

schlechthin Unendlichen, wie er es logisch optimal exakt zu umschreiben sucht, zu gewährleisten. Er verschiebt diese Aufgabe; sie müsse freilich – hat der Rez. richtig verstanden? – der Untersuchung der Realität Gottes, also dem eigentlichen Gottesbeweis, voraufgehen. Darf man demgegenüber nicht einwenden, es sei verlorene Liebesmühe, die Nichtwidersprüchlichkeit (die verschärfte, nicht nur die Nichtbeweisbarkeit eines Widerspruchs) eines Wesens von absolut unendlicher Seinsvollkommenheit aufzuzeigen? Die Negation von Grenze könnte dahin führen, das je neu gefundene Un-begrenzte als im Sein vollkommener zu verstehen – ist es damit aber auch schon als nichtwidersprüchlich verstanden? So wäre z. B. „reiner Geist“ seinsvollkommener, weil autonomer als leibgebundener, un-reiner Geist; schließt aber die Idee eines von Materie vollkommen unabhängigen Geistes gleichwohl vielleicht nicht doch einen Widerspruch ein? Wir sprechen noch nicht von Real-, nur von Denkmöglichkeit. Schon einmal diese ist problematisch. Zur absoluten Vollkommenheit eines Wesens würde es zuhöchst gehören, unverursacht, also Grund seiner selbst zu sein, Sein kraft seines Wesens zu haben. Nicht daß es deshalb unmittelbar als existent bezeichnet oder Existenz als Prädikat behandelt werden müßte. Prädikat aber wäre zweifellos die Wesensmächtigkeit, durch sich selbst nicht nur Potenz, sondern (reiner) Akt zu sein. Wer aber möchte es sich zutrauen, die Nichtwidersprüchlichkeit der „ratio sui“ („ratio sua“) einzusehen? Darum bleibt es dabei, es erscheint nicht sinnvoll, Gott a priori zum Aufweis seiner Realität (Existenz) als möglich zu behaupten. Nachdem Gott in seinem Sein erwiesen ist, behält die alte Frage nach seiner „metaphysischen Grundwesenheit“, nach der „Kernstruktur“ des Gottesbegriffs, natürlich ihre spekulative Bedeutung.

Es wäre ganz gewiß noch das eine oder andere anzumerken, z. B. zur Kontroverse über die eventuelle Äquivalenz von Heideggers und Thomas' Seinsidee oder auch zu gewissen terminologischen Feinheiten (die ja so gut wie immer auch sachliche Differenzen spiegeln) – so wäre es etwa nicht im genauen Sinne von „Existenzial“, wenn die Fähigkeit des Menschen, ethisch zu beurteilen (gar das Gesamt des Weltgeschehens!), als Existenzial bezeichnet wird, weil Existenzial per se *Seinsstruktur* besagt; oder es dient kaum größerer Verständlichkeit, wenn ein Kunstwort wie „evenieren“ eingeführt wird (112, Anm. 20), das ja nun gerade nicht ein Allgemeines, Umgreifendes von „stattfinden, sich ereignen oder zutragen, sich vollziehen usw.“ anklingen läßt.

Ein Nachtrag im Heft 3–4 dess. Jahrg. der FranzStud bringt Druckfehlerberichtigungen, eine vorgesehene Textänderung bzgl. der Skotus-Interpretation (126 ff.) und vorgesehene Texterläuterungen in Gestalt von längeren Anmerkungen. Übrigens reicht der Text aus einer Rezension des Rez. (in: ThPh, nicht Greg) nur bis zum Wort „aufgestellt“. Die weiteren, unnötig harten Sätze stammen nicht von ihm.

Die vielfach allerdings allzu persönlich (und selbst allzu polemisch) gefärbten Ausführungen M.s sollten von jedem metaphysisch Engagierten eingehend studiert werden. Sie liegen in der Linie einer Neubesinnung auf die Möglichkeit metaphysischer Gotteserkenntnis heute, eine Besinnung, die vorläufig noch ziemlich skeptisch, jedenfalls nicht eben optimistisch stimmt. Jeder Beitrag zu diesem erregenden Problem verdient unseren Dank.

H. Ogiermann, S. J.

Lüttgert, Wilhelm, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*. Bd. I: *Die religiöse Krise des deutschen Idealismus*; Bd. II: *Idealismus und Erweckungsbewegung im Kampf und im Bund*; Bd. III: *Höhe und Niedergang des Idealismus*; Bd. IV: *Das Ende des Idealismus im Zeitalter Bismarcks* (Beiträge z. Förderung christl. Theol., 2. Reihe, Sammlg. wiss. Monographien, 6, 8, 10 u. 21). Gr. 8^o (XIV u. 272, X u. 272, XVI u. 466, XIV u. 480 S.) Hildesheim 1967, Olms. Zus. (I/II in 1 Band) 204.—DM.

L. (1867–1938), Professor für systematische Theologie 1901–1929 in Halle und ab 1929 in Berlin, hat sein vierteiliges Werk in den zwanziger Jahren veröffentlicht (I und II: 1, 2 1923, II: 3 1929; III: 1925, 2 1926; IV: 1930; bei Mohn/Gütersloh). Die Entstehungszeit nach dem 1. Weltkrieg ist nicht zufällig. Es ist die Zeit der deutschen „Hegel-Renaissance“, die die Bücher von R. Kroner und etwas spä-

ter von N. Hartmann und Th. Haering hervorbrachte; die Zeit auch neuer Beschäftigung mit Goethe (vgl. H. Hoffmann, *Die Religion des Goetheschen Zeitalters*, 1917; H. A. Korff, *Der Geist der Goethezeit I*, 1923). Vor allem aber wurde der Deutsche Idealismus insgesamt zum Problem-Focus all der Fragen nach deutschem Wesen und deutschem Schicksal, die angesichts der Kriegsniederlage und ihrer Folgen aufbrachen. „Idealismus“ hatte zu den Sieg garantierenden Durchhalteparolen gehört: Wie nun nach dem so unverhofften Kriegsende? In den Zusammenbruchbilanzen figuriert der Deutsche Idealismus teils als allzu lang verschüttete Regenerationskraft neuer Zukunft, teils als endgültig auszutreibender Sündenbock der vermessenen Vergangenheit. Dabei erscheint als Kontrahent, als damals bezeichnenderweise fixer Bezugspunkt der an den Idealismus gerichteten Gretchenfrage: das Christentum. Eine gewiß nicht vollständige Liste von Publikationen mag das Ausmaß der Beschäftigung mit dem Thema belegen: P. Ernst, *Der Zusammenbruch des dt. Id.* (1918) – nach F. J. Schmidts „Zur Wiedergeburt des Id.“ von 1908! –; G. Wehrung, *Reformation, Glaube und dt. Id.* (1918); F. Niebergall, *Id., Theosophie und Chr.* (1919); R. Paulus, *Id. und Chr.* (1919; auch in ZThK 1924); R. Seeberg, *Chr. und Id.* (1921); *Aufklärung, Id. und Religion* (1925); K. Bornhausen, *Vom christlichen Sinn des Id.* (1924); F. Brunstäd, *Reformation und Id.* (1925); E. Hirsch, *Die idealistische Philosophie und das Chr.* (1926; schon 1923 in ZSystTh); H. Ehrenberg, *Disputation. Drei Bücher vom Dt. Id.* (1923 ff.); F. Gogarten, *Illusionen. Eine Auseinandersetzung mit dem Kulturidealismus* (1926); H. Groos, *Der dt. Id. und das Chr.* (1927; hier S. 1–8 u. 457–503 der einschlägige Literaturbericht!); E. Spranger, *Der Kampf gegen den Id.* (1931). Hatten die Bücher von Wehrung bis Brunstäd mehr oder weniger für Synthese oder gar – mit Schlagseite da- oder dorthin – für Identifikation der beiden Vergleichsgrößen Idealismus und Christentum plädiert, so steht Hirsch im Übergangspunkt von Synthese zu Diastase; die nächsten Autoren, gegen die Spranger wieder proidealistisch reagiert, sehen den Deutschen Idealismus in klarem Gegensatz zum Christentum, und zu ihnen gehört Lütgerts Werk, nach Groos (474 f.) die „Hauptdarstellung des deutschen Idealismus unter religiösem Gesichtspunkt“, der „die volle Erkenntnis der Diastase zugrunde liegt“. L. sieht den Grund des deutschen Verfalls „nicht in irgendeiner äußeren Wendung unserer Geschichte“ seit 1888 oder nach 1870 oder 1830, „sondern im Idealismus selbst“; dieser sei nicht aus der Reformation hervorgegangen, sondern unmittelbar aus der Aufklärung. „Soweit er über die Aufklärung hinausgewachsen ist, hat er seine Vorgeschiede in der Renaissance und zugleich in der deutschen Mystik. In dieser Verbindung lag zugleich der Keim der Auflösung“ (I, S. VI). Diese Auflösung aber ist „der Kern der religiösen Krisis des 19. Jahrhunderts“ (I, S. VIII).

Während Groos (hätte nicht auch sein Buch einen Nachdruck verdient?) seine vergleichende Phänomenologie auf Sachthemen wie Gott, Schöpfung, Geschichte, das Böse . . . zentriert, summiert L. chronologisch aus jahrzehntelangem Quellenstudium erwachsene, überaus kenntnisreiche geistesgeschichtliche Sondierungen, über die er mehrere Vorlesungen hielt. Sie bestreichen ein ganzes Jahrhundert, gewiß das gehaltvollste der deutschen Denkgeschichte: von Kant bis Nietzsche (noch genauer liegt der terminus-ad-quem bei Harnack und Schlatter). Der Gesamtduktus, dem sich die einzelnen Studien einfügen, ist in etwa der folgende: Der 1. *Band* umreißt Grundlagen und kritischen Ausgangspunkt: Zwischen „Idealismus“ (Kant und Fichte, mit der Krise des „Atheismusstreits“) und „Realismus“ (Spinoza-Streit und Goethe) spannen sich die Schwerpunktfragen hellenischer Schönheitskultus, Sinn der Geschichte, Unsterblichkeit der Seele und Geisterreich; erstes Ergebnis: Abwendung der Gebildeten von Christentum und Kirche. Der 2. *Band* stellt die Beziehungen zwischen dem Idealismus und der religiösen Erweckungsbewegung dar, die miteinander verwandt sind in Anschluß und Gegensatz. Die Erweckungsbewegung, in deren Würdigung Stärke und Verdienst des L.schen Werkes liegen, hemmte die Wirkung des Idealismus – wie auch dessen Auflösung. Ihre Vertreter: Hamann, Jacobi, Baader (bei dem „eine Fülle von Geist in zum Teil plastischer Form . . . aufgespeichert ist“, und zwar „noch mehr als bei Schelling“: II, S. IV), Lavater, Jung-Stilling, Matthias Claudius. Ihr entspricht die Wendung des Idealismus zur Mystik bei Schleiermacher, Novalis, aber auch Fichte, Schelling, Fries. Und die mit Liebe geschilderte Frucht des Mit-

einanders Idealismus-Erweckungsbewegung ist die nationale Erhebung von 1813. Die Höhe des Idealismus – im 3. Band – bezeichnet Hegel mit seiner Schule, die die Bibelkritik nährt; die Erweckungsbewegung trennt sich vom Idealismus (ihre orthodoxen Hauptvertreter: Tholuck, bekannt von Hegels Polemiken her, und Hengstenberg); der Idealismus löst sich auf in Atheismus, Materialismus, Pessimismus, und die vielfältigsten Wellenschläge dieses Auflösungsprozesses werden registriert im literarischen, religiösen und politischen Leben, zumal zwischen restaurativem Staatsdenken und revolutionärem Sozialismus. Der 4. Band schließlich sieht Idealismus und Erweckungsbewegung in der Auseinandersetzung mit der Realpolitik Bismarcks, mit Sozialismus und Darwinismus, mit diversen Pessimismen und mit Nietzsche – eine Auseinandersetzung, die auf der ganzen Front endet mit Niederlage und Verdrängung aus Theologie und Ethik, Kirche und Volk ...

Eine traurig-schaurige Gesamtbilanz. Wie hätte L. sie erst ausgezogen nach 1945 und auf 1970?! Und alles auf dem Konto des „Idealismus“, als Widerpart des genuinen Christentums. Man möchte fragen, wie nur Deutschland und Europa nach ein bis zwei Jahrtausenden Christlichkeit es dazu bringen konnten. Aber wir wollen uns nicht aufhalten bei diesem Deutungsmanko, das selber ein geistesgeschichtlich paradigmatisches Faktum christlicher Bewußtseinskrisis ist. Auf's Ganze gesehen, sollte allerdings das neu erwachte Interesse für die Religionsphilosophie Hegels und damit für die Frage der Christlichkeit seines Denkens (Rohrmoser 1961, Bruaire 1964, Chapelle 1964 ff., Schmidt 1964, Marsch 1965, Splett 1965, Fackenheim 1967, Koch 1967, Guereñu 1969; vgl. P. Henrici, Hegel und die Theologie, in: Greg 48 [1967] 706–746; auch W. Kern in: ThPh 44 [1969] 252–62) nicht vorübergehen an jener früheren – in der oben verzeichneten Literatur sich niederschlagenden – Auseinandersetzung um das Verhältnis Idealismus-Christentum. Bleiben wir hier jedoch einfach stehen bei dem materialiter informativen Nutzwert dieser L.-Bände. Er ist ganz beträchtlich. Nicht allerdings für die philosophischen Grundlagenphänomene erster Garnitur; diesbezüglich ergibt sich nur mäßige Philosophiegeschichtsschreibung. Wohl aber ist L. ergiebig für die Auswirkungen zweiter und dritter Instanz, die er aus „intimen Quellen“, Biographien, Briefwechsel und Tagebüchern der Zeitgenossen (II, S. IV), ermittelt, fürs breit gestreute Aufgehn philosophisch-theologischer Samen in Literatur und Publizistik, religiösen Bewegungen, sozialer und politischer Entwicklung. Besonders für den weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts ist L.s Werk eine wichtige Sekundärquelle, die etwa F. Schnabels „Geschichte des 19. Jahrhunderts“ mit manchem interessanten Zug zu illustrieren vermag. Wo ist so übersichtlich zu erfahren, wie Gottfried Keller sich an Feuerbach anschloß, Th. Fontane u. a. an Schopenhauer (III, 233–243, mit Bekundungen zum Theodizeeproblem ob des Tods von Kindern); wie H. Czolbe Sozialethik mit Materialismus verband (III, 252–256); wie Platen, Lenau, Hebbel Pessimismus in Dichtung umsetzten (III, 288–307); wie es stand mit Ehemoral um 1800 (I, 244–269) und nach 1870 (IV, 433 ff.), Selbstmord 1820–1840 (III, 292 f.), Ansehen der deutschen Universitäten um 1850 (III, 354–360) ... – und die Darwin-Begeisterung entwindet L. den aggressiven Seufzer: „Die verlorenen Söhne des deutschen Idealismus fingen an, die Schweine zu hüten“ (III 317). – Das Fehlen von Registern wird einigermaßen wettgemacht durch ausführliche Inhaltsverzeichnisse; zu Band I-II sehr knappe Literaturnachweise, zu Band III-IV reichere Anmerkungen.

W. Kern, S. J.

(1) Die Frage nach dem Menschen. *Aufriß einer philosophischen Anthropologie*, Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Heinrich Rombach. 8^o (492 S.) Freiburg i. Br. 1966, Alber. 52. – (2) Müller, Max, *Symbolos. Versuch einer genetisch-objectiven Selbstdarstellung und Ortsbestimmung*. 8^o (71 S.) München 1967, Hueber. 5.80 DM. – (3) Ders., *La trasformazione della metafisica come compito attuale della filosofia*, in: *Filosofi tedeschi d'oggi. Saggi di Theodor W. Adorno* (u. a.) con una introduzione di Felice Battaglia e a cura di Albino Babolin (Saggi, 63). 8^o (XIX u. 477 S.: S. 308–327) Bologna 1967, Mulino. 5.000 L. – (4) Ders., *Esistenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. 3., we-sentl. erw. u. verb. Aufl. 8^o (290 S.) Heidelberg 1964, Kerle. Br. 10.80 DM;