



Religion und Fiktion. Eine Kantstudie

Author(s): Ernst Katzer

Source: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Vol. 24, No. 5 (1914), pp. 261-284

Published by: Mohr Siebeck GmbH & Co. KG

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23583437>

Accessed: 06-12-2015 21:32 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Mohr Siebeck GmbH & Co. KG is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zeitschrift für Theologie und Kirche*.

<http://www.jstor.org>

Religion und Fiktion.

Gine Kantstudie.

Von

Kirchenrat D. Dr. Ernst Krämer in Oberlößnitz bei Dresden.

Als sozialpsychische Tatsache steht die Religion in dem Leben der Völker. Es gibt keine Zeit und kein Volk ohne sie, solange Menschen existieren. Da, wo die ersten Anfänge menschlicher Kultur sich zeigen, finden sich auch die ersten Spuren der Religion. Sie mögen noch so dunkel sein, völlig fehlen sie nicht. Das hat die neuere Religionsforschung als unzweifelhaft festgestellt. Hiernach ist der Schluß berechtigt, daß es zum Wesen des Menschen gehört, Religion zu haben. Scheint sie bei Einzelnen oder ganzen Gruppen oder Stämmen zu fehlen, so beruht dieser Schein möglicherweise auf mangelhafter Beobachtung oder auf Selbsttäuschung. Oder auch es liegt eine Abnormalität vor, ein krankhafter seelischer Zustand. Doch mit der *quaestio facti* ist noch nicht die *quaestio juris* entschieden. Der Mensch lebt in vielerlei Täuschungen. Das lehrt jede klare Erkenntnistheorie. Der naive Realismus mit seiner Auffassung der Außenwelt ist der deutlichste Beleg hierfür. Sonach könnte auch die Religion zu den unbewußten allgemeinen Selbstdäuschungen zu zählen sein. Eine Meinung, die immer weiter um sich greifen zu wollen scheint, nachdem die Naturwissenschaften und mit ihnen die platt realistische Anschauung weitgehenden Einfluß gewonnen haben. Besonders lebhaft ist sie namentlich von Feuerbach vertreten worden.

Anstoß zu eingehenderen wiederholten Erwägungen hierüber hat neuerlich Baehr gegeben durch seine Philosophie des

„Als ob“. Seine Ausführungen erhalten dadurch eine größere Bedeutung, daß sie sich auf alle Gebiete des Wissens erstrecken. Ihr Ausgangspunkt ist der Satz, daß es kein Erkennen im objektiven Sinne gibt, sondern nur ein Erforsch ließen. Das Denken hat gemäß dieser Behauptung seinen Zweck erfüllt, wenn es die gegebenen Empfindungsverbände zu endgültigen Begriffen, zu allgemeinen Urteilen und zwingenden Schlüssen verarbeitet und damit ein Weltbild produziert hat, das die Berechnung des objektiven Geschehens und unser handelndes Eingreifen in seinen Gang ermöglicht. Dazu bedarf es gewisser „Kunstgriffe, Errichtungen oder Fiktionen“. Diese sind psychische Gebilde, die die Seele erfunderischerweise aus sich heraus spinnt¹⁾.

Man hat diese Fiktionen aber genau zu unterscheiden von den Hypothesen. Während diese sich auf reale Möglichkeiten beziehen, gehen jene nur auf gedankliche Möglichkeiten. Als berechtigt werden sie erwiesen durch die Erfahrung. Sie sind nicht ein Resultat, sondern ein Mittel des Denkens. In ihrer Verwendbarkeit zur Dienstleistung für das Denken liegt ihre Justifikation. Ein weites Gebiet wird von ihnen umfaßt. Jede Wissenschaft bedarf ihrer.

So beurteilt z. B. in der Jurisprudenz der Strafrichter die Handlungen der Menschen, „als ob“ sie völlig aus freier Entschließung hervorgegangen wären. Die Naturwissenschaft fingiert Kräfte, Energien, Atome. Die Mathematik nennt den Kreis eine Ellipse, deren beide Brennpunkte die Distanz gleich Null haben. Ähnliches findet sich in der Nationalökonomie, in der Ethik, in der Psychologie, kurz auf allen Gebieten des Wissens. Die gesamte Geschichte der Wissenschaften von den Griechen bis zur Gegenwart bietet die mannigfachsten Belege für die Ausführungen der „Als ob“-Philosophie²⁾.

Von größtem Gewichte aber für sie ist das System Kants. Als Beweis hierfür wird auf hundert Seiten des B a i h i n g e r schen Buchs eine große Anzahl von Stellen aus Kants Schriften³⁾ aufgeführt, in denen der Ausdruck „als ob“ angewendet

1) H. B a i h i n g e r , Die Philosophie des „Als ob“. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. S. 5, 17, 19, 40.

2) B a i h i n g e r S. 77, 144, 150, 609 f., 149, 610, 298.

3) Die Schriften K a n t s sind teilweise nach Kehr zitiert: r. B. = Kritik der reinen Vernunft, p. B. = Kritik der praktischen Vernunft, Prol. =

wird. So z. B. aus der Kritik der reinen Vernunft: „Wir müssen alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, als ob diese eine absolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnwelt bedingte Einheit ausmache“ (S. 522). Oder: „Das spekulative Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wären“ (S. 532). Aus der praktischen Vernunft: „Wir sind uns durch die Vernunft eines Gesetzes bewußt, welchem, als ob durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entstehen müßte, alle unsere Maximen unterworfen sind“ (S. 54).

K a n t nennt die von ihm aufgestellten Ideen, Seele, Freiheit und Gott, „heuristische Fiktionen“, die nur einen regulativen Gebrauch zulassen, Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist¹⁾. Demnach, so bemerkt der Philosoph des „Als ob“, ist es ganz richtig, wenn M a i m o n das ganze Ergebnis der K a n t s c h e n Philosophie dahin zusammenfaßt, daß nur symbolische Erkenntnis möglich ist²⁾.

Diese rein idealistische Auffassung hat selbstverständlich ihre Anwendung zu finden auch auf die Religion. Als ganz besonders gewichtige Gewährsmänner hierfür werden F o r b e r g und F. A. L a n g e genannt. F o r b e r g sei der Einzige, der in dieser Hinsicht K a n t s echte Lehre erkannt und dargestellt habe³⁾. Von ihm ist eine förmliche Religion des „Als ob“ aufgestellt worden. Verschiedene Stellen aus seiner Abhandlung „Entwickelung des Begriffs der Religion“⁴⁾ dienen zum Belege hierfür: z. B. „Es ist wahr, du kannst das Kommen des Reiches Gottes nicht szientifisch beweisen, aber genug, dein Herz sagt dir, du sollst so handeln als ob es so wäre“ (S. 27). An einer anderen Stelle: „Es ist nicht

Prolegomena, Grdl. = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Rel. = Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Urt. = Kritik der Urteilstatkraft. Teils nach der Ausgabe von Hartenstein (1867) = Wv. I., II. usw.

1) r. B. S. 288, 587.

2) Baihinger S. 43.

3) Baihinger S. 736.

4) Zuerst veröffentlicht in Fichtes und Niethammers philosophischem Journal Band VIII (1798 Heft 1), separat herausgegeben von Fritz Medicus 1910 in der Schrift „Fichte und Forberg, die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit“.

Pflicht zu glauben, daß eine moralische Weltregierung oder ein Gott als moralischer Weltregent existiert, sondern es ist bloß und allein Pflicht, zu handeln, als ob man es glaubte“ (S. 28). Oder: „Der gute Mensch kann es, wenn er spekuliert, dahingestellt sein lassen, ob jener Zweck (Alleinherrschaft des Guten) möglich oder unmöglich sei; nur, wenn er handelt, muß er verfahren, als ob er sich für die Möglichkeit entschieden hätte; er muß trachten jenem Zweck allmählich näher zu kommen.“

F. A. Lange bezeichnetet in seinem vortrefflichen Werke „Geschichte des Materialismus“ in dem Abschnitte „Standpunkt des Ideals“ das Reich des Intelligiblen als Dichtung. Die religiöse Welt ist ihm ein Erzeugnis der Phantasie. Nur als ein solches kann sie fernerhin bestehen. Das allein kann endlich die Menschheit zu einem immerwährenden Frieden führen, wenn die unvergängliche Natur aller Dichtung in Kunst, Religion und Philosophie erkannt wird und wenn auf Grund dieses Erkenntnisses der Widerstreit zwischen Forschung und Dichtung für immer versöhnt wird¹⁾...

So ähnlich nun auch diese Gedanken Lange's denen Forbergs und denen der Alsob-Philosophie zu sein scheinen, so klingt doch in ihnen eine Denkweise an, die ganz andere Bahnen einschlägt. Ist die Religion auch Dichtung, so ist sie eben als solche ganz gewiß mehr als bloße Fiktion. Lange selbst deutet darauf hin, daß für sie ein anderer Wahrheitsbegriff gilt, als für die Wissenschaft. Er ruht auf dem idealen Bedürfnisse des Gemüts.

Hiernach stimmt der Geschichtsschreiber des Materialismus zusammen mit denen, die die Religion auf das innere Erlebnis stützen. Der in diesem Sinne gebotene Beweis ist rein psychologischer Natur. Darum aber ist er nicht hinreichend. Er bleibt subjektiv. Es fehlt die Allgemeingültigkeit. Erhebung in das Reich der Poesie mag ihre begeisternde Macht entfalten in Stunden ästhetischer Stimmung und in ruhiger Kontemplation. Auch wird sie ihren Dienst nicht versagen, solange die Religion als Errichtung unbewußt bleibt. Der naive, kindliche Glaube wird die auf dem Wege der Phantasie erzeugten religiösen Vorstellungen unerschütterlich festhalten. Er begehrst nicht nach irgend einem Beweise.

Doch Lange wirft selbst die Frage auf: „Was wird aus der Wahrheit der Religion, wenn alle Pietät verschwunden ist und

1) F. A. Lange, Geschichte des Materialismus² 2, S. 538 f.

wenn eine Generation aufkommt, welche die tiefen Gemütserschütterungen des religiösen Lebens nie gekannt, oder sich mit verändertem Sinne von ihnen abgewandt hat?"¹⁾ Dergleichen Ablehnungen oder Zweifel aber müssen eintreten für den Einzelnen und für die Gesamtheit, je mehr das Wissen, die nüchterne Weltbetrachtung neben den Gefühlen zur Geltung kommt. Die moderne Naturwissenschaft ist geschäftig, den „Standpunkt des Ideals“ als irrig zu erweisen und das Reich der Poesie, bald selbst darüber trauernd, bald mit Spott, zu zerstören. Dann erweist sich auch die sogenannte „Werttheorie“ als durchaus unzulänglich. Sie bleibt im Subjektivismus haften.

Die Religion soll nicht nur in besonders erregten oder erhebenden Stunden in uns lebendig und nicht nur von der Seite der menschlichen Bedürftigkeit geschäftigt werden. Sie soll sich über unser ganzes Tun und Lassen erstrecken. Sie soll unser ganzes inneres und äußeres Dasein begleiten und auch dort Stand halten, wo die volle Macht der Nüchternheit den Menschen erfaßt. Nicht nur für die Stufe kindlicher Glaubensbereitschaft, auch gegenüber den Forderungen des Denkens soll sie ihre Kraft behalten. Hiermit wird der Beweis ihrer objektiven Wahrheit notwendig.

Zwar könnte man meinen, die subjektive Gewißheit des religiösen Erlebnisses sei vollständig hinreichend. Ja, sie sei stärker als jeder andere Beweis. Wer nicht Religion in sich erlebt, dem ist sie nicht anzudemonstrieren. Doch einmal wird von dem Gläubigen dann und wann Rechenschaft über seinen Glauben durch Andere gefordert. Ihm muß daran liegen, auch diese Andern für seinen Glauben zu gewinnen, je fester seine Überzeugung ist. Sodann wird auch der Gläubigste nicht sein können, ohne über seine religiösen Erfahrungen nachzudenken und sie vor sich selbst zu rechtfertigen. Er wird über seinen inneren Zustand reflektieren. Zwischen dem religiösen Denken und dem Fühlen etwa entstehende Widersprüche könnten nur dann für ihn ausgeschlossen bleiben, wenn sich sein religiöses Leben und sein Denken nicht berühren. Tatsächlich findet sich solches getrennt nebeneinander Hergehen von Denken und Glauben bei einer nicht geringen Anzahl. Jeden Augenblick aber kann die Berührung zwischen beiden stattfinden und dann muß das Bedürfnis nach objektiver Begründung der Religion

1) Lange S. 554.

entstehen. Je mehr der Mensch sich geistig entwickelt, desto leichter wird der Widerstreit zwischen seinem religiösen Innenleben und seinem Denken entstehen, veranlaßt durch mancherlei enttäuschende Erfahrungen. Überdem ist die Religion zugleich eine soziale Erscheinung. Dadurch wird das Interesse an einem Beweis ihrer objektiven Wahrheit desto lebhafter und ein solcher Beweis um so notwendiger. Es handelt sich dann um die Rechtfertigung der Religion für das geistige Gesamtleben der Menschheit.

Den Weg hierzu vermag zweifellos Kant zu zeigen, obwohl er ihn selbst nicht bis zu Ende gegangen ist. Er sagt in seiner Kritik der reinen Vernunft: „Das höchste Wesen bleibt ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt“¹⁾. Er verfolgt aber diesen Gedanken in bezug auf die Religion nicht weiter. Vielmehr nennt er diesen Begriff ein „bloßes, wenn auch fehlerfreies Ideal“ und biegt von der Erkenntnistheorie zur Ethiktheologie ab. Sie soll den Mangel der theoretischen Philosophie ersezten durch Gründung des Gottesglaubens auf die Moral. Ihm ist die Religion „die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“. Er nennt sie als solche die reine allgemeine Religion, die keinen anderen als nur moralischen Inhalt hat. Gott ist ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. Hierdurch aber wird die Religion in ausschließliche Abhängigkeit von der Moral gebracht. Sie ist ihrer Selbstständigkeit beraubt. Außerdem wird sie als eine Forderung der Moralität in das Gebiet des Empirischen versetzt. Dadurch entsteht die Gefahr, daß sie ihren eigentümlichen Charakter verliert. Um diesen zu bewahren, ist zwar der Begriff der reinen Religion festzuhalten, aber er ist allein von dem einen Denken aus zu gewinnen ohne Vermischung mit der praktischen Frage der angewandten Moral und des bloßen Bedürfnisses.

Zu diesem Zwecke sind Psychologie und Erkenntnistheorie sorgfältig voneinander zu unterscheiden und getrennt zu halten, um sie schließlich desto inniger zu vereinigen. Darauf hat Troeltsch wiederholt hingewiesen²⁾. Nicht eine Betrachtung darüber ist zuerst anzustellen, wie Religion als psychische Erscheinung ent-

1) Kant, r. B. S. 501.

2) Ernst Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, weiter: Das Historische in Kants Religionsphilosophie und: Die Frage des religiösen Apriori.

steht, sondern worin sie besteht, m. a. W., was ihren Begriff möglich macht. Das ist das gleiche Verfahren, wie es Kant bei seiner Analyse der Erfahrung einschlägt. Er will erörtern, „was in der Erfahrung liegt“, woraus sie als Tatsache zusammengesetzt ist, wodurch sie ermöglicht wird. Dabei stellt sich heraus, daß sie aus zwei Elementen besteht, aus Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen und aus einer gewissen Form sie zu ordnen, kurz aus Sinnlichkeit und Verstand. Durch diese Unterscheidung gewinnt Kant die reinen Formen der Anschauung (Raum und Zeit), des Verstandes (die Kategorien als Funktionen seiner Gesetzmäßigkeit) und der Vernunft (die Ideen). Sie machen für das Denken die reine Mathematik und die reine Naturwissenschaft (System der ganzen Natur) möglich. Derselbe Begriff des Reinen auf den Willen angewandt, ergibt die reine Moral, die Selbstgesetzgebung der Vernunft oder Autonomie mit Abwehr jedes materiellen Beweggrundes. Gleicherweise läßt sich, die Kantischen Gedanken weiter verfolgend, der Begriff einer reinen Kunst oder einer reinen Aesthetik aufstellen. Er betrifft die reine, von jeder Empirie des Angenehmen oder Unangenehmen unberührte Lust an dem freien harmonischen Spiel der menschlichen Gemütskräfte¹⁾.

In diesen vier Begriffen waltet das Gesetz des reinen Denkens, das logische Grundgesetz der synthetischen Einheit. Reine Mathematik fordert Einheit der reinen Anschauung mit dem Begriff (in der Konstruktion), reine Naturwissenschaft Einheit der gesamten Natur als System, reine Moral Einheit der praktischen Vernunft mit sich selbst (des Willens mit dem Moralgesetz), reine Kunst Einheit der Einbildungskraft mit dem Verstande (der Sinnenwelt mit der Geisteswelt). Alles Empirische (Empfindungsmäßige) ist dabei vorerst ausgeschlossen. Das Grundgesetz der synthetischen Einheit aber ist so lange nicht völlig erfüllt, als diese einzelnen Einheiten des Denkens: reine Naturwissenschaft und reine Mathematik, reine Moral und reine Kunst, deren Begriffe erst durch Beziehung auf die Sinnenwelt transzental werden, nur nebeneinander bestehen. Sie müssen verbunden werden, um volle Einheit des reinen Denkens zu erreichen. Diese ist vorbereitet in der

1) Vgl. hierzu Kant, Kritik der Urteilskraft S. 149, 156, dazu S. 30 f. 61, 67, 75, 88, 91, 93, 100, 160, 170, 186, 223, 227, 231 f.

reinen Kunst, im tiefsten Grunde nur eine Gabe des die ästhetischen Ideen in freier Gesetzmäßigkeit schaffenden Genies. Die Einheit des freien harmonischen Spiels der menschlichen Geisteskräfte leitet über zur alle einzelnen Einheiten in sich befassenden obersten Einheit. Diese aber ist nicht zu denken ohne Ueberschreitung der Grenze zwischen reiner Naturwissenschaft und reiner Moral und der Verstandseinheit überhaupt. Der Begriff des absoluten Ganzen als Vernunftidee ist transzendent. „Der Vereinigungspunkt aller unserer Meinungen a priori, ist im Uebersinnlichen zu suchen, weil kein anderer Ausweg übrig bleibt, die Vernunft mit sich einstimmig zu machen“¹⁾.

Er ist der Begriff der absoluten Gesetzmäßigkeit, die alle Gesetze der synthetischen Einheit, alle Normen der menschlichen Geistefähigkeit in sich enthält. Er ist der Begriff der absoluten Spontaneität, der Freiheit an sich, gleichbedeutend mit Gott, als freie Ursache der Welt überhaupt. Dieser Begriff aber ist das A Priori der reinen Religion²⁾. Hier kommt der Satz Kants zur Geltung, daß „der Begriff des höchsten Wesens die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt“. Nur ist anstatt Erkenntnis Denken zu setzen. Der Begriff des höchsten Wesens schließt und krönt das ganze menschliche Denken.

Die reine Religion ist die Einheit der Einheiten, die vollendete synthetische Einheit des reinen Denkens. Sie bringt den Prozeß des reinen Denkens zum Abschluß. Reine Religion ist nichts Anderes als vollendetes Denken. Hierdurch aber erweist sie sich als denknotwendig. Ohne die Gottesidee ist ein vollendetes einheitliches Denken nicht erreichbar. Fragt man also wie Kant in bezug auf reine Mathematik, reine Naturwissenschaft und reine Moral: Wie ist reine Religion möglich? so lautet die Antwort: „Durch den Begriff der absoluten Freiheit, durch die Gottesidee.“ Mit ihrer Denknotwendigkeit ist aber zugleich die Wahrheit der reinen Religion als Einheit schlechthin erwiesen. Was denknotwendig ist, rechtfertigt sich damit als mit dem logischen Grundgesetz der synthetischen Einheit übereinstimmend.

1) Ebenda S. 216, 219.

2) Käfer, Luther und Kant S. 51, 53, 63, 65, 87 f., 111 f., 114 f.

Allerdings ist diese Wahrheit nur eine formale. Mehr vermag das Denken nicht zu leisten. Aber das ist auch vollkommen genügend, da es sich bei jedem Beweise immer nur um die Einstimmigkeit des Denkens handelt. Einen außerhalb des Denkens gültigen Beweis zu fordern ist widersinnig. Der Beweis für die formale Wahrheit der reinen Religion betrifft aber nicht nur ihre widerspruchslose Möglichkeit, sondern ihre unbedingte Notwendigkeit als Abschluß der von seiner eigenen Gesetzmäßigkeit geforderten synthetischen Einheit des Denkens. Ohne Gottesidee, die den ganzen Denkprozeß schließt und krönt, ist ein in sich vollendetes einheitliches Denken überhaupt unmöglich. Hiermit aber ist dargetan, daß die Religion als reine Religion nicht eine bloße Fiktion ist. Wir denken nicht bloß, als ob es eine höchste Einheit des Denkens gäbe; sondern wir vollziehen durch den Gottesbegriff das in allem Denken sich geltendmachende Gesetz der synthetischen Einheit. Wir sind uns unseres Denkens als Tatsache bewußt, ebenso wie der Gesetze, die ihm vorgeschrieben sind. Demnach können auch die Resultate dieses Denkens nicht bloße Fiktionen sein. Sie sind Wahrheiten, sofern sie sich als widerspruchslos erweisen. Hierin unterscheidet sich die reine Religion als einheitlicher Abschluß des Denkens von der Wissenschaft als Erkennen. Diese ist auf die Erscheinungswelt gerichtet. Die Verstandestätigkeit wird zu einer transzendentalen. Die wissenschaftliche Forschung verwendet, um zu systematischer Einheit zu gelangen, die verschiedensten Hypothesen oder Fiktionen. Sie nimmt Atome an, Moleküle, Weltäther, Energien, Zonen, Elektronen. Diese Begriffe sind willkürlich erdichtete, je nach dem Standpunkte des betreffenden Forschers. Das beweist schon ihre im Wechsel der Zeiten hervortretende Mannigfaltigkeit. Mit Hilfe dieser Fiktionen erreichen aber die einzelnen Wissenschaften, mit Ausnahme der Philosophie, immer nur Teilwahrheiten im Vergleich zu der vollen Einheit des Denkens.

Die reine Religion aber läßt dem Denken keine Wahl, um die oberste, abschließende Einheit zu gewinnen. Sie führt unumgänglich zu dem Gottesbegriff als der absoluten Spontaneität, als causa noumenon, so verschieden auch die Vorstellungen davon sein mögen. Sie erreicht damit das Ganze der formalen Wahrheit, die Einheit der Einheiten. Der Gottesbegriff ist, wie Kant sagt, nicht willkürlich erdichtet, sondern „durch ihre Natur der Vernunft selbst aufgegeben“. Er ist ein notwendiger

B e r n u n f t b e g r i f f¹⁾). Für die Naturwissenschaft in ihrer weitesten Bedeutung, die die Erkenntnis der Erfahrungswelt zum Ziele hat, ist dieser Begriff regulativ, für die reine Religion als abschließende Denkeinheit ist er konstitutiv. Ohne ihn ist konsequentes Denken überhaupt nicht möglich. Wie die Gesetzmäßigkeit des Verstandes für die Erfahrung als empirischer Erkenntnis ist die Gesetzmäßigkeit der Vernunft für das reine Denken bestimmen. Die formale Wahrheit der Religion ist also unbestreitbar gegenüber der Wissenschaft, die sich auf völlig anderem Gebiete bewegt, auf dem transzendentalen Gebiete der Erkenntnis.

Eine andere Frage ist allerdings die nach der Wirklichkeit des religiösen Gegestands, nach dem Da-sein Gottes. Sie ist, wenn überhaupt, nur von der Erfahrung aus zu beantworten. Nur das Erfahrungsmäßige ist wirklich. Hier tritt die Psychologie neben der Erkenntnistheorie in ihr Recht. Sie ist eine empirische Wissenschaft. Über das Wesen der Seele vermag sie keine Auskunft zu geben. Wir erkennen uns nicht wie wir an sich sind, sondern nur wie wir uns erscheinen. Die Psychologie ist ein Teil der Physik. Eine rationale Psychologie ist unmöglich. Aus dem bloßen „Ich denke“ lässt sich keine Erkenntnis der Seele als eines Wesens an sich entwickeln. Mehr als dieses „Ich denke“ ist uns nicht gegeben. Nur die inneren Zustände unseres Gemüts²⁾ vermögen wir zu beobachten³⁾. Nur die seelischen Funktionen und die durch sie hervorgebrachten Empfindungen, Stimmungen, Vorstellungen, wie sie in der Zeit verlaufen, sind uns gegeben, sind Gegenstand unserer Erkenntnis. Die Existenz der Seele bleibt dabei dahingestellt.

Doch die Vorgänge im Innern des Menschen sind nicht ein wirres Durcheinander. Auch in ihnen waltet eine unabänderliche Gesetzmäßigkeit. Sonst würde es überhaupt eine Erkenntnis ihrer nicht geben. Diese Gesetzmäßigkeit kann nun aber keine andere sein als dieselbe, die für das Denken besteht. Dieses ist nicht etwas für sich, sondern gehört zu den seelischen Funktionen gleich dem Wollen

1) Kritik der reinen Vernunft S. 283.

2) Über die Lehre Kants vom Gemüt bietet Hegeler, Die Psychologie in Kants Ethik S. 32 ff., Ausführlicheres.

3) v. B. S. 298 f., 418 f.

und Fühlen¹⁾). Die systematische Einheit ist nicht nur das logische Grundgesetz für das Denken, sondern für die gesamte geistige Tätigkeit. — Die Psychologie nun handelt im Unterschied von der Erkenntnistheorie von dem Entstehen der Erfahrung gemäß der synthetischen Einheit. Es ist das Bedürfnis der Vernunft, alle synthetische Einheit zu vollenden. Sie wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, deshalb über die Erfahrung hinaus zu gehen und erst durch die Vollendung ihres Kreises Ruhe zu finden. Es geht ein Zug nach Einheit durch das gesamte Geistesleben des einzelnen Menschen und der Menschheit. Man kann in diesem Sinn sagen, daß in jeder wissenschaftlichen Arbeit, ja, in allem, wodurch der Geist des Menschen sich betätigt, Religion unbewußt enthalten ist. Immer drängt die menschliche Vernunft nach Harmonie. Die zu vollenden Einheit ist Weltgesetz.

Erst im Einklang mit diesem Grundgesetze wird Religion möglich. Es kann keine empirische Religion geben ohne die reine Religion, religio noumenon. Durch Beziehung dieser auf das Ganze der religiösen Erfahrung, ja man kann sagen der Erfahrung überhaupt, wird die reine Religion zur transzendentalen Wahrheit, die der empirischen Religion vorhergeht und sie erst möglich macht. Wir können Religion nicht haben ohne die synthetische Einheit des Denkens, Wollens und Fühlens. In deren Ermangelung würde niemand zu Dank oder Andacht gestimmt werden bei dem Anblitte der Schönheit in der Natur, die uns dann überhaupt verborgen bliebe. Kein erhebendes oder beglückendes Gefühl könnte uns durchziehen bei dem Gedanken an eine gütige Vorsehung, die unsern Lebensweg ebnet und mit Freuden schmückt. Wir vermöchten nichts von einem frommen Schauer zu empfinden mit der im Gotteshause versammelten Gemeinde. Nichts von den Widersprüchen des Daseins würde uns beunruhigen. Keine Trauer über Sünde, keine Sehnsucht nach Erlösung könnte in uns entstehen. Das Vernunftgesetz der Einheit aber läßt uns jede Disharmonie schmerzlich empfinden und

1) Durch diese Bezeichnung soll nicht eine förmliche Seelenvermögenslehre aufgestellt werden. Doch lassen sich so die wesentlichen geistigen Funktionen am einfachsten ausdrücken. Darum werden diese Bezeichnungen kaum außer Gebrauch gesetzt werden können.

treibt uns empor aus dem Widerstreit des Lebens zu einem intelligiblen Reich des Friedens und der Einheit, zu Gott, der jedes edle Einheitsverlangen stillt.

Hiermit erheben wir uns zu einer anderen, höheren Kaufalität¹⁾. Auf eine solche deutet Kant hin in seiner Lehre von dem intelligiblen Charakter und der transzendentalen Freiheit. Sie empfängt objektive Realität durch die innere Erfahrung, unterschieden von der durch die Empfindung. Kant lehnt diese Art der Erfahrung zwar ab. Er sagt: „Wer von innerer Erfahrung (von der Gnade, von Anfechtungen) viel zu erzählen weiß, mag bei seiner Entdeckungsreise zur Erforschung seiner selbst immer nur in Antichra²⁾ vorher anlanden; denn es ist mit jenen inneren Erfahrungen nicht so bewandt wie mit den äußeren von Gegenständen im Raume, worin die Gegenstände nebeneinander als bleibend festgehalten erscheinen. Der innere Sinn sieht die Verhältnisse seiner Bestimmungen nur in der Zeit, mithin im Fließen, wo keine Dauerhaftigkeit der Betrachtung, die doch zur Erfahrung notwendig ist, stattfindet“³⁾. Dem fügt er hinzu: „Der innere Sinn ist Täuschungen unterworfen, die darin bestehen, daß der Mensch die Erscheinungen desselben entweder für äußere Erscheinungen d. i. Einbildungen für Empfindungen nimmt oder gar für Eingebungen hält, von denen ein anderes Wesen, welches doch kein Gegenstand äußerer Sinne ist, die Ursache sei, wo die Illusion alsdann Schwärme rei oder auch Geiste sehei oder beides Betrug des inneren Sinnes ist“⁴⁾.

Dass diese Argumentation Kants viel Ueberzeugendes enthielte, lässt sich kaum behaupten. Gewiß ist es richtig, das Gebiet der Psychologie auf die Sinnenswelt zu beschränken. Ihr gehört der Mensch als Phänomenon an. Er ist als solcher zur Ordnung der Natur, dem Zusammenhange wirkender Ursachen, beizuzählen. Doch einsteils sagt Kant ausdrücklich, daß wir imstande sind, uns als Erscheinungen zu erkennen, trotz des Fließens der inneren Zustände⁵⁾. Sonst vermöchten wir nicht unsere Seele an dem

1) r. B. S. 609.

2) Antichra: Name einer griechischen Stadt, in deren Nähe die Nieswurz wuchs, die Schwachköpfige heilen soll.

3) Bw. VII. S. 444.

4) Bw. VII. S. 474.

5) r. B. S. 51, 156, 437, 673 ff., Grdl. S. 92, 91, P. B. S. 4.

Leitfaden der Erfahrung zu studieren¹⁾. Andernteils ist kein Grund einzusehen, den Begriff der Erfahrung ausschließlich auf die Affektion der Sinne, auf Empfindung zu beschränken. Von der Empfindung, die durch die Sinne vermittelt wird, ist das Gefühl als oberes Erkenntnisvermögen, als eine andere Art Empfänglichkeit zu unterscheiden. Beide: Empfindung und Gefühl sind Grundkräfte des menschlichen Gemüts und als solche unerklärbar. Sie begründen sich selbst allein durch ihr Vorhandensein²⁾). K a n t selbst weist auf den Unterschied von Empfindung und Gefühl hin, indem er neben dem inneren Sinn einen „inwendigen“ Sinn nennt und darunter das Gefühl versteht³⁾.

Es gibt sonach zwei Arten von Modifikationen des Gemüts: Empfindung und Gefühl. Sie bilden die Vermittlungen einer doppelten Affektion. Dem Gefühl kommt wie dem Empfinden keinerlei Beziehung des Subjekts auf den Gegenstand, sondern umgekehrt des Gegenstandes auf das Subjekt zu. Das Gefühl aber bezieht sich im Unterschiede von der Empfindung auf das ganze Vermögen des Gemüts als Lebensgefühl⁴⁾). Die Uebereinstimmung mit den subjektiven Bestimmungen des Lebens erzeugt ein Gefühl der Lust, das Gegenteil Unlust. Ueberall, wo dem Einheitstrieb der Vernunft Genüge geschieht, wird demnach ein Gefühl der Befriedigung entstehen. So sind wir z. B. in dem Wissenschaftsbetriebe erfreut, wenn bei unseren Forschungen das Einheitsverlangen der Vernunft Erfüllung findet⁵⁾). Das Gefühl der höchsten Lust wird daher dann entstehen, wenn dem Einheitstrieb der Vernunft in seinem ganzen Umfange volle Genüge geschieht. Das aber ist allein möglich durch die Beziehung auf eine intelligible Ursache. Sie erweist sich uns als wirklich durch die innere (inwendige) Erfahrung, ganz allgemein ausgedrückt, durch die Affektion des Gemüts von einer höheren Ordnung her. Eine solche tatsächliche Einwirkung erkennt auch K a n t ausdrücklich an, in dem „F a k t u m“ des moralischen Gesetzes. Zwar erscheint bei ihm dessen Imperativ als Selbstaffektion des Gemüts, da das Moralgesetz Gesetz der Vernunft ist und der kategorische Imperativ als Selbstgesetzgebung der Vernunft gefaßt wird. Aber zugleich bezeich-

1) r. B. S. 322.

2) p. B. S. 57.

3) Wiv. VII. S. 465.

4) Urt. S. 44, P. B. S. 8.

5) w. S. 22, 26.

net K a n t dieses Gesetz als in dem Menschen als Noumenon sich betätigend. Der Mensch als Wesen an sich selbst wird sich durch das Faktum des Moralgesetzes seines in einer „intelligiblen Ordnung“ der Dinge bestimmabaren Daseins bewußt. Das Vernunftgesetz drängt sich uns auf. Wir werden uns seiner unmittelbar bewußt ohne Affektion der Sinne¹⁾. Es tut uns Gewalt an. Es kennzeichnet den Menschen als Noumenon und liefert den Beweis, daß nicht alles Uebersinnliche Dichtung ist²⁾. Es bestätigt durch die mit ihm im engsten Zusammenhang stehende transzendentale Freiheit, ohne die die praktische der Moral unmöglich ist, die Wirkung einer intelligiblen Kausalität³⁾. Zwei Welten gibt es nach K a n t , eine Sinnenwelt und eine intelligible Welt, die Welt der Noumena. Von beiden her empfängt der Mensch Einwirkungen⁴⁾. Beiden gehört er selbst an.

In Erwägung dessen ist eine Erweiterung und Ergänzung der K a n t schen Lehre von der Erfahrung nahe gelegt. K a n t selbst bietet an verschiedenen Stellen seiner Schriften Anlaß dazu. Es ist nach seiner Erkenntnislehre „etwas dawider“, daß unsere Erkenntnisse nicht auf das Geraterwohl oder beliebig, vielmehr a priori auf gewisse Weise bestimmt werden⁵⁾. Dasselbe lässt sich, dieser Bemerkung entsprechend, von unserem Wollen sagen. Es ist „etwas dawider“, daß unser Wille nicht auf das Geraterwohl oder beliebig, vielmehr a priori auf gewisse Weise bestimmt wird. Dieses Etwas aber ist das Moralgesetz. Ganz ebenso ist auch „etwas dawider“, daß unser Gefühl nicht auf das Geraterwohl, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt wird. Hier ist das „Etwas“ das Gesetz der synthetischen Einheit als Gesetz der Harmonie, das sich wie in dem logischen, so auch in dem Moralgesetz als das allgemeine Grundgesetz geltend macht.

Durch diese Auffassung wird K a n t s Lehre von der Erfahrung und von der intelligiblen Welt von den Schwankungen befreit, die tatsächlich in ihr enthalten sind. Bald nimmt er die intelligible Welt nur als die der Gedanken, des Verstandes oder der

1) p. B. S. 57, 97, Grdl. S. 31.

2) p. B. S. 4, 37 f.

3) p. B. S. 67 f.

4) Bw. IV S. 300, Grdl. S. 90 f., 100.

5) r. B. S. 119, 220.

Vernunft, bald bezeichnet er sie als eine transsubjektive, als die Welt aller vernünftigen Wesen überhaupt, bald als die Welt der Noumena, das Ding an sich¹⁾. Er unterscheidet „übersinnlich“ und „übernatürlich“, das Uebersinnliche in uns und das Uebernatürliche außer uns. Unter diesem außer uns, was nicht in unserer Macht steht, kann aber immer nur das Intelligible verstanden werden. Dieses wird von Kant auch bisweilen als Intellectuelles bezeichnet, obwohl er darunter zweifellos nur das Verstandesmäßige, das der Welt des Denkens Angehörige angesehen wissen will.

Diese Undeutlichkeiten werden vermieden, wenn klar und bestimmt eine Verstandeswelt im Menschen und eine transsubjektive Welt der Dinge an sich unterschieden werden, das Ganze vernünftiger Wesen als Dinge an sich, die andere über die Sinnenswelt hinausgehende Ordnung der Dinge²⁾. Das würde auch die Lehre von dem „intelligiblen Charakter“ zu einer größeren Klarheit bringen, insofern hier Gesinnung und Welt der Noumena ineinander spielen³⁾. Die innere Erfahrung aber wird von Kant ohne Grund auf die durch die Sinne vermittelte beschränkt, obwohl er auch von einer Bestimmung des Gefühls (Modifikation des Gemüts) ohne Vermittelung der Sinnlichkeit redet, wie sie bei dem Gefühl der Achtung vor dem moralischen Gesetz stattfindet⁴⁾. Wir werden uns des Sittengesetzes unmittelbar bewußt ohne Vermittelung der Sinne⁵⁾. Das Gesetz der synthetischen Einheit des Willens kann uns nur durch Vermittelung des reinen Gefühls (nicht Empfindung) zur Triebfeder werden.

Troeltsch bemerkt mit Recht, daß Kants ganzes Denken auf das Normative gerichtet sei. Was nun das Gefühl anlangt, so findet Kant außer in der Gesetzmäßigkeit des Geschmacks (Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz) nur noch in dem Moral-

1) Vergleiche hierzu auch Staudinger, Noumena, 1884.

2) ProL S. 98, 129, Grdl. S. 91 f., 94 f., 98, 100, R. V. S. 237, 432.

3) Käfer, Die Hauptprobleme der Religionsphilosophie und ihre Lösungsversuche bei Kant. Neues sächsisches Kirchenblatt, 7. Jahrgang Nr. 47 S. 740. Da ist auf die verschiedenen Auffassungen der intelligiblen Welt hingewiesen.

4) ProL V. S. 874, Grdl. S. 91.

5) ProL V. S. 37, Grdl. S. 31. Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie S. 26.

gesetz eine Norm dafür¹⁾. Von diesem moralischen Gefühl²⁾ sagt er, daß es uns durch innerliche Erfahrung die Tiefe der göttlichen Anlage in uns eröffnet, die uns gleichsam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit unserer Bestimmung fühlen läßt³⁾.

Man darf also in Übereinstimmung mit Kant sagen: Durch den Einheitstrieb der Vernunft kommt uns das Weltgesetz der synthetischen Einheit als intelligible (transzendentale) Kausalität zum Bewußtsein. Dadurch wird uns der einheitliche Grund des Sinnlichen und Uebersinnlichen offenbar. Das ist das religiöse Grunde erlebnis, das unser Gefühl zu der intelligiblen Welt emporhebt. Hierin besteht die Mystik der Religion. Sie stimmt, so verstanden, mit Kants Auffassung überein. Er lehnt nur den Mystizismus entschieden ab, der sich entweder des moralischen Gesetzes entschlägt, oder von einem besonderen Umgang mit Gott träumt, oder auf Zaubermittel sein Vertrauen setzt, oder meint, ohne moralische Gesinnung und Handlung die Gnade Gottes verdienen zu können⁴⁾. Er weist nur jede intelligible Anschauung zurück, die, wo es sich nur um das Gefühl handelt, schon an und für sich außer Betracht bleibt. Das mit dem Gefühl der Lust verbundene Innwerden des erfüllten Einheitstriebes ist die Uroffenbarung Gottes an die Menschenseele⁵⁾. Nur in Gott als der intelligiblen Kausalität, der absoluten Spontaneität oder Freiheit findet die Vernunft die Erfüllung ihres Einheitsverlangens. „Gott, Du hast uns zu Dir geschaffen und unsere Seele ist unruhig, bis sie ruhet in Dir.“

Das Gefühl, affiziert von der intelligiblen Welt her, also vermöge der inwendigen Erfahrung, verleiht somit dem religiösen Gegenstande (Gott) für uns objektive Realität. Wir werden vermittelst seiner (des Gefühls) der göttlichen (transzentalen) Einwirkung, also Gottes selbst inne, ohne daß damit über sein Wesen irgend etwas Erkenntnismäßiges ausgesagt wird.

Wir stehen hier auf der „Grenze des erlaubten Vernunft-

1) II. S. 91.

2) P. V. S. 91, 93, 97, 104, 109.

3) Wiv. VI S. 319.

4) P. V. S. 86, 104, 145, II. S. 133, Rel. S. 88, 121, 140, 188, 220.

5) Rel. S. 27, 63, 90, 109, 117, vgl. Grdl. S. 92 f. — Käfer, Kants Lehre von der Kirche. Jahrb. f. protestant. Theologie XV S. 207.

gebrauchs“, wo Sinnenwelt und intelligible Welt sich berühren¹⁾. In jeder Grenze ist aber etwas Positives enthalten. Auf ihr treffen für diesen Fall etwas Bekanntes und etwas Unbekanntes zusammen, die Welt der Erfahrung und die transzendentale Welt. Nur bis zu dieser Grenze vermögen wir zu gelangen, ohne sie jemals überschreiten zu können mit unserer Erkenntnis. Es bleibt uns sogar verborgen, wie es überhaupt möglich ist, daß eine intelligible Kausalität auf die Sinnenwelt, zu der der Mensch mit gehört, wirken kann²⁾. Wir können keine Erkenntnis Gottes erlangen. Nur das Verhältnis Gottes zur Sinnenwelt vermögen wir nach Analogie zu erschließen und symbolisch auszudrücken. Hierin stimmt die Lehre Kant's sehr wohl mit der Christi zusammen. Auch dieser hat nur davon geredet, wie Gott als Vater sich zu der Menschheit verhält. Gott gilt auch der apostolischen Lehre als ein unerforschlicher³⁾.

Das Verhältnis Gottes zur Welt aber kann, der absoluten Spontaneität, der unbedingten Freiheit Gottes gemäß, kein anderes sein, als das des Determinismus. Die Welt steht in absoluter Abhängigkeit von Gott, sowohl Sinnenwelt als Geisteswelt. Mit diesem folgerichtigen Gedanken enthebt die Religion das gesamte Dasein, alles Geschehen der Zufälligkeit. In allem verborgen wohnt Gott. Sein Wille regiert die Welt. Alles steht auf diesem festen Fundamente. Gott selbst aber ist, wie Luther sagt: exlex als der oberste Gesetzgeber, als die absolute Ursache der sichtbaren und unsichtbaren, der sinnlichen und über Sinnlichen Welt. Immer ist selbstverständlich die Welt der Erscheinungen als abhängig zu denken von der intelligiblen Welt, von den unbekannten „Dingen an sich“. Anders ist eine Welt der Erscheinungen überhaupt nicht möglich. Das Wort Erscheinung zeigt schon eine Beziehung auf etwas an, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muß⁴⁾.

Der Determinismus aber, zu dem die synthetische

1) ProL S. 141, 145.

2) p. B. S. 88, 97, Grdl. S. 102, 104.

3) Röm. 2, 33 ff., I. Kor. 2, 16.

4) r. B. S. 233, vgl. dazu S. 19, 23, Pr. S. 96.

Einheit als Weltgesetz unvermeidlich führt, ist eben dieser Einheit entsprechend ein moralisch-religiöser. Anders ist eine Einheit der Einheiten, die Denken, Wollen und Fühlen in sich enthält, nicht möglich. Ausführlicheres hierüber enthält das unten zitierte Buch¹⁾. In der deterministischen Auffassung, zu der Kant's Betonung des Normativen und der Einheitstrieb der Vernunft führen, kommt das innerste Wesen der Religion zum deutlichen Ausdruck. Sie ruht auf dem Abhängigkeitsgefühl. Gott selbst aber bleibt uns verborgen, er ist absconditus, wie Luther sagt. Sein Wesen und sein Wille ist dem Menschen unerkennbar. Nur so weit erkennen wir ihn, als er sich uns mittels der Vernunft offenbart.

Schon diese Verborgenheit des göttlichen Willens wehrt zum Teil den gegen den Determinismus zuweilen erhobenen Vorwurf ab, daß er den Willen des Menschen lähme und die moralische Trägheit begünstige. Wissen wir den Willen Gottes nicht, so kann er nicht störend in den unseren eingreifen oder ihn aufheben. Unterteils ist der in der menschlichen Vernunft enthaltene Einheitstrieb ein besonderer Ansporn zum Handeln. Der Mensch ist vermöge dieses Triebes dazu bestimmt und innerlich aufgefordert, die Sinnenwelt zu einer Verstandswelt, zu einer moralischen Welt, umzuwandeln²⁾. Die Form der Sinnenwelt soll zu einem Ganzen vernünftiger Wesen werden, in dem eines jeden freie Willkür

1) Käfer, Luther und Kant, namentlich S. 92 ff., 113, 126. — Wendland meint in einer Besprechung dieser Schrift (Theolog. Rundschau 1912, S. 25): Die Uebereinstimmung Luthers und Kants sei gegenüber der Verschiedenheit beider nur sekundär. Er verkennt aber, daß der Mittelpunkt für das Denken beider die Lehre von der Freiheit ist. Dadurch tritt gerade die Verschiedenheit beider an die zweite Stelle. Vonhausen findet sogar (Christl. Welt 1912, Sp. 362), daß die in dem Vergleich zwischen Luther und Kant behandelten Fragen der Gegenwart fernlägen und das Apriori der Religion fälschlich nur in der Ethik gesucht werde mit Vernachlässigung des Erkenntnistheoretischen. Dieser Einwand kann nur auf einem sehr flüchtigen Lesen oder starken Missverständnis beruhen. Die Behauptung des Gegenwartsfremden ist aber um so merkwürdiger, als gerade jetzt in der Religionspsychologie, in den Naturwissenschaften, in der Pädagogik die Lehre von der Willensfreiheit und dem Determinismus auf der Tagesordnung steht und überhaupt das dauernde Grundproblem der Philosophie bildet. Beide Rezessenten scheinen weder Luthers noch Kants Philosophie zu ihrem Spezialstudium gemacht zu haben.

2) r. B. S. 612, 617, p. B. S. 52, Urt. S. 13, 328.

unter moralischen Gesetzen systematische Einheit mit der freien Willkür jedes anderen hat. Es soll ein Reich der Zwecke entstehen, eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze, eine moralische Welt¹⁾. Alle aber sind eben durch dieses Gesetz der Einheit verpflichtet, dieses Reich der Zwecke, das „höchste Gut“ zu befördern²⁾.

Das geschieht durch Fortschritt der Erkenntnis und durch moralisches Handeln, wozu die Vernunft dem Menschen durch den Einheitstrieb Anstoß gibt. Die Normen werden dem Menschen zu Imperativen, da er zugleich ein sinnliches Wesen ist. Eben deshalb ist die Religion für ihn nicht nur Kontemplation, sondern zugleich Aktivität. Sie enthält in sich die sämtlichen Normen des menschlichen Geisteslebens. Sie durchdringt all sein Tun und hebt ihn empor zur intelligiblen Welt. Deren Erkenntnis bleibt ihm zwar verschlossen, aber die Sinnwelt wird ihm zu einem Gleichnis, zu einem Zeichen der übersinnlichen, der transzendenten Welt³⁾. Die Welt der Erfahrungen ist die Erscheinung des Intelligibeln, dessen Symbol. Die Symbolisierung aber ist die Nothilfe für Begriffe des Übersinnlichen⁴⁾. Anders als gleichnistweise, als symbolisch, ist die intelligible Welt für uns nicht zur Darstellung zu bringen.

Diese Erkenntnis aber dient zum Verständnis alles Geschichtlichen überhaupt, das in der Sinnwelt sich vollzieht. So auch wird uns Christus verständlich als geschichtliche Erscheinung Gottes in ihrer denkbar größten Vollkommenheit. In ihm sind Sinnwelt und intelligible (geistige) Welt, Zeitliches und Ewiges auf das Innigste miteinander verbunden. Durch ihn erfahren wir Gott am intensivsten und deutlichsten. Er ist die Offenbarung Gottes, die nicht überboten werden kann. Die Offenbarung aber in diesem Sinne ist eine ganz und gar andere, als die von K a n t verworfene. Sie besteht nicht in außerordentlichen Manifestationen, die allezeit der Kritik unterworfen bleiben müssen. Sie besteht vielmehr in einem stetigen sich an Klarheit steigernden sinnbildlichen Aus-

1) Grdl. S. 70 ff., 100.

2) p. B. S. 131, 136 ff., Ult. S. 344, 348, Rel. S. 4 ff., 215, Ww. VI S. 36 ff., r. B. S. 612 ff., Ww. IV S. 191, 284, 495, VII S. 184, 649 f., VIII S. 68, 556.

3) r. B. S. 437.

4) Ww. VIII S. 541.

druck des uns an sich verborgen bleibenden Inhalts „Die Geschichte dient nicht zur Demonstration, sondern zur Illustration“¹⁾. Sie ist eine fortgesetzte Offenbarung Gottes in der Welt der Erscheinungen.

Das Christentum aber ist die vollkommene Religion nicht, wie Kant betont, als eine moralische Religion allein, sondern als die vollendete Einheit der Einheiten, der Einheit der Menschen untereinander und mit Gott. Hiermit ist zugleich der Maßstab an die Hand gegeben für die Beurteilung der verschiedenen empirischen (positiven) Religionen und das Verständnis der religiösen Gemeinschaften, ihrer Lehren und ihres Kultus. Je näher eine Religion der bezeichneten höchsten, umfassenden Einheit kommt, desto vollkommener ist sie. So verleiht der Einheitsgedanke auch der Missionspflicht besonderes Gewicht. Kirche, Dogmen und Zeremonien aber sind religio phaenomenon, in der die religio noumenon in angemessener oder weniger angemessener Weise zur Erscheinung kommt. Weitere Grörterungen hierüber sind Sache der Religionsphilosophie, der Religionspsychologie, der Dogmatik, der praktischen Theologie, der Religionsgeschichte und der Philosophie der Geschichte. Weist aber die Religion in der Erscheinung hin auf die reine Religion und ruht sie auf inneren Erlebnissen der göttlichen Ursächlichkeit, so ist sie nicht nur Schein, nicht nur Illusion, sondern enthält Wahrheit und Wirklichkeit.

Daraus ergibt sich weiter die rechte Stellung der Religion zur Wissenschaft und deren eigentümliche Bedeutung im Vergleich mit der Religion. Sie wird in der Philosophie des Als ob verkannt.

Nimmt man dieser gemäß an, daß die Wissenschaft gleicherweise wie die Religion allein auf Fiktionen basiert sei, so könnte das zwar als besonders vorteilhaft für die Religion erscheinen gegenüber allen Angriffen seitens der Wissenschaft. Können sich beide, Wissenschaft und Religion, letzten Endes nur auf Erdichtungen berufen, so hat keine vor der anderen einen Vorzug. Sie bewegen sich dann beide in der Region des Scheines. Nichts aber hat Kant entschiedener abgelehnt als gerade dieses. Was sollte auch die Wirklichkeit als objektives Geschehen, wovon die Philosophie des Als ob redet, an dem nach ihr das Denken, „sich experimentell erproben soll“, dann noch für eine Bedeutung haben? Was ist „objektives Geschehen“? Nach Kant

1) R. Reicke, *Loose Blätter aus Kants Nachlaß*, Heft III S. 66.

für den Menschen nichts Anderes als Erscheinung, die aus Empirie (Sinnlichkeit) und Verstandestätigkeit zusammengesetzt ist.

Stützt sich aber die Erkenntnis auf bloße Fiktionen, so wird die Welt der Erscheinungen zu einer Welt des Scheins. Mit ihrer Erkenntnis zusammen versinkt das objektive Geschehen, die Wirklichkeit überhaupt. Dann baut die Wissenschaft nur Lüftschlösser.

Diese fatale Eventualität wird allein durch den von K a n t hervorgehobenen Unterschied von „D e n k e n“ und „E r k e n n e n“ vermieden. K a n t sagt: „Einen Gegenstand d e n k e n und einen Gegenstand e r k e n n e n ist nicht einerlei. — Das Denken von einem Gegenstand überhaupt durch einen reinen Verstandesbegriff kann bei uns (als Sinnentwesen) nur Erkenntnis werden, sofern dieser auf einen Gegenstand bezogen wird“¹⁾. Zur Erkenntnis aber gehören zwei Stufen: Begriff und Anschauung, die uns durch Empfindung gegeben wird. In einer anderen Stelle heißt es: „Beim Denken überhaupt abstrahieren wir von aller Beziehung des Gedankens auf irgend ein Objekt. Die Synthesis der Bedingungen eines Gedankens ist überhaupt garnicht objektiv, sondern bloß eine Synthesis des Gedankens mit dem Subjekt²⁾. Denken aber lässt sich alles, was keinen Widerspruch enthält³⁾. Denken kann ich, was ich will“⁴⁾.

Dem lässt sich hinzufügen, daß es doch auch eine Notwendigkeit des Denkens gibt, Begriffe, die ich denken muß, wenn mein Denken ein konsequentes, ein vollendetes sein soll. Das Denken ist bei aller empirischen Unabhängigkeit gezwungen, bestimmten Gesetzen zu folgen. Es sind also formale Wahrheit und empirische Wirklichkeit zu unterscheiden.

Hierdurch gewinnt einerseits die Wissenschaft eine feste Basis im reinen Denken, in den Gesetzen der Logik. Sie kann wirklich etwas wissen vermöge der Gesetzmäßigkeit des widerspruchsfreien Denkens. Sie kann ein in sich konsequentes System gewinnen. Sie erwirkt zutreffende Erkenntnisse der Natur in steter Annäherung an das Ziel der Forschung durch das Prinzip der synthetischen Einheit, das hier nur regulative Bedeutung hat.

Damit ist andererseits aber zugleich jede negative Kritik der Wissenschaft gegenüber der Religion als solche ausgeschlossen.

1) r. B. S. 668. 2) r. B. S. 333.

3) r. B. S. 24. 4) r. B. S. 233.

Nur ein widerspruchsvolles Denken könnte eine solche Negation unternehmen wollen. Das widerspruchslose Denken aber führt, wie dargetan, unumgänglich zur Religion. Nur die religiösen Vorstellungen der empirischen Religion gehören der Welt der Dichtung an. Es ist richtig, wenn der Philosoph des Als ob sagt, daß die „Vorstellungen einer transzendenten Welt von uns selbst gemachte Ideen sind“¹⁾.

Nur muß es zweifelhaft erscheinen, ob hiermit die echte Auffassung Kants getroffen ist, wenn behauptet wird, daß für ihn die religiösen Vorstellungen nur pädagogische Mittel seien und darin allein der moralische Gottesbeweis gipfele. Er ruht vielmehr auf einer Denknotwendigkeit des Gottesbegriffs. Freilich auf die Moral allein den Gottesbeweis zu stützen, wie Kant will, ist eine einseitige Auffassung der Religion. Sollte aber der „Als ob Gott“ Bahingers nur dazu dienen, die moralische Gesinnung und Handlungswise zu befördern, so müßte mit der Religion zugleich die Moral zusammenbrechen. Auf bloße Phantasien läßt sich weder Religion noch Moral gründen. Sollte die Lehre Kants dahin interpretiert werden, daß er nur fordere: „Handle so, als ob deine Pflichten göttliche Gebote wären“, so hätte er sowohl Moral als auch Religion mißverstanden. Wie sollte ein Mensch moralisch handeln, wenn er nicht überzeugt wäre, daß Naturgesetz und Moralgesetz zusammenstimmen und also Moralität überhaupt möglich, daß sie der Endzweck des ganzen Daseins, die moralische Welt aber eine Aufgabe für uns ist. Was sollte das für eine moralische Religion sein, die sich mit einem „Als ob Gott“ begnügen müßte? Moral und Religion als bloße Illusionen hören auf das zu sein, was sie zu sein bestimmt sind. Sie werden zu einem unlösabaren Widerspruch in sich selbst. Hier scheitert der idealistische oder kritische Positivismus der Alsob-Philosophie. Gerade die von ihm betonte Praxis, an der die Alsob-Fiktionen sich bewähren sollen, wird zur Unmöglichkeit. Das aber ist sein Verdienst, daß er das religiöse Problem zum scharfen Ausdruck bringt. Das verleiht ihm eine zweifellose Bedeutung für die Religionsphilosophie und die Theologie. Nur übersieht er den bedeutsamen Unterschied zwischen Denken und Erkennen, die konstitutive Bedeutung des reinen

1) B a i h i n g e r a. a. S. 114, 735 u. a.

Denkens und den Unterschied der wissenschaftlichen Dichtungen und der religiösen Dichtung.

Der Standpunkt des Ideals, den F. A. Lange geltend macht, kommt hier der Wahrheit näher. Die religiöse Dichtung ist, wie schon oben dargelegt, keine willkürliche. Sie entstammt vielmehr, vermöge des Gefühls, einem Grunderlebnis in der Tiefe des menschlichen Gemüts, das sie mit dem religiösen Gegenstande mit Gott, in die innigste Beziehung bringt. Sie enthält reine Wahrheit, die sie weit über das Gebiet der Wissenschaft hinaushebt. Unverkennbar wird ihr allerdings das Transzendentale, das Göttliche, immer bleiben. Die religiösen Vorstellungen sind nur symbolische Bezeichnungen oder Andeutungen dessen, was keine menschliche Erkenntnis und Sprache je zu fassen vermag. Sie vervollkommen sich im Laufe der Zeit mit dem steigenden Bildungsgrade der Menschen. Die wachsende Kultur dient zu ihrer Läuterung. Das innerste Fundament aber bleibt unantastbar. Es ist Grundsatz und Grunderlebnis des menschlichen Gemüts. Nur die religiösen Vorstellungen sind veränderlich. Sie sind nicht Erkenntnisse, sondern dichtende Gedanken, die gleichwohl unter einer bestimmten Gesetzmäßigkeit stehen, wie alle psychische Tätigkeit.

Es gibt keine religiöse Metaphysik als Wissenschaft, nur eine Metaphysik des Glaubens, die der Phantasie entspringt, aber trotzdem keine regellose ist. Die religiösen Vorstellungen erheben sich von dem Boden der inneren Erfahrungen über die Erscheinungswelt in die intelligible Welt als Dichtungen, die zu Symbolen des Transzendenten werden. Sie sind aber nicht nur ein Erzeugnis des Einzelnen, sondern ein sozial-psychisches Produkt auf Grund psychischer Gesetzmäßigkeit.

Niemals wird das Verlangen nach der intelligiblen Welt schweigen. Niemals wird die religiöse Dichtung ihren Reichtum erschöpfen. F. A. Lange behält Recht: „Eins ist sicher, daß der Mensch einer Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm selbst geschaffene Idealwelt bedarf und daß die höchsten und edelsten Funktionen seines Geistes in solchen Schöpfungen zusammenwirken. Erblickt man den Kern der Religion in der Erhebung der Gemüter über das Wirkliche und in der Erschaffung einer Heimat der Geister, so können die geläuterten Formen noch wesentlich dieselben psychischen Prozesse hervorrufen, wie der Höhlerglaube der ungebildeten Menge und man wird mit aller philosophischen

Verfeinerung der Ideen niemals auf Null kommen. . . Das Gloria in excelsis bleibt eine weltgeschichtliche Macht und wird schallen durch die Jahrhunderte, solange noch der Nerv eines Menschen unter dem Schauer des Erhabenen erzittern kann“¹⁾. Diese Macht entstammt dem tiefsten Grunde des menschlichen Wesens.

Die rastlos schaffende Phantasie stellt den innersten Gehalt des religiösen Erlebnisses in tausenden von individuellen Gestaltungen dar. Eine jede steht im Zusammenhange mit dem obersten Gesetze der synthetischen Einheit und dem religiösen Grunderlebnis. Eine jede birgt in sich Wahrheit und Wirklichkeit. Nur eine ihre Grenzen überschreitende Forschung wird schließlich zur Illusion. Die Religion aber vergilt der Wissenschaft ihre Dienste, indem sie eine einheitliche Weltanschauung überhaupt erst möglich macht, die von den einzelnen Wissenschaften aus nicht zu gewinnen ist mit Ausnahme der Philosophie. Diese ist, recht verstanden, nichts Anderes als religiöse Betätigung. Auch sie sucht die höchste Einheit alles Denkens und Erfahrens. Darauf zielt das ganze kritische System Kants, dem ein alles durchdringender, tiefreligiöser Zug nicht abzusprechen ist. Gern wird daher die Religion die Begleitung der echten Philosophie annehmen, die die „Fackel voranträgt“, um den „königlichen Weg“, der uns über die Sinnenswelt emporführt, mit der Klarheit des Denkens zu beleuchten.

1) F. A. Lange, S. 545, 547, 560 f.

Das Heft hat nicht die genügende Bogenstärke. Niemand wird augenblicklich nach mehr Lesestoff verlangen. Was recht und billig, wird das Novemberheft nachbringen.

Zu Gottschick, Luthers Theologie, ist leider eine Druckfehlerliste nötig geworden. Sie wird dem nächsten Heft beigelegt werden.

M a r b u r g, August 1914.

Die Leitung.