ankommt. In den natürlichen Dingen ist die zweite Substanz, die Gattung, verschieden von ihrer Existenz, in der sie als in ihrem Subjekt, der ersten Substanz ist. Der Gehalt der natürlichen Dinge erhält die Form der Allgemeinheit und Wesenheit nicht durch sich, ihre Individualität ist nicht selber ihre Form. Das ist zwar nicht ganz genau so wie bei Aristoteles und in der alten Metaphysik gemeint, weil ich die Grundbegriffe dialektisch strenger bestimmt habe. Aber es läuft doch auch bei mir auf die Unterscheidung von Form und Stoff, auf den Hylomorphismus in den körperlichen Dingen hinaus, daß nämlich das Wesen als das ideelle in

der Materie, dem individuellen aufgenommen ist. Davon aber muß genau die Welt des Geistes unterschieden werden, wo es keine Form-Stoff-Scheidung gibt, und auch hierfür kann ich mich auf Aristoteles berufen, der bereits den Geist als Denken des Denkens, als reine Tätigkeit erkannt hat. Es ist doch klar, daß die geistige Form, die Erkenntnisallgemeinheit nur im vorstellenden, denkenden Geiste ist, eine intentionale Individualität in einer geistigen Existenz, im Selbst des denkenden Geistes hat. Der so gewonnene ideelle Geistesinhalt ist der freie Geist selbst, das geistige Objekt ist das geistige Subjekt und kommt im Selbstbewußtsein zur Existenz. Dieser Geistbegriff der reinen freien Tätigkeit, der Tathandlung des selbstbewußten Geistes ist unerläßlich mit dem Begriff des Unendlichen zu verbinden, wenn man dem falschen Pantheismus und dem Dualismus zugleich entgehen will. Ich habe eben erst mit dieser Geistlehre Fichtes den Begriff der echten Unendlichkeit im Gegensatz zur schlechten des bloß unendlichen Fortganges festgestellt. Erst dies Fürsichsein ist Idealität, das bloße Dasein ist nur Realität. Erst die Wahrheit des Endlichen ist seine Idealität, und dies ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen Idealismus. So erst wird der falsche antike Pantheismus einer ewigen Materie und der falsche spinozistische Pantheismus, daß Gott der Inbegriff aller Realitäten sei, überwunden und erst ein geistiger Gott- und Weltbegriff, das Fürsichsein der Geist-Natur in ihrer Identität erreicht.

Antwortet Kierkegaard: Das interessiert mich nicht, ich bin kein Naturphilosoph, weil ich keine Zeit dafür habe. Ich muß nur auf dem Anundfürsich des endlichen Geistes und auf dem Anundfürsich des göttlichen Geistes bestehen, mit unendlicher Leidenschaft

darauf bestehen, die ja gerade der Beweis für die Ewigkeit des Selbst ist, meines eigenen, einzelnen und besonderen Ich. Ich wenigstens kann es nicht ertragen, bloß Geistesinhalt und Selbstbewußtsein zu sein, ohne eine reale Substanz in alle Ewigkeit zu bleiben.

Aber sehen Sie denn nicht, antwortet Hegel, daß Sie damit in die Reflexionsphilosophie zurückfallen, daß Sie dann gar nicht, was Sie doch eigentlich wollen, Christ sein können, sondern Manichäer werden müssen, wenn sie den Dualismus, den Gegensatz vom Endlichen und Unendlichen unüberwindlich machen, wenn Sie mein »Anderes« zum »ganz Andern« machen? Sehen Sie nicht, daß Sie auf diese Weise sogleich das Unendliche nur zum einen der beiden, zu einem vom Endlichen beschränkten und damit selber zum Endlichen machen? »Ist das Endliche hüben und das Unendliche drüben, das erstere diesseits, das andere jenseits gestellt, so wird dem Endlichen die gleiche Würde des Bestehens und der Selbständigkeit mit dem Unendlichen zugeschrieben, es wird zu einem absoluten Sein gemacht. Vom Unendlichen sozusagen berührt, würde es vernichtet.« Das ist es doch gerade, was Sie als christlicher Mystiker verlangen müssen [§ 95].

Entgegnet Kierkegaard: Mich geht nur der Einzelne vor Gott an, für mich ist die Welt schon praktisch vernichtet, denn ich habe keine Zeit, mich um die Natur zu kümmern. Sie aber nehmen die Welt als Material in Ihren Idealismus auf, als Geistesinhalt und damit auch in Ihren Gottesbegriff. Das ist Ihr Pantheismus, daß Sie die falschen Gegensätze Gott und Welt durcheinander mediatisieren und ebenso den endlichen Geist als Existenz mit dem unendlichen als Idee vermischen.

Dagegen Hegel: Sie vergessen, daß ich ein Idealist bin. Ich bin längst Ihrem Einwand der Mediation schon zuvorgekommen, dem Vorwurf der Verendlichung der Unendlichkeit. Gerade Ihr einseitiges abstraktes Unendliches des Verstandes wird als das Negative, das ganz Andere von dem Andern abgestumpft, wie das Kali mit der Säure verbunden von seinen Eigenschaften verliert. Mein Unendliches erhält sich, weil es sich verhält. Die Negation der Negation ist nicht eine Neutralisation [§ 95]. Ich bin auch längst Ihrem billigen Spott über meinen Satz, daß das Sein dasselbe ist wie das Nichts, weil das Sein das Absolute ist und das Nichts das Absolute ist, zuvorgekommen, weil ich nur dialektisch das Werden daraus ableite. Mein Ergebnis ist gerade das Dasein, das Sein einer Bestimmtheit, das Ansichsein, und eben dies ist das Etwas, das erstens dasselbe und zweitens veränderlich ist als das schlecht Unendliche des Prozesses [§§ 89—94]. Sie blieben mit Ihrer Lehre sehr unchristlich in der atomistischen Philosophie stecken, beim Fürsichsein der Unmittelbarkeit der vielen Eins, die Sie als Ethiker so sehr schmähen, und empfinden gar nicht das Wesen als Grund der Existenz [§ 114]. Nur so aber kann man zur geistigen Existenz kommen, die Sie doch allein suchen wollen. In der natürlichen Existenz ist das Wesen getrennt, weil es unbewußte lebendige Form ist, in der geistigen aber ist es als Geistinhalt eins mit der Existenz [§ 123].

Entgegnet Kierkegaard: Wieder machen Sie die Existenzen zur Welt, weil sie gar nicht fähig sind, den wahrhaften Gottesgedanken zu fassen, weil sie Gott zur bloßen Idee machen, zur formalen Ursache und Wesenheit der vielen existierenden Dinge, die durch ihn nur ihre innewohnende Vernünftigkeit erhalten sollen. Sind so nicht Sie der eigentliche Atomistiker,

wenn Ihre Ideen bloß in den selbstbewußten Geistern Existenz haben? Müßten diese Ihre geistigen Existenzen nicht die vernunftlosen Naturen beneiden, die doch wenigstens Dinge sind, während Ihre Geister nur Tätigkeiten an den Dingen sind? Wenn ich ein Naturphilosoph wäre, müßte ich Ihre Distinktion gerade umkehren, wie dies Görres in seiner christlichen Mystik tut. Bei den endlichen Geistern ist die sachliche Unterscheidung zwischen Sosein und Dasein ebenso wesentlich wie bei den vernunftlosen Naturen, wo Form und Stoff wohl getrennt sind, aber doch nicht ohne einander sein können. Auch der endliche Geist ist eine Natur, ein Anundfürsich, ein Ding, nur seine Persönlichkeit entspricht ihrer bloßen geistigen Tätigkeit, ihrem Ineinander von Geistesinhalt und Selbstbewußtsein. Seine ontologische Form hat er längst vor seiner logischen. Seine Geistnatur hat er nicht durch Zeugung aus einem andern Wesen, sondern durch Gott unmittelbar, der ihn mit der Denkfähigkeit zu einer menschlichen Natur im Unterschied zum Tier macht. Seine Existenz aber hat er als Fürsichsein und als Relation zu Gott, nicht zu andern Weltdingen, von denen er als Geistnatur nicht abhängt, nur als werdende Persönlichkeit bezüglich seines Geistesinhalts. Geistige Existenz ist wirkliche Tätigkeit an und für sich, sich selber erkennend vor Gott stellen, und das allein bekümmert mich als Religionsphilosoph. Aber wenn ich Naturphilosoph wäre, müßte ich betonen, daß dies wirkliche Tätigsein, dieser *actus secundus* einen *actus primus* verlangt, ein abhängiges Wirklichsein, nicht bloß einen besondern persönlichen Geistesinhalt.

Weil sie die Trinität für widervernünftig halten wollen, würde Hegel entgegenen! Aber wir wollen nun dies überzeitliche Gespräch abbrechen, weil es doch

zu keinem Schlusse kommen kann. Damit hat ja Dilthey in seiner philosophischen Typenlehre unbedingt recht: der subjektive Idealist der Freiheit und der objektive Idealist des notwendigen Natur- und Geistprozesses können sich nicht verständigen, weil sie an ihren falschen, einander widersprechenden Grundaxiomen unbedingt festhalten müssen: Freie geistige Existenz ist allein das eigentlich Wirkliche, oder der halb freie, halb notwendige Naturprozeß ist das eigentlich Wirkliche. Aber wir haben ja gerade dies Streitgespräch vorgeführt, um die geistesgeschichtliche Dringlichkeit, das logische Postulat des christlichen Grundaxioms zu zeigen: Wesenheit und Dasein sind im endlichen Geiste sachlich verschieden, um Notwendigkeit und Freiheit im Geistigen scheiden und vereinigen zu können.

Hiermit stehen wir vor einer ernststen Entscheidung. Es ist unmöglich, übersteigerte Systeme aus irgendeiner Einseitigkeit miteinander in Einklang zu bringen, wenn man nicht von diesen Überbauten auf ihren charakterbedingten, unmittelbar menschlichen Grund zurückgeht. Man könnte ihn die geistige Lebenshaltung nennen und nüchtern untersuchen, wie sie sich mit der objektiven Wahrheit und Wirklichkeit auseinandersetzt und was sie sich als fertiges, geschlossenes Weltbild vorschnell dazu baut. Wenn ernsthaft wieder von Metaphysik geredet werden soll, muß man schon die nüchternen erkenntniskritischen Überlegungen vorausschicken, die ihre Berechtigung allererst sicherstellen, dem Verfahren nach kritisch realistisch Metaphysik treiben.

Wie die Hegelsche Metaphysik zustande kommt, glauben wir schon genügend klargestellt zu haben. Hegel gibt uns selber als der große idealistische Weltbild-Architekt mit klarer Einsicht in sein eigenes Verfah-

ren den Weg seiner Systembaukunst an. Er sagt uns selbst, warum er schließlich für die praktische Einzelvernunft kein ethisches Richteramt nach absoluten Normen und Werten, wie dies Platon verlangte, angenommen hat. Sein Staatskonservatismus läßt keine richterliche Entscheidung über das Bestehende zu. Sein Lebensgefühl nimmt den naturhaft diesseitigen Lebensprozeß für das Notwendige und hält ebenso die faktische Staatsentwicklung für naturnotwendig. Selbst die vermeintlich freien Staatslenker sind nur Werkzeuge der List des Weltgeistes. Dieser Notwendigkeit einer mystizistischen objektiven Geistentwicklung unterwirft er sich unbedingt. Dies hält er für wahre Sittlichkeit, für das Eingehen in den substantiellen Zeitgeist und Volksgeist als Repräsentanten des Weltgeists. Es darf nach ihm keine Ethik mit einem persönlichen Gott, einer persönlichen Unsterblichkeit geben, weil sie eine Kritik des Bestehenden ermöglichen würde. Das sei ja gerade die absolute Wahrheit, daß die praktische objektive Wahrheit mit dem bestehenden führenden Volksstaat als bisher höchster Entwicklung des Weltgeists gegeben sei, der sich auch der Philosoph zu unterwerfen hat. Seine Wahrheitserkenntnis hat sich ihrer Freiheit entledigt, als sie den werdenden, erscheinenden Weltgeist allein noch in den Stufen der faktischen Menschheitsentwicklung zu erkennen glaubte.

Dabei war wirklich bloß das abstrakte Notwendigkeits- und Möglichkeitsspiel einer simplen Einheit- und Vielheitdialektik angewendet worden, wie dies Kierkegaard mit scharfem Blick erkannt hat. In der Natur freilich gibt es die echten Wesen und Naturen, die unterschieden sind von dem Dasein. Aber für den Geist soll es diesen Unterschied von Natur und Dasein nicht geben. Weil der Weltgeist mit seinen Ent-

wicklungsstufen nur noch ein dialektisches Werdespiel ist, leere abstrakte Wesenheit mit einer bloßen Entwicklungsnotwendigkeit im Dasein, ist auch der subjektive Geist nur die Märchenexistenz eines abstrakten und zugleich relativistischen Geistinhalts, der sich selber bloß als Aktualitätsform einer im objektiven Geist existierenden Persönlichkeit bewußt ist. Wenn irgendwo das Schimpfwort Reflexionsphilosophie berechtigt ist, dann hier. Gott und der Geistseele sind so das wirkliche Sosein und das selbständige Dasein zugleich zerstört, und über diesen »rationellen Mystizismus« hat Kierkegaard genau so wie Karl Marx gespottet. Mit unendlicher Leidenschaft hat er die Geistnatur und Persönlichkeit Gottes und der Seele retten wollen, die persönliche Unsterblichkeit und die unendliche, ganz andere Wesenheit und Persönlichkeit Gottes.

Sein Versagen liegt nur darin, daß er ganz die Naturphilosophie verwerfen wollte, die zu solchen Ergebnissen führe, daß er das mehrmals berührte Problem des Soseinsrealismus, das Verhältnis von Gattung und Individuum nicht fertig dachte, vor allem aber, daß er durch seine geistige Lebenshaltung der unbedingt weltüberlegenen Religiosität und sittlichen Freiheit nur Interesse für die welt- und staatsfreie Persönlichkeitsentwicklung hatte. Das ist seine eigentliche Tragik, daß er mit sittlichem Freiheitsidealismus eine notwendige Persönlichkeitsentwicklung konstruieren wollte und sich mit seinem Gegenbild zur objektiven Weltgeistentwicklung in die ganz anders begründete Naturnotwendigkeit Hegels verfing. So konnte er die Frage der Freiheit und Notwendigkeit nicht lösen, und so ist seine christliche Philosophie eine Mischung von subjektivem Glauben und objektiver geistiger Entwicklungsgesetzlichkeit.

Weil Hegel von der alten Metaphysik die Identität von Subjekt und Objekt, von Dasein und Wesenheit im göttlichen Geiste noch beibehielt und nur die Unterscheidung des absoluten und endlichen Geistes verfehlte, hat Kierkegaard vor allem Gott als das ganz Andere erfassen wollen. Aber geht das anders als durch die nüchterne ontologische Überlegung, daß nur Gott allein durch die restlose Selbstverwirklichung und Durchsichtigkeit seines Wesens substantielles Selbstbewußtsein ist, absoluter Geist, absolute Freiheit und Notwendigkeit in seinem restlos geistigen Wesen zugleich ist, während der endliche Geist die Beschränkung seines Wesens und die nicht restlose Durchschaubarkeit seiner Geistnatur, ja nicht einmal seines Geistesinhalts mit schmerzlicher Deutlichkeit spürt? Der menschliche Geist hat eine beschränkte Geistnatur mit allgemeingültiger geistiger Organisation, seine von Kant so klar geschilderten geistigen Funktionen, und bildet sich einen beschränkten, vom Welterfahrungsstoff abhängigen Geistesinhalt. Er kann seine Wesensganzheit ebensowenig völlig durchschauen, wie seine sittliche Persönlichkeitsaufgabe allein aus sich verwirklichen. Aber dennoch hat er genug Kenntnis von seiner beschränkten Geistnatur und von der Unselbständigkeit seines von Gott und der Welt abhängigen Daseins, von der Unmöglichkeit seiner restlosen Selbstverwirklichung, um ihre sachliche Unterscheidung von Gott und dessen völlige Unumschränktheit begreifen zu können.

Von dieser einfachen und schlichten Wahrheit aus, die freilich schon Einübung in der Metaphysik voraussetzt, dann aber die allerklarste Wahrheit ist, ist leicht die Reihe der Irrtümer Hegels und Kierkegaards zu überblicken. Hegel verbindet nur den vergeistigten Welterfahrungsstoff mit dem natürlichen,

existierenden Ich und kann so leicht zu einer Identifizierung des Daseins und ideellen Soseins des Geistes kommen, weil er das realistische Sosein, die allgemeingültige Organisation des Geistes ausläßt. So fällt für ihn auch die sachliche Unterscheidung zwischen Gottesgeist und Menscheng Geist dahin. Kierkegaard geht gerade von der sachlichen Unterscheidung der beiden aus, macht sie absolut und kann dann nicht einmal mehr die Analogie, die unähnliche Ähnlichkeit des ganz wirklichen Gottesgeistes und des nach Wesen, Dasein und Persönlichkeit unterschiedenen Menscheng Geistes ontologisch untersuchen. Weil ihm so die Analogie fehlt, muß er zu einer Glaubensphilosophie eines völlig paradoxen Glaubensinhalts kommen.

Dieser theoretische Gegensatz wird aber erst klar, wenn man die praktische Lebenshaltung, die dahinter steht, heranzieht. Wir können die Hegels mit einem einzigen Stichwort kennzeichnen: durch Heroismus überkompensierter *amor fati*, heroisch sich gebärende Resignation. Nach ein paar Jahrhunderten der Vorherrschaft des positivistischen Wissens und des Glaubens an die Naturnotwendigkeit ist leicht der Grund dieser Resignation einzusehen. Die Selbsthingabebereitschaft an das vermeintlich als unerschütterlich erkannte Schicksal erscheint seit Spinoza als der einzige Ausweg. Es handelt sich um ein wissenschaftliches Ethos, wenn auch keine Ethik mehr vorliegt. Von dieser radikalen Objektivitätshaltung zur Welt und ihren immanenten Gesetzen kommt der Verzicht auf die freie und selbständige Geistigkeit und der Unterwerfungswille unter die unausweichlichen Notwendigkeiten. Man kann so diese Lebenshaltung paradox als eine weltliche Gottförmigkeit mit einem weltlichen Geistbegriff bezeichnen. Wenn der Geistesin-

halt die Persönlichkeit bestimmt und aufbaut, dann ist zunächst die Naturnotwendigkeit selber der Weltgeist als der der Naturgesetzlichkeit innewohnende Logos, nicht mehr ein lebendiger Gott. Mit diesem Fatalismus ist aber auch die Naturnotwendigkeit der Geistentwicklung gegeben, jener Kollektivgeister, die nacheinander die Menschheit beherrschen. Wie der lebendige Gott beseitigt ist, so auch die Unsterblichkeit und Freiheit einer selbständigen Geistnatur. Persönliche Moral erscheint dann bloß noch als »das unglückliche Bewußtsein des frommen Subjektivismus«, als Mangel an Einsicht und Ergebungswillen in das Unausweichliche. Nur der Philosoph schwingt sich noch zum Mystizismus einer weltlichen Gottförmigkeit auf, weil er ja die ganze Wissenschaft begreifen und die ganze Notwendigkeit der Geist- und Naturentwicklung einsehen will, sich zwar nicht einbildet, »etwas machen zu können«, dafür aber zu wissen glaubt, wie alles geworden ist. Dies Ethos ist genau das des mittelalterlichen Averroismus, der auch die Verschlingung der selbständigen Geistnatur in den All-Lebens-Vorgang lehrt.

Die Dialektik des umfassenden Geistinhalts und des in der Natur untergegangenen Ich sieht nur noch die Persönlichkeitsproblematik, ist nur noch folgerichtiger Szientismus, für den es keine überweltliche Moral und keine freie Ethik mehr geben kann. Dagegen stürmt Kierkegaard mit einem Protest von unerhörter Gewalt an, der den ganzen Kampf Kants, Fichtes und der nichthegelschen deutschen Idealisten in sich vereinigt. Das ganze Ethos der Freiheit und Selbständigkeit ist geballt in diesem Ansturm, und sein Kampfruf ist: die Ethik ist wichtiger als die ganze Philosophie! Daher kommt Kierkegaards einseitiger ethischer Geistbegriff, daher kommt er zu einer Ethik

des unbedingten Wagnisses, zum Wagnis, sein Selbst zu sein. Hier wird die menschliche Gottförmigkeit, die Unendlichkeit des Selbst aus eigener Entscheidungskraft verkündet, und wenn Kierkegaard nicht wüßte, daß die Religion noch wichtiger ist als die Ethik, wäre der Pelagianismus oder gleich der autonome selbstherrliche Ethizismus unvermeidlich. Ohnehin ist die ganze Kierkegaardsche Glaubensphilosophie nur aus seinem ethisch idealistischen Typ zu erklären: soweit sie vom Menschen abhängt, ist Religion nur Askese, ist nur das heroische Willensmoment in ihr gesehen. Mit bewußter Einseitigkeit wird das reine Gegenteil zu Hegel hingestellt. Statt des möglichen unendlichen Geistgehalts wird das Ich nur noch als unendliche Leidenschaft zum Selbstsein gesehen. Statt des objektiven Geistbegriffs mit seiner unendlichen Weltstoff- und Weltgeschichtsfülle wird die subjektivistische, fast leere Wahrhaftigkeit verkündet. Dies ist ja die ethische Wurzel von Kierkegaards subjektivistischem Wahrheits- oder besser Wahrhaftigkeitsbegriff, dem es nur auf die Verwirklichung des eigenen Selbst ankommt, auf die Existenz statt auf das mit dem Weltinhalt erfüllte Wesen. Die Geisteskrankheit, keinen eigenen Geist zu haben, ist mit aller Schärfe erkannt [VI 253], und zum Glück ist wenigstens noch die Notwendigkeit und damit Ewigkeit der Geistnatur, wenigstens im Glauben Kierkegaards vorhanden [VI, 163], sonst wäre der völlige Subjektivismus und Individualismus unvermeidlich. Von der wichtigeren Ethik her muß vorerst die moderne bloße Wesensspekulation angegriffen werden [VI, 194]. Das Dasein wenigstens kann kein System haben [VI, 85]. Wenn die Wahrheit Geist ist, so ist die Wahrheit Verinnerlichung, die Verwandlung des Subjekts in sich selbst. Geist ist Innerlichkeit, Innerlichkeit Sub-

jektivität, Subjektivität im wesentlichen Leidenschaft und in ihrem Maximum unendlich interessierte Leidenschaft für die ewige Seligkeit [VI, 127]. Freilich, das Subjekt ist nicht bloß blinde Geworfenheit, man weiß nicht von wem! Gott bestimmt ihm die Möglichkeit, die es verwirklichen soll, nicht ihr eigenes Vorlaufen zur unbekanntem Zeit des irdischen Todes, das nur eine künstliche Totalität erschleicht und damit Innerlichkeit, die »Heimat aller Totalitätsbestimmungen«. Nur das Wagnis, sich zur eigenen Möglichkeit zu bekennen, führt zur echten Existenz. Das allein ist Wirklichkeit, daß das Individuum die Möglichkeiten aufgibt und sich mit dem Gedachten identifiziert, um darin zu existieren. Unendlich gemacht wird das Individuum durch das Wagnis [VII, 35, 107].

Soweit trägt die Leidenschaft zum Selbst, bis an die äußerste Grenze der Autonomie, sich absolut als Geist zu verhalten. Ja der Geist als solcher ist das Verhältnis zum Absoluten [VII, 204, 212]. Das ist für den ethischen Typ sein Weg zu Gott im Vollkommenheitsstreben, zur menschlichen Gottförmigkeit. Aber Gott sehen heißt für den Juden sterben, für den Griechen Vorbote des Wahnsinns und für den Christen: demütig die Menschlichkeit einzugestehen [VII, 167]. Nur der absolute Wille zur Innerlichkeit kann überhaupt die Anfechtung erfahren, den eigenen Widerstand des Absoluten. Nur hier ist das höchste Leiden möglich, nur ihr der höchste Rang der Existenz zugänglich, denn Existenz ist wesentlich Leiden. Dem Naiven und dem Dichter schafft nur das Äußere Leiden, der äußere Widerspruch. Erst der Ethiker ist Existenz mit dem Widerspruch in sich selbst, und ihn erst trifft das doppelte Leiden, daß die Persönlichkeit im Vergleich mit Gott unzulänglich ist und daß

der höchste Heroismus der Pflichterfüllung versagen muß.

Dennoch erhebt sich der Mensch zur Höhe der eigenen Gottförmigkeit. Nur die Verschiedenheit zwischen ihm und Gott zwingt ihn zur Anbetung, zum absoluten Respekt, zum *respicere* gegen das absolute Telos [VII, 88]. Hier liegt zugleich das schwerste Martyrium und die letzte Versuchung, die feinste Verführung zur Dämonie. Will nicht Kierkegaard gerade aus seinem Ethos heraus, daß der Glaubensinhalt paradox sei, will er nicht das Martyrium, gegen den Verstand glauben zu wollen? Das Paradox vereint den Gegensatz und macht das Ewige historisch und das Historische ewig. Gott in Knechtsgestalt ist die Lehre, und der Existenzwiderspruch des Christentums ist es, daß über eine ewige Seligkeit in der Zeit entschieden wird [VII, 71]. Wohl hat Kierkegaard zunächst der Widerspruch gegen Hegel zu einer unbedingten Distanzphilosophie gezwungen, aber entspricht sie nicht auch dem durchgehenden Heroismus seines ganzen Lebensgefühls der ethischen Freiheit?

Es liegt ein erhabener asketischer Stil in diesem ganzen Leben, der Stil der Heiligkeit des Mönchs, der das Himmelreich mit Gewalt an sich reißen will.

Erst auf dieser letzten Höhe der geistigen Anstrengung setzt die Dialektik des wahrhaft Religiösen ein, denn nicht einmal durch die unendliche Leidenschaft des Ringens um die ewige Seligkeit werden wir gottförmig, sondern nur durch die entgegenkommende Gnade Gottes. Gerade aus der unendlichen Leidenschaft seines Ringens um das eigene wahrhaftige Selbstsein begreift Kierkegaard zuletzt die Notwendigkeit der entgegenkommenden Hilfe, weil er die gefährlichste Anfechtung durchschaut, die Anfech-

tung zur Verzweiflung, den Widerstand des absoluten Selbst, der dem Menschen seine Ohnmacht zeigt und ihn zur Entscheidung zwingt: Hybris des unbedingten Selbstseins oder Demut und Ehrfurcht vor dem lebendigen Gott.

Aber der ethische Geistbegriff Kierkegaard wandelt sich doch nicht dementsprechend mit um. Müßte er nun nicht ganz ähnlich dem augustinischen Geistbegriff werden, der ja auch gegen die pelagianische Selbstherrlichkeit gesprochen ist. Müßte die Persönlichkeit nun nicht ganz rein erleidend der Erleuchtung gegenübergestellt werden und die Umwandlung des Herzens zuletzt ganz allein als Gottestat empfunden werden? Der lange Weg des ethischen Geistbegriffs und leidenschaftlichen Subjektivismus, den Kierkegaard gekommen ist, muß ihn daran hindern und der Gegensatz gegen die objektivistische Weltförmigkeit Hegels erst recht. Immer wieder aber ist festzuhalten, daß Kierkegaard den gesunden Realismus der Lehre von der gotterschaffenen Geistnatur, wenn auch nur im Hintergrund seines christlichen Glaubens bewahrt. Nur deswegen ist ja auch das unendliche Wagnis, ganz selbst zu sein, und das ewig-werdende Ich möglich, weil es schon von Natur ewig ist. Aber das, was Kierkegaard aus seinem Glauben selbstverständlich war, ist es nicht mehr bei seinen Jüngern. Für unsere Fatalisten ist ja gerade die heroische Autonomie, das Wagnis und die Entscheidung das Anreizende und Aufregende bei ihm. Damit treffen sie sich aber wieder mit der Hegelschen Ergebung in das Kollektiv. Der fatalistische Szientismus kann schließlich keinen andern Geistbegriff haben als den der Ohnmacht des Geistes gegenüber dem Leben, dem Schicksal, im höchsten und schönsten Fall gegenüber dem Volk, und der ethische Frei-

heitswille muß sich gleichfalls die Ohnmacht des einsamen Geistes gegenüber den Mächten der Masse, der Wirtschaft und der Technik eingestehen.

Die Antwort der christlichen Philosophie auf die Weltgeistlehre und die bloße Selbstseinslehre ist längst gegeben. Thomas von Aquin hat seine großzügige Menschenlehre in der Summe wider die Heiden gerade aus dem sich selber widerlegenden Gegensatz der beiden polemisch entwickelt. Es ist eine der tiefsten Erschütterungen, die man im Geistigen erleben kann, wenn man über die Jahrhunderte hinweg die letzten Fragen der Menschheit gleichbleiben sieht, weil die Spaltung des Menschen in Leib- und Geistnatur ihn immer wieder zur Geist- oder Naturvergötzung verführt. Aber auch die helfende und erlösende Wahrheit steht immer bereit, ihn zur Nüchternheit zu verweisen, das Ganze seiner Leib-Geistnatur in Persönlichkeitsvollendung zu sehen und damit erst die ewige Erhöhung, die Wiederherstellung der gnadenhaften Gottebenbildlichkeit ahnend hier in *statu viatoris*, ganz aber erst dort im ewigen Licht zu erfahren. Es bedurfte dazu freilich »des ewigen Lehrers in der Zeit«, seiner Offenbarung, Erlösung und seiner Heilmittel, und auch für das geistige Leben bedarf es dazu eines heiligen Lehrers, eines wirklichen und wahrhaftigen Weisen, der auch ein Gnadengeschenk des ewigen Lehrers ist.

Die geistige Lebenshaltung, die dazu gehört, ist die Nüchternheit und unbedingte Sachlichkeit in Erkenntnisdingen, die das Notwendige nicht in einer gedachten All-Lebens- und Allerweltsnotwendigkeit sucht, sondern dort, wo auch Kierkegaard deutlich sein Vorhandensein für uns erkannt hat, nämlich im bestimmten Wesen der Einzelnaturen, in der Ganzheit ihrer miteinander möglichen Wesenseigenschaf-

ten. Sich umschauend in der Weltordnung der lebendigen Naturen erkennt der Menscheng Geist auch sich selbst gerade aus seiner Vergeistigungskraft der ins Dasein versenkten und nur durch ihre wesentliche Tätigkeit erscheinenden Wesenheiten. Er erfaßt sich selber als Geistnatur, er weiß, daß er die allgemeingültige Geistorganisation in der Anlage von anderswoher besitzt. Er soll nicht schwärmend den Traum des Averroes und Hegels träumen: »das reine Geistesleben sei die letzte Glückseligkeit des Menschen, in der der Mensch werden wird wie ein Gott«. Die göttergleiche Geistigkeit wird ja doch nicht erreicht, da wir ja nie alles Notwendige, alle Kräfte, Wirkungen und Bewegungen erkennen werden, so daß gerade die Gelehrtesten es nie wagten, eine solche Vollendung von sich zu behaupten, weil wir ja leider zeitlich und sterblich sind, die Bedrückung durch die Enge unseres Geistes hart genug fühlen und gerade die besten am härtesten. Muß nicht darum von den Averroisten und Hegel ein objektiver Geist konstruiert werden, daß er wenigstens die unermesslichen Schätze der Wissenschaft als ein unendlich werdender Geist aufnehmen könne? Der endliche Geist selber aber kann nicht unendlich werden durch noch so viel endliches Wissen. Und doch kann er nicht mit endlichen Erkenntnissen zufrieden sein, denn er will aus natürlichem Streben unendliches ewiges Leben durch die Erkenntnis der ewigen Wahrheit.

Wenn es also mit der sachlichen Wahrheit und Wissenschaft nicht geht, weltförmig unendlich zu werden, dann vielleicht auf dem Wege der Freiheit, dem Wege Kierkegaards bis hin vor seine letzte Wende, in absoluter Innerlichkeit das eigene Selbst zu vollenden? Hier fällt die Entscheidung: Kierkegaard selber weiß es, daß hier der Wahnsinn des Solipsismus

droht, der Wahnsinn Stirners und Nietzsches. Er hat sich demütig gefügt und angebetet, wenn er auch verführt von seinem Ethizismus den einmal eingeschlagenen Weg, die Glaubensphilosophie doch vollenden wollte mit einem Martyrium des heroischen Glaubens gegen den Verstand. Thomas aber sagt mit harter Nüchternheit: Wir wissen um unsern zeitlichen Tod. Unsere letzte Glückseligkeit als Geistwesen kann gar nicht in diesem Leben liegen, denn in der Leibverbundenheit können wir niemals freiwerden von der Todesangst und müßten also mit einem nur diesseitigen Glück immer unglücklicher als die Tiere bleiben. Aber weil wir nach unserm ganzen Wesenswillen angelegt sind auf ewige Seligkeit, schon mit dem Erwachen unserer Geistnatur zum Selbstbewußtsein die ewige Welt des Geistes berühren, darf diese unsere Sehnsucht nicht unerfüllt bleiben. Von Natur aus sind wir angelegt auf die Erfüllung unserer höchsten geistigen Sehnsucht nach unendlicher Erkenntnis und persönlicher Formung durch sie. Da dies unsere eigene Geistnatur nicht mit dem ganzen Weltinhalt und nicht mit dem ganzen Selbsteinsatz erreichen kann, muß unser Geist überformt werden mit einem höhern Licht, dem Gnaden- und Glorienlicht, und dadurch gewandelt werden in ein neues höheres Leben der Liebe zum höchsten Gut und der Erkenntnis der ewigen Wahrheit. Erst die jenseitige Gottanschauung, die in diesem Leben nur für Augenblicke vom Mystiker erreicht werden kann, ist die volle Erfüllung der geistigen Existenz. Der Mensch ist ewig und zeitlich, er muß ewig werden oder den zweiten Tod erleiden.

Die existenzielle Haltung der geistlichen Vollendung des Menschen ist die einzige Lösung der geistigen Krisis. Die gnadenhafte Gottförmigkeit ist die Antwort

auf die vergeblich gesuchte unendliche Weltförmigkeit und die unendliche Leidenschaft des Selbstseins. Die thomistische Antwort auf das vergebliche Wissens- und Selbstseinstreben setzt eine klare Seinslehre der Geistnatur voraus. Verrät nicht die offensichtliche Beschränktheit der persönlichen Aufnahmefähigkeit des Menschengestes die beschränkte Fassungskraft auch seiner Geistnatur? Sein Sosein schon ist endlich, nicht ein beliebiger unendlicher Geisteseinhalt, sondern eine klare, festumschriebene, allgemeine Natur. Verrät nicht die Unmöglichkeit eines restlosen Selbstseins, auch nur einer völligen Selbsterkenntnis, daß unser Dasein nicht aus sich selber lebt, nur empfangenes Sein ist? Daß aber diese endliche Geistnatur mit Erhaltung ihres natürlichen Wesens — *gratia non destruit naturam* — geistig unendlich werden kann, daß sie die Scheidung der Wirklichkeit und des persönlichen Werdens in sich hat, bezeugt wiederum, daß sie nicht Dasein aus sich selber ist. Nur einer ist als Wesen seine Person, reine Wirklichkeit ohne Werden, Geist im absoluten Selbstsein, sein Dasein und Sosein in Einem. Also müssen selbst die höchsten Abbilder dieses Urbilds in der Weltordnung, seinem Werk, die reinen Geistnaturen, die durch bewußtes persönliches Leben und die Rückkehr in seine unendliche Wahrheit ihm am ähnlichsten sind, die Scheidung zwischen Sosein und Dasein besitzen. Er allein ist seine Wesenheit und Wirklichkeit, die andern Dinge haben nur Wesenheit und Wirklichkeit verliehen, und zwar ein endliches Dasein entsprechend der endlichen Aufnahmefähigkeit ihres Wesens.

Wir sind uns durchaus klar, daß dieser geistesgeschichtliche Beweis für die seinsmäßige Unterscheidung des absoluten Geistes und der reinen Geister nur ein Postulat ist, und so müssen wir noch kurz

auf die metaphysische Erörterung unseres so hilfreichen Grundaxioms eingehen.

Der erste, der den Grundsatz der christlichen Philosophie ausführlich vorgetragen hat, Boethius¹, hat schon gleich das Wichtigste darüber gesagt, daß er nämlich ein metaphysisches Axiom ist: I. »Allgemeine Sätze sind solche, die jedermann gleich versteht. Es gibt deren zweierlei. Die einen sind so allgemeinverständlich, daß sie jeder Mensch versteht, wie: Wenn man von gleichen Größen gleiche Größen abzieht, sind die Restgrößen wieder gleich. Die andern aber sind nur den Gebildeten allgemeinverständlich, wie: Was unkörperlich ist, ist nicht im Raum, was nicht die Menge, nur die Gebildeten bejahen.«

Damit ist klar die Schwierigkeit dieser ganzen Frage zum Ausdruck gebracht. Durch ein halbes Jahrtausend Nominalismus ist die Gewöhnung an die vergeistigende, logisch notwendige Erkenntnis der Naturwesen und Ganzheiten, an das allernächste Übersinnliche für die Menschenerkenntnis zerstört worden, und darum gibt es kaum noch eine Einübung in die Metaphysik, die Erkenntnis der ganzen Welt des Übersinnlichen, die natürlich erst recht zur Erkenntnis ihrer Grundaxiome notwendig ist. Aber hören wir sie erst einmal an.

II. Das reine Sein und das Sosein ist verschieden. Das einfache Sein ist noch nicht ganz, sondern als Sosein ist und besteht es erst mit der empfangenen Wesensform.

III. Das Sosein kann an etwas anderm teilhaben, aber das reine Sein selbst hat in keiner Weise an etwas anderm teil. Denn das Teilhaben geschieht erst, wenn Etwas schon ist. Es ist aber Etwas, wenn es das Sein und Wesen empfangen hat.

IV. Das Sosein kann etwas außer dem Wesen haben. Das reine Sein hat aber nichts außer sich beigemischt.

V. Verschieden ist das bloße Etwas-sein und das wesentlich Etwas sein; dort ist ein Akzidens, hier eine Substanz gemeint.

VI. Alles, was ist, hat teil am Sein selbst, daß es sei, an einem andern aber, daß es etwas sei. Darum hat das Sosein an der Wesenheit teil, daß es existiert, es existiert aber, um an etwas anderm teilzuhaben [z. B. am Weiß-Sein].

VII. Alles Einfache hat sein reines Dasein und sein Sosein als Einheit.

VIII. Für jedes Zusammengesetzte ist das reine Dasein anderes, anderes sein Sosein selbst.

IX. Alle Verschiedenheit ist unselig, die Ähnlichkeit aber muß erstrebt werden. Was aber etwas anderes erstrebt, das ist offenbar von Natur so, wie das Erstrebte ist.

Die Schwierigkeit dieser Sätze ist zugleich die Rechtfertigung, daß wir hier nicht in ausführlicher Substanzanalyse das Problem des Soseins und Daseins darlegen, sondern das Metaphysische geisteswissenschaftlich klarzumachen suchen. Auch diese scheinbar ganz abstrakten ontologischen Grundsätze werden geisteswissenschaftlich verständlich, wenn man den Zusammenhang kennt, in dem sie aufgestellt sind. Sie stehen in einem theologisch-philosophischen Traktat, in dem die Schöpfungslehre erörtert wird, und dieser Traktat gehört wieder unlöslich zusammen mit der Trinitäts- und Inkarnationslehre des Boethius. Sie sind also genau so wie die Dialektik und Logik Hegels zur Klärung der letzten metaphysischen Fragen und der letzten Fragen nach Gott und der Seele entwickelt. Warum sind sie für die Schöpfungslehre notwendig? Weil sie sonst nicht möglich und sonst

— genau der Hegelsche Pantheismus unvermeidlich wäre. Boethius entwickelt ihn folgendermaßen²: Wenn das Sein der Dinge gut ist, d. h. wenn sie aus sich selber »vernünftig«, selbständig vollendet sind, ist ihr Wesen gut. Wenn das Sein selbst gut ist, sind die Dinge in ihrem Wesen gut, und Sein und Gutsein wäre dasselbe für sie. Also wären sie wesentlich gut, nicht bloß teilhaftig an der Gutheit selbst und so mit dem höchsten Gut gleich, ja das höchste Gut selbst. Denn ihm ist nichts außer ihm selber gleich. So ergäbe sich, daß alle Dinge Gott sind, was auszusprechen Blasphemie ist.

Die Lösung der Schwierigkeit ergibt sich nur, wenn die ontologische Zusammensetzung der Dinge erkannt wird und aus ihren vielfältigen, miteinander verbundenen Bestimmungen bewiesen wird. »Wenn die Dinge also nicht einfach sind, können sie auch nicht notwendig sein, außer wenn das allein Gute wollte, daß sie seien. Weil also ihr Sein vom Willen des Guten selbst herkommt, heißen sie gut. Das höchste Gut ist, weil es ist, in seinem Wesen gut, das zweite Gut aber ist nur gut, weil es von dem herkommt, dessen Sein selber gut ist . . . Auch ihr Sein ist darum ontologisch gut, denn dann ist es in Ihm³.« Damit aber ist die Gleichheit und Ungleichheit zugleich, die *analogia entis creati et increati* aus der sachlichen Unterscheidung der endlichen Dinge erwiesen.

Nur noch einen Satz wollen wir von Boethius hierher setzen: »Der Mensch aber ist nicht ganz Menschsein selbst und ist darum auch nicht seine Substanz. Was er menschlich ist, dankt er andern als sich selbst. Gott ist Gottsein selbst, denn er ist nichts anderes als sein Wesen . . . anders aber ist Gott gerecht als der Mensch, weil ein anderer Mensch ein

anderer Gerechter ist, Gott aber ist dasselbe als die Gerechtigkeit. Die Andersheit gehört also notwendig zu den hinfälligen geschaffenen Dingen⁴.« Schon daraus wird klar, daß auch bei Boethius die sachliche Unterscheidung in den Dingen aus der Notwendigkeit der Unterscheidung der Geistnatur und der Person gewonnen ist, die zuerst theologisch in den Trinitätsstreitigkeiten entwickelt, dann aber auch philosophisch von Boethius durchgeführt wurde. Und an diese Unterscheidung der Geistnatur und Person knüpft über die Jahrhunderte hinweg Thomas von Aquin wieder an. Das fünfte und sechste Kapitel⁵ seines berühmten Erstlingswerks *De ente et essentia* bringen denselben Zusammenhang der Grundsätze der christlichen Philosophie, indem von der Unterscheidung der Person und Natur aus die Unterscheidung von Sosein und Dasein in allem Geschöpflichen erschlossen wird.

»Wie ist das Wesen in den stofffreien Substanzen, in der Seele, in reinen Geistern und Gott? Obwohl zwar alle die Einfachheit des ersten Urgrundes zugeben, wollen doch manche eine Zusammensetzung aus Stoff und Form in den Geistern und Seelen einführen, eine Meinung, deren Urheber Avicebra in seinem Buch ‚Quell des Lebens‘ zu sein scheint. Aber die Erkenntniskraft setzt die unbedingte Freiheit vom Stoff voraus, also ist in der Seele und im Geist in keiner Weise eine Zusammensetzung aus Stoff und Form, sondern aus Form und Dasein. Zwar kann der Stoff nicht ohne Form sein, aber es kann wohl eine Form ohne Stoff sein. Das Wesen der körperlichen Substanz ist nicht nur Form, sondern umfaßt Form und Stoff, das Wesen der einfachen Substanz ist Form allein. Obwohl also solche Substanzen nur Form allein ohne Stoff sind, ist in ihnen doch nicht die völlige Einfachheit,

so daß sie reine Wirklichkeit wären, sondern sie haben die Beigabe von Vermöglichkeit. Und das wird so klar: was nicht zum Begriff der Wesenheit oder Washeit gehört, ist äußerlich dazukommend und macht eine Zusammensetzung mit der Wesenheit, weil keine Wesenheit ohne ihre Wesenseigenschaften gedacht werden kann. Aber jede Wesenheit kann gedacht werden, ohne daß etwas von ihrem Dasein gedacht wird. Ich kann wohl denken, was der Mensch ist oder der Phönix, und doch nicht wissen, ob er Dasein hat in der Welt. Also ist offenbar das Dasein etwas anderes als die Wesenheit oder Washeit, wenn nicht vielleicht ein Ding ist, dessen Washeit sein Dasein selber ist; und dies Ding kann nur eines und das erste sein, weil es unmöglich ist, daß eine Vermehrung erfolgt ohne Hinzukommen eines Unterschieds. Also muß in jedem andern Ding außer diesem Einen anderes sein sein Dasein und anderes seine Washeit, Natur oder Form. Also muß auch in den Geistern das Dasein außerhalb der Form sein, und darum heißt es, daß der Geist Form und Dasein ist.

Was aber einer Sache zukommt, ist entweder aus den innern Urgünden ihrer Natur verursacht, wie das Lachenkönnen beim Menschen, oder kommt ihr aus einer äußern Ursache zu, wie das Licht der Luft aus der Sonnenstrahlung. Nun kann es aber nicht sein, daß das Dasein von der eigenen Form eines Dings oder Washeit eines Dings verursacht ist. Ich meine hier verursacht von der Wirkursache, weil so ein Ding Ursache seiner selbst wäre, ein Ding sich selber ins Dasein brächte, was unmöglich ist. Also muß jedes Ding, dessen Dasein etwas anderes ist als seine Natur, sein Dasein von einem andern haben. Und weil alles, was durch etwas anderes ist, auf das, was durch sich selber ist, als auf die erste Ursache zurück-

zuführen ist, muß ein Ding sein, das Seinsursache für alle Dinge ist, weil es selber reines Sein ist. Sonst ginge es ins Unendliche fort mit den Ursachen, da jedes Ding, das nicht reine Wirklichkeit ist, wie gesagt, eine Ursache seines Seins haben muß. So ergibt sich [wieder], daß der Geist Form und Dasein ist und sein Dasein vom ersten Sein hat, das reine Wirklichkeit ist. Dies aber ist die erste Ursache, die Gott ist. Wenn aber etwas von einem andern empfängt, ist es in Vermöglichkeit, in Aufnahmefähigkeit daraufhin, und das Empfangene in ihm ist seine Verwirklichung. Also muß die Washeit oder Form, die die Geistnatur ist, in Aufnahmefähigkeit für das Dasein sein, das sie von Gott empfängt, und dies empfangene Sein ist in der Weise der Wirklichkeit. Und so ist die Vermöglichkeit und Wirklichkeit in den Geistern, aber nicht Form und Stoff außer im uneigentlichen Sinn. Denn so kommen auch Erleiden, Aufnehmen, Träger sein und anderes sonst, die dem Ding nur auf Grund des Stoffs zugesprochen scheinen, den geistigen unkörperlichen Substanzen analog zu, wie Averroes zum dritten Buch [K. XIV] »Von der Seele« bemerkt. Und weil, wie gesagt, die Natur des Geistes der Geist selber ist, darum ist seine Washeit oder Wesenheit dasselbe, was er ist, und sein von Gott empfangenes Dasein ist das, durch was er in der Welt existiert. Darum sagen einige, daß solche Substanzen aus dem »durch was« und dem Sosein zusammengesetzt sind, oder aus dem Sosein und dem Dasein, wie Boethius sagt. Es gibt also eine dreifache Weise in den Substanzen, die Wesenheit zu haben. Etwas nämlich ist wie Gott, dessen Wesenheit sein Dasein selbst ist. Dies Dasein ist so, daß ihm keine Zusetzung geschehen kann. Und eben dies sein reines Sein ist das Unterschiedensein von allem andern Sein. In zweiter Weise wird die

Wesenheit in geschaffenen geistigen Substanzen vorgefunden, in denen das Dasein etwas anderes ist als die Wesenheit, obwohl ihre Wesenheit ohne Stoff ist. Daher ist ihr Dasein nicht selbständig, sondern empfangen und darum begrenzt und endlich nach der Aufnahmefähigkeit der aufnehmenden Natur; nur ihre Natur und Washeit ist insofern selbständig, als sie nicht in einem Stoffe aufgenommen ist. In dritter Weise wird die Wesenheit in den aus Form und Stoff zusammengesetzten Substanzen vorgefunden, in denen sowohl das Dasein empfangen und endlich ist, weil sie ja ihr Dasein von einem andern haben, als auch ihre Natur und Washeit, die im geprägten Stoff aufgenommen ist.«

Wir sind uns genau bewußt, daß und warum der Boethianische Text dem Verständnis sehr große Schwierigkeiten bereitet, haben aber das Zutrauen zu dem Thomastext, den wir wohl zum erstenmal in deutscher Übersetzung geben, daß er mit seiner klassischen Klarheit die entscheidenden Grundsätze der christlichen Philosophie dem nachdenklichen Leser verständlich machen kann. Trotzdem wir hier die genaue ontologische Auslegung dieser Grundsätze nicht ausführlich geben können, mußten sie doch hergesetzt werden, damit man sieht, wie unerläßlich sie für die wirkliche Lösung des Streits zwischen Hegel und Kierkegaard sind. Wir durften auch auf die Boethianischen Axiome nicht verzichten, um nicht durch den scheinbar leichtverständlichen Text des Aquinaten die riesigen Schwierigkeiten zu verdecken, die die genaue philosophische Durchführung dieser Grundsätze bietet, und nicht den Eindruck aufkommen lassen, als ob die christliche Philosophie nur wegen eines Philosophengezänks nicht selber die volle innere Geschlossenheit und Einheit besitze. Der jahrhunderte-

lange Streit um diese Dinge ist aber doch im wesentlichen darauf zurückzuführen, daß aus ganz bestimmten geistesgeschichtlichen Gründen im Nominalismus die soseinsrealistische Wesenserkenntnis aufgegeben wurde, das allgemeine konstante Wesen und die lebendige Form nur noch für einen Allgemeinbegriff gehalten wurde, also das *consistere*, der Bestand und die Ganzheit des Wesens auch gar nicht mehr von dem Dasein des Einzeldings als etwas Wirkliches abgehoben werden konnte. Dieser nominalistische Grundirrtum darf aber heute bereits als überwunden gelten, weil im Gegenteil schon der kritische Soseinsrealismus gerade von der theoretischen Biologie her bis zum naturalistischen Hyperrealismus einer metaphysischen All-Lebenseinheit der anundfürsich bestehenden Gattungen und Arten übertrieben wird.

Das heißt aber, daß die Krisis der Philosophie potentiell überwunden ist. Nur die Ausführung steht noch aus, aber die einzelnen Aufgaben sind klar gestellt. Die theoretische Biologie wird eine kritische Philosophie des Lebens erarbeiten müssen und damit das Verständnis der lebendigen Form und der philosophischen Wesenserkenntnis ganz neu von der empirischen Seite her fördern können. Die christliche Philosophie wird ihre riesige geschichtliche Arbeit zur Wiedereroberung ihrer großen Tradition philosophisch und systematisch auswerten müssen, um gleichfalls wiederum das Schwergewicht der menschlichen Erkenntnis in der Wesenserkenntnis zu finden und sich dabei zu treffen mit der Arbeit der heutigen theoretischen Biologie. Dann aber ist die substantielle Form in ihrer Bedeutung für die Metaphysik wieder zu erkennen. Damit wird Diltheys Werk nach der andern Seite hin neu bedeutsam. Wenn er den Nach-

weis geführt hat, daß die Lösung der philosophischen Antinomien nur mit Hilfe des Begriffs der substantiellen Form möglich ist und ohne ihn Metaphysik unmöglich sei, dann braucht ja nur der neugewonnene Begriff der lebendigen Form zur Lösung der Antinomien verwendet zu werden, um die Metaphysik neu aus ihrer Problematik aufbauen zu können. Daß sich damit auch der Streit der Philosophien lösen und eine echte Lehre von den Typen des Philosophierens gewinnen läßt, ist die weitere Folge.

Wir haben hier nur an einem Beispiel gezeigt, daß der wichtigste Streit der Gegenwartsphilosophie, der zwischen Hegel und Kierkegaard, nur mit Hilfe des philosophischen Schöpfungsbegriffs und der dazu gehörigen sachlichen Unterscheidung zwischen Gott und Geschöpf und zwischen Dasein und Sosein im Geschöpf selbst gelöst werden kann. Aber wir möchten noch in Kürze ein positives Gesamtbild dieser ganzen Problematik geben, wie es sich in einer realistischen Menschenlehre spiegelt, und dieser Aufgabe soll das nächste Kapitel dienen.

IV. KAPITEL
DIE ZWEI HALBEN UND
DIE ZWEI GANZEN MENSCHENLEHREN

Daß mit dem Menschen etwas nicht in Ordnung ist, das spürt jeder, auch wenn er noch nie etwas von der Erbsünde gehört haben sollte oder nie über sie nachgedacht hätte. Es ist ergreifend, wie die Menschheit in ihrer Not mit einem dunkeln Schicksale ringt, das ihr einst einmal begegnet sein muß, wie sie den Fluch spürt, der auf ihr lastet, und ihn loswerden und erklären möchte. Alle tiefere Weisheitslehre kreist zuletzt um diesen dunkeln Fleck am Menschenleben selbst, um den Aufstand des Fleisches wider den Geist, sieht darin den Urgrund seiner Spaltung in Sinnlichkeit und Geistigkeit, oder gar in Mann und Weib, sein Verfallensein an den Sinnenschein und die Ohnmacht seines Geistes über die übrige Natur. Oder sie kehrt heute die Sache um und macht einen Aufstand des Geistes gegen das Leben zum umgekehrten Sündenfall.

Wohl kein anderes Dogma der Christenheit wird so sehr von der natürlichen Vernunft selber unablässig umkreist wie das vom Sündenfall. Denn es geht darin ja um die Kentaurennatur des Menschen selbst, um seine Monstrosität, zusammengesetzt zu sein aus einem freien unsterblichen Geist und einem vergänglichen Leib, um das Schicksal seines Geistes, ins Grab des Leibes gebannt zu sein, ja an einen Leichnam lebendig gefesselt zu sein, um hier nur die berühmtesten Bilder dieser Menschennot zu nennen. Ja noch mehr: hier liegt der der Philosophie selbst meist unbewußte Antrieb zur Philosophie. Man muß nur nicht kleinlich geschichtlich darnach fragen, denn wir wissen ja immer so wenig von den Anfängen!

Das traurige Ende der Philosophie bezeugt es nur allzu deutlich. Wenn man nur das Menschenbild im Auge behält, das hinter allen Weltbildern und Systemen steht, dann ist die Frage nach den Typen der Philosophie leicht zu lösen. Der nüchterne empirische Weg, den fast das ganze vorige Jahrhundert seit Friedrich Schlegel gegangen ist, um die Klassifikation der Philosophien herauszubringen, ist natürlich auch nicht vergeblich gewesen. Er hat den Stoff geordnet und zum Teil auch schicklich benamst. Nur konnte man den rechten Zusammenhang nicht finden, weil gerade der vierte Typus, der der realistischen Soseinsphilosophie beinahe unbekannt war. Seit auch er wenigstens historisch wieder erarbeitet ist, ergibt sich das System der Systeme und die Philosophie der Philosophien, wie schon Schlegel sagte, fast von selbst.

Nun, es ist ein dialektisches: Geist und Leib werden ganz auseinandergerissen und darnach Spiritualismus [subjektiver Idealismus] oder Naturalismus zu vollendeten Widersprüchen gemacht, oder sie werden zwar richtig als Gegensätze erkannt und dann gleichgewichtig ineinander aufgelöst nach dem objektiven Idealismus, statt daß die Geistseele dem Leibe hierarchisch übergeordnet wird nach dem kritischen Soseinsrealismus. Die fünfte Möglichkeit, daß der Leib dem Geist übergeordnet wird, kann als naiver Realismus außer Betracht bleiben, obwohl dieser die am meisten verbreitete Weltanschauung ist.

Wir schildern nur kurz die so geordneten Typen der Philosophie¹. Der Spiritualismus, wie wir lieber statt subjektiver Idealismus sagen, ist ihre am meisten verfeinerte Gestalt. Der Mensch hält sich für einen reinen Geist und möchte in der Theorie wenigstens seine Leiblichkeit vernichten. Er vermeint, ganz Selbstbewußtsein zu sein, vermeint, sich ganz und gar selber

durchschaubar zu sein und glaubt an die Selbstherrlichkeit seines Wollens. Die Welt will er aus sich selber als Nicht-Ich erzeugen, um sie als Widerstand seiner Selbstvervollkommnung, als Material seiner Pflicht gebrauchen zu können. Wegen seiner vermeintlichen Leiblosigkeit bezweifelt er die Existenz der Außenwelt, ja er kann sich von der Welt-Losigkeit bis zur Gottlosigkeit verirren. Dennoch ist dieser Typ immer noch der edelste Irrtum, ja es ist fast so, als ob der Mensch auf diesem Irrweg noch am ehesten zu Gott und der Welt zurückkehren könnte, weil er ja nur die wichtigste Wahrheit, das Übergewicht des Geistes über den Leib bis zu dessen Leugnung übersteigert hat.

Im Kern ist der Spiritualismus ja doch nur der entschiedenste Gegenspieler des vorweggenommenen Naturalismus. Um den Geist zu retten, will der Spiritualist den Leib völlig verleugnen. Weil er die Gefahr spürt, die Sinnlichkeit und Leiblichkeit für die meisten Menschen als naive Realisten bedeuten, will er die Freiheit und Geistigkeit unbedingt setzen, als ganz selbständig und ganz unabhängig. Aber die Abhängigkeit des Leibes vom allgemeinen Leben und von der Umwelt ist zu drastisch, als daß sie nicht auch zur unbedingten Naturnotwendigkeit übersteigert werden müßte. Sinnlichkeit und Leiblichkeit verleugnen das Selbst, und sie werden gerade groß und metaphysisch in der Einfügung in das gemeinsame Leben des All. Dem Naturalisten verschwindet der Mensch sich selbst in der Übermacht des Lebens und der ewigen Welt, die dann auch keinen fernen und überweltlichen Gott mehr braucht, was wiederum zur Gottlosigkeit führt, aber hier von einer falschen Selbst-Losigkeit aus. Ob dabei mehr die Ewigkeit des All-Lebens oder die Notwendigkeit des

äußeren Weltgeschehens betont wird, macht den Unterschied zwischen Naturalisten oder Materialisten aus. Daß beide viel viel schwerer zu Gott und zum wahren Selbst zurückfinden als die Spiritualisten, liegt auf der Hand.

Mehrfach schon sind wir im Verlauf dieser kritischen Untersuchungen auf den objektiven Idealismus gestoßen. Ist doch der eigentliche Gegner Kierkegaards, Hegel, objektiver Idealist, und ebenso gehört hierher die Gnosis, die lange Vorgeschichte der Hegelei. Fast schien es einmal, als ob der objektive Idealismus die natürliche Weltanschauung der Gebildeten sei. Liegt es nicht allzu nahe, die offensichtliche Einseitigkeit des Spiritualisten und Naturalisten mit einer Versöhnung Platons und des späteren Aristoteles zu beenden, Weisheit und Wissenschaft zu vereinen und Natur und Geist zur Einheit zu machen, den psychophysischen Parallelismus oder den allgemeinen Hylomorphismus auszurufen: der Geist ist Natur, und die Natur ist Geist, das Absolute aber ist die Indifferenz von Geist und Natur? Dieser gemäßigte Dualismus möchte auch Monismus sein, ein dualer freilich, aber der so sich ergebende »absolute Stumpfsinn«² für Gott, den freien Geist und für jede echte Persönlichkeit verrät doch, daß der Geist in diesem vermeintlichen Gleichgewichtssystem zu kurz gekommen ist, daß in ihm der Logos nur als unpersönliches Gesetz erkannt und verkannt werden kann, daß es sich doch nur um einen verfeinerten Naturalismus oder Biologismus handelt, der den Geist nicht ganz zu vertreiben, aber auch nicht ganz zu behaupten wagt.

Daß so die drei ersten Typen der Philosophie richtig angeordnet sind, daß so Weisheit, Wissenschaft und Weltanschauung als Thesis, Antithesis und billige

Synthesis einander folgen, bezeugen die drei Hauptphasen der Philosophie in Indien, Griechenland und im Abendland seit der Renaissance. Der Grundantrieb zu jeder ist ja die Not des Geistes im Menschen, und darum geht der Spiritualismus in jeder großen Philosophie voran, bis die Wirklichkeit sich vordrängt und die Wissenschaft den Notwendigkeiten des Lebens und Weltgeschehens erliegt und man dem Geist nur noch einen kleinen Lebensspielraum übriglassen kann.

Aber das wird in der Not des Geistes als gar zu wenig empfunden, ja schließlich zornig geradezu als ein Hohn auf seine Freiheit. Es ist fast so, als müßte nun der Geist erst durch das gerade Gegenteil des Gleichgewichtssystems, durch den radikalen Dualismus, den Manichäismus eines guten und bösen Gottes, eines doppelten Weltgrunds hindurch. Indien und die Spätantike beweisen auch das wieder, ja auch bei uns schon finden sich Andeutungen genug bei Böhme und Schelling, Nietzsche und Dostojewski und den neuesten Irrationalisten, die nur als Spätphilosophen nicht den Mut haben, sich zum Teufel zu bekennen, den sie meinen.

Denn bevor der Mensch den Mut findet, der vollen Wirklichkeit ins Auge zu sehen, wälzt er nochmals um jeden Preis die Schuld von sich selber ab. Das vierte System, der kritische Realismus, wie ihn zuerst Augustinus nach dem Manichäismus³ errungen hat, muß gerade das Böse und Irrationale in uns und um uns ganz ernst nehmen und begreifen, daß es nicht ohne den Menschen in der Welt ist und doch nicht von ihm allein überwunden werden kann. Und dann erst gehen ihm Selbst und Welt und Gott in ihrer rechten Ordnung wieder auf. Die Unordnung und das Unbekannte müssen erst in das All-Bild aufgenommen sein, bevor die Ordnung und das Er-

kennbare recht erkannt werden können. Die Vielfältigkeit der Ordnungen erst gibt ein sachentsprechendes Gesamtbild der Wirklichkeit und macht leicht den Unsinn einer jeden billigen Einheitsformel klar. Daß das meiste in der Welt für uns unerkennbar ist, daß wir selber uns zum größeren Teil unerkennbar sind, daß wir nicht frei sind, ganz Selbst und Geist zu sein, weil das Fleisch auch zu unserer Natur gehört und unsere Freiheit nur in den Ordnungen der Welt einen bescheidenen Spielraum hat, all das führt uns ja erst zum Begriff des ganz vernünftigen und ganz durchsichtigen, weil völlig freien und reinen Geistes, Gott.

Nur dann ist der endliche Geist zu retten, wenn es wirklich einen allmächtigen Geist gibt, nur dann ist er in seiner Not zu begreifen, wenn er sich in seiner Leibgebundenheit erkennt und anerkennt. Die beschränkte endliche Geistnatur mit ihrem halben Selbstbewußtsein und ihrer Bindung an eine sinnliche Welt durch den Leib hindurch, das ist erst die harte Wirklichkeit der vollen Selbsterfassung, das erst ist das nüchterne Rechnen mit lauter Endlichkeiten im Endlichen und der Verzicht auf die Vergötzung von Bruchstücken. Nur ein offenes Weltsystem kann all diesen harten Wirklichkeiten gerecht werden. Dann aber eröffnet sich zugleich der Blick auf die Rationalität aller Wesen und Naturen, die unabhängig von uns das Werk eines anordnenden und ordnenden, allmächtigen Geistes sein muß, es eröffnet sich auch der Blick auf die Gewalt und Größe der Geistseele als Werk des Schöpfers. Der Geist als lebendiges Naturwesen ist dann erst als jene übergeordnete Form und Kraft zu verstehen, die sich wie die andern Seelwesen ihren Leib baut und der substantielle Urgrund des ganzen Menschenwesens ist.

Mit dieser nüchternen, aber gerade so erhabenen und metaphysischen, aber freilich unanschaulichen und immer wieder von der Vordergründigkeit des Leiblichen und Sinnlichen gefährdeten Wahrheit werden erst alle Irrtümer über den Menschen verständlich. Sie gliedern sich in dies Menschenbild je als falsches *totum pro parte* oder noch genauer als *totum ex parte* ein. Es wird leicht klar, was eigentlich die normalen, die immer wiederkehrenden Irrtümer über den Menschen sein müssen.

Allein all das ist erst die späte, fast schon überreife Selbsterkenntnis des Menschen, all das sind späte intellektualistische Notlösungen für seine tiefempfundene Not. So denkt der Mensch über sich, wenn ihm seine eigene Fragwürdigkeit aufgegangen ist, wenn er, sich selber das Nächste, erst durch seine Weltbilder hindurch heimgefunden hat zur Besinnung auf die Rätselhaftigkeit seines Selbst, wenn erst einmal die Upanishadenlehrer oder Sokrates den Blick heruntergeholt haben vom Himmel der Sterne auf die noch größeren Rätsel der Menschenbrust. So denken der Ethiker, der Arzt und der Philosoph über den Menschen.

Ganz anders aber der natürliche Mensch, der unbefangen in seiner Umwelt steht! Für ihn ist die Welt immer wieder neu wie am Schöpfungsmorgen und auch die reflektierende Spätphilosophie kann noch nicht anders zur letzten Selbstbesinnung kommen, als daß sie sich den Menschen im Schöpfungsmorgen denkt. Immer wieder ist durch die zwei Jahrtausende der Geistesgeschichte von der alten Gnosis bis zu Kant⁴ hindurch die Lehre vom Menschen als Auslegung der Genesisworte und Ereignisse gestaltet worden, als ein Bibelkommentar »*de opificio hominis*«. Auch wir werden hier das natürliche Wesensbild

des Menschen von sich selbst gleichsam als ein Erwachen in der Frühe der Welt schildern und anknüpfen an die unvergängliche Erzählung von der Idylle und Tragödie des Paradieses. Selbstverständlich handelt es sich dabei nicht um eine theologische Exegese, sondern um die möglichst schlichte Darstellung jenes realistischen Menschenbildes, das durch alle Irrtümer und Teilansichten vom Menschen nun hindurchgerettet ist.

Die Entwicklungsgeschichte vom Menschen im vorigen Jahrhundert schien endlich eine bescheidene Möglichkeit zu bieten, mit dem genetischen Verstehen der geheimnisvollen Menschennatur eine Einbruchsstelle in das uralte Menschenrätsel zu finden. Allein statt die Sache zu vereinfachen, machte man sie nun erst recht kompliziert, und über lauter entwicklungsgeschichtlichen Ableitungen vergaß man die einfachste Frage, wie der Mensch, jeder neue Mensch in seine, in die menschliche Umwelt hineinwächst.

Zwischen jedem lebendigen Wesen und seiner Umwelt besteht ein Verhältnis des Angepaßtseins. Nur was es mit allen seinen Organen von seiner Umgebung aufnehmen und erfassen kann, kann ihm von ihr bekannt werden. Der erkenntnistheoretische Satz, was nicht früher in den Sinnen war, ist auch nicht im Verstand, gilt für die Sinneswesen sogar ontologisch, sie sind in ihrem Dasein selbst von der erfaßbaren Umwelt abhängig. Wenn man die Menschennatur von diesem biologischen Gesichtspunkt aus betrachtet, ergibt sich nach ihren eigentlich biologischen Beziehungen, z. B. den Atmungs- und Ernährungsverhältnissen zur Umwelt, auch eine bestimmte Erkenntnisbeziehung, die wesentlich ist für das ganze Erkennen des Menschen. Es besteht eine

strenge dialektische Bezogenheit zwischen den drei Schichten seiner Selbsterfahrung und den drei Schichten seiner Umwelterfahrung, die darnach in die drei Reiche des Nichtlebendigen, der Lebewesen und der Geistseelwesen, der andern Menschen zerfällt.

Die äußerste oberflächliche Schicht der Selbsterfahrung ist gekennzeichnet durch die Erleidungen der aufnehmenden Sinnesorgane und die Tätigkeiten der Sinneswerkzeuge, besonders der Hand. Gesichts- und Gehörseindrücke spielen sich an der Oberfläche seiner Sinnesorgane ab, und sie nehmen auch nur Oberflächenerscheinungen der Dinge auf. Die Hand als Tatwerkzeug gehört gleichfalls der Erscheinungswelt seiner Selbsterfahrung an und steht in Beziehung zu den tastbaren und gestaltbaren Erscheinungen der Dinge, zu dem »zuhandenen Zeugs«, wie Heidegger⁵ treffend das Reich der brauchbaren nichtlebendigen Dinge genannt hat. Der Umweltbereich dieser brauchbaren Dinge besteht insofern vorzüglich aus bestimmten Eigenschaften, die aber weiterhin auch als Eigenschaftsganze, freilich ohne lebendige Form, nur mit einer substantiellen Form erkannt werden. Aus der Betätigung der Hand als kennzeichnendem Menschenwerkzeug an dem zuhandenen Zeugs entsteht eine künstliche Umweltschicht, die Werkschicht, die solche artgemäße, menschenbezeugende Erzeugnisse enthält. Daß in dieser Werkschicht die Leiborganisation und Geistorganisation des ganzen Menschen aus seinen tieferen Schichten mitenthalten ist, wird aus den weiteren Überlegungen sofort klar werden.

Die zweite tiefere und für die Selbsterfassung besonders wichtige Schicht des Menschen ist seine Leib- und Geistorganisation, die Schicht seiner Wesenseigenschaften. Ihr gehören seine äußere Artgestalt, seine Leibfigur, seine Sinnesorganisation mit

den fünf Sinnen, alle seine artgemäßen menschlichen Lebenserscheinungen, darunter vor allem auch sein wesentlichstes Erzeugnis, das fortgepflanzte Selbst im Kinde an. Diese Schicht der Wesenseigenschaften ist aber beim Menschen zweigeteilt. Gleichsam hinter den Sinnesorganen liegt bei ihm das Geistvermögen, und vor der Hand, von innen her gesehen, oder hinter ihr in der Tiefenschicht seiner Selbsterfassung liegt das Willensvermögen. Alle Seelenvermögen zusammen, vor allem einschließlich des Selbstbewußtseins, bilden seine Geistorganisation. Sie wird ihm aber erst klar bewußt durch die Scheidung der Lebensbereiche außer ihm: »aber man fand für Adam keinen Gehilfen, so ihm gleich wäre«, als Gott Adam alle Tiere vorführte, daß er sehe, wie er sie nannte. Nach seiner Leiborganisation erkennt der Mensch die Umwelt der Seelwesen, das Pflanzen- und Tierreich und danach wieder seine eigene vegetative und sensitive Leiborganisation. Dies Reich der Seelwesen ist vorzüglich gekennzeichnet durch die Artgestalten und die Wesenseigenschaften, die mit ihnen dauernd verbunden sind und gleichsam zusammengefaßt erkennbar werden in ihrem wesentlichen Erzeugnis, dem Samen, dem sichtbaren Zeichen und der Keimform einer lebendigen Seele. »Und die Erde brachte Gras und Kraut hervor, das sich besamt, und fruchtbare Bäume, die ihre Frucht tragen nach ihrer Art und ihre Samen bei sich selber haben auf Erden.« »Die Erde bringe lebendige Seelen herfür nach ihrer Art, nämlich Vieh und kriechendes Gewürm und andere Tiere der Erde nach ihrer Art« [Gen. I, 12, 24]. Auch das Reich des Lebendigen hat seine artgemäßen Erzeugnisse, Samen und Früchte, Honig und Milch, Waben und Nester, die von der Umweltschicht des zuhandenen brauchbaren Zeugs verschie-

den, aber noch wichtiger für den Menschen sind und auch klar sich von der eigenen Werkzeugschicht abheben. Sie sind unwillkürliche Erzeugnisse der Seelwesen nach ihrer Art. »Nachdem nun Gott, der Herr, alle Tiere von der Erde geformt hatte, samt allen Vögeln des Himmels, brachte er sie zu Adam, daß er sehe, wie er sie nannte. Und wie Adam alles, darin eine lebendige Seele ist, genannt hat, also ist sein Name« (II, 19).

Es ist weitaus in der Breite gesehen der wichtigste Teil der menschlichen Erkenntnis, daß die Umwelt des Menschen durch die sichtbaren Artgestalten, das glücklichste Hilfsmittel seines ganzen Wissens, eine Welt der Wesenseigenschaften bestimmter Wesen ist. Das befestigt sein Erkennen, nicht das unbestimmte Spiel mit abgezogenen Möglichkeiten, die erst seinem wissenschaftlichen Erkennen angehören. Das ist noch durchaus praktische Erkenntnis, denn auch die Pflanzen- und Tierwelt gehört noch der Welt des Brauchbaren, und zwar wesenseigenschaftlich Brauchbaren für ihn an. »Und Gott segnete sie und sprach: Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde und unterwerft sie und herrscht über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf Erden bewegen.« »Seht, ich habe euch alles Kraut gegeben und alle Bäume, . . . daß sie euch zur Speise seien« [I, 28, 29]. Die Herrschaft über die Tiere aber ist die Hauptwurzel seiner Freiheit, und zwar nur darum, weil er ihre Eigenschaften als Wesenseigenschaften erkennen kann und ihnen so durch seinen Geist überlegen ist.

Der andere bessere Teil aber seiner zweiten Selbsterfahrungsschicht, die Geistorganisation, spiegelt sich für den Menschen erst im Gehilfen seiner Art. Der Bereich der lebendigen Seelen ist viel entscheidender

noch als nach dem Pflanzen- und Tierreich geteilt durch das Reich der Menschen, die sich als seine Gehilfen mit ihm treffen in der menschenartgemäßen Werkzeugumwelt. Erst an den Mitmenschen hat der Mensch völlige Ebenbilder seiner Selbsterfahrung, sie erst haben wie er die beiden Weseneigenschaftsschichten, die Leib- und die Geistorganisation. »Und Adam sprach: das ist nun Bein von meinem Beine und Fleisch von meinem Fleisch. Sie wird man Männin heißen, weil sie vom Mann genommen« [II, 23]. Es heißt aber mit Recht nicht von meinem Geist, weil der Geist von Gott eingehaucht ist. »Und Gott sprach: Mein Geist wird nicht ewig dem Menschen verbleiben, denn er ist Fleisch, und es sollen seine Tage 120 Jahre sein« [VI, 3]. Das Organ der Verständigung mit seinen Mitmenschen aber ist die Sprache.

So ist der Mensch zunächst ein wesenerkennendes Wesen. Durch die Artgestalten erkennt er das So-sein, vor allem der lebendigen Dinge und der Mitmenschen. Nur durch sie erkennt er die Menschennatur, jene allgemeine *natura humana*, die er mit den andern Menschen gemeinsam hat.

Aber da ist noch eine dritte Schicht seiner Selbsterfahrung oder genauer seiner Selbsterkenntnis, die tiefste Schicht seines Wesens, der erfahrene Mittelpunkt seiner Erleidens- und Tätigkeitserscheinungen, das bewußte Ich und der erschlossene Mittelpunkt seiner Leib- und Geistorganisation, die lebendige Geistseele. Sein Urheberbewußtsein verbindet sich mit seinen Wesenserfahrungen, die eine bleibende Substanz, einen ganzheitlichen Träger der bleibenden Wesenseigenschaften verlangen. Das erkannte, seiner selbst bewußte Ich, das auch in den Mitmenschen besonders aus ihrer mitredenden Genossenschaft in der Werkschicht erlebt wird, ist freilich verschieden

von dem erschlossenen Wesensganzen, wie es auch sonst bei den lebendigen Seelen erfahren wird. Das Ich- und Daseinsbewußtsein gehört noch der zweiten und ersten Schicht, der Leib- und Geistorganisation und ihrer Betätigung in der Erscheinungswelt an. Die Wesensganzheit aber ist jene erste Substanz, die zur zweiten Substanz, der Bestandseinheit der Wesenseigenschaften dazu erschlossen wird als ihr unsichtbarer Träger. Nicht besser erkennt der Mensch diesen seinen Seelengrund als die unbewußte und unerfahrbare Einheit seiner doppelten Organisation und das von ihr abhängige Tätigsein als das verborgene Leben der Wesen in seiner Umwelt. Im Lebendigen ist er zuerst vor die Welt des Unsichtbaren gestellt, und hier erwächst ihm sein Vermögen der Ideen, um mit Kant zu reden, sein Vermögen der Ganzheitserschließung. Er weiß sich als Ich-Ganzheit und erkennt sich doch nicht ganz, ist sich gerade in seiner tieferen Ganzheit nicht durchschaubar. Er weiß das erschlossene Ichganze als Verbindungsknoten der Ich-Erscheinungen, als Ordnungsmacht der Leib- und Geistvermögen und als dunkeln Wirkgrund dieser Vermögen. So gibt es eine Ordnung der Wesen für den Menschen, die ohne ihn selber besteht, die ihm gewiß ist und sich in der ganzen Erfahrung bestätigt, ja die Voraussetzung all seiner Erfahrungen und seines praktischen Handelns ist. Aber sie stammt nicht von ihm selber und gehört der Welt als Ganzes an, in die der Mensch sich damit auch selber eingeordnet findet.

Aus dem Zwiespalt des Menschen zwischen seinem freien tätigen Geist und dem dunkeln Lebensgeheimnis, durch das er sich halb, dem Leibe nach, dem Reich aller sterblichen Seelwesen eingeordnet weiß, entspringen die weiteren Bestimmungen seiner Selbst-

erfahrung und geistigen Gefährdung. Er ist wesensmäßig in die Prüfung gestellt, in die Freiheitsprobe, ob er der oberflächlichen Freiheitsentfaltung und damit der Geistvergötzung folgen oder sich zur vollen Wahrheit über sich selbst durchkämpfen will. Seine Freiheit ist die berauschendste Erfahrung seines ganzen Daseins. Sie ist ihm wahrlich nicht fraglich, wenn er sie nicht eng als Überlegung über sein Willenvermögen, sondern als seine volle Selbstentfaltung und Selbstbehauptung versteht. Das Freiheitserlebnis entspringt im letzten Grunde der Auswirkung seiner geistigen Existenz und aus einer dreifachen Wurzel seiner Tätigkeit: aus der Gestaltung des zuhandenen Zeugs zu seinen Werkzeugen und Zwecken, aus dem Gestaltenkönnen, aus der Herrschaft über die Lebewesen zu seinem Gebrauch als Nahrung und zu allen möglichen Diensten, aus seinem Herrschenkönnen über alle Pflanzen und Tiere und zuletzt aus seiner mitwissenden Mitwirkung mit den andern Menschen als seinen Gehilfen.

Allen drei Bereichen seiner Wesenserkenntnis dankt er also sein Freiheitsbewußtsein. Aber sie ist Freiheit in Abhängigkeit. Nur soweit er die Eignung des vorhandenen Zeugs für seine Zwecke erkennt und anerkennt, kann er Werke leisten, nur soweit er die Eignung der Lebewesen aus ihren Wesenseigenschaften für seine Ziele erkennt und befolgt, kann er leiten, und nur soweit er den freien Willen versteht, kann er Menschen zu seinen Zielen führen. In der Welt der Formen liegt schon das Gesetz der Normen. Der Natur befehlen wir gehorchend. Die Menschenfreiheit ist bedingt durch eine Ordnung, die der Mensch nicht selber setzt, aus der er einen unabhängigen Herrn der Ordnung der Natur und seiner selbst erschließt. Die Verbindung des Wesenswissens

mit seinem abhängigen Freiheitserlebnis ist eine Bindung an die vorgefundene Weltordnung. Sein Können ist unvermeidlich mit Nichtkönnen verflochten. Wieder entspringt das Nichtkönnen und Nichtdürfen teils der mangelhaften Erkenntnis der Dinge, teils und mehr noch dem Unbekannten, dem gewaltigen, dunkeln Umkreis des Ich, den es noch nicht erkannt hat. Seine Freiheit gerade ist von der Angst begleitet. Alles Unbekannte ist Gefahr. Nicht nur drohende Übermacht der Lebewesen und Dinge mit ihren unbekanntem Eigenschaften, vor allem auch Angst vor dem Versehen der Normen, vor der Möglichkeit des Fehlens, vor der Normverletzung. Sie erhöht noch die Gefahr und verletzt vor allem das eigene Freiheitsbewußtsein. So entsteht der mit dem Menschenwesen selber verbundene Traum von einer Lösung aller Geheimnisse. Muß es nicht eine Frucht der Erkenntnis von dem Baum der Erkenntnis alles Heilsamen und Schädlichen geben, wie wir hier in geistiger Auslegung gegenständlich, nicht moralisch, *scientia boni et mali* wiedergeben können? Der ewige Traum der Gnosis, der ewige Anlaß zum Spiritualismus! Nur das wäre die Bannung aller Gefahr, das erst wäre die Vollendung der Freiheit, das erst würde den Geist unabhängig machen vom Unbekannten, wenn auch nicht von den Normen, fehllos und angstbefreit: *eritis sicut dii*, die Menschen wären wie die Götter! Die Versuchung zur Geistvergötzung liegt in der Freiheitsentfaltung selbst.

Aber eben mit der bejahten Versuchung erwacht die Scham. Sie sahen, daß sie nackt waren, sie erkannten, daß wir nicht reine Geister sind. Mit dem Willen zur Selbstbehauptung des Geistes gegen alle Gefahr erwacht die Angst vor dem Tode, *morte morieris!* Den ersten Tod des Leibes muß jeder Mensch sterben,

und er weiß es, gerade wenn er seinen Geist vergötzen will und damit sich in die Gefahr des zweiten Todes begibt, des Todes der Geistseele in der Verletzung der vollen Wahrheit über sich selbst. Seiner Leiblichkeit nach unterliegt er demselben Gesetze des Werdens und Vergehens, wie alle Seelwesen in seiner Umwelt, und beschämt muß er erkennen, daß er hier nur durch das Untertauchen in den Lebensstrom der Fortpflanzung sich eine Unsterblichkeit der Art verschaffen kann. Aber der Geist taucht aufs neue daraus auf mit einem neuen Traum, mit der Sehnsucht nach dem Baum des Lebens, dem Kraut der Unsterblichkeit des Leibes, nach Ambrosia, dem Kraut, das irgendwo gefunden werden muß als jenes Lebenselixier und der Zauber, der für den geistverbundenen Leib das Heilmittel der Unsterblichkeit ist [Gen. III, 23].

Die Angst vor dem Tode ist ein Wesensmerkmal des Menschen. Daß alle Zeit seines Lebens nichts ist als ein *cursus ad mortem*⁶, das ist seine schmerzlichste Scham. Denn dadurch steht er unter dem Tier⁷. Das Tier weiß nichts vom Tode. Es fehlt ihm der freie Überblick über seine Lebenszeit, die Erkenntnis der Gebundenheit seines Leibes und damit ja seines ganzen Wesens an das Werden und Vergehen. Aber gerade durch die Angst vor dem Tode wird der Mensch zu seinen heilsamsten Erkenntnissen förmlich gezwungen.

Zunächst freilich sucht er ihnen immer wieder auszuweichen. Mit allen Mitteln seine Angst zu übertäuben und den Tod zu vergessen, ist die Lebenskunst des Durchschnittsmenschen, wozu natürlich auch das Gegenteil gehört, die Freude gerade am sinnlichen Leben zu übersteigern. Ja es ist der Sinn der Kunst, wenigstens des einen Teils der Kunst, der naturalistischen, diese gewöhnliche Lebenskunst zu verfei-

nern. Zuletzt, wenn die beiden falschen Unsterblichkeitsversuche menschlicher Allwissenheit und magischer Lebensverlängerung in ihrer Vergeblichkeit durchschaut sind, kommt die irdische Lebensweisheit, die naturalistische Philosophie und leugnet seine Geistigkeit. Wieder ist sie die ärgere Sünde als der Spiritualismus, da sie die Sünde gegen den Geist schlechthin ist, die Sünde gegen das höhere Menschsein. Vielleicht erfahren wir gerade in der Gegenwart durch manche Kierkegaardianer die tapferste Form dieser Weltweisheit, den geschicktesten Epikureismus, durch das ständige Vorlaufen zum Tode jedem Augenblick des Lebens eine scheinbar unendliche, aber in Wahrheit doch nur einzigartige Bedeutsamkeit zu verleihen.

Diese Lebensweisheit wird notwendig Weltweisheit. Die Ärzte als Philosophen, die einst den Stein der Weisen und das Lebenselixier suchten, mischen sich hier ein und verklagen den Geist als Feind des Lebens, weil er sich zu Unrecht mit seinem Ich in den Mittelpunkt des Welthorizonts stelle und nicht auch miteintrücke in den Lebenshorizont selbst. Der Geist wage es, die Einheit und Ganzheit des Lebens zu sprengen und sich herauszustellen, statt zu begreifen, daß er ohnmächtig und nichtig sei, nur eine Erscheinung am Leben, nur selbstbewußte Sinnlichkeit. So entsteht zu den zwei falschen Unsterblichkeitsideen, Gnosis und Magie, hinzu die falsche Weltidee. Das Leben als Ganzes ist in ewiger Wiederholung das Weltganze, ist selber der Baum des Lebens, der sich immer wieder erzeugt. Unsterblich sei das Leben, nicht der Geist, die Gattung, nicht der Einzelne, und so ist diese falsche Weltidee zugleich eine dritte falsche Unsterblichkeitsidee. Vergeblich sei es, mit dem kleinen Licht des Geistes allen

Gefahren durch eine falsche Freiheit und Wissenschaft, das Wissen von allem Heilsamen und Schädlichen, entrinnen zu wollen, vergeblich sei es, was dem Gesetz der ewigen Wiedergeburt verfallen, die Leiblichkeit, durch Zauber verewigen zu wollen. Gerade die Überwindung der Angst vor dem Tode sei höchste Menschentugend und Mannhaftigkeit, die Überlegenheit des Arztes, der mit der Hand am Puls den Tod kommen sieht, weil es so ist⁸.

Aber der Geist muß sich aufbäumen gegen diesen Verzicht auf sich selbst, und er kann es nur, wenn er die drei falschen Unsterblichkeitsideen durchschaut und sich selber als Leben, freilich nur als beschränktes Leben erkennt. Nicht im Hochmut seines Tätigseins, in der *superbia* des geistigen Aktivismus und in seinem bloßen Aktualismus, im Geistspiel der Persönlichkeit vermag er sich in der Welt des Lebens selbstzubehaupten. Nicht seine Persönlichkeit ist der Herr seines Leibes und Lebens, selbst Herr des Lebens kann sie nur in immer neuer Einübung, in ständiger Askese werden. Aber der Geistseelengrund ist Urgrund des Leibes, *anima vita corporis*, die Geistnatur des Menschen ist das Leben des menschlichen Leibes. Seiner Leibnatur nach steht er wirklich mit allen bloßen Seelwesen im Horizont des Weltlebens, aber seine Geistnatur reicht hinein in das Paradies, in den Garten der Freude und der Freiheit. Seine Freiheit, sein tätiger Geist und seine Persönlichkeit haben Leben nur durch diesen Seelengrund, die Geistnatur. Sie sind beschränkt, der dreifachen Wurzel der Freiheit entsprechend, durch die Wesenseigenschaften der drei Umweltkreise, und nur im Gehorsam gegen die Welt Dinge kann die abhängige Freiheit und Geistigkeit sich behaupten.

Und hierdurch tritt notwendig Gott in den Umkreis

des Geistes und Lebens. Gott ist der wahre Herr. Der Mensch hat nur eine beschränkte, vom Eigenwesen der Dinge und Tiere abhängige Herrschaft über sie. Die Versuchung zur Herrschaft auch über die Mitmenschen, einer seiner wesensmäßigen Irrtümer und Gefahren wird noch zu erörtern sein. Gott allein ist der wahre Herr der Menschen und jedes Menschen. Seine Freiheit ist unabhängige Freiheit, weil er ganz Geist ist und jene Allwissenheit, die der Menschengeist gern werden möchte. Der Irrtum: *eritis sicut dii* gehört mit zur Bildung des Gottesgedankens, jener ursprünglichsten Analogie zwischen der menschlichen Freiheit, Geistigkeit und erstrebten Allwissenheit und der unbedingten und unabhängigen Freiheit, reinen Geistigkeit und vollendeten Allwissenheit, die den eigentlichen Ursprung der Gottesidee ausmacht. Gott als der Herr der Menschen und der vom Menschen unabhängigen Ordnungen der Welt, in deren Umkreis er steht, das ist die existentielle Gotteserfassung. Darum ist Gott der Richter über die Menschen und über ihren Gehorsam gegen die Ordnungen des Heilsamen und Schädlichen. Mit der Selbstbehauptung seiner Existenz ist darum dem Menschen der Gesetzgeber der ganzen Natur und seiner eigenen menschlichen Geistesnatur gegeben, deren dunkler Wesenskern nicht aus ihm selber ist und der geordnet ist von Gott, dem Gesetzgeber des Menschen und der Natur, dem unumschränkten Urbild der Freiheit, Geistigkeit und Allwissenheit, während der Mensch sich abhängig weiß von der Natur, von seiner Natur und mitsamt der ganzen Natur als abhängig von seinem Herrn und Gott.

Die Gottesidee des Gesetzgebers und Herrn der Welt ist logisch früher als die Idee des Schöpfers, die erst eine eminente Steigerung eigener, mensch-

licher, von Dingen und Erzeugnissen abhängigen Wirkfreiheit ist. Denn Gott wird ja nicht in den drei Wesensreichen der menschlichen Umwelt als Artgestalt zuerst sinnlich vom wesenserkennenden Menschen erfahren. Nur nach dem innersten Grund seines menschlichen unsichtbaren Wesenskerns, erst mit dem Vermögen der Idee, der Ganzheitserfassung, die sich schon in der menschlichen Freiheit und Geistigkeit ausgewirkt hat, kann Er als das unsichtbare und doch ewige und allmächtige Wesen erschlossen werden.

Damit erhält aber auch erst die Welt und der Mensch, der mit in ihrem Umkreis steht, den wahren Mittelpunkt. Sie ist mitsamt all ihren Wesen Erzeugnis, Kreatur, nicht ewiges All-Leben aus sich selbst, ist Werden und Vergehen in all ihren sichtbaren Teilen und nicht die unumschränkte, unbedingte Macht und Freiheit. So wie der unsichtbare Urgrund die wahre Macht der Wesen ist, der nähere zweite Grund, die *causa secunda* ihrer Geist- und Leiborganisation und Ordnungen, so ist Der Unsichtbare die Allmacht des gesamten Soseins und Daseins, der Gesetzgeber der Naturen und der Seinsgeber des Daseins.

Gott ist ein Geist! Damit erst ist auch die Ohnmacht des Menschengeistes überwunden. Erst als Ebenbild des göttlichen Urbilds kommt auch der Menscheng Geist zum vollen Bewußtsein seiner Geistnatur. Nur so kann und kann er auch wieder nicht aus eigener Kraft im Paradiese sein, in der höheren geistigen Welt der Weisheit, die er aus der letzten und tiefsten Schicht seiner Selbsterfassung und aus dem Wesensgrund aller Geist- und Seelwesen erschließt und im allmächtigen Geist Gott erschaut. Nur weil er vom Herrn der Naturen weiß, weiß er von der Herrschaft seiner Geistseele über seinen Leib. Das erst ist die Vollendung der Wesenserkennntnis von sich selbst:

*Deus vita animae, anima vita corporis*⁹. Hier setzt erst die wahre Lehre von der unsterblichen Geistseele ein, die artmäßig für den Menschen verbunden ist mit seiner höchsten Idee, der Gottesidee. Und es gibt nur diese zwei echten Ideen für den Menschen, denn die Welteinheit ist wirklich nur eine Synthesis, nur eine selbstgeschaffene Idee im Kantischen Sinn und nicht einmal psychologisch notwendig für den Menschen. Den echten Ideen aber entspricht eine wirkliche Einheit des Seins.

Hier kommt nun die tiefste Berechtigung der Existentialphilosophie zum Vorschein und das Verdienst Kierkegaards, daß er uns neuerdings hart und klar aufmerksam gemacht hat auf die geistige Selbstverwirklichung als Voraussetzung lebendiger Wahrheitserkenntnis. Gerade für sein Hauptanliegen, das er mit unendlicher Leidenschaft verfocht, die persönliche Unsterblichkeit jedes Einzelnen, um deren Erfassung der Mensch fast mit derselben Inbrunst ringen muß wie um die Gottesidee, gilt dies im höchsten Maß. Der Mensch ist nicht mehr im Paradies, er ist nicht mehr oder noch nicht und niemals aus eigener Kraft in der Herrschaft über seine Leiblichkeit. Seiner Persönlichkeit nach muß er erst eingehen in die höhere geistige Welt der Weisheit, um überzeugt sehen zu können, daß schon seine Geistnatur unsterblich und leibbauend und leibbeherrschend ist. Das Symbol der biblischen Verheißung sagt es am schönsten aus: *ipsa conterret caput tuum*; sie, die menschengewordene Weisheit wird der Schlange, der Weltweisheit der falschen gnostischen und magischen Unsterblichkeit den Kopf zertreten. Der erste Mensch schon hat die Freiheitsprobe, die geistige Beherrschung der Leibnatur zur metaphysischen durch seine Geistnatur hinzu nicht bestanden,

und der erbsündige Bruch ist in jedem Menschen, bis ein neuer Adam in gottmenschlicher Weisheit die Sünde und damit den Tod besiegt.

Aber bleiben wir im Philosophischen. Kein Mensch ist über dem ersten Menschen, sagt Kierkegaard, und jeder hat die Freiheitsprobe zu bestehen. Da hilft nicht List und Zauber. In täglich neuer Einübung ist die Herrschaft des Geistes über die Leiblichkeit zu erringen, *ut, quod sumus per naturam, appareat*. Das ist die allein wirksame Überwindung der Angst vor dem Tod. Daß die Geistorganisation nicht unlöslich verschlungen ist in die Leiborganisation, daß der Mensch mit seinem Geistseelengrund nicht der Welt der Vergänglichkeit angehört, das zu begreifen ist unser Heil. Wir erfahren das Heil nur im Hinblick auf Gott, wenn er das Leben unserer Geistseele wird durch seine Gnade. Der Mensch erfüllt seine Idee wahrhaftig nur durch das unendliche ewige Wissen, das ihm selber gar nicht zugänglich ist, das ihm zum ewigen Leben geschenkt werden muß von seinem höchsten Gegenstand und höchsten Gut, das ihm aber als auf Unendlichkeit angelegtem Geist allein genügen kann.

So ist die Unsterblichkeit seiner Geistnatur als unendliches ewiges Leben mit dem unumschränkten Geiste metaphysisch die schwerste Idee, aber erst die vollendete Erklärung des Menschenwesens. Sie wird dem Menschen nahe gebracht durch eine tägliche, noch größere Angst als die vor dem leiblichen Tod, die Angst vor dem zweiten Tod. Alle seine Handlungen in jedem Augenblick weiß der Mensch als wesenerkennendes Wesen unter dem Gericht seines allwissenden Herrn. Der Gehorsam gegen die Normen und Gesetze seines Handelns und seiner Natur ist zugleich Gehorsam gegen den Herrn der

Natur und Naturen. Ihre Übertretung stürzt uns aus der Gemeinschaft mit dem Mittelpunkt alles Seins, sie raubt uns das Heil, dessen wir mehr als alles andern bedürfen. Dann fordert die Schuld Sühne, ewige Sühne im unsichtbaren Leben, und die Sühne wieder fordert einen unvergänglichen Träger der Strafe oder auch der Lohn einen unvergänglichen Träger der Ehre und Würde. So ist die Unsterblichkeit ethisch die leichteste Idee und von den Primitiven bis zu Plato und Kant auch so bewiesen.

Nun müßte diese kleine realistische Lehre vom Menschen noch ein weiteres Kapitel erhalten von Kain und Abel und den zwei Reichen der Selbstsucht und der Liebe, wie nämlich der Mensch durch die Herrschbegier über seinesgleichen nochmals fälschlich seine Freiheit zu vollenden meint, aber damit gerade in die Knechtschaft seiner Zurüstungen, der Sachzivilisation gerät und das höchste Gesetz seines Gemeinschaftslebens, die Liebe, die Quelle aller Kultur damit verletzt. Allein, wenn wir auch noch bei diesem Abschnitt von der sozialen Natur des Menschen mit der hier in der Polemik gebotenen Kürze vorgehen würden, ohne erst die Entfaltung der Menschennatur in ihrem sichtbaren Werk, der Kultur und Zivilisation eingehend schildern zu können, würde man wohl das Bildnis unserer Art noch weniger gut getroffen finden. Darum gehen wir sogleich auf das Ziel dieser Betrachtung los.

Leider geraten wir dabei zum Schluß nochmals auf ein Paradox: das Menschenbild, das vom Menschen als Philosophen ausgeht, ist sicher nicht philosophisch, aber das Menschenbild, das vom noch nicht philosophischen Menschenbild ausgeht, kann wenigstens philosophisch sein. Wir hatten schon einmal Gelegenheit, auf das Menschenbild hinzuweisen, das

Kierkegaard seinen Betrachtungen über die wesentliche Entwicklung und Bildung des Menschen zugrunde legt. Damals konnten wir sehr einfach im Zusammenhang der Methode und Dialektik Kierkegaards zeigen, daß seine Vorstellung von einer naturgemäßen Entwicklung des Menschengenies nichts anderes ist als eine Geschichtsphilosophie von der Entwicklung des subjektiven Geistes im Gegensatz zur Entwicklung des objektiven Geistes bei Hegel. Aber diese rein kritische Überlegung kann uns hier nicht mehr genügen. Wir haben den Versuch gemacht, von der allgemeingültigen Organisation des Menschengenies aus das Weltbild und Selbstbildnis des Menschen zu umreißen. Ob man ihm philosophische Notwendigkeit zuerkennen wird, hängt freilich von der Einsicht des Lesers in die Erkenntnismöglichkeiten der Wesenserkenntnis ab. Allein schon das Programm, die artgemäße Welt- und Selbstanschauung des Menschen zu entwickeln, gestattet eine Unterscheidung von dem Versuch, aus der Philosophie einer bestimmten Zeit, wenn auch nur als Zeitkorrektiv, die wesentliche Geisteshaltung des Menschen zu gewinnen.

Die Entscheidung läuft darauf hinaus, daß der existentielle Ästhetiker, Ethiker, Philosoph, auch als Glaubensphilosoph, eben nicht der wesentliche Mensch sein will, nur ein wahrhaftes Selbst. Ein Teil der Menschengattung wird zum Absoluten gemacht, letztlich und zuhöchst der Asket. Aber eben das ist das Wesen der Häresie, und zwar der existentiellen, der Auswahl des Daseinsstils, nicht nur einer bestimmten Lehrmeinung, die freilich auch meistens Ausdruck einer unbedingten Lebenshaltung ist. Es wird also gerade eine verkürzte Totalität, die künstliche Vergängnis einer bestimmten Menschenhal-

tung erstrebt, statt daß der Mensch mit all seinen Kräften des Herzens, der Seele und des Geistes zu seiner Vollendung geführt wird. Mit dem besten Willen zur Wahrhaftigkeit wird die allseitige Wahrheit des Menschen in der Welt und vor Gott übersehen. Der Subjektivismus, nur allzu deutlich Gegenbild eines sein eigenes Selbst vernichtenden Objektivismus, wird als unbedingter und notwendiger Lebensstil verkündigt. Da gerade der halbtausendjährige Nominalismus des Abendlandes in eine neue Weltfrömmigkeit und innerweltliche Askese umschlagen will, tritt der starke Einzelne, die sich selbst um jeden Preis behauptende Persönlichkeit aus der Welt aus, um allein und gegen alle Welt, auch gegen die eigene Kirche und die ganze verweltlichte Christenheit vor seinem Gott zu stehen. Das ist die eigentliche heroische Größe Kierkegaards, und gerade das macht ihn zum christlichen Philosophen und Ethiker, daß er die Unbedingtheit der existentiellen Haltung nur noch auf das wesentliche Verhältnis des Menschen, das zu Gott bezieht, daß er nur das unbedingte »vor Gott Stehen« allein zur Existentialphilosophie macht. Ja, er wird zum Überchristen und möchte über Christus hinaus noch fordern: suchet nur das Reich Gottes und verwerft alles übrige! Aber er hat selber die gefährliche Nähe dieser Haltung zur Dämonie gesehen, und nicht umsonst ist die Verzweiflung an sich selbst für ihn die größte Sünde einer ausschließlichen Philosophie des Selbstseins geworden.

Wie aber, wenn aus diesem gekoppelten Fideismus und Pelagianismus, man möchte kurz von einem Theologismus reden, die letzte Folgerung gezogen wird, wenn die Folgerung der reinen nominalistischen Existentialphilosophie aufgestellt wird, nur unbedingt sein Selbst zu sein, und das »vor Gott Stehen«

übersehen wird? Wenn jeder Augenblick dieses Lebens, des kurzen Vorlaufens bis zum Tode die Unbedingtheit und Einzigartigkeit erhalten soll? Dann haben wir wieder das »*eritis sicut dii*« nicht in der Hegelschen gnostischen Hybris, daß der systematisch alleswissende Philosoph das Selbstbewußtsein Gottes sei, aber die ethische Abwandlung dieser Hybris, daß der unbedingt sein besonderes Selbst lebende Mensch gerade in seiner Beschränktheit selbstherrlicher Meister sei. Die Existentialphilosophie zeigt sich gerade für den wirklich tüchtigen Menschen als die eigentliche Gefahr, eine Teilansicht absolut zu machen. Sie trifft tatsächlich, und das ist gewissermaßen ihr Existenzrecht, als großer, nicht als banaler Irrtum eine wesentliche Menschengefahr. Von einer richtigen Menschenlehre muß man fordern, daß sie diese wesentliche und dauernde Gefahr des Menschseins, die sich ausprägt in geschlossenen Gestalten, an der rechten Stelle der großen Irrtumsmöglichkeit in die Gesamtentwicklung des Menschen einzuordnen vermag. Sie muß dem existentiellen Dichter und Denker, dem Sittenlehrer und Arzt, dem ausschließlichen Theologen und Asketen genau so seine typische Existenzmöglichkeit zuweisen können, wie den nicht totalen, den normalen Berufstypen und Charaktertypen der Gliederung der Menschheit. Kierkegaard, schon von seinem Vater her mit dem radikalen Sinn für die äußerste Konsequenz ausgestattet, hat diese überschwenglichen Typen des Menschseins entdeckt, und das ist sein unverlierbarer Beitrag zur vollen Menschenlehre und auch zur christlichen Philosophie. Was eigentlich ein Häretiker in seiner *pertinacia*, nicht nur objektiv nach seiner Sondermeinung ist, wissen wir ganz gründlich erst durch ihn, obwohl er persönlich kein Häretiker ist.

Nicht alle diese existentiellen Gestalten hat Kierkegaard als Dichter unvergänglich gezeichnet. Aber den Ästhetizismus hat doch er erst als den Rausch enthüllt, sich im Wachtraum als unendlich lustgenießend, berühmt, reich, mächtig zu träumen, sich zum Gott wenigstens für die kurze Lebenszeit emporzuträumen. Über den Denker, der sich allwissend vermeint, hat er zu bitter gespottet, als daß er ihn im Rausch, für sich und andere alles Heilsame und Schädliche wissen zu müssen, in der falschen Selbstherrlichkeit und Freiheit des Menschengenies hätte gestalten können, und um den existentiellen Arzt, der das Geheimnis des Lebens um seiner unverbrüchlichen Heilkunst willen suchen muß und dabei selber dem Bann des All-Lebens auch geistig verfällt, dichten zu können, war er wohl zu unsinnlich und zu wenig von den leiblichen Gefahren des Menschseins erregt. Aber den Ethiker, der der Pflichterfüllung unbedingt und vollendet leben muß, hat er wiederum weit über die demgegenüber enge und brave Autonomie Kants hinaus gerade in seiner Größe und Tragik erst recht gesehen und aus der Unmöglichkeit, sich selber zu helfen und sich selber zu vollenden, die tiefste Angst des Menschen, die vor dem zweiten Tode erkannt und zur Begründung der religiösen Existenz gemacht. Kein Wunder, daß bei dieser moralischen Begründung der Religion auf die Sorge um das Seelenheil — ganz abgesehen von der falschen Distanzphilosophie zwischen Gott und Mensch im Gegensatz zur Hegelschen Identitätsphilosophie — ihr Wesen in die unbedingte Glaubenshaltung verlegt wurde. Dann war gerade der Glaube wider die Vernunft das eigentliche asketische Wesen der Religion; und die Notwendigkeit der Gnade, Hilfe und Erlösung für den Menschen, auf

die ja die ganze subjektivistische Geistesentwicklung und Selbstseinsphilosophie Kierkegaards hinauslaufen mußte, kam infolge dieser Unbedingtheitshaltung sehr undialektisch zu kurz.

Aber Gott ist nicht nur der Richter, er ist das wesentliche Heil des Menschen. Die positive Unsterblichkeitslehre sieht gerade in der geistigen Selbstvollendung des Menschen durch die Gottesidee und letztlich freilich erst durch die gnadenvolle übernatürliche Selbstoffenbarung Gottes in der ewigen Gottanschauung das wahre Leben der Geistseele und die Erfüllung des ganzen menschlichen Unbedingtheitsstrebens. Der Gottesdienst erst, der Kult als der Anfang aller wahren Kultur — *iste coepit invocare nomen dei* — ist die vollendende Vergeistigung, *τελειωσις* und *redintegratio* des Menschen in der Einheit mit dem Schöpfer und der ganzen Schöpfung.

Es ist wahr, wie Kierkegaard sagt, daß die Persönlichkeit als *tertium comparationis* mit Gott lächerlich ist, ja wenn nur die existentiellen Menschentypen echte Persönlichkeiten wären, wäre es blasphemisch. Denn dann wären ja gerade die Versuche des Menschen, aus eigener Kraft wie Gott zu werden, das Höchste, und Gott wäre das Ganz-Andere, von dem der Mensch sich gar kein inhaltliches Bild mehr machen könnte, das man nur aus Angst vor dem ewigen moralischen Tode wider die Vernunft annehmen müßte. Und doch liegt gerade in dem echten Kern der Existenzphilosophie, in dem unbedingten Selbstvollendungswillen, eine der Voraussetzungen für die Erfassung der Gottesidee neben dem analogen *tertium comparationis* für Gott, der ebenbildlichen menschlichen Geistnatur. Selbsterfassung in Wesenserkenntnis und Selbstgestaltung in Vollendung des vollen Menschenwesens sind also die beiden Wur-

zeln der echten Frömmigkeit. Der kurzschlüssige Unbedingtheitswille existentieller Haltungen aber verstellt mit Götzenbildern der beschränkten Menschlichkeit den Horizont wahrhafter Welt- und Gott-offenheit.

Hier also muß die schärfste Kritik der Existenzphilosophie ansetzen. Wenn in irgendeiner Haltung die Gefahr des Absolutismus liegt, der Vergötzung der endlichen Zwecke, dann ist es gerade das Streben, Wirken und Dasein des Menschen in den Gestaltungen seiner Höchstleistung beschlossen zu halten. Die späte philosophische Formulierung dieser Haltungen ist nur eine neue Verkleidung des alten Satzes von den Tugenden der Heiden als glänzenden Lastern und von der *superbia* als Wurzel aller Sünde. Die Neigung des Menschen, gerade in seiner Beschränktheit die ganze Entfaltung seines Wesens zu erstreben, liegt ihm näher als jeder andere Irrtum. Jede Geschichts- und Sozialphilosophie zeigt ja den ewigen Kampf zwischen der absoluten Sachleistung der Zivilisation und der umfassenden Persönlichkeitskultur. Alle großen Gestaltungen der Menschengeschichte sind aus der Arbeitsteilung in Totemismus und Matriarchat schon bei den vorgeschichtlichen Primitiven, aus der Herrenhochkultur und der Gnosis in der geschichtlichen Zeit und aus der Häresie selbst noch im Religiösen erwachsen. Alle diese Scheidungen verhärten sich geschichtlich zur Enge des von Gott und Welt abgetrennten Daseins. Kierkegaard selbst hat die Formel gefunden, um diese Gefahr zu signalisieren, daß man nämlich das relative Telos absolut und das absolute, den Gottesdienst relativ nimmt.

Die Erstarrung und Verhärtung der Persönlichkeitstypen in ihrer besonderen Höchstleistung ist aber

auch der Ursprung aller philosophischen Irrtümer. Unsere kleine Menschenlehre zeigt schon deutlich genug, wie sich Spiritualismus und Naturalismus, die beiden wichtigsten Typen der falschen Philosophie unvermeidlich aus dem engen Willen zum Unbedingten ergeben müssen, wie gerade das Weltbild, das die offenste Wahrhaftigkeit für die ganze Wahrheit verlangt, verfälscht wird durch die beschränkte Lebenshaltung in einer Teilwahrheit. Und mit Recht hat schon der erste Denker, der geistesgeschichtlich und rekonstruktiv die Typen der Philosophen zu verstehen suchte, Friedrich Schlegel, den geistigen Absolutismus als die dauernde Krise aller Philosophie erkannt. Wir brauchen also die Folgen einer bloßen Existenzphilosophie gar nicht erst abzuwarten. Sie sind in der ganzen Geschichte des Menschengenusses immer schon deutlich genug sichtbar geworden. Alle Spaltungen, alle Häresien und Philosophenschulen sind leicht darauf zurückzuführen.

Aber die Gefahr des Irrtums liegt gar nicht so sehr in seiner letzten Konsequenz, zu der immer ein besonderer Mut des Fanatismus, die bewußte Selbstverblendung gehört. Sie liegt viel eher im richtigen Wahrheitskern des Irrtums, in dem Recht des Korrektivs, der tüchtigen Einseitigkeit, die einer vernachlässigten Seite der Wahrheit und des Lebens zur Geltung verhelfen will. Wenn einer unfruchtbar gewordenen Wissenschaftlichkeit der Ruf zur Selbstverwirklichung der Wahrheit in Wahrhaftigkeit entgegenschallt, dann muß man wohl der verdrängten Halbwahrheit zunächst einmal Raum und Zeit lassen, ihre Berechtigung zu erweisen — bis die andere Hälfte ebenso wiederum höchst zeitgemäß betont werden muß.

Die Tragik des menschlichen Geisteslebens und der

ganzen Kultur wird damit kraß und drastisch sichtbar und bezeugt noch einmal, daß mit dem Menschen etwas nicht in Ordnung ist und daß dies wirklich nicht bloß seine Sinnlichkeit und sein Fleisch ist, sondern gerade der Geist in seiner allzu menschlichen Engstirnigkeit. Aber wird nicht auch die wahre Aufgabe des Geistes in dieser automatischen Dialektik des Menschheitsdramas mit seinen sich selber ablösenden Einseitigkeiten klar? Unendlich schwierig mag es heute erscheinen, nachdem der fast restlosen Verweltlichung der Christenheit eine radikale Entweltlichung des Christentums folgen möchte, das rechte Verhältnis des Christseins zur Welt zu zeigen, ohne die Energie des unbedingten wahrhaftigen Christseins zu schädigen. Unendlich schwierig muß es heute erscheinen, nachdem der fast restlosen Verweltlichung und Verwissenschaftlichung der Philosophie wiederum durch Kierkegaard eine radikale Entweltlichung und Entwissenschaftlichung der Philosophie gegenübergetreten ist, das rechte Verhältnis einer christlichen Philosophie zur objektiven Wahrheit der Welt- und Gotteserkenntnis und nicht zuletzt zur Selbsterkenntnis des ganzen Menschen zu gewinnen, ohne das hohe Ethos der unbedingten Wahrhaftigkeit des Selbstseins zu schädigen.

Aber neben der Wucht des Geisteskampfes gibt es die stille Überlegenheit des Wirklichen. So schwer es sein mag, heute schon die Möglichkeit einer christlichen Kunst zu begründen neben der klar erkannten dämonischen Gewalt der heidnischen Kunst, die das sichtbare Leben in seiner irdischen Schönheit vergötzt, so ist doch noch höher die Wirklichkeit der christlichen Kunst durch die Jahrhunderte, die die unsichtbare, übernatürliche und überirdische Schön-

heit sichtbar zu machen gewußt hat. So schwer es sein mag, heute die Möglichkeit der christlichen Philosophie zu begründen, wo die existentielle Philosophie als gnostischer Allwissenheitstraum und Wille zur Selbstvergötzung so klar erkannt ist, so steht doch auch heute die Wirklichkeit der christlichen Philosophie sicher durch Fügung in so heller geschichtlicher Klarheit der ganzen Überlieferung vor uns, daß man angesichts dieser Wirklichkeit nicht erst ihre Möglichkeit zu beweisen braucht.

Allein es wird die Aufgabe der christlichen Philosophie in der nächsten Zeit sein, die Schätze ihrer Wissenschaft und Weisheit nicht nur geschichtlich auszubreiten, sondern zu zeigen, wie sie Geist und Leben waren und sein können und daß man ihre Wahrheit, und zwar nur ihre Wahrheit, ganz wahrhaftig leben kann.

SCHLUSS

Pedantisch, wie es sich für den philosophischen Kritiker gehört, haben wir schon im ersten Kapitel die Hauptfehler unseres Philosophen herausgestellt. Müssen wir erst noch beweisen, daß es dabei nicht um das Rechthaben ging, um eine billige Überlegenheit, noch dazu auf Grund von Einsichten, die andere christliche Philosophen durch die Jahrhunderte hindurch erarbeitet haben, sondern um die Sache der Wahrheit? Wir können es nicht kürzer tun, als daß wir nun die Hauptverdienste Kierkegaards, des vermeintlich philosophiefeindlichen Theologen, gerade um die christliche Philosophie feststellen. Das ist das endgültig letzte Paradox unserer Aufgabe, denn die weiteren Paradoxe, die sich dabei ergeben werden, sind alle nur selbstverständliche Folge der indirekten Darstellungsweise unseres Meisters.

Kierkegaard hat durch die unerbittliche Zurückweisung der Auflösung des Glaubens in Philosophie einen neuen Zweig der Glaubensphilosophie begründet.

Die Wirkung seiner Schriften ging zwar in etwas anderer Richtung, als er meinte. Seine Kritik der liberalen Theologie, die naiv genug war, Hegels Meinung, die positive Theologie sei nur eine bestimmte Stufe des allgemeinen Geistes, für die letzte Vollendung der spekulativen Theologie zu halten, den folgerichtigsten Rationalismus für christlichen Spiritualismus zu nehmen, hat gründlich durchgeschlagen und hat erfreulicherweise zu einer Selbstbesinnung des Protestantismus auf die wirklich positive Bibeltheologie geführt. Aber das war gar nicht das eigentliche, das Kierkegaard selber wollte. Die Verwerfung der spekulativen Theologie seiner Zeit, die in Wirklichkeit Rationalismus war, ist zu einer Verwer-

fung jeder spekulativen und natürlichen Theologie geworden, und das war als Korrektiv für eine gewisse Zeit berechtigt und vielleicht notwendig. Aber Kierkegaards eigenste Leistung steht der klassischen natürlichen Theologie viel näher als der gegenwärtigen positiven. Vor allem weil sie gar nicht Glaubenspsychologie ist, die das Phänomen des subjektiven Glaubens und seiner Gewißheit womöglich gar rationalistisch aufklären will! Sie steht durchaus sachlich vor den objektiven Wahrheiten des christlichen Glaubens, die in keiner Weise pragmatistisch als Illusionen konstruiert werden, sie steht vor den Heilstaten des lebendigen Gottes und Herrn, der persönlichen Unsterblichkeit und der Menschwerdung des Erlösers. Die alte natürliche Theologie oder Glaubensphilosophie hat zu zeigen versucht, daß diese Tatsachen nicht der Vernunft widersprechen. Der Mensch soll sie auch geistig erfassen, nachdem sie offenbart sind. Kierkegaard hat nur gezeigt, daß ein jenseitiger persönlicher Gott, persönliche Unsterblichkeit auch im Jenseits, die Menschwerdung des eingeborenen Gottessohns nach der Hegelschen Identitätsphilosophie von Gott, Welt und Mensch widervernünftig sind, und er hat zugleich auch diese Identitätsphilosophie wegen ihrer Vermischung der unversöhnlichen Widersprüche als falsch nachgewiesen. Leider aber hat er nicht gezeigt, daß also eine andere Philosophie als die Hegelsche gesucht werden müsse und auch schon gefunden sei. Trotz der von ihm beibehaltenen Widervernünftigkeit der Hauptdogmen hat er dennoch die religiöse Existenz als unausweichliche Vollendung des Menschendaseins erkannt, nur auf einem andern Weg als Thomas von Aquin, aber mit demselben Ergebnis. Ganz neu ist also der Zweig der Glaubensphilosophie nicht, der die Notwendig-

keit der religiösen Existenz von der subjektiven Seite der Glaubensvollendung her, also anthropologisch beweist.

Das hängt aber schon mit dem andern Verdienst zusammen, mit dem Nachweis, daß eine rein diesseitige Pflichtethik unmöglich erfüllt werden könne und daß darum eine neue Seite der christlichen Ethik aufgeschlagen werden müsse. Es gehört ja zu der Lehre Kierkegaards von der subjektiven Geistentwicklung, daß man nicht unbedingt in der Pflichterfüllung existieren könne, daß gerade aus Angst vor dem zweiten Tod der Sprung in die Glaubenswelt gewagt werden müsse. Rechts- und Links-Kierkegaardianer haben zwar daraus die Folgerung gezogen, daß es nun überhaupt keine Ethik mehr geben dürfe, und doch ist die tatsächliche Wirkung seiner Lehre ein neues Ethos des Heroismus geworden. Kierkegaard hat hier mehr auf die psychologische Seite der Unmöglichkeit gezielt, jede Handlung in Beziehung zum absoluten Zweck des ewigen Lebens zu stellen, jeden Augenblick in seiner Ewigkeitsbedeutung zu erkennen. Man hat zwar geglaubt, die Bedeutung jedes Augenblicks im Angesicht des diesseitigen Todes, angesichts der Ganzheit des bewußten Lebens bis zum Tode zu erfassen, sei schon unbedingter Heroismus. Aber der ganze Ernst des Lebens wird doch erst angesichts der eigenen ewigen Seligkeit oder Verdammnis und der ewigen Verantwortung für die Verführung erlebt. Wenn die Ethik nicht als religiöse Ethik die Verbindung mit der persönlichen Unsterblichkeit hat, und zwar nicht bloß im Kantischen Sinn eines jenseitigen Ausgleichs von sittlichem Verdienst und Glückseligkeit, sondern als geistige Durchdringung jeder Tat mit dem Gedanken des ewigen Lebens, dann gehen Christsein und Ethik zugleich verloren,

denn dann bleibt nur die Lebenskunst für jeden diesseitigen Augenblick, die Ästhetik übrig.

Dies heroische Ethos ist aber gerade Existenzphilosophie. Kierkegaard hat mit der Zerstörung der autonomen philosophischen Existenz die existentielle Philosophie begründet. Das Ernstmachen mit dem christlichen Heroismus begründet ja auch erst wieder die denkerische Existenz, für die Denken nicht bloß angewandte Logik, sondern Auswirkung des Gedachten im eigenen Dasein ist. So kräftig Kierkegaard auf die Wissenschaft als bloßes akademisches Spiel mit Wahrheiten gescholten hat, so hat doch er ihr erst wieder die Würde der Verbindung von Wissenschaft und Weisheit zurückgegeben, ja er hat den christlichen Philosophen inmitten einer Welt des leerlaufenden Humanismus erst den großen alten Stil wiedererobert. Wenn manche seiner Jünger, die ihn nicht genau genug studiert haben, die denkerische Existenz und andere unbedingt ergriffene Berufe bloß formalistisch aufgefaßt, bloß als unbedingte Haltung mißverstanden haben, so ist das ja nicht seine Schuld, nur eine Folge seiner gerade umgekehrten Einseitigkeit, daß er nur das unbedingte Leben vor Gott sah und daneben die Bedeutung der relativen Berufstüchtigkeit vergaß.

Aber das vermindert nur sein Verdienst, auch der Geistphilosophie eine neue Seite abgewonnen zu haben. Denn er hat durch die Entlarvung des Wahns, daß alles Wissenswerte systematisch zu wissen schon Geist sei, erst echte Geistigkeit wiedererobert. Geist als solcher ist das Verhältnis zum Absoluten. Nur wo es um das einzig Notwendig und einzig Richtige geht, ist echter Geist, alles andere ist nur geistreich sein oder gar nur Schöngeist sein. Es ist eine bittere Ironie für diese Welt und ein feiner Trost für die

Christen, daß erst nach der glänzendsten Entfaltung der Geistphilosophie im deutschen Idealismus der echt lebendige Geist unbedingter Überlegenheit aufgetreten ist, als einer kam, der neuérdings mit dem Christsein geistig ernst machte, genau so wie auch Görres und Friedrich Schlegel, erst als sie Christen geworden waren, echten Geist erhielten, während sie vorher im Idealismus nur beliebig geistreich waren. Heute ist es sehr verräterisch, daß weder die theologiefindlichen, noch die philosophiefindlichen Kierkegaardianer Kierkegaards Geistauffassung klar herausgearbeitet haben. Dann hätte sich sehr bald gezeigt, daß seine eigene tüchtige Einseitigkeit nur indirekte Darstellung des Allerwichtigsten und des einzig Richtigen sein wollte.

Es hätte sich ferner gezeigt, daß der Systemzertrümmerer doch ein christlicher Systematiker war. Hatte er nicht wie Plato ein geschlossenes Ganzes seiner Lehre, das er ebenso wie sein wahrer Meister pädagogisch nur schrittweise und indirekt vorführte, ohne ausdrücklich die Absicht, die verstimmt, merken zu lassen? Das Ganze, auf das er alles bezog, war der Einzelne vor Gott. Das war sein Axiom, daß man unbedingt Geist sein müsse und nur unbedingt vor Gott und durch Gott Geist sein könne. Wir sagen nicht, daß er das klassische System der christlichen Philosophie gehabt hätte. Leider nicht! Wir sagen nur, daß er es hätte haben müssen, wenn seine Fehler vermieden werden sollten. Aber es erscheint uns als durchaus möglich, daß man auch von seinem ethischen Grundaxiom aus das richtige System der christlichen Philosophie aufbauen kann und daß die praktische Durchführung dieses Aufbaus notwendig sein wird, wenn die Kierkegaardianer beider Richtungen fortfahren, wie bisher die Soseinsphilosophie

als Heidentum zu verabscheuen oder die Daseinsphilosophie als die einzig mögliche Philosophie hinzustellen.

Aber vielleicht genügt dazu schon das letzte und wichtigste Verdienst Kierkegaards, daß nämlich der Zertrümmerer der letzten großen heidnischen Identitätslehre von Gott, Mensch und Welt eine neue Atmosphäre für die christliche Metaphysik geschaffen hat. Sein Blitzen und Donnern gegen Hegel hat die Luft gründlich gereinigt. Daß endlich wieder ein ganz großer Denker ausschließlich in der Luft des Unsichtbaren und Jenseitigen geatmet hat, daß einer es wagte, ganz, ja fast zu sehr von allem Endlichen und Natürlichen abzusehen und wieder hinzublicken auf das einzig Notwendige, Gott und die Seele, das hat die Wende in der geistigen Welt gebracht. Denn das sind ja die zwei einzigen echten Ideen, die wirklichen und wahrhaftigen Gegenstände der Metaphysik, während die ganze Welt nur ein Mittel ist, um zu dieser eigentlichen Wirklichkeit hinzuführen.

So ist unsere Anklage zur Verteidigung geworden, ja zum Lobpreis. Aber wir wollten ja von Anfang an mehr Kierkegaard gegen seine eigenen Nachfolger in Schutz nehmen, gegen die Theologen, die ihn fälschlich als Feind der christlichen Philosophie betrachten, und gegen die Philosophen, die ihn für ihre Feindschaft gegen die Theologen ausbeuten wollen. Ob es etwas nützen wird? Jedenfalls haben wir nun nochmals ausführlich die These dieser Kritik bewiesen, daß Kierkegaard ein christlicher Philosoph war. Hat er doch um alle Zweige der christlichen Philosophie sich in der heutigen Situation bedeutende Verdienste erworben, wenn er auch nicht existentiell Philosoph war. Denn existentiell war er nur Christ, der aber in der ihm eigengehörigen Weise philosophiert

hat, also gerade nach seiner eigenen Bestimmung korrekt. Und wenn er nicht gar so tüchtig hätte Korrektiv sein müssen, hätte die christliche Philosophie wohl kaum an ihm etwas zu korrigieren. Vielleicht aber nützt diese Kritik und Verteidigung dazu, daß wenigstens die christlichen Philosophen das Hauptwerk ihres großen Mitstreiters, die unwissenschaftliche Nachschrift zu seinem »Bißchen Philosophie« in die Hand nehmen und für ihr eigenes Denken und Leben auszuwerten beginnen.

ENDE

ANMERKUNGEN

Zum Vorwort

¹ Sören Kierkegaard: Gesammelte Werke. Unverkürzt herausgegeben von Hermann Gottsched und Christoph Schrempf. Bd. I–XII, Jena 1909ff. Zitiert ist mit römischer Ziffer der Band, mit arabischer die Seite der 1. Auflage. Daneben ist besonders zu beachten: Sören Kierkegaard: Religiöse Reden. Deutsch von Th. Haecker, München 1922. Sören Kierkegaard: Der Begriff des Auserwählten. Deutsch von Th. Haecker, Innsbruck² 1917. Sören Kierkegaard: Die Tagebücher. In zwei Büchern ausgewählt und übersetzt von Th. Haecker, 1923. Für die gesamte Bibliographie [204 Nummern bis 1929!] vgl. das mit großer Gewissenhaftigkeit gearbeitete Werk von W. Ruttenbeck: Sören Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk. Berlin 1929. Dies theologisch mitbestimmte Werk stellt als die sorgfältigste Berücksichtigung aller Kierkegaard-Darstellungen auch die beste Grundlage für die philosophische Ausdeutung her. ² und ³ Die Polemik gegen die Nachfolger Kierkegaards behält die gute Sitte der Scholastiker bei, lebende Verfasser nicht mit Namen zu nennen. ⁴ Hier haben wir vor allem den Fall Ch. Schrempf vor Augen, der deswegen erwähnt werden muß, weil Schrempf Mitherausgeber der gesammelten Werke ist und seine Deutungen einzelner Bücher also nur mit Vorsicht zu gebrauchen sind. ⁵ Vgl. das erschütternde Bekenntnis über das Erschrecken vor dem Relativismus in Diltheys gesammelten Schriften: VIII, 218. ⁶ Diltheys gesammelte Schriften: VIII, 75ff. und 157ff.; II, 312 und IV, 528ff.

Zum ersten Kapitel

¹ Dies hat ausführlich eine Soziologie der Wissenschaft zu zeigen, die ich bereits in Vorlesungen vorgetragen habe. ² Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Rošd. T. de Boer, Straßburg 1894. Eine Einführung in den äußerst belangreichen Streit! ³ M. Horten: Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali. Bonn 1913. Latei-

nische Übersetzungen der Schrift und Gegenschrift mit einem Kommentar des Augustinus Niphus in der Aristoteles-Ausgabe: Venedig 1560, Bd. X. *Destructio destructionum philosophiae Algazelis*.⁴ Für die hier vertretene Ockham-Auffassung vgl. mein *Sacrum Imperium*, München 1929, S. 504.⁵ Für Spinoza vgl. besonders den historisch-politischen Traktat. Der Zusammenhang mit den Paduaner Averroisten ist durch Giordano Bruno gegeben.⁶ Die Berufung Schellings nach Berlin 1840 ist in der Absicht der Schaffung eines Gegengewichts gegen die Hegelschule erfolgt. Trennung zwischen Schelling und Hegel schon seit 1806. Vgl. W. Moog: *Hegel und die Hegelsche Schule*, München 1930, S. 29.⁷ Vgl. Ruttenbeck: o. l.⁸ Hegel: *Philosophie der Geschichte* und besonders *Enzyklopädie* § 552.⁹ Vor allem seit Nietzsche! Über die »dionysische« Geschichtsanschauung statt der apollinischen s. A. Bäumlers Einleitung zu: *Der Mythos von Orient und Okzident*, Bachofen-Auswahl von M. Schröter, München 1926.¹⁰ Kant: Rezensionen von I. G. Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1785.¹¹ Fr. Schlegel: *Neue philosophische Schriften*. Herausg. von I. Körner, Frankfurt 1935, S. 205.¹² Dilthey: *Gesammelte Schriften* IV.¹³ *Ibidem* S. 22.¹⁴ Vgl. F. Meinecke: *Die Idee der Staatsraison*, München 1924, S. 427.¹⁵ Vgl. Dilthey: *Gesammelte Schriften* IV, 403 ff. über F. C. Baur und S. 433 ff. über E. Zellers Jugendjahre. Ferner E. Rothacker: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen 1920, S. 20.¹⁶ Dilthey: *Gesammelte Schriften* IV, 110.¹⁷ Hegel: *Enzyklopädie* § 552.¹⁸ Dilthey: *Gesammelte Schriften* IV, 354 ff., 371 ff.¹⁹ Nikolai Hartmann nach Berichten vom Hegel-Kongreß in Berlin 1932.²⁰ Zur Soziologie der Institutionen vgl. meine *Kulturphilosophie*, München 1932, S. 36.²¹ E. Peterson: *Was ist Theologie?* Bonn 1925, S. 9: »Bei Kierkegaard haben wir es mit Mythen zu tun, nicht mit Theologie.«²² Vgl. z. B. E. Griesebach: *Gegenwart*, 1928, S. 279.²³ Sören Kierkegaard: *Gesammelte Werke*, Bd. X, S. 3 und 159.²⁴ Vgl. meine *Metaphysik des Mittelalters*, München 1930, S. 7.²⁵ E. Peterson o. l. S. 26 und 27, aber auch H. Diem: *Philosophie und*

Christentum bei Sören Kierkegaard, S. 346. ²⁶ Nietzsche: Also sprach Zarathustra I, 8. ²⁷ Dilthey: Gesammelte Schriften I, S. 121 ff. Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften. Ihre Herrschaft und ihr Verfall. ²⁸ Vgl. Anm. 6 zum Vorwort.

Zum zweiten Kapitel

¹ W. Jäger: Aristoteles, Berlin 1923, S. 105. ² Ibid. S. 346 ff. und 428 ff. ³ Thomas: Summa contra gentes I, c. 4. ⁴ Aristoteles Hauptwerke, übers. von W. Nestle, S. IX. ⁵ Ibid. S. 177. ⁶ Häresie ist genau so wie Universität zunächst ein soziologischer Begriff, der die Abspaltung von einer Schule bezeichnet, dann erst theoretisch die Lehre dieser Gruppe. ⁷ I. Heinemann: Poseidonios, Metaphysische Schriften I und II, Breslau 1921/8. ⁸ Ibid. S. 136. ⁹ H. Leisegang: Der Heilige Geist, Leipzig 1919. Wolfgang Schulz: Dokumente der Gnosis, Jena 1910. ¹⁰ Philosophiedefinitionen s. bei Heinemann, o. l., S. 16, 94, 154, 162, 168. ¹¹ Vgl. besonders die Frühschriften Augustins. ¹² Augustinus: De trinitate I., VIII ff. ¹³ Unter den Werken Augustins gedruckt in der Maurinerausgabe, Amsterdam 1701, Bd. VI, S. 515. Auch Isaak von Stella zugeschrieben. ¹⁴ Ibid. S. 538. ¹⁵ Vgl. meine Metaphysik des Mittelalters S. 120. ¹⁶ Siehe mein Buch: Meister Eckhart, Leipzig 1934, S. 86. ¹⁷ Vgl. Anm. 4 zum I. Kapitel. ¹⁸ Vgl. mein Sacrum Imperium, München 1929, S. 430. ¹⁹ Fr. Schlegel, o. l., S. 263: »Die spekulative Vernunft, bemühte er [Jakobi] sich zu zeigen, führe, sich allein überlassen, unvermeidlich auf das System einer absoluten Notwendigkeit, welches, wenn es konsequent sey, mit Spinoza Gott die Persönlichkeit abspreche.« ²⁰ Vgl. mein Buch: Görres spricht zu unserer Zeit, Freiburg 1933, S. 37. ²¹ So kann man Kants Formulierungen aus der Inauguraldissertation kurz zusammenfassen. ²² Fr. Schlegel, o. l., S. 264: »Es war ja dieser Glaube offenbar nichts anderes als die Vernunft selbst, welche, nachdem sie aus dem vordern Hauptgebäude der Kantischen Philosophie feyerlich ausgestoßen worden, durch die Hinterthür [jure postliminii] unter der falschen Maske des Glaubens und der Religion wieder

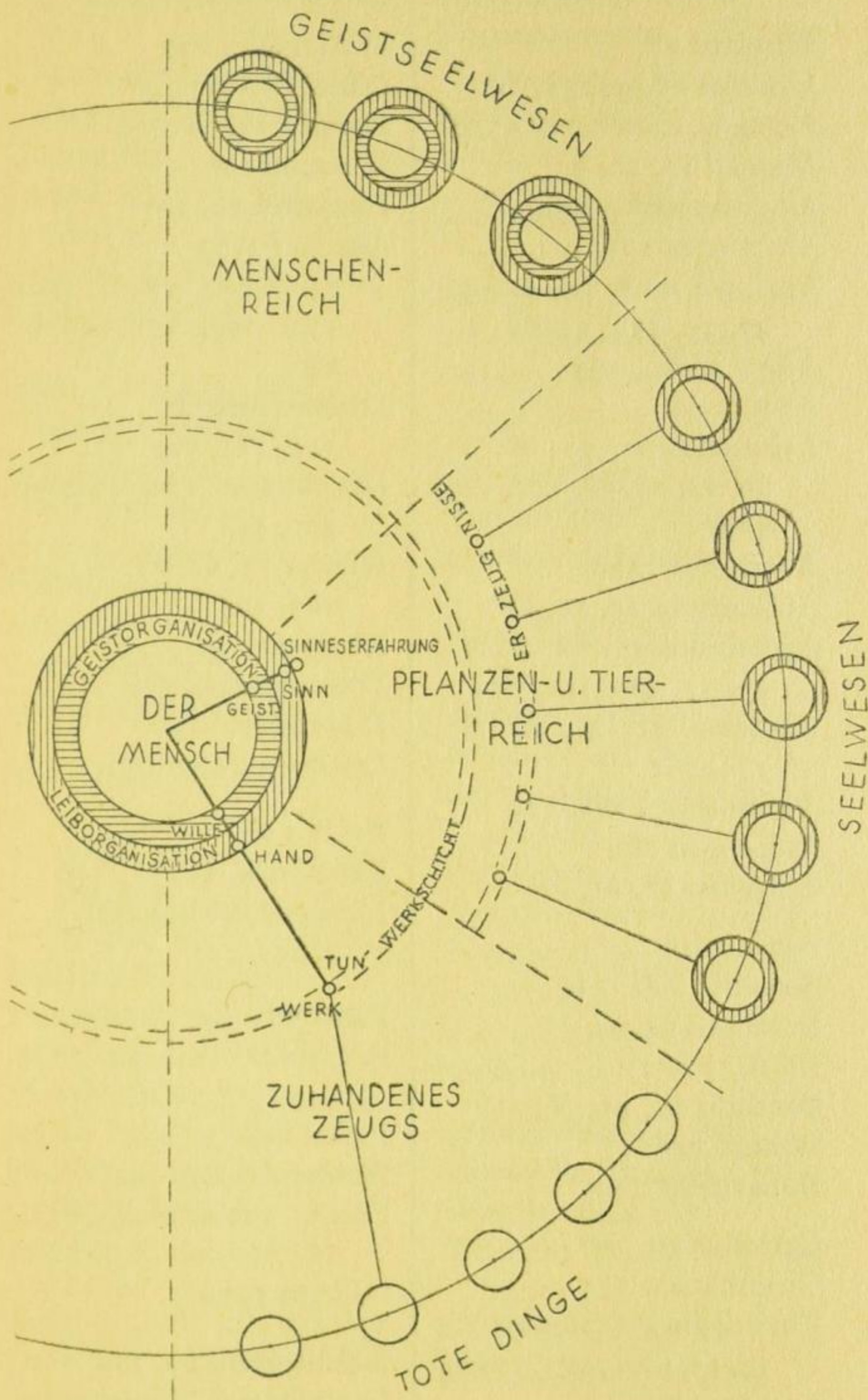
hereingeschlichen kam.«²³ Ibid. S. 278 Anm. ²⁴ Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 867: Von der Architektonik der reinen Vernunft. ²⁵ Nur ein Beispiel für viele: F. Schlegel, o. l., S. 288: »Statt jener edlen Inkonsequenz-[Fichtes] möchte dann die viel gemeinere Beschränkung eines absoluten Stumpfsinns für alles Göttliche bey einem unendlichen Fluß und Zufluß des leeren abstrakten Denkens eintreten, wie solches etwa in dem Hegelschen System und Schriften gefunden wird.«²⁶ J. Görres: Kirche und Staat nach Ablauf der Cölner Irrungen, 1842, S. 157. ²⁷ Eine sehr dankenswerte Darstellung der Hegelschulen bei W. Moog, o. l., S. 406—487. ²⁸ Vgl. besonders M. Scheler: Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig 1926. ²⁹ Der Begriff stammt von Hans Freyer: Die Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, 1930. ³⁰ W. Moog, o. l., S. 423.

Zum dritten Kapitel

¹ A. M. S. Boethius: The Theological Tractates, London 1926, S. 40. ² Ibid. S. 44. ³ Ibid. S. 46. ⁴ Ibid. S. 18. ⁵ S. Thomae Aquinatis: Sermo seu tractatus De ente et essentia, ed. L. Baur, Münster² 1933. Cap. V mit einigen hier nebensächlichen Auslassungen ganz, Cap. VI nur die Hauptstellen.

Zum vierten Kapitel

¹ Eine ausführliche Schilderung der Typen der Philosophie bei E. Rothacker: Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, München 1927, S. 36ff. ² Fr. Schlegel, o. l., S. 288. ³ Vgl. die Schilderung des Manichäismus in Augustins Konfessionen Buch 3—5. ⁴ Kant: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, 1786. ⁵ M. Heidegger: Sein und Zeit, Halle 1927, S. 102. ⁶ Augustinus: De civitate Dei, l. XIII, c. 10: ut omnino nihil sit aliud tempus vitae hujus, quam cursus ad mortem. ⁷ Thomas: Summa contra gentes, l. III, c. 48. ⁸ Vgl. O. Spengler: Der Mensch und die Technik, München 1931. ⁹ Augustinus: De libero arbitrio II, 16: sicut enim tota vita corporis est anima, sic beata vita animae Deus est.



Zur Veranschaulichung der im vierten Kapitel umrissenen realistischen Menschenlehre diene diese schematische Darstellung der Umweltbeziehungen des Menschen

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

- Abaelard 97
 Albertus 68, 94, 98, 101
 Alcher v. Clairveaux 93, 96
 Algazali 11, 20, 33
 All-Lebenslehre 154
 Ambrosius 101
 Analogia entis 14, 15, 46,
 47, 59, 154, 177ff.
 Angst 200ff., 207
 Anselm 68
 Aristoteles 62, 72, 78, 79,
 80, 88, 97, 98, 100, 123,
 189
 Atheismus 142ff.
 Aufklärung 23, 72, 98
 Augustinus 51, 68, 90, 92,
 93, 95, 100, 101, 190
 Averroes 11, 20, 33, 68,
 174, 182
 Averroismus 168, 174
 Avicbron 180
 Avicenna 11, 20, 68

 Baader 118
 Benedikt XII. 102
 Bernhard 68, 95
 Bibelkritik 27
 Boethius 90, 93, 98, 177
 Böhme 190
 Bonaventura 101

 Cartesius 20, 107
 Chamberlain 134
 Christliche Philosophie 13,
 14, 32, 90ff., 173, 177ff.,
 217, 222
 Chrysostomus 101
 Cicero 83, 85
 Comte 63

 D'Alembert 107
 Dante 61, 101
 Darwin 21, 65
 D'Ascoli 106
 Descartes 20, 107
 Dasein 64, 73
 — u. Sosein 125ff., 132,
 152, 159, 176, 177ff.,
 180
 Dialektikbegriffe 47, 55,
 115, 121, 122, 171
 Dialektische Theologie 30,
 131, 146
 Dilthey 15, 62, 63, 65, 111,
 163, 184
 Dionysius 90, 92, 98
 Distanzphilosophie 212
 Dostojewski 190
 Dualismus 160, 190

 Ethik 220
 Existenz 9, 13, 51, 170
 Existenzialphilosophie
 210ff., 221

 Faust 68
 Feuerbach 121, 124, 128,
 142
 Fichte 69, 117
 Fichte, d. jüng. 141
 Form, substantiale 62ff.,
 184
 Freiheit 199ff.

 Geistbegriffe 87, 172, 221
 Geistnatur d. Menschen 60,
 74, 80, 166
 Geistorganisation 193ff.
 Gilbert 98

- Giordano, Bruno 105, 106,
111
Glaubensphilosophie 218
Gnosis 33, 83, 90, 192
Goethe 195
Görres 40, 117, 118, 146,
162, 222
Göschel, K. F. 141
Gottesidee 203 ff.
- Häresie 81, 209, 210
Hegel durchgehend
Hegelschule 128
Heidegger 194
Herder 24, 69, 111
Hieronimus 101
Hippokrates 80
Hobbes 69, 107, 111
Hylomorphismus 81
- Idealismus, deutscher 25,
26, 107 ff., 115, 116
—, objektiver 15, 85, 89,
119, 189
—, subjektiver 15, 169, 187
Ideebegriff 124, 206 ff.
Ideenforschung, soziologi-
sche 131
Identitätslehre 10, 75, 87
imago 59, 205, 213
intellectus archetypus 25,
117
Irrationale, das 190
- Jakobi 11, 36, 111, 136, 137
Johannes v. Jandun 102,
105
- Kant 23 ff., 47, 63, 69, 111,
112 ff., 166, 192, 208
- Katholizismus 146, 147, 157
Konservatismus, liberaler
134, 135, 142, 143
Korrektiv 41, 42
Kunst 201
- Lebensphilosophie, kriti-
sche 151 ff.
Leibniz 69
Leiborganisation 194
Lessing 135, 136
Luther 20, 103, 104, 108
- Machiavell 134
Marius Viktorinus 90
Marsilius v. Padua 102, 103,
105
Marx, Karl 121, 124, 142,
165
Maximus Confesso 90, 92
Mediation 45, 161
Meister Eckhart 68, 74, 100,
101, 102
Menschenbild 43, 208
Menschenlehre 173, 186 ff.
Metaphysik 163, 166, 177 ff.,
184, 223
Michael Scotus 68
Michelet 36
- Naturalismus 15, 188
Natürliche Theologie 219
Neuplatonismus 86
Nietzsche 58, 62, 71, 175,
196
Nikolaus v. Cues 68
Nominalismus 106, 184
- Objektiver Geist 21, 129
Ockham 11, 20, 30, 102,
103, 104, 107, 108

- Pantheismus 157
 Paracelsus 68
 Paradox 45, 46, 54
 Pelagius 57
 Peterson, E. 58
 Phänomenologie 119, 120,
 143
 Philon 83
 Philosophiebegriffe 83, 85,
 127
 Platon 37, 70, 72, 73, 75 ff.,
 82, 88, 93, 97, 100, 164,
 189, 208, 222
 Poseidonios 83, 85, 100,
 140
 Protestantismus 137, 145,
 157, 218

 Realdialektik 133
 Realismus, kritischer 190
 Reformation 107
 Romantik 23

 Scheler, M. 132
 Schelling 21, 35, 66, 105,
 117, 190
 Schleiermacher 28, 29, 35,
 40, 117
 Schlegel, Friedrich 117,
 118, 146, 187, 215, 222
 Schöpfungsbegriff 154, 204
 Scholastik 96
 Scotus Eriugena 68, 97
 Selbsterkenntnis 197
 Seneca 83, 84, 85

 Sokrates 37, 38, 72, 74, 75,
 78, 82, 192
 Sosein 49, 62 ff.
 Spengler 134
 Spinoza 11, 20, 24, 85, 105,
 111, 167
 Spiritualismus 187 ff.
 Stirner, Max 128, 142, 175

 Theologiebegriff 53
 Thomas v. Aquin 20, 32,
 61, 68, 79, 94, 96, 98,
 101, 106, 140, 155, 173,
 175, 180, 219
 Tod 200 ff.
 Typen der Philosophie 15,
 65, 71, 187 ff., 215

 Ulrici 141
 Umwelt 193 ff.
 Unsterblichkeit 200 ff., 206,
 207

 Vanini 106

 Weisheit u. Wissenschaft
 75, 77 ff., 147, 189, 190
 Weiße 141
 Weltgeist 43
 Weltidee 202
 Wesen, Wesenheit 62,
 180 ff., 198
 Wesenserkenntnis 196 ff.
 Widerspruchssatz 45
 Wirklichkeit 56, 191

 Zeitgeist 132

5.50

Bee 24.5.25

5.50

Jo Thulzen

Biograph. Katalog

Kierkegaard
(Theolog, Philosoph
1813 - 1855)

Schlagwort-Kat.

Philosophie
(Kierkegaard's:
Vorlesungen)

ZfB Entsäuerung

10. Juni 2003

9.8.947

