

Kant der Religionsphilosoph der Aufklärung.

Eine quellenmäßige, irgendwie erschöpfende Gesamtdarstellung der Religionsphilosophie Kants fehlt uns noch. Was an Monographien vorliegt, sind meist Dissertationen junger Doktoren oder versprengte Aufsätze in Zeitschriften, besonders in den „Kantstudien“ über Einzelpunkte seines Gottesbegriffes, seiner Kritik der Gottesbeweise, seines Christusbildes, seiner Stellung zur Bibel, zur Offenbarung, zum Kirchentum und dergleichen Fragen mehr. Bedeutsamer sind die Arbeiten von Ernst Sängner (Kants Lehre vom Glauben, Leipzig 1903) und Ernst Troeltsch (Das Historische in Kants Religionsphilosophie, Kantstudien IX [1904] 21—154, auch separat erschienen). Anregend wirken die geistvollen Programme Euckens (Thomas von Aquin und Kant, Kantstudien VI [1901] 1—18) und Paulsens, der wiederholt (Kantstudien V [1900] 1—31; *Philosophia militans*; Immanuel Kant, 6. Aufl. Stuttgart 1920) Kant als den Philosophen des Protestantismus charakterisiert. Gerade in der völligen Scheidung von Wissenschaft und Religion sieht Paulsen eines der größten ewig bleibenden Verdienste des Kritizismus.

Leider müssen wir sofort bemerken, daß katholischerseits kaum etwas fachwissenschaftlich Hervorragendes über diesen so weit in unsre Interessensphäre hineinragenden Gegenstand geschrieben ist. Sagen wir es offen heraus, mit Recht erblickt man katholischerseits im Kantianismus den gefährlichsten und auch heutzutage noch einflußreichsten Gegner alles dessen, was uns am heiligsten und teuersten ist: der Gotteserkenntnis, der Heiligen Schrift, der Offenbarung, des Gottmenschen, der Kirche. Statt nun das Ganze der Philosophie Kants, speziell seiner Religionsphilosophie, quellenmäßig anzupacken, macht man sich die Polemik recht leicht, wirft sich auf einzelne, schnell zu bewältigende Lehrpunkte seines so vielseitigen, problemreichen Systems, trägt vor allem aus zweiter, dritter Quelle zusammen, was für die breiten Massen zugkräftig und wirksam zu sein scheint. Und doch läuft diese Methode bei akademisch Durchgebildeten, bei den meisten der heutigen so anspruchsvoll kritischen Leser fast spurlos ab. Wenigstens zeigt das die tatsächliche Erfahrung: Kant gilt immer noch als der starke, unüberwindliche Geist, der scharfsinnige Kritiker, der geniale Problemsteller. Man sollte auch entsprechend der logischen Forderung des Kausalgesetzes von vornherein meinen, daß der fast einzigartige Einfluß, der von Kant ausgegangen ist, doch auf eine entsprechende Ursache schließen ließe, die nicht so leichter Hand zu bewältigen ist. Schreiber dieses steht deshalb auch jetzt noch lebhaft unter dem tiefen Eindruck, den die Forderung des Grafen Hertling auf ihn machte, als er auf der letzten Tagung der Görres-Gesellschaft, der er 1916 in Gegenwart des hochseligen Bischofs Korum in Koblenz beiwohnen konnte, eine Gesamtdarstellung des Kritizismus als die dringlichste und vornehmste Aufgabe der katholischen Wissenschaft bezeichnete.

In der Tat, eine solche systematisch-geschichtliche Arbeit, die überdies die Einzelsätze des Kritizismus an den gesunden Prinzipien der christlichen Philosophie, ebenso gründlich wie weitherzig, kritisch prüfen würde, müßte in den Augen jedes selbständig denkenden Kopfes den Zauber Kants brechen, es sei

denn, daß er schon allzusehr von den zersezenden Anschauungen des heutigen Zeitgeistes verdreht wäre.

Überdies würde diese streng sachliche, unpersönliche und vornehme Art des Kampfes auch in den Augen des Gegners weit eindrucksvoller sein. Was nämlich die Kantpolemik oft so unerquicklich macht und deshalb dem Kantjünger die unbefangene Prüfung so sehr erschwert oder gar unmöglich macht, das ist das starke Hineinziehen der Person Kants, die Verdächtigung seiner Absichten, die Herabsetzung seiner Person. Umgekehrt durchzieht meist auf der andern Seite eine ganz naive, unkritische Begeisterung die Darstellung des Meisters.

Ich meine, setzen wir doch in der Philosophie die Person möglichst beiseite; dafür ist Raum genug in den Geschichtswissenschaften. Unstre Auseinandersetzung gilt den Sätzen, den allgemein gültigen Wahrheiten.

Ein Beispiel. Seitdem Rudolf Reiche in den „Altpreussischen Monatsheften“ (Bd. 85—87, Jahrgang 1882—1884) große Auszüge aus der merkwürdigen Altersschrift Kants (1797—1803) „Vom Übergang von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“ veröffentlicht, Albrecht Krause verschiedene Arbeiten darüber geschrieben und neuestens (1920) der bedeutende, kritische Kantforscher Erich Adickes in einer umfangreichen Monographie (855 Seiten) den Hauptinhalt der Handschrift vom systematischen und geschichtlichen Standpunkt aus gewürdigt hat, hat man, namentlich auch katholischerseits, nicht aufgehört, diese Ergebnisse apologetisch auszubeuten. Vor allem gilt das von dem Begriff und Dasein Gottes. Gewiß, alles das sind für den Kantphilologen recht artige Dinge.

Und doch, an der Stellung und Beurteilung des Kritizismus selbst ändert das nicht das geringste. Ebenso wenig als in den Kampf um Weltanschauungsfragen der vorkritische, dogmatische bzw. skeptische Kant hineingezogen wird, ebenso wenig der abständige, marastische Alte von Königsberg. Entweder hat er seine Ansichten geändert oder nicht. Im ersten Fall würden wir ganz kaltblütig den bisherigen zwei, drei oder vier Entwicklungsphasen eine neue hinzufügen; auf die Stellung des Kritizismus selbst aber, der den Hauptstücken nach eindeutig bestimmt ist, wird dieser Wortwechsel durchaus keinen rückwirkenden Einfluß ausüben.

Zweitens ist das Hineinziehen des Charakters und der Absichten, kurz der Person Kants in die rein logische Beurteilung seines Systems etwas gefährlich. In der Hitze des Gefechts ist man allzu leicht versucht, schädliche, zersezende Wirkungen, die von einem Denker ausgehen, als auch von ihm vorhergesehen oder gar beabsichtigt zu betrachten. Noch mehr: für die immanente Konsequenz des Gedankens, die forttreibende Dynamik eines Prinzips macht man allzu leicht die Willensverfassung, die ethische Zielsetzung des Philosophen haftbar. Ein klassisches Beispiel bei Kant. Gewiß, die sittliche, von Gottes Gesetz losgelöste Autonomie bedeutet den schärfsten Gegensatz zur christlichen Moral, zum Gehorsam Christi und seiner Heiligen, zur demütigen Unterwerfung unter Gott, die das Alpha und Omega jeglicher Heiligkeit und der gesamten sittlichen Ordnung sind. Darum verurteilen wir die sittliche Autonomie auch auf das schärfste. Nun aber behaupten wollen, Kant habe aus reinem Hochmut, gar bewußt aus persönlicher Selbstüberhebung und nicht etwa aus billiger Reaktion gegen damalige verkehrte Zeitanschauungen bei der Moral, aus der einseitigen

Überschwemmung des Freiheits-, Persönlichkeits- und Innerlichkeitsgedankens, der doch die Grundbedingung jeglicher sittlicher That ist, seine Autonomie aufgestellt, läßt sich schwerlich beweisen. Und was die verheerenden Wirkungen eines Systems betrifft, die wir nur zu sehr zu beklagen haben, und von deren Verantwortlichkeit wir Kant gewiß nicht freisprechen wollen, so gilt auch hier die bekannte Erfahrung, daß von den Epigonen die kritische Grenzbestimmung des Meisters meist bis zur fernsten Linie des Gesichtsfeldes vorgeschoben wird — dasselbe Schicksal im großen, das tagtäglich im kleinen den Lehrer von seiten seiner Zuhörer trifft.

Nach diesen unzeitgemäßen methodologischen Vorbereitungen soll der Versuch gemacht werden, die Religionsphilosophie Kants als den Abschluß und die Vollendung der Aufklärung nachzuweisen.

Sollte das gelingen, so würde sich einmal die Kantische Philosophie einem allgemeinen Gesetz einfügen, das laut dem Ergebnis einer vielfach angewandten Induktion jegliche philosophische Entwicklung beherrscht. Es hat nämlich eine vergleichende Philosophiegeschichte mehr und mehr gezeigt, daß die großen Denksysteme, so sehr sie bei nur oberflächlicher Betrachtung ein völlig Neues zu sein scheinen, stets den Abschluß der vorausgegangenen ideellen Weltlage bildeten. Nur deshalb, weil sie der allseitige Ausdruck des jeweiligen philosophischen Zeitbewußtseins waren, das von kleineren Geistern nur stückweise aufgegriffen wurde, nur deshalb konnten sie so lebendig ihre ganze Mit- und Nachwelt erfassen und mit fortreißen. Jeder einzelne nämlich sah sich, seine dogmatischen Überzeugungen und noch mehr das erst dunkel vor ihm Erfaßte, in grauer Ferne Stehende, in ihm wieder. So war es beispielsweise bei Platon, Augustinus, Thomas, Descartes. Nicht als ob damit das Neue, Originelle, Schöpferische, Geniale des großen Systems geleugnet werden sollte. Im Gegenteil, trüge es nicht diese Züge an seiner Denkerstirn, so würde es gleich den Erzeugnissen untergeordneter Geister bald wieder aus dem Blickpunkt der kommenden Geschlechter verschwinden. Aber dieses Neue, dieses Schöpferische ist nicht in jeder Beziehung Neues und Schöpferisches. Neu und schöpferisch ist es nicht in Bezug auf die aufgenommenen Denkelemente, sondern nur als Gesamtgefüge, als einheitlicher, gedanklicher Organismus.

Zweitens würde sich im Fall des Gelingens dieses Versuches die Religionsphilosophie Kants als ein wohlgeordnetes Glied mit den übrigen Teilen seines Systems zu einem geschichtlich und psychologisch einheitlichen Ganzen harmonisch zusammenschließen.

Bekanntlich machen zwei große Flügel den Bau des Kritizismus aus: die kritische Grenzbestimmung des Wissens und die voluntaristische Metaphysik. Beide sind der konstruktive Abschluß der Aufklärungsphilosophie, die Synthese der seit Beginn der neuen Zeit lebendigen, einander widersprechenden Denkmotive.

Zunächst ist die Kantische Erkenntnistheorie der kritische, selbständige Ausgleich zwischen den vorausgehenden beiden Weltanschauungsformeln des Rationalismus und Empirismus. Von beiden nimmt er mannigfache Theorien herüber, um andere abzulehnen; und so steht er trotz der Verwandtschaft und Gegnerschaft zu beiden schiedsrichterlich über ihnen. Mit dem Rationalismus

lehrt er, daß sich das Wissen in notwendigen, allgemein gültigen Urteilen vollzieht und darum ein ursprünglicher, der Vernunft angehörender und von der Erfahrung unabhängiger Besitzstand ist. Mit dem Empirismus lehrt er, daß das begriffliche Erkennen nur auf Anschauliches geht und darum seinen gesamten Bearbeitungsstoff der Sinnenwelt entlehnt. Aus der Verbindung beider Forderungen folgt von selbst das Endergebnis der ganz neuen Erkenntnistheorie: Philosophisches Erkennen ist das gesetzmäßige Verarbeiten der Empfindungen durch die apriorischen Anschauungs- und Denkformen, beschränkt sich mithin auf die dem Erkennenden immanente Erscheinungswelt, ein Wissen von den Dingen an sich, von übersinnlichen Gegenständen gibt es nicht.

In ganz ähnlicher Weise vereinigte die praktische Philosophie Kants und die auf ihr sich aufbauende voluntaristische Metaphysik die in der Aufklärung lebendigen Gedankenströmungen in einem neuen Bette. Zunächst ist die Ethik der Mittelpunkt des gesamten Kritizismus, zu der die Linien der Erkenntnistheorie vorbereitend hinführen und von der wiederum die Stützen der positiven Aufstellungen Kants ausgehen. So standen auch bereits im Vordergrund der Untersuchungen der nüchternen, praktischen Engländer und anderer seichter Aufklärungsphilosophen die ethischen Fragen. Zweitens ist das charakteristische Merkmal der Kantischen Moral die Autonomie, ihre Loslösung von der Religion und von der Verpflichtung durch Gottes Gesetz, woraus sich dann weiterhin der Formalismus, d. h. die Unabhängigkeit von allen materiellen, empirischen Bestimmungsgründen als notwendige Folgerung ergibt. Wiederum war Jahrhunderte vor Kant die Befreiung und Entmündigung der sittlichen von der religiösen Ordnung das Hochziel der Ethiker gewesen. Wenn sich endlich für Kant vom kategorischen Imperativ mit seiner absoluten Forderung der Verwirklichung des höchsten Gutes der neue Weg eröffnet, auf dem er die in der Kritik preisgegebenen beiden höchsten Werte wiedergewinnt, so standen gerade im Mittelpunkt des Deismus die beiden Thesen von der Unsterblichkeit der Seele und vom Dasein Gottes. So zeigte denn ein flüchtiger Gang durch den zweiten Hauptflügel des Kantischen Systems, daß auch er wesentlich aus den ihm von der Aufklärung überkommenen Bausteinen, freilich nach einem ganz neuen, selbständigen Plan aufgebaut ist.

*

*

*

Daß nun die Religionsphilosophie Kants in ähnlicher Weise die Einzelmotive der ihr vorausgehenden Aufklärung in sich aufgenommen und in schöpferischer Synthese zu einer neuen Religionstheorie verarbeitet hat, dies durchzuführen soll im Folgenden versucht werden.

Die erste Frage, die an den Religionsphilosophen herantritt, ist die nach dem Dasein Gottes. Kant weiß in seiner Erkenntnistheorie oder Wissenschaftslehre nichts von Gott, weder von seiner realen Möglichkeit noch viel weniger von seinem Dasein. Und was wohl zu beachten ist, dieser Satz brauchte für ihn nicht mehr eigens durch die Kritik der bisherigen Gottesbeweise bewiesen zu werden, die ganze Dialektik hätte er sich sparen können. Er ist unmittelbar mit der Beschränkung des Wissens auf die Erfahrungsgegenstände, auf die Erscheinungswelt gegeben.

Alles das braucht selbst dem Anfänger des Kantstudiums nur ins Gedächtnis zurückgerufen zu werden. Dagegen wird allzuoft das positive Ergebnis der

„Polizeidienste“ der Kritik übersehen; und dieses positive Ergebnis leitet bereits zur voluntaristischen Metaphysik über. Der Begriff Gottes, betont Kant als Theoretiker aufs nachdrücklichste, schließt keinen logischen Widerspruch ein. Materialismus, Atheismus und andere gottesleugnerische Systeme, folgert er daraus mit Recht, haben darum keine wissenschaftliche Befugnis, Einwände gegen das Dasein Gottes zu erheben.

Daß dieser positive Gewinn der formal-logischen Denkbarkeit Gottes bereits in der „Kritik der reinen Vernunft“ eine fundamentale Bedeutung hat, ergibt sich aus ihren bis zur Ermüdung wirkenden Wiederholungen und vor allem aus dem großzügigen Programm, wie Kant es in der Vorrede zur zweiten Auflage entwirft, und das bekanntlich in dem Satz gipfelt: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu machen.“

Um diese Behauptung, die der Systematiker mit Leichtigkeit widerlegen wird, vom geschichtlichen Standpunkt aus verstehen und würdigen zu können, hat man sich einen Augenblick den Stand der damaligen Gotteslehre zu vergegenwärtigen. Aus reinem, von der Erfahrung völlig losgelöstem Denken, aus der rein formalen Widerspruchslosigkeit des Gottesbegriffes als des vollkommensten Wesens schloß der Rationalismus eines Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff auf das wirkliche Dasein Gottes. Notwendig mußte ein solch unmögliches Unterfangen die Kritik eines Kant herausfordern.

Auf der andern Seite hatte der Empirismus und Sensualismus des 17. Jahrhunderts in Hume seinen folgerichtigen Höhepunkt erreicht. Wenn alle Tätigkeit des Verstandes im bloßen Zergliedern und Zusammensetzen des durch die Sinne zugeführten Erfahrungsmaterials aufgeht, dann war freilich ein Wissen um Gott ausgeschlossen. In gleicher zerstörender Richtung bewegte sich der damalige weit verbreitete Materialismus und Atheismus.

Von diesem Hintergrund aus, angesichts dieses Philosophengezänks versteht der historisch sich einfühlende Leser, wie Kant, dessen philosophiegeschichtliches Wissen leider über die Anfänge der neueren Philosophie nicht hinausreichte, ehrlich meinen konnte, der Religion dadurch einen großen Dienst erwiesen zu haben, daß er sie dem Bereich der Wissenschaft und dadurch ein für allemal den theoretischen Angriffen ihrer Feinde entzogen hatte.

War nach alledem Kant durch den damaligen Stand der Metaphysik und speziell der Gotteslehre zum Agnostizismus getrieben worden, so läßt sich auch weiterhin der positive Aufbau der neuen voluntaristischen Metaphysik leicht aus seiner Zeit erklären.

Es ist nun freilich, gerade auch in der jüngsten Zeit, lebhaft gestritten worden, ob der Gott des Kritizismus ein bloß gedachtes Ideal oder ein transzendentes Wesen ist. Unsres Erachtens kann es keinem unlösbaren Zweifel unterliegen, daß letzteres der Fall ist. Freilich können die Verteidiger der ersten Ansicht viele Einzelstellen aus dem Zusammenhang herausgreifen und anführen. Damit zeigen sie aber bloß, daß sie über das Ganze der in den verschiedenartigsten, gegensätzlichen Motiven so merkwürdig schillernden kantischen Gedankenwelt, über Kants fast einzigartig herrische und widerspruchsvolle Art zu denken und seine rücksichtslose, vertrackte Art darzustellen noch nicht völlig Herr geworden sind. Ohne hier länger Belegstellen bringen zu können, erheben wir bloß die Forderung, die Grundmotive und alles beherrschenden Leitideen seiner drei

Kritiken, seine an maßgebender Stelle gemachten Ausführungen über Postulat, Primat der praktischen Vernunft, Begriff des höchsten Gutes aus dem Zusammenhang, aus dem Geist — und nicht bloß dem Buchstaben — seiner Philosophie unbefangen zu erklären. Dann wird man finden, daß der Kritizismus als Ganzes ohne das wirkliche Dasein Gottes undenkbar ist. Diesen erdrückenden Beweisen gegenüber sind gelegentliche Schwankungen, Unklarheiten und selbst Widersprüche, die wir ebenfalls in großer Menge aufzählen könnten, für jeden Kantkenner völlig belanglos. Neuerdings hat Adickes in einer eindringenden Analyse des Opus posthumum beide Seiten des Kritizismus mit vorbildlicher Schärfe herausgearbeitet: das Nichtwissen, das Nichtvorhandensein oder gar das menschliche Machen Gottes in der Erkenntniskritik und theoretischen Wissenschaft Kants und andererseits die tatsächliche Existenz Gottes für den Moralphilosophen und Menschen Kant.

So bedeutend aber auch die logische Ungeheuerlichkeit und so völlig widersinnig auch das Unterfangen ist, das Dasein Gottes durch den völlig blinden, urteilsunfähigen Willen, dem doch stets die Fackel der Einsicht voranleuchten muß, verbürgt sein zu lassen: psychologisch und geschichtlich verständlich wird auch dieser Kantische Willensprimat aus den Anschauungen seiner Zeit heraus. Der Pietismus, wie er vor allem durch Spener und Francke in Frankfurt a. M. und Halle a. S. aufgekommen war und von dort auch seinen Weg nach Königsberg gefunden hatte, suchte dem innern Zerfall des Protestantismus und seiner Unfruchtbarkeit für das Leben dadurch zu steuern, daß er, mit völliger Beiseitesetzung des rationalen Elementes und der geoffenbarten Dogmen, das Wesen des Christentums in die Willensgesinnung und Willensstat verlegte. Diese in sich unhaltbare Forderung war ein folgerichtiger Schritt über Luther hinaus, der das Vernunftverfahren aus der Offenbarung und Bibelerklärung streng verbannt wissen wollte. Kant, im Elternhaus durch seine Mutter, im Fridericianum durch die ganze Hausordnung, auf der Universität durch Schulz und Kungen im strengsten Pietismus erzogen und herangebildet, brauchte die Halbheiten Luthers und des Pietismus nur folgerichtig, mit einigen Umschaltungen, durchzuführen, dann waren die Vernunft und das Logische nicht bloß aus dem Glauben, sondern aus der Religion überhaupt ausgeschieden. Zu dieser energischen Durchführung drängte ihn aber mit psychologischer Notwendigkeit seine ganze Denkrichtung, die nicht auf halbem Wege stecken bleibt, sondern einen einmal angefangenen Gedanken rücksichtslos zu Ende denkt. Zur Überwindung der Frömmeleien und Sentimentalitäten des Pietismus führte ihn aber sein bekannter Abscheu vor aller Mystik und Schwärmerei. So sind denn auch die Postulate der praktischen Vernunft grobenteils auf dem Boden der damaligen Zeitanschauungen erwachsen. Mit Recht nennt Paulsen Kant den Philosophen des Protestantismus, fügen wir aber einschränkend hinzu: Kant der Philosoph des Protestantismus, wie er ihm in der Form des Pietismus im Jahrhundert der Aufklärung entgegentrat.

Die zweite Aufgabe, welche die Religionsphilosophie zu lösen hat, ist die Bestimmung und Umgrenzung des Verhältnisses, in welchem die Welt, insbesondere der Mensch zu Gott steht. In der Antwortgebung auf diese Frage ist Kant noch weit mehr der Ausdruck seiner Zeit, als wir es vorhin gesehen haben.

Bestimmen wir zunächst — obschon für viele Leser überflüssig — in Weiterführung obiger Gedanken genau die Stelle auf dem Kantischen Globus intellectualis, wo das Dasein Gottes einzutragen ist.

Mit der Feststellung des alle Vernunftwesen absolut verpflichtenden kategorischen Imperativs, der nach Kants widerspruchsvoller Behauptung unter allen übersinnlichen Tatsachen die einzige ist, die zugleich der Sinnenwelt angehört und darum auch in der Erfahrung zur Auswirkung kommt, treten wir ohne jeglichen Übergang aus dem ersten Flügel sofort mitten in das Innere des zweiten Flügels ein. Mit dem Sittengesetz gehören wir der rein übersinnlichen Vernunftordnung an. Der kategorische Imperativ schließt weiterhin die Willensfreiheit ein, d. h. die Fähigkeit, einen neuen Zustand aus sich ohne Beeinflussung äußerer Ursachen zu beginnen.

Wenn nun Kant weiterhin ohne jeglichen Beweis die Verwirklichung des höchsten Gutes als die Aufgabe jeglichen Vernunftwesens aufstellt, so wundert uns nach dem Vorausgegangenen dieses selbstherrliche *αὐτὸς ἐπα* nicht mehr. Für uns aber ist dieser Gedankenfortschritt deshalb von der größten Wichtigkeit, weil er unmittelbar zum Postulat des Daseins Gottes führt. Das höchste Gut schließt nämlich vollkommene Heiligkeit und Glückseligkeit in sich. Da erstere in diesem Leben wegen des Widerstreites von Sinnlichkeit und Vernunft ein nie zu verwirklichendes Ideal bleibt, wird das Fortleben der Seele nach dem Tode praktisch postuliert, d. h. ist eine notwendig zu machende und deshalb zu glaubende Annahme, wenngleich sie sich theoretisch nicht nachweisen läßt. Da zweitens kein inneres Verhältnis zwischen sittlicher Vollkommenheit und den physischen Bedingungen der Glückseligkeit obwaltet, kann nur ein unendlich vollkommenes Wesen diese Kluft ausgleichen. Aus dieser Notwendigkeit heraus ergibt sich die zweite Forderung der praktisch zu verwirklichenden Vernunftordnung, das Dasein eines persönlichen, allwissenden, allmächtigen, allheiligen Urwesens.

Halten wir hier inne und betrachten wir einen Augenblick diese Forderung von der Höhe des überzeitlichen geschichtlichen Denkens. Platon und Augustin, diese beiden genialen, tiefergriffenen Gottsucher, fanden Gott weniger durch begriffliche Zergliederung des Naturgeschehens als durch Versenken, Schauen und Erleben der sittlichen Forderungen und Glückstrebungen des menschlichen Herzens. Deshalb ihr satter, warmer, reicher, gemütsbefonter Gottesbegriff. Aristoteles erfuhr kaum je etwas von religiöser Ergriffenheit und Begeisterung in sich. Dafür baut sich seine Metaphysik in stahlharter Logik, in fein abgegrenzten Begriffen, in kunstgerechtem, lückenlosem Gefüge als die gedankliche Verarbeitung der Physik auf und mündet mit ihrer wundervoll scharf geschliffenen Spitze in die Theologie.

Wie verhalten sich demgegenüber die Kantischen Wege zu Gott? Am allerwenigsten laufen sie in der Richtung wie bei Platon und Augustin. Trotz der Überhäufung mit pietistischen Jugendeindrücken ist bei dem späteren Kant nichts, aber auch absolut nichts von irgend einem inneren Verhältnis zu Gott zu spüren: er hat es nicht nötig, ihn anzubeten, ihn zu ehren, ihm zu danken, ihn demütig zu bitten oder um Vergebung seiner Schuld zu beten. Alles das wäre ja beten und er müßte sich ja nach seinem eigenen Geständnis schämen, wenn er beim Beten ertappt würde. So pietätvoll Borowski, Jachmann,

Wazianoki und Bouterwek jeden schönen Zug aus dem Leben ihres Meisters, Freundes und Tischgenossen aufbewahrt haben, das Einzige, was sie zu berichten haben und was vielleicht von ferne an eine religiöse Empfindung streifen könnte, ist seine Begeisterung angesichts des gestirnten Himmels.

So ist es denn wie bei dem kalten Stagiriten bloß die Notwendigkeit des Systems, die fortschreitende Dynamik der Gedankenforderung, die Kant erst bei Gott haltmachen läßt. Nur besteht ein himmelweiter Unterschied zwischen beiden. Bei Aristoteles gehört die Theologie ganz und gar der betrachtenden Wissenschaft an, ja sie ist ihre schönste und erhabenste Seite, ihr leuchtender Mittelpunkt. Bei Kant dagegen ist selbst in der günstigsten Erklärung, daß der letzte Aufstieg logisch aufgebaut wäre, der ganze Unterbau unwissenschaftlich und irrational. Wenn darum auch für ihn der alte Satz der Dialektiker gilt: *Peiorem sequitur semper conclusio partem*, dann ist seine Gotteslehre völlig aus dem Gebiet der Wissenschaft ausgeschieden, sie ist voluntaristisch.

Damit sind wir wieder bei unsrem Hauptgedanken angelangt: Kant ist auch in der Bestimmung des Verhältnisses, in dem der Mensch zu Gott stehen soll, der Erbe und Vollender der Aufklärung.

Zunächst ist, wie teilweise schon aus dem Gesagten erhellt, der Gott Kants ganz der Gott des damaligen Deismus, der fast teilnahmslos für Erden-geschehen, unbekümmert um Menschenlos fern über den Wolken thront. In Kants System ist Gott weder der Schöpfer und Regierer der Welt, noch der gütige Vater oder heilige Gesetzgeber.

Doch dieser Punkt bedeutet noch nicht den innersten Kern der Kantischen Religionsphilosophie. Ihr tiefstes Wesen ist die völlige Gleichsetzung von Religion mit Moral. An dieser Gleichung ändert sachlich auch nichts die nachträglich hinzutretende *Als-Ob*-Betrachtung. Religion ist die Betrachtung der sittlichen Pflichten als göttlicher Gebote. Dieses schillernde, vieldeutige *Als-Ob* soll ja die sittliche Autonomie d. h. die völlige Loslösung des sittlichen Gebietes, vor allem der Verpflichtung, von Gott ganz und gar unangetastet lassen. Macht man damit Ernst, wie Kant will, und macht man zweitens Ernst mit seiner so oft wiederholten Gleichsetzung der Religion mit der Moral, so bleibt in seinem System kein Platz mehr für Religion, höchstens ein abgelegenes Winkeln in Form eines Korollars.

Es ist nun eine wahre Freude zu beobachten, wie auch hier wieder all die Einzelfäden der Aufklärung, freilich vielfach noch recht verworren, in Kants einheitlich zusammenfügender Hand zusammenlaufen. Daß die englisch-französisch-deutsche Aufklärung bereits reinen Tisch in der Säuberung der Moral von der Religion gemacht hatte, mag hier des Zusammenhangs halber nochmals erwähnt werden.

Einige wenige Marksteine mögen sodann den Weg bezeichnen, auf dem die Zurückführung der Religion auf die Moral verlief. Bereits der Begründer des Deismus, Herbert v. Cherbury, stellt unter den fünf berühmten Sätzen seiner Religionsphilosophie als dritten auf: Das sittliche Verhalten oder die Tugend ist der höchste Akt der Gottesverehrung. Lindal behauptet: „Die Religion besteht in der Moral, diese aber ist die Erfüllung der zu unsrem Glück führenden Pflichten“, Gott wird überhaupt nicht genannt. Für weitere Belege sei des eng bemessenen Raumes halber auf Viktor Lechlairs Geschichte

des englischen Deismus (Stuttgart 1841) verwiesen, die noch immer als die beste diesbezügliche Darstellung gilt.

*
*
*

Mit der Beantwortung der beiden Fragen nach dem Wesen und Dasein Gottes und seinem Verhältnis zu den Geschöpfen wären die beiden Grundprobleme der Gotteslehre gelöst, träte nicht zu der natürlichen Offenbarung der Gottheit unvergleichlich höhere übernatürliche Mitteilung hinzu. Unmöglich konnte ein Geist wie Kant trotz seines völlig ungeschichtlichen Denkens an dieser großartigen, überwältigenden Erscheinung vorbeigehen. Notwendig mußte er sich mit den intellektuellen und moralischen Ansprüchen des Glaubens, der Kirche und der Theologie auseinandersetzen, sonst wäre sein Religions-system halbe Arbeit geblieben. Diese Auseinandersetzung erfolgt in dem 1793 erschienenen Werk „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, gegen das alsbald „Auf Seiner Königlichen Majestät allergnädigsten Spezialbefehl“ das bekannte Woellnersche Verbot erging.

Diese ganze Schrift ist der einheitliche, streng bis ins einzelne durchgeführte, mit häufiger Berufung auf die Heilige Schrift und besonders die Aussprüche Christi angestrebte Versuch, Offenbarung, Bibel, Lehre, Beispiel und Wirken des Erlösers ganz im Sinn der von Kant aufgestellten Vernunftreligion zu erklären. Demgemäß ist alles Übernatürliche, also jede Mitteilung von übervernünftigen Wahrheiten, Geheimnisse wie Dreieinigkeit, Menschwerdung und Erlösung, Wunder wie die Auferstehung des Herrn, Sakramente, Gebet und andere Gnadenmittel, die Kirche mit ihrer Hierarchie und Regierungsgewalt, mit ihrem Unterschied von Priestern und Laien im Sinne rein natürlicher Vernunftwahrheiten, die der autonome Verstand restlos aus eigener Kraft erkennen und befolgen kann, zu deuten. Darum gilt als letztes Prinzip der Bibel-erklärung: Sätze, Aussprüche und Begebenheiten, die ihrer eindeutigen, grammatikalischen Formulierung nach über bloße Vernunftwahrheiten hinausgehen oder gar einen Gegensatz zu ihnen bedeuten, müssen ohne jedes Bedenken umgedeutet werden, desgleichen muß alles „Statutarische“, also jede religiöse oder sittliche positive Vorschrift herabgedrückt und entwertet werden bis zum platten Niveau des rein natürlichen Sittengesetzes im Sinne der Kantischen Autonomie.

Bei der Durcharbeitung dieses ganzen Buches weiß der unbefangene, ehrliche Leser nicht, ob er mehr über die rücksichtsloseste, objektiv willkürlichste Vergewaltigung, Verdrehung, Entstellung und Verflachung der Offenbarung, Bibel, Lehre Christi und Kirche staunen soll oder über die Selbstverständlichkeit und Unbefangeneheit, mit der Kant diese Erklärung als die einzig wissenschaftliche hinstellt.

War Kant bereits in der Fassung des Wesens der natürlichen Religion der getreue Ausdruck der Aufklärung, so stellt er hier in der Auseinandersetzung mit der Offenbarung ihre klassische Vollendung, ihren vollkommensten Abschluß dar¹.

¹ Vgl. das oben erwähnte Werk von Lechler, desgleichen John Tulloch, *Rational theology and christian philosophy in England in the seventeenth century*. 2 vols. Edinburgh and London 1874.

Ganz allgemein betrachtet, bedeutet die zweite Hälfte des 17. und vor allem das 18. Jahrhundert den Verfall des Übernatürlichen, das Erschlaffen des christlichen Geistes, den Haß gegen das Katholische, den Kampf gegen die Kirche. Der Absolutismus der Fürsten, die Kirchenpolitik der französischen Könige und der Bourbonen überhaupt, der Josephinismus und Friderizianismus, die Aufhebung des Jesuitenordens, Voltaire, Enzyklopädisten und Materialisten, der Niedergang der kirchlichen Wissenschaft und Zucht, die Verweltlichung der hohen Kirchenfürsten und Domkapitel, der Rückgang der Missionstätigkeit, die französische Revolution sind nur einige Meilensteine dieser traurigen Epoche.

Die eigentlichen Vorkämpfer aber in dieser antichristlichen Bewegung waren die Philosophen, daher die treffende Bezeichnung *siècle de philosophie*, freilich nicht systematische Denker, sondern Populärphilosophen als der Ausdruck des Zeitgeistes, des Tages und der Mode nach Form und Inhalt. Man kann mit fast mathematischer Genauigkeit das Steigen und Fallen der Linie verfolgen, in der die Entwicklung der Philosophie verlief. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein kräftiges Wiederaufleben des Aristotelismus und der Scholastik, 1550—1650 ein fruchtbarer Hochsommer und erntereicher Herbst, an tiefen Denkern und großen Systemen, von 1650 ab ein allmähliches, langsames Absterben des Aristotelismus und der Scholastik bis zum völligen Tod. Zahlenmäßig genau kommt dieser Aufstieg und Niedergang in den Drucken des Aristoteles und anderer ihm verwandter Denker¹ und der Scholastiker zum Ausdruck.

Umgekehrt geht es im 16. Jahrhundert trotz allem Stürmen, Fordern, Niederreißen, Experimentieren und trotz allen den neuen großzügigen Wissenschaftsprogrammen mit der neuen Philosophie nur langsam vorwärts. Erst mit der Mitte des 17. Jahrhunderts tritt sie ihren Siegeszug an, aber jetzt geht es auch von einer Eroberung zur andern: Anfang des 18. Jahrhunderts sind Cartesianismus, Wolffianismus, Empirismus usw. die unbestrittenen Alleinherrscher.

In dieser Entwicklung gelten nun die Haupttheorien der Religionsphilosophen der Auseinandersetzung mit Offenbarung, Bibel, Christus, Kirche, wie das wiederum ein Blick in das genannte Werk von Lechler oder in irgend ein Handbuch, z. B. Faldenberg, Geschichte der neueren Philosophie, zeigt. Statt langatmiger Ausführungen einige kurze Belege. Herbert v. Cherbury (1581—1648) führt in seinen fünf Artikeln alle positiven Religionen auf die natürliche zurück, 1670 erscheint die vernichtende Bibelkritik Spinozas, der *Tractatus theologico-politicus*, 1695—1697 das religiös zersetzende *Dictionnaire Bayles*, 1695 Lockes *The reasonableness of christianity*, wo — ähnlich wie in seinen Briefen über Toleranz — der völlige religiöse Indifferentismus gelehrt wird, 1755 Humes *National history of religion* und 1759 seine *Dialogues concerning natural religion*, die zugleich die Vollendung und Aufhebung des Deismus bedeuten. Bereits die Titel der Werke anderer Philosophen enthalten ein förmliches Programm: Collins, *Discourse of free-thinking*; Tindal, *Christianity*

¹ Vgl. außer älteren diesbezüglichen Werken besonders das treffliche Buch: Peter Petersen, *Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921.

so old as creation; Tolland, Christianity not mysterious; Chubb, True gospel of Jesus Christ.

Von England flutete, namentlich durch Vermittlung Voltaires, der seichte Aufklärungsstrom nach Frankreich und von beiden Ländern nach Deutschland. Es genüge die Erinnerung an d'Alembert, Diderot, Helvetius, La Mettrie und Holbach in Frankreich — der leidenschaftliche Gegner der Aufklärung, der Naturalist Rousseau wirkte übrigens in gleicher Richtung. In Deutschland standen Wolff mit seinen zahlreichen, einflußreichen Schriften und Schülern, Friedrich d. Gr. mit seiner frivolen Tafelrunde, Bibelkritiker wie Reimarus, Literaten wie Lessing in den ersten Reihen der Kämpfer gegen Christentum und Kirche.

* * *

Erst ein tieferes Einleben in diesen Gesamtzeitgeist der Aufklärung macht eine Quellenanalyse der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ möglich. Weiterhin sind die teilweise von Kant selbst durchgesehenen Biographien seiner Freunde und Tischgenossen Borowski, Jachmann, Wazianski, Bouterwek herbeizuziehen. Die ganze Milieubetrachtung und Zergliederung des Seelenlebens Kants dürfte in etwa folgendes Bild ergeben: Kant ist religiös wenig veranlagt, religiösen Gemütsbewegungen fast unzugänglich, in sittlicher Beziehung ist er weit über das gewöhnliche Maß ausgestattet, im Elternhaus und auf der Schule sorgfältig erzogen, durch eigene strenge, zielbewußte, unaufhörliche Selbstzucht förmlich abgerichtet, seiner ganzen Denkart nach ist er selbstherrlich, kritisch, formalistisch folgerichtig, die überkommenen Denkelemente schöpferisch zu einem Neuen aufbauend. In dieser seelischen Verfassung nimmt er all die tausendfachen Denkmotive der damaligen Religionsysteme in sich auf; vielleicht hat er die ersten Quellen nur wenig benutzt, die Gedanken lagen in der Luft, waren Gemeingut des religiösen Gesamtbewußtseins.

So ist denn die Religionsphilosophie Kants, besonders auch sein Verhältnis zur Offenbarung, ebensowohl der vollkommene Spiegel seiner persönlichen Eigenart und seiner philosophischen Überzeugungen wie das Ergebnis und die Vollendung der damaligen Geistesströmungen. In merkwürdiger Abgeschlossenheit vereint es beide Seiten in gleicher Weise in sich. Beide Faktoren aber in ihrer gegenseitigen Durchdringung erklären den überragenden Einfluß, der von seiner Religionsphilosophie ausgegangen ist und leider heutzutage noch ausgeht.

Bernhard Jansen S. J.