

Gott und Mensch : zwei Studien zum deutschen Idealismus

Autor(en): **Schulze, Wilhelm August**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **11 (1955)**

Heft 6

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877438>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Gott und Mensch.

Zwei Studien zum deutschen Idealismus.

I.

Gen. 3 im deutschen Idealismus.

«Philosophie im Abendlande kann sich dem Tatbestande nicht verschließen, daß noch keiner der großen Philosophen ihres Bereiches bis Nietzsche einschließlich ohne gründliche Kenntnis der Bibel philosophiert hat», so hat Karl Jaspers gesagt.¹ Seine Meinung trifft ganz besonders zu für die Denker des deutschen Idealismus. Es ist auch kein Zufall, daß sie alle Stellung genommen und sich auseinandergesetzt haben mit der Geschichte vom Sündenfall. Wir greifen die Auffassungen von Kant, Schiller, Schelling und Hegel heraus.

Kant kommt auf Gen. 3 zu sprechen in seiner Lehre vom «radikalen Bösen», dem ersten Teil also von «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft». Dort heißt es zu Genesis 3, 6: «Der Mensch sah sich nach anderen Triebfedern um, die nur bedingterweise gut sein können, und machte sich zur Maxime, dem Gesetze der Pflicht nicht aus Pflicht, sondern auch allenfalls aus Rücksicht auf andere Absichten zu folgen» (ed. Reclam, S. 43). Damit fing er an, die Strenge des Gebotes zu bezweifeln, hernach den Gehorsam gegen dasselbe zu einem bloß bedingten herabzuvernünfteln, so daß endlich «das Übergewicht der sinnlichen Antriebe . . . in die Maxime zu handeln aufgenommen und so gesündigt ward». Dann geht Kant sofort von der Vergangenheit in die Gegenwart über. Es handelt sich nicht um eine alte Geschichte aus längstvergangener Zeit, sondern um eine gegenwärtige Begebenheit: «Mutato nomine de te fabula narratur. Daß wir es täglich eben so machen, mithin ‚in Adam alle gesündigt haben‘ (Röm. 5, 12) und noch sündigen, ist aus obigem klar» (S. 44). Man kann zwar fragen, ob es sich beim «Übergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetz» um eine sachgemäße Interpretation handelt, sonst aber wird man zugeben müssen, daß Kant hier den Glauben der Kirche beschreibt, wenn auch in den Formeln

¹ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* (1948), S. 85.

seines Denkens. Im Vergleich jedenfalls zur Umdeutung der Glaubensgehalte Versöhnung, Erlösung, Reich Gottes usw. ist dieses erste Stück von «Religion innerhalb» noch das beste.²

Ganz anders sieht die Schillersche «Auslegung» aus. Gewiß, er hätte die kantische gelten lassen, aber nur für einen bestimmten, niederen Bereich: für den «Volkslehrer»; der hat ganz recht, wenn er die Begebenheit als einen Fall des ersten Menschen behandelt. Daneben aber gibt es eine «philosophische» Betrachtungsweise auf höherer Ebene, und da muß man nun sagen: «Der Sündenfall ist die glücklichste und größte Begebenheit der Menschengeschichte.» Ein Riesenschritt der Menschheit wurde vollzogen, denn der Mensch wurde dadurch aus einem Sklaven des Naturtriebes ein frei handelndes Geschöpf, aus einem Automaten ein sittliches Wesen, «und mit diesem Schritt trat er zuerst auf die Leiter, die ihn nach dem Verlauf von vielen Jahrtausenden zur Selbstherrschaft (!) führen wird». Diese Worte sprach Schiller in einer Jenenser Vorlesung. Sie erschienen dann in der Zeitschrift «Thalia» unter der Überschrift: «Übergang des Menschen zur Freiheit und Humanität» (Bd. X der Cottaschen Ausgabe von Schillers Werken, 1867, S. 314/5). Ein Fortschrittsoptimismus herrscht hier, der für uns Heutige geradezu utopisch anmutet. Zu Gen. 3, 14 sagt Schiller: «Der Friede war aufgehoben zwischen dem Menschen und den Tieren. Die Not trieb die Tiere jetzt gegen die menschlichen Pflanzungen, ja gegen ihn selbst. Da dem Menschen die Überlegenheit der physischen Kräfte versagt war, so mußte er sich künstlich eine solche Überlegenheit verschaffen. Er mußte Waffen erfinden und seinen Schlaf durch feste Häuser gegen die wilden Tiere sichern.» Der Sündenfall hat also nur heilsame Folgen, er war nötig als Durchgangspunkt zur Freiheit, er war ein Moment im allgemeinen Fortschritt!

Ganz ähnliche Gedanken sind bei Schelling anzutreffen. Schon in ganz jungen Jahren, als 20jähriger Student, behandelt er Gen. 3 unter dem Gesichtspunkt der *felix culpa* (Werke I, 32). In der «Freiheitslehre» deduziert Schelling die

² Vgl. auch K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (1947), S. 262.

Notwendigkeit des Bösen mit den Worten: «Wie in der anfaenglichen Schöpfung, welche nichts anderes als die Geburt des Lichtes ist, das finstere Princip als Grund sein mußte . . . so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes und daher ein zweites Princip der Finsternis sein, das umso viel höher sein muß, als der Geist höher ist, denn das Licht. Dieses Princip ist eben der in der Schöpfung durch Erregung des finsternen Naturgrundes erweckte Geist des Bösen d. h. der Entzweiung von Licht und Finsternis» (VII, 377). Von da aus kommt Schelling dazu, die Ansicht vom Satan als einem gefallenem Engel des Lichtes zu verwerfen (XIV, 262). So wird ihm der Satan zum *primum movens* aller Geschichte (XIV, 271). Der Satan ist «der immerwährende Erreger und Beweger des menschlichen Lebens, das Princip, ohne das die Welt einschlafen, die Geschichte versumpfen, stillstehen würde» (XIV, 270). Genau wie sein Landsmann Schiller erklärt Schelling: «Ohne einen Ausgang aus dem ursprünglichen Paradies gäbe es keine Geschichte, darum ist jener erste Schritt des Menschen das wahre Ureignis, das Ereignis, das erst eine Folge von andern, d. h. Geschichte, möglich machte» (XIII, 385).

Von da aus kommt Schelling zu Folgerungen, wie sie 1500 Jahre zuvor von den Gnostikern erhoben worden sind: «Ein gründlicher, nachhaltiger, fürs Leben ausstattender Unterricht muß in die Mysterien des Bösen (Off. 2, 24) einweihen, damit die Schüler nicht unerfahren in die Welt hereintreten in der Meinung, daß sie nur mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben» (XIV, 272). Schelling meint, auf diese Weise würden seine Schüler «klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben» (XIV, 272). Schelling hat um die Nähe zur Gnosis durchaus gewußt und sie bejaht. Er weist hin auf die Richtung der gnostischen «Ophiten» oder «Naassener», die die Paradiesesschlange als einen *agathon daimon* verehrten (XII, 151), auf die arabischen Teufelsanbeter, die sich «Wissende» nannten, auf die Manichäer, die das Verdienst hätten, daß ihretwegen das böse Prinzip in seiner Notwendigkeit erkannt wurde — man sieht, wozu Häresien gut sind! (XIV, 274). Ja Schelling referiert sogar mit Beifall eine muhammedanisch-häretische Lehre, daß Satan der ältere Bruder Jesu sei.

Den Satan selbst «böse» zu nennen, sei ein «subjektives Ur-

teil» (XIV, 261). «Wenn der Satan zu Hiobs Zeiten nicht vom Himmel, also von der Gegenwart Gottes, ausgestoßen ist, wie sollte ich genötigt sein, ihn früher, bei der Versuchung der ersten Menschen, schon als ein verworfenes Wesen zu denken und nicht als ein in die göttliche Oekonomie gehöriges Prinzip?» Er ist nicht ein von Gott ausgestoßenes, sondern ein von Gott gelittenes Prinzip (XIV, 274). Der Satan ist ein allem Starren entgegenstehender Geist, ohne ihn würde die Kreatur zur völligen Unbeweglichkeit erstarren. Er ist kein unerschaffener Geist, aber als Gegensatz gegen die Schöpfung kann er auch kein Geschöpf sein (XIV, 275).

Auf die Einwendung, daß nach dem Neuen Testament der Satan — besonders in den Worten und Taten Jesu — ganz eindeutig bestimmt würde, erklärt Schelling: «Wenn ich ihn mit ‚Ironie‘ in ‚doppelter Vorstellung‘ erweise, so ist das mit dem Kampf Christi gegen den Satan zu danken.» Er habe die Aufgabe gehabt, die Werke des Teufels zu zerstören, ihm habe man es zu danken, daß man den Satan nicht mehr «einseitig, sondern von allen Seiten mit vollkommener Geistesfreiheit betrachten kann» (XIV, 278).

Hier werden wirklich die «Tiefen Satans» erforscht, nicht praktisch, durch bewußt sündige Taten, wie es bei den Thyatirern in Off. 2, 18 ff. der Fall war, aber theoretisch. Nach idealistischer Auffassung aber ist die Theorie wichtiger als die Praxis, geht ihr voran und bestimmt sie. Kein Wunder, daß die Verharmlosung des Bösen im Idealismus immer mehr um sich greift und daß der Mensch als immer edler, besser und vollkommener angesehen wird. Das Loblied des Menschengeistes wird vom Idealismus angestimmt, und schließlich die Lehre vom radikal Bösen Kants, die Schelling durchaus anerkannt hat, von den Idealisten verworfen, nachdem Herder und Goethe den Anfang gemacht hatten.

So sehr sich die einstigen Stubengenossen des Tübinger Stiftes Schelling und Hegel später entzweit haben, in der Auslegung von Gen. 3 bleiben sie sich einig. Auch Hegel erklärt: Der Mensch müsse auch vom Baume der Erkenntnis des Bösen und des Guten gepflückt haben (Werke, ed. Glockner, 2, 432 und 588). «Das Denken ist es», so sagt der «Panlogist» Hegel, «welches die Wunde schlägt und heilt» (8, 93). Das Er-

kennen ist das Göttliche und nicht das, was nicht sein soll (8, 95). Der Mensch muß vom Baum der Erkenntnis des Bösen und des Guten gegessen haben, d. h. er muß durch die Arbeit und die Tätigkeit des Gedankens hindurchgegangen sein, um als Überwinder dieser seiner Trennung von der Natur zu sein, was er ist (9, 41). Im «Mythus» vom Sündenfall spricht die Bibel es ausdrücklich aus, daß das Erkennen des Wahren erst durch das Zerreißen jener ursprünglich paradiesischen Einheit des Menschen mit der Natur diesem zuteil geworden sei (10, 163). Der Sündenfall ist der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird (11, 413; 15, 285; 16, 73). Im Sündenfall ist auch schon die Versöhnung enthalten (11, 413 f.). Der Sündenfall ist ein Standpunkt, der aufgehoben (!) werden soll, nicht aber ein solcher, der gar nicht eintreten soll, er endet seiner Natur gemäß mit der Versöhnung (15, 286). Diese Bestätigung liege vor in den Worten Gottes: Siehe, der Mensch ist geworden wie unser Einer (15, 287 f.; ähnlich 8, 95; 11, 143; 16, 73. 265; 17, 140; 19, 105; 20, 167). «In der Geschichte vom Sündenfall», sagt Hegel mit seinen idealistischen Gesinnungsgenossen, «liegt ein tief spekulativer Sinn» (16, 74). Aus dem Zustand der ursprünglichen Natürlichkeit muß herausgegangen werden (16, 74 f.). Das Wissen ist ein doppelseitiges, gefährliches Geschenk, der Geist ist frei, «dieser Freiheit ist das Gute wie das Böse anheimgestellt» (16, 74).

II.

Der Gottesgedanke in Kants Opus postumum.

Neuerdings hat Joachim Kopper die Ansicht geäußert, Kant habe in seinem «Opus postumum» den ontologischen Gottesbeweis, den er in der transzendentalen Dialektik mit dem berühmten Beispiel von den 100 Talern verworfen hatte, wieder anerkannt.³ Das wäre eine sehr beachtliche Tatsache, die es dann verständlich erscheinen ließe, warum Schelling den ontologischen Gottesbeweis durchaus bejaht⁴ und warum He-

³ J. Kopper, Bemerkungen zum Anselmischen Gottesbeweise: Zeitschr. f. philos. Forsch. 9, 2 (1955), S. 304 Anm.

⁴ Schelling, Werke, ed. Schröter, I, S. 168; VII, 237; X, 16; XIII, 156 u. ö.

gel das kantische Beispiel von den hundert Talern ausdrücklich bekämpft hat.⁵ Denn auch, wenn Schelling und Hegel Kants Nachlaß nicht gekannt haben, hätten sie doch die Linien ausgezogen, die der alternde Kant begonnen hatte.

Der Nachlaß Kants hat eine sehr eigenartige Geschichte. Kants Freunde Schultz und Hasse hielten die Konvolute mit einzelnen Aphorismen ohne systematischen Zusammenhang nicht der Veröffentlichung wert. Derselben Meinung war Kuno Fischer in Heidelberg. Ihm widersprach der Hamburger Pastor Albrecht Krause (1884). Fischer replizierte in einem an Boshheiten reichen Heftchen mit dem Titel «Das Streber- und Grönderthum in der Literatur. Vade mecum für Herrn Pastor Krause in Hamburg» (1884). Krause versuchte nun die Herausgabe des in seinem Besitz befindlichen Nachlasses in Auswahl. Die Preußische Akademie, die innerhalb der Werke Kants den gesamten Nachlaß publizieren wollte, prozessierte mit Krause, der darüber starb (1902). Dann gelang es Erich Adickes in Tübingen, Einsicht in die in Hamburg liegenden Konvolute zu nehmen. Das Ergebnis ist sein Werk «Kants Opus postumum» (1920). Die Herausgabe selbst konnte von der Preußischen Akademie erst 1936 und 1938 durchgeführt werden (Band XXI und XXII der Akademieausgabe, von uns im folgenden der Kürze wegen I und II genannt).

Schon Adickes zitiert Kant-Sätze, die in die Richtung Koppers weisen, z. B.: «Die Existenz Gottes ist analytisch in der von uns selbst geschaffenen Idee des höchsten Wesens enthalten.»⁶ Und in den beiden Nachlaßbänden selbst finden sich eine ganze Reihe von Aussagen, die Koppers These anscheinend recht geben.

Aus Bd. I des Opus postumum könnte etwa folgendes noch

⁵ Hegel, Werke, ed. Glockner, 16 (Rel.-Philos.), S. 541 f., 549; 19 (Gesch. d. Philos.) 168, 583—586. Am prägnantesten 19, 168: «Dem Beweise, den Kant kritisiert, so wie es jetzt nach seiner Art gang und gäbe ist, fehlt nur die Einsicht in die Einheit des Denkens und Seyns beim Unendlichen.» Geradezu sarkastisch wird Hegel in 19, 585 f.: «Dies leere Strohdreschen mit dem leeren, ganz kornlosen Stroh der gewöhnlichen Logik heißt philosophieren. Es ist, wie mit Isaschar, dem beinernen Esel, der nicht von der Stelle zu bringen ist» (Genesis 49, 14).

⁶ E. Adickes, Kants Opus postumum (1920), S. 774.

angeführt werden: «Ein solches Wesen ist in jeder rein gedachten Qualität das Vollkommenste (ens summum, summa intelligentia, summum Bonum)» (I, 11). Oder: «Die bloße Idee von ihm ist zugleich Beweis seiner Existenz» (I, 14). Ferner: «Gott ist nicht das höchste Wesen (ens summum), sondern das Wesen aller Wesen (ens entium)» (I, 24). Direkt an Formulierungen Anselms von Canterbury wird man erinnert, wenn es heißt: «Der Begriff von Gott ist der von einer Persönlichkeit eines Gedankenwesens, ein ideales Wesen, was sich die Vernunft selbst schafft» (I, 48). Ein mit *Definitio* überschriebener Satz lautet: «Was denke ich unter dem Begriff von Gott? Ein Wesen von der größten Vollkommenheit, ein Wesen, was alles weiß, und alles vermag und in seinem Selbstbewußtsein Persönlichkeit enthält» (I, 50). Selbst der insipiens von Psalm 14 und 53, der in den Verhandlungen Anselms von Canterbury und Gaunilos von Marmoutier über den ontologischen Gottesbeweis eine Rolle spielt, erscheint bei Kant wieder (I, 32).

In Bd. II wären Aussagen wie folgende bemerkenswert: «Unter dem Begriffe von Gott denkt man sich eine Substanz, die allen Zwecken mit Bewußtseyn angemessen d.i. eine Person wobey der tautologisch verstaerkte Ausdruck der lebendige Gott nur die Persönlichkeit dieses Wesens zu bezeichnen dient: als allvermögendes Wesen (ens summum), als allweises (summa intelligentia) und allgütiges Wesen (summa bonum)» (II, 48). «Ob ein Gott (in Substanz) sey oder nicht sey, darüber kann es keine Streitfragen geben, denn es ist kein Gegenstand des Streits (objectum litis)» (II, 52). «Der Begriff von Gott und der Persönlichkeit des Gedankens von einem solchen Wesen hat Realität» (II, 60). «Die bloße Idee von Gott ist zugleich Postulat seines Daseyns. Ihn sich zu denken und zu glauben ist ein identischer Satz» (II, 109).

Aus diesen bruchstückartig über das ganze Opus postumum verstreuten Sätzen rekonstruiert Kopper nunmehr sein Gebäude: Der alte Kant hat den ontologischen Gottesbeweis wieder in seine Rechte eingesetzt, aus denen ihn die Kritik der reinen Vernunft verdrängt hatte.

Dem stehen nun sehr viele Aussagen Kants entgegen, wo er im Stil der Kritik der reinen Vernunft das ontologische Argument kritisiert und dafür im Stil der Kritik der praktischen Ver-

nunft den Gottesgedanken auf die Moral basiert:⁷ «Was Gott an sich für ein Wesen sey, erreicht die menschliche Vernunft nicht: Nur das Verhältniß (das moralische) bezeichnet ihn, so daß seine Natur für uns unerforschlich und allvollkommen ist (Ens summum, summa intelligentia, summum bonum) — lauter moralische (...?), die aber seine Natur unerreichbar lassen» (II, 57/8). «Also ist das (!) Erkenntnis dieses Wesens nicht für das Theoretische, sondern nur fürs Practische erweiternd. Er ist unerforschlich (imperscrutabilis)» (II, 58). «Ein synthetischer Grundsatz aus Begriffen geht nicht aus dem Princip der theoretischen Philosophie hervor, und doch ist ein solcher (es ist ein Gott) nothwendig, um zur Transc. Philosophie zu schreiten; denn sonst ist sie nicht erweiternd... Es muß practische Philos. seyn und allgemein bestimmend seyn d. i. Pflichtverhältnisse des categorischen Imperativs enthalten» (II, 112). «Man kann die Existenz keines Dinges a priori direct beweisen weder durch ein analytisches noch synthetisches Princip des Urtheils... Der Begriff von Gott ist aber der Begriff von einem Wesen, das alle moralischen Wesen ohne selbst verpflichtet (zu sein) verpflichten kann, mithin über alle rechtliche Gewalt hat... Die Existenz eines solchen aber direct beweisen zu wollen, enthält einen Widerspruch, denn: a posse ad esse non valet consequentia. — Es bleibt nur ein indirecter Beweis übrig, indem angenommen wird, daß etwas Anderes möglich sey, nämlich, daß nicht in theoretischer, sondern in rein practischer Rücksicht das Erkenntnis unserer Pflichten als (tanquam) göttlicher Gebote zum Prinzip der practischen Vernunft beurkundet und bevollmächtigt sey, wo vom *Sollen* zu *Können* die Consequentz gilt» (II, 121). «Was Gott sey, kann aus Begriffen mittelst der Metaphysik entwickelt werden: Aber *daß* Gott sey, gehört zur Transc. Philosophie und kann nur hypothetisch (Waermstoff) bewiesen werden» (II, 129). Was mit diesem «Waermstoff» gemeint ist, sagt Kant in I, 52/3: «Welche Begriffe enthält die Idee von Gott und woher

⁷ Adickes, S. 801, weist mit Recht darauf hin, daß auch hier gewisse Unterschiede vorhanden sind. Kant argumentiere in der Kritik der praktischen Vernunft vom Begriff des höchsten Gutes aus, wie die Moraltheologie seiner Zeit, im Opus postumum aber vom kategorischen Imperativ her. Für unsren Zweck aber können diese Feinheiten außer Betracht bleiben.

kommt dem Menschen die Aufforderung, sich eine solche Idee als der Vernunft unentbehrlich aufzustellen, oder ist es eine frey problematische Dichtung und das Objekt gleich dem Waermstoff ein hypothetisches Ding? Hierbei bleibt die Frage unaufgelöst: Ist ein Gott? Doch kann gesagt werden, wenn Gott ist, so ist er nur Einer.»

Wir wollen diese Anführung, die beliebig fortgesetzt werden könnte, hiermit beschließen. Durch diese vielen Kantischen Aussagen, die sich alle im Geleise des moralischen Gottesbeweises bewegen, halten wir die These Koppers für widerlegt. Kopper könnte nur dann recht behalten, wenn Kant auch das Argument mit den 100 Talern⁸ in aller Form im Opus postumum zurückgenommen hätte. Da das nicht der Fall ist, muß in diesem Fall das argumentum e silentio für die Bestreitung des ontologischen Beweises dienen. Die Stellen, die für den ontologischen Beweis sprechen, muß Kant vorgesehen haben, um sie zu widerlegen, falls er noch zur Ausarbeitung der im Opus postumum aufgespeicherten Gedankenmassen gekommen wäre.

Andererseits ist man überrascht, welch große Rolle der Gottesgedanke im Nachlaß spielt. Schon Adickes hat darauf hingewiesen. Er erzählt, welchen Eindruck es Kant bereitete, als in einem nahrungsarmen Jahr die Schwalben einen Teil ihrer Jungen aus dem Neste warfen, d. h. sie opferten. Kant hat an diesen Vorfall lange physikoteleologische Betrachtungen geknüpft⁹, wie er ja auch in der transzendentalen Dialektik ganz im Sinne der Aufklärung erklärt hatte, der physikoteleologische Gottesbeweis «verdient immer mit Achtung genannt zu werden».¹⁰

Ferner zeigt es sich aus den vielen Äußerungen Kants über

⁸ Kant, Kritik der reinen Vernunft, ed. Kirchmann (1881), S. 481. Ähnlich auch S. 483: «Es ist also an dem berühmten ontologischen (Cartesianischen) Beweis vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen, alle Mühe und Arbeit verloren und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestand einige Nullen anhängen wollte.»

⁹ A. a. O., S. 829. Die zugrunde liegenden Berichte stammen von den Theologen Hasse und Wasianski.

¹⁰ Kritik der reinen Vernunft, ed. Kirchmann, S. 497.

den Zusammenhang von Gottesgedanken und kategorischem Imperativ, daß die religionsfeindliche Auslegung des kantischen Autonomiegedankens unstatthaft ist.¹¹ «Alle Gebote, die den Menschen durch den kategorischen Imperativ verbinden . . . sind heilige Pflichten d. i. sie sind als Gebote eines von der Natur unabhängigen, unbedingt gebietenden Wesens anzusehen» (II, 54). Oder noch deutlicher: «Das Subject des categorischen Imperativs . . . ist Gott» (II, 55). «Dasjenige Wesen, für das alle Menschenpflichten zugleich nothwendige Gebote desselben sind, heißt Gott, und der categorische Imperativ, der sie ihm auferlegt, enthält das Erkenntnis, alle Rechtspflichten als *Göttlicher* Gebote (in sich) anzusehen» (II, 57). «Was ist Gott? — Es ist das einzige im moralisch-practischen Verhältnis (d. i. nach dem categorischen Imperativ) unbedingt gebietende, alle Gewalt über die Natur ausübende Wesen» (II, 61). «In ihr, der Idee von Gott als moralischem Wesen, leben, weben und sind wir; angetrieben durch das Erkenntnis unserer Pflichten als *Göttlicher* Gebote» (II, 118). «Alle Menschenpflichten als Göttliche Gebote vorzuschreiben, liegt schon in jedem categorischen Imperativ» (II, 120).

So müssen wir doch zu dem Ergebnis kommen, daß die religionsphilosophischen Grundlinien Kants auch im Opus postumum denen des übrigen Lebenswerkes durchaus entsprechen.

An einem kleinen Teilausschnitt läßt sich das sehr gut verdeutlichen. Kant hat bekanntlich keinerlei Verständnis für das Gebet. Das Gebet ist ihm «ein abergläubischer Wahn (ein Fettschmachten)» (Religion innerhalb . . ., ed. Reclam, S. 212). Dieselbe Grundhaltung zeigt sich im Opus postumum. Anlässlich eines «Buß- und Bettages» schreibt Kant nieder: «Ein Betttag ist ein ganz überflüssiges Ding, welches alle Sonntage abgekantelt wird und nichts bewirkt» (I, 150). Für den Bußtag ist

¹¹ Vgl. Adickes (Anm. 6), S. 776: «In diesen Sätzen kommt zum Ausdruck, daß die Existenz Gottes für Kant eine absolute Selbstverständlichkeit ist. So konnte nur ein Mann von fester unerschütterlicher Überzeugung schreiben. Es handelt sich hier um ganz persönliche Bekenntnisse, wie die Betonung ‚des Glaubens‘ zeigt. Und dieser Glaube bezieht sich nicht etwa auf eine nur in unserem Geist befindliche, von ihm hervorgebrachte Idee — da hätte es keinen Sinn, von Glauben zu sprechen — sondern vielmehr auf die reale, transsubjektive Existenz eines persönlichen (theistischen) Gottes.»

Kant dabei durchaus eingenommen; Buße bedeutet ihm in erster Linie reparatio, Wiedergutmachung des begangenen Unrechts. Anscheinend hat Kant sogar eine Eingabe an die Regierung erwogen, «im künftigen Calender anstatt des jährigen Bettages einen jährigen Bußtag auszuschreiben» (I, 154). Und innerlich knurrend vertraut er seinen Papieren dann — wohl an dem nächstjährigen Buß- und Bettag — die Bemerkung an: «Ein Bußtag, nicht bloß ein Bettag sollte heute begangen seyn» (I, 155).

So müssen wir denn schließlich uns davon überzeugen, daß die grundlegenden religionsphilosophischen Einsichten Kants auch im Opus postumum dieselben sind wie zuvor, mit ihren Vorzügen und mit ihren Schwächen. Von einer Zurücknahme seiner Kritik am ontologischen Gottesbeweis kann nicht die Rede sein.

Freiburg i. Br.

Wilhelm August Schulze.