OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	Der deutsche Idealismus und die Religion
Author(s)	Saito, Giichi
Citation	哲学論叢. 1978, 2, p. 1-6
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66747
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

Der deutsche Idealismus und die Religion

Giichi Saito

Es ist bekannt, daß die moderne Philosophie durch Kant einen neuen Ansatz gewonnen hat. Seine sogenannte »Kopernikanische Wende«[1] brachte den modernen anthropologischen Standpunkt mit logischer Folgerichtigkeit zutage. In seinen Kritiken wurden Theorie und Praxis, Natur und Moral, Notwendigkeit und Freiheit sehr genau unterschieden und dadurch behielt jedes seine neue Gültigkeit. Aber damit wurde die Einheit dieser Welten ein schwieriges Problem, das Kant selbst durch das regulative Prinzip der Zweckmäßigkeit in der *Urteilskraft*[2] zu lösen versuchte. Jedenfalls kann man sagen, daß die Zweiweltentheorie[3] für Kant eigentümlich war und von ihm selbst nicht völlig überwunden werden konnte.

Die sogenannten deutschen Idealisten Fichte, Schelling und Hegel versuchen, den Kantischen Dualismus zu durchbrechen, und damit eine neue systematische Philosophie zu errichten. Sie alle forschten radikal nach dem unbedingten Prinzip, das die architektonische Einheit der Philosophie ermöglichte. Wie bekannt ist, bestimmte es Fichte als »absolutes Ich«, Schelling als »produktive Natur« oder »absolute Identität«, Hegel als »Geist«. Weil das analytisch-diskursive Denken immer nur innerhalb der Subjekt-Objekt-Beziehung stehenbleibt, gewannen sie das Prinzip in der intellektuellen Anschauung oder dem spekulativen Denken.

Es ist aber sehr wichtig, daß das Absolute von ihnen mit verschiedenen Inhaltsbestimmungen gedacht wurde. In ihren frühen Perioden wurde das Absolute nicht als Gott gedacht. In der späten Periode wurde es eindeutig Gott genannt. Gerade hier lag eine große Problematik der Philosophie in Hinsicht auf die Religion. Der deutsche Idealismus ist oft als »Philosophisierung des Christentums« oder »der deutschen Mystik«[4] charakterisiert worden, und daher wurde sein Gott im Unterschied zum biblischen Gott »Gott der Philosophen«[5] genannt. Auf jeden Fall suchten sie ein absolutes Prinzip, das nur durch

1 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Felix Meiner), 28, 31.
2 Kant, Erste Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft*. (Cassirer).
3 Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 466.
4 E. Benz, *Schelling*, 8, 22.
5 Vgl. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, G. Picht, *Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit*, W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*.

die Spekulation ermöglicht wurde. Dagegen bezieht sich das Christentum auf Gott als die heilige Persönlichkeit, und dieser Gott ist nicht Wissenssache, sondern Glaubenssache. Nun aber nähert sich die Philosophie als vernünftiges Fragen nach der Ursprünglichkeit eigentlich der Religion. Sie beide sind sozusagen unscheidbare Geschwister, die sich oft miteinander streiten, aber nicht ohne einander sein können. Philosophie ist als amor scientiae zwar vielseitig, aber als Religionsphilosophie kommt sie zur Heimat zurück, weil wir Menschen ohne Religion im wahren Sinn nicht leben können, so wie unser Leben auch ohne Tod oder Sünde nicht sein kann. Deshalb möchte ich den deutschen Idealismus als Religionsphilosophie betrachten.

Der von KANTS Ethik getaufte Wissenschaftslehrer FICHTE wandte sich seit dem Atheismusstreit zum religiösen Realismus, wobei er Gott als »ordo ordinans«,[6] den schaffenden »absoluten Willen«[7] und schließlich als »das absolute Sein«[8] qua Leben, aber niemals als Persönlichkeit dachte. Es ist unverkennbar, daß er ethicomystisch wurde. Indem das absolute Ich seiner Absolutheit beraubt wurde, wurde Gott nun das absolute Prinzip und dementsprechend die Menschheit selbst oder das absolute Wissen (qua W.-L.) als »Dasein« oder »Erscheinung« des absoluten Seins gefaßt.[9] Auch die Idee der Vernunft wurde nun als das »Gesicht« Gottes gesehen.[10] Das lebendige Sein ist nicht begrifflich erfaßt, aber durch unser tiefes Leben berührt. FICHTE sagt, »Leben, Liebe und Seligkeit sind schlechthin eins und dasselbe«.[11] Seligkeit ist nicht jenseits des Grabes, sondern hic et nunc, d. h. in ewiger Gegenwart. Das ist nur dadurch möglich, daß der Sterbliche »in einem Tode für immer« vermittelst der Selbstkonzentrierung des Denkens, das die weltlichen Mannigfaltigkeiten verlassen kann, stirbt.[12] Die Wiedergeburt durch den Tod ist sehr wichtig für jede Religion. Nur dadurch können die Menschen das »Bild Gottes« und das Gottesleben leben und, wie Jesus, Gottes Sohn werden. Im Weltprozeß muß Glaube vom Wissen substituiert werden. Eine solche mystische Auffassung des Christentums neigte sich dem Johannes-Evangelium zu, indem sie die »creatio ex nihilo« abwies und den »logos« als das absolute Wissen,[13] d. h. als Dasein Gottes interpretierte. Insofern die Menschen also als das Werkzeug des Gotteslebens »höhere Moralität«[14] leben, sind sie welterschaffend und erfüllen ihre echte Bestimmung.

Der Nachfolger der Ichphilosophie, SCHELLING, wurde bald ein begeisterter Spinozist und konnte eine schöne, pantheistische Identitätsphilosophie konstruieren.[15] Aber seit seiner Münchner Zeit wurde er von BÖHMES Theosophie eingenommen, weil er das Böse

6 FICHTES Werke (MEDICKS), Bd. III, 246.
7 ebd., 399.
8 Dieser Begriff ist seit der Wissenschaftslehre von 1801 immer in seinen Werken anzutreffen.
9 FICHTES Werke, Bd. V., 615.
10 ebd., 442, 636.
11 ebd., 133.
12 ebd., 124.
13 ebd., 191–193.
14 ebd., 236.
15 Vgl. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus. Darstellung meines philosophischen Systems.*

des Menschen, das sein harmonisches, weltbejahendes System umwerfen konnte, bemerkte.[16] Daher wandte sich sein Interesse von der Natur zur Geschichte. Nun war für ihn das Absolute nicht mehr die kosmische Vernunft oder nur die Identität, sondern Gott, d. h. die Gottheit (die Einheit von Existenz und dem Grund derselben),[17] schließlich der alleinige und liebende Gott. Dadurch wurde Gott der Erkenntnisgrund aller Dinge. SCHELLING dachte den alleinigen Gott als in drei großen Weltaltern werdend, d. h. sich manifestierend, und deswegen auch die Ewigkeit selbst als dreifach, d. h. nicht nunc stans, sondern movens, extrem gesagt, als »Sohn der Zeit«.[18] Also ist die große Geschichte die Geschichte der »Selbstmanifestation Gottes«.[19] Aber auch dieser theosophische Gedanke scheiterte als System, weil SCHELLING nur »ewige Vergangenheit« behandeln konnte, und danach an dem Vermögen der intellektuellen Anschauung selbst zweifelte. Er korrigierte sie als das »Außersich (Ekstase)«[20] und gerade darin lag eine unverkennbare Umkehrung seiner bisherigen Philosophie zur »positiven Philosophie«, die Gottes Persönlichkeit voraussetzte, weil er die Endlichkeit des menschlichen Denkens anerkannte und ho theos als Über-dem-Wissen-sein setzte.[21]

Hier ist die starke Überzeugung eingestürzt, daß menschliche Vernunft, Kosmos und Gott identisch sind. Seit dem Abfall existieren die Menschen in einer anderen Welt als der intelligiblen, nämlich in der Welt der Wirklichkeit oder des Tuns.[22] Hier auf der Erde suchen die Menschen, die die Heimat verloren haben, den existierenden und errettenden Gott, um dem Unglück und der Nichtigkeit ihrer Existenz zu entkommen. Negative Philosophie als Vernunftwissenschaft ist nur Wissenschaft der Möglichkeit oder des »Was« und kann nicht die Wirklichkeit erfassen. Ihr »kontemplativer« Gott kann die Menschen nicht erlösen.[23] SCHELLING hielt das Sein für prius und das Denken für posterius.[24]

Gott wird nur »aposteriori«,[25] durch die Tatsache der Offenbarung erkannt, also nur mittelbar durch die Vernunft. Die Menschen können durch den Glauben an Gott ein ruhiges und seliges Leben führen. Auch SCHELLING hielt das Johannes-Evangelium für wichtig, um seine Geschichtsphilosophie, die zugleich Religionsphilosophie war,[26] festzulegen, weil er den »logos« als die Potenz Christi interpretierte.[27] Weil sein Gottesbegriff nicht nur theistisch, sondern panentheistisch war, wie bei HEGEL, schlug er zuletzt vor, die Theologie durch eine »philosophische Religion« als »Religion der Freiheit und des Geistes« zu ersetzen.

16 Vgl. SCHELLING, *Philosophie und Religion*, Bd. IV (Schröter), 25–30.
17 SCHELLING, *Abhandlungen über die menschliche Freiheit*, Bd. IV, 250, 300.
18 SCHELLINGS Nachlaßband, 230.
19 SCHELLING, *Weltalter*, Bd. IV, 681.
20 SCHELLING, Erlanger Vorträge, Bd. V, 23.
21 SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. V, 189.
22 SCHELLING, *Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, Bd. V, 744–745.
23 ebd., 741, 749.
24 ebd., 187, 213, 769, Ergänzungsband VI, (Einleitung in die Philosophie der Offenbarung), 161.
25 Ergänzungsband VI, 129.
26 SCHELLING, *Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, Bd. V, 753.
27 SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Bd. VI, 73, 480–488.

HEGEL konnte die dialektische Methode[28] als Waffe des Denkens überall anwenden, nachdem er sie durch die Untersuchung des Urchristentums gewonnen hatte. Weil er das Absolute nur durch das dialektische Denken erkennen konnte, wies er schonungslos SCHELLINGS »intellektuelle Anschauung« oder SCHLEIERMACHERS und JACOBIS »Gefühl« ab. Er kam von der Religion zur Philosophie, was gerade das Gegenteil von FICHTE und SCHELLING war. Er konnte ohne Schwierigkeiten ein unvergleichliches System errichten, weil für ihn Philosophie im tiefen Sinn Theo-logie selbst war. Nach seiner Ansicht haben Philosophie und Religion einen gemeinsamen Gegenstand, d. h. »Gott und seine Entwicklung«,[29] nur daß die eine die Vorstellung unentbehrlich macht, während die andere ohne begriffliches Denken nicht sein kann. Nun aber ist die »menschliche« Vernunft »göttlich« im Menschen,[30] Gott wesentlich »die Vernünftigkeit selbst«.[31] Göttlicher Geist »manifestiert sich selbst«, um für den Geist zu sein.[32] Also offenbart er sich mit Notwendigkeit im Prozeß der Entwicklung der Natur und Geschichte. Durch HEGELS Dialektik wurden die verschiedenen Religionen auf den Stufen der Entwicklung des religiösen Bewußtseins angesehen, bis letztlich der göttliche Geist im Christentum als der »absoluten Religion«[33] zu sich selbst kommt. Gerade im Christentum ist die Entzweiung von Gott und Mensch vermittelst Christi vollständig überwunden, der an sich selbst die Einigkeit von Gott und Mensch ist und deshalb die Sünde der Menschheit sühnen konnte. Nun ist Gott hier als lebendiger Geist in allen Menschen »gegenwärtig«.[34] Sie können mit ihm durch den »Cultus«[35] die Einigkeit erreichen, weil Cultus die Aufhebung des Gegensatzes von beiden, anders gesagt, unio mystica ermöglicht. Für ihn ist in der Religion das vernünftige Moment enthalten, daß, wenn jemand sein entzweites Bewußtsein durch den Glauben überwindet und zur göttlichen Einheit zurückfindet, er das absolute Selbstbewußtsein haben kann, das zugleich aber die Selbsterkenntnis Gottes selbst in und durch den Menschen ist. Hier liegt der Grund dafür, daß die absolute Wahrheit des Glaubens durch die Philosophie, d. h. das freie vernünftige Denken gerechtfertigt ist. Damit konnte die Religionsphilosophie die denkende Vernunft mit der auf dem Glauben beruhenden Religion versöhnen.

Wie gezeigt wurde, waren die drei Denker im letzten Grund Religionsphilosophen. FICHTE war ethico-mystisch, SCHELLING theosophisch, und HEGEL theologisch. Sie alle waren nicht nur theistisch, sondern mystisch oder panentheistisch. Darin liegt der Grund dafür, daß ihr Gott »Gott der Philosophen« genannt wurde. Nach ihrem Tode wurde die Verbindung von Philosophie und Religion zerbrochen und der Idealismus durch den radikalen Realismus ersetzt.

28 SCHELLING, *Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, Bd. V, 629.
29 HEGEL, *Religionsphilosophie*, Bd. 15 (Glockner), 37.
30 ebd., 50.
31 ebd., 70.
32 ebd., 63.
33 Bd. 16, 191–192.
34 Bd. 15, 50.
35 ebd., 83.

Im folgenden möchte ich kurz auf die Philosophie von zwei japanischen Denkern, NISHIDA (1870–1945) und TANABE (1885–1962), eingehen. Beide wurden vom deutschen Idealismus beeinflußt und haben originäre Religionsphilosophie geschrieben. Sie verfügten über eine große Kenntnis der europäischen Philosophie, aber ihre philosophische Methode war eine Dialektik, die doch von HEGELS Dialektik unterschieden war. NISHIDAS Philosophie ist die »Dialektik des Ortes des absoluten Nichts« und TANABES Philosophie »die absolute Dialektik« oder »Dialektik der absoluten Vermittlung«. Es ist beiden gemeinsam, daß sie tief im Buddhismus wurzeln und ihre Philosophie das Nichts als wichtiges Moment enthält. Im Buddhismus gab es seit alters eine Dialektik des Verhältnisses des Absoluten und Relativen. Natürlich ist hier das Absolute nicht der christliche, noch der aristotelische Gott, noch PLOTINS to hen, sondern das absolute Nichts, das der Ungrund, aber trotzdem Alles und Jedes ist. Beide Denker befaßten sich mit dem absoluten Nichts in verschiedener Weise.

NISHIDA war ein großer Philosoph und zugleich eine echt religiöse Existenz. Bei ihm waren Philosophie und Religion untrennbar. Der Zen-Buddhismus, dessen Wahrheit er erlebte, fordert keinen Glauben, sondern nur durchgreifende Selbsterweckung, und ist grundlegend philosophisch. NISHIDA erfaßte das Absolute als den Ort des absoluten Nichts, das menschliches Selbst und die Welt entstehen läßt. Es wird von ihm »die absolute kontradiktorische Selbstidentität« genannt,[36] weil es, indem es absolute Selbstnegation in sich enthält, erst wahres Absolutes ist und so, indem es absolutes Nichts ist, absolutes Sein ist. Also sind auch die geschichtliche Welt als der seiende Ort des absoluten Nichts und das menschliche Selbst als das In-der-Welt-sein »selbstkontradiktorische Identität«. Die Welt als der Ort, worin das Eine und die Vielen selbstkontradiktorisch-identisch sind, bestimmt sich selbst und ist dadurch unendlich erschaffend, d. h. sich-ausdrückend als vom Einen zu den Vielen Sich-negierendes und zugleich sich-gestaltend als von den Vielen zum Einen Sich-bejahendes. Wir Menschen sind eigentlich die »erschaffenden Momente in dieser erschaffenden Welt«. Nun aber leiden die Menschen an dem Selbstwiderspruch von Leben und Tod, bevor sie wahre Erweckung haben. Wenn der Mensch als absolut Einzelner dem ewigen Tod als der absoluten Negation gegenübersteht und das klar weiß, dann erlangt er die selbstkontradiktorische Identität von Leben und Tod und ist somit vom Leiden errettet. NISHIDA sagt, daß das Absolute und der Mensch sich »im umgekehrten Verhältnis entsprechen«. Es ist nicht eine unio mystica, weil Gott nur durch seine absolute Selbstnegation wahrer Gott ist, und der Mensch nur vermittelst seiner absoluten Negation wahres Selbst wird. Beide sind coincidentia oppositorium. NISHIDA war durchaus Religionsphilosoph, und deshalb mußte sein Bemühen, ein großes System zu errichten, immer ein Bemühen bleiben.

TANABE wandte sich, kurz gesagt, vom Kantianismus über den Hegelianismus zur Religionsphilosophie. Seine Überzeugung von ethos und logos führte ihn zum »absoluten Rationalismus«, d. h. einer »absoluten Dialektik«, die die HEGELsche und MARXsche

36 NISHIDA, *Baschotekironri to schukyotikisekaikan (Die Logik des Ortes und die religiöse Weltanschauung)* Bd. XI.

Dialektik als zwei abstrakte Momente in sich enthielt. Die absolute Dialektik wurde »Logik der absoluten Vermittlung«, worin Allgemeines, Besonderes und Einzelnes durch die absolute Negativität miteinander vermittelt werden, und kein Unmittelbares übrigbleibt, indem es nicht anders als Selbstentfremdung des eigentlich Vermittelten ist. Diese »noëtische«, vernünftige Philosophie hat er aber später durch eine Religionsphilosophie als »Metanoëtik« abgelöst.[37] TANABE war an der Vernunftwissenschaft verzweifelt und nannte seine neue Philosophie »un-philosophische Philosophie«. Seine »absolute Kritik der Vernunft«, die KANTS kritische Vernunft selbst kritisierte, führte ihn zum Selbstbewußtsein des Nichts seiner selbst. Aber gerade durch die absolute Selbstnegation, d. h. den Tod, konnte er auferstehend leben. Seine Philosophie, die das Nichts als Prinzip hat, wurde nun die Religionsphilosophie, die die Philosophie als das negative Moment der Erlösung ansah und Philosophie wird, indem sie un-philosophisch wurde, d. h. durch Selbstnegation vermittelte, wahre Philosophie. Auch Vernunft kann, indem sie unvernünftig wird, d. h. stirbt, wahre Vernunft sein. Gerade weil das absolute Nichts nichts anderes als die »absolute Umwandlung« ist, die den Aufstieg vom Ethos zur Religion und den Abstieg von der Religion zum Ethos vermittelt, kann es nicht angeschaut, sondern nur »durch die Tat bestätigt« werden. TANABE betonte, daß Religion ohne die Vermittlung des Ethos echte Religion nicht sein kann und umgekehrt.

Wie gezeigt wurde, waren NISHIDA und TANABE im letzten Grund religionsphilosophisch. Es scheint, daß NISHIDA HEGEL ähnlich war und TANABE SCHELLING. Aber beide lehnten HEGELS Dialektik ab, weil HEGEL zu theologisch war und seine Dialektik zu »kontinuierlich«. Beide behaupteten, daß jeder Augenblick der Gegenwart eschaton und Anfang der Welt ist, während SCHELLING und FICHTE die Vollendung der Geschichte idealistisch in ferne Zukunft gerückt hatten. Wenn man das Absolute nicht als absolutes Sein, sondern als absolutes Nichts, das schon den Nihilismus transzendiert, versteht und das Nichts als ein Prinzip der Philosophie, dann könnte Religionsphilosophie, die Philosophie und Religion verbindet, immer als die höchste Philosophie stehen bleiben.

教養部(文学部併任)教授

37 TANABE, *Sangedo tositeno Tezugaku (Die Philosophie als Metanoëtik)* Bd. IX.