

Luthers Rechtfertigungslehre bei Kant

Von Emanuel Hirsch

Über das Verhältnis Kants zu Luther ist viel und Gutes geschrieben worden¹. Es darf als endgültig geklärt angesehen werden, daß Kants Glaubensbegriff in evangelischer Frömmigkeit seine letzte Wurzel hat. Die vor-kantische Philosophie verstand den Glauben entweder mit der katholischen Kirche als ein Führwahrhalten auf Autorität hin² oder mit den Sekten als schwärmerischen Wahn des Gefühls³. Für Kant dagegen ist er ebenso wie für Luther eine wissenschaftlich nicht erweisbare Überzeugung des Gewissens. „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge, es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere.“⁴ Dies Wort aus Kants vorkritischer Zeit zeigt, daß die hieher gehörenden Aussagen der großen Kritiken kein bloßes Erzeugnis erkenntnistheoretischer Reflexionen sind, sondern eine logisch nicht begründete Lebenswurzel haben. Sie kann schwerlich woanders liegen als in dem Geist der Religion, unter deren Einwirkung sich Kants Persönlichkeit gebildet hat.

Damit ist Kants Verhältnis zu Luther aber noch nicht erschöpfend erkannt. Das Herz der evangelischen Frömmigkeit ist Luthers Rechtfertigungslehre. Nach ihr ist der Mensch ein Sünder, Gott aber die Barmherzigkeit, die diesem Sünder verzeiht, d. h. ihn gerecht spricht und durch die Gerechtsprechung hindurch neues Leben in ihm schafft. Das Verhältnis einer sittlich-religiösen Gesamtanschauung zu Luther ist erst da begriffen, wo ihr Verhältnis zu seiner Rechtfertigungslehre begriffen ist. Daß sie diesen entscheidenden Punkt außer acht lassen, zum Teil hochmütig und bewußt an ihm vorübergehen⁵, darf als das Grundgebrechen der meisten Versuche über Luther und Kant angesehen werden. Es ist um so unbegreiflicher, als Kant selbst — in seiner Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft — die Rechtfertigungslehre einer kritischen Umbildung für wert gehalten hat, und als auch unter diesem tiefsten Gesichtspunkte eine starke innere Verwandtschaft zwischen Luther und Kant sich ergibt. Kants grübelnde, auch letzte Fragen nicht scheu-

ende Selbstbesinnung hat aus der evangelischen Frömmigkeit noch andre Schätze emporholen können als allein den Glaubensbegriff. Er hat kraft seines Denkerntes den Geist des Christentums Luthers an wichtigen Punkten besser verstanden als die gesamte lutherische Theologie (orthodoxe und aufgeklärte ohne Unterschied) vor ihm. So wird sein Verhältnis zu Luther zu einem der erstaunlichsten Denkmäler eines nicht literarisch, sondern durch das geschichtliche Fortleben einer den Gedanken tragenden Gemeinschaft vermittelten geistigen Zusammenhangs. —

I. Kant hat in einem berühmten Aufsatz⁶ sich als Vertreter der Aufklärung gegeben. Es ist unbestreitbar, daß seine Frömmigkeit für ihr eignes Bewußtsein ganz im aufgeklärten Moralismus steht. Mit ihm hält Kant es für die wichtigste Aufgabe, durch reine vernünftige Begriffe von Moral und Religion sittliche Besserung der Menschen zu wirken. Er sieht darum in Schwärmerei und Superstition zwei Hindernisse des Fortschritts der Menschheit zum Reiche der sittlichen Vernunft hin. Schwärmerei ist ihm alles an der christlichen Frömmigkeit, was nicht als Bewußtsein sittlicher Bestimmung oder Ausdruck sittlichen Strebens verstanden werden kann. So wird die helfende Gnade, die er nur als magische Gnade kennt, so gut wie verneint, Gebet und Gottesdienst umgedeutet in ein moralisches Wünschen⁷. Superstition ist ihm der ganze Bestand des christlichen Dogmas, soweit es nicht als Vehikel des reinen Vernunftglaubens und im Übergang zu diesem sich versteht. Nur eine sehr reflektierte und letztlich nicht wesentliche Bedeutung aber bleibt dem Gottesgedanken in Kants reiner moralischer Vernunft. Es ist also nicht zuviel gesagt, daß bei Kant alle unmittelbaren Beziehungen zwischen Mensch und Gott geleugnet sind und Gott zu einem bloßen unwirksamen Begriffe herabsinkt, daß der Mensch bei ihm mit seiner Vernunft allein steht. Mit dem allen ist der evangelischen Rechtfertigungslehre natürlich von grund auf widersprochen, die dem inneren Menschen Gott als die Wirklichkeit aller Wirklichkeiten lebendig gegenüberstellt, die glaubt, daß Gottes Ansehen im Herzen Erschütterungen und Umwälzungen hervorrufen kann. Nicht viele Denker sind ebenso unerbittlich und folgerichtig in der Durchführung des aufgeklärten Moralismus gewesen wie Kant. Sichte z. B.⁸ hat niemals, auch in

seiner kantischen Zeit nicht, den Äußerungen frommen Gefühls derartig fremd gegenüber gestanden.

Unter dem bisherigen Gesichtspunkte erscheint Kants Moralismus als reiner Gegensatz zu Luthers betendem Gottesglauben. Indes, so unbestreitbar richtig das Gesagte ist, es leidet an einer Einseitigkeit: es faßt nur Kants bewußtes Verhältnis zur Religion. Das ist aber nicht sein einziges. Eben die Moral, deren Alleinherrschaft von Kant aufgerichtet wird, trägt in sich verborgen ein eigentümliches religiöses Leben. Das moralische Gesetz, so wie er es nimmt, ist kein Sittengesetz im gewöhnlichen Verstande des Wortes. Kant durchschneidet unerbittlich alle Zweckbeziehungen, die es mit dem menschlich-irdischen Dasein verbinden⁹. Es ist ihm ein Unbedingtes, mehr als nur Menschliches, das aus Tiefen, die allem Wissen und Begreifen unzugänglich sind, hineinbricht in unser Leben. Die stillschweigende Voraussetzung aller philosophischen Ethik, daß das Sittengesetz aus den Verhältnissen und Bedingungen menschlichen Wollens und Wirkens verstanden werden müsse, ist von ihm also preisgegeben. Die Vernunft, die im sittlichen Gebote spricht, ist ganz anderer Art als alles, was man sonst vernünftig oder gar verständig heißt. Mehr als daß das Sittengebot jedem vernünftigen Wesen freieste innerste Überzeugung sei, die es in sich selbst finde und ohne sich preiszugeben nicht verneinen könne, ist mit dem Worte Vernunft hier im Grunde nicht gesagt. Nur mühsam, mit Hilfe eines gekünstelten Formalismus, den ihm außer einigen Kantianern des 19. Jahrhunderts kaum ein Mensch geglaubt hat¹⁰, steuert Kant an der Klippe des sittlichen Irrationalismus vorbei.

Zu diesem Unterschiede vom gewöhnlichen Sittengesetz tritt noch ein anderer. Kants moralisches Gesetz hat in sich die Kraft, das Herz zum Gehorsam zu bewegen. Es ist, vermitteltst der Achtung, die es weckt, Triebfeder zu seiner eignen Erfüllung. Nicht die Möglichkeit des sittlichen Gehorsams, vielmehr die des Ungehorsams ist deshalb innerhalb der Kantischen Ethik grundsätzlich ein Problem¹¹. Das ist um so merkwürdiger, als der sittliche Gehorsam nach Kant nur durch Zerbrechen des natürlichen Begehrens zustande kommt. Es ist aber folgerichtig durchgeführt, sofern die Tatsache des Bösen trotz der lebendigen Macht

des moralischen Gesetzes als einer Erklärung bedürftig empfunden ist und doch nur — mit der Lehre vom Sündenfall in der intelligiblen Welt — durch Rückgriff auf ein geheimnisvoll Unbekanntes erklärt werden kann.

Die beiden Aussagen, die Kant wider die übliche philosophische Ethik vom moralischen Gesetze wagt, sind solche, die in der evangelischen Frömmigkeit sich auf Gott beziehen. Wie vor Kants Gewissen das Gesetz, so stand vor dem Luthers Gott: als ein heiliges Unbedingtes, das von seinem inneren Rechte überzeugt und zugleich schlechtthin Gehorsam fordert. Und wie Kants Gesetz, so hat Luthers Gott die Macht, auf die Herzen gemäß seiner Art zu wirken. Auf diesem gottartigen Charakter des moralischen Gesetzes¹² beruht die — sonst unerklärliche — Verwandtschaft von Kants Glaubensbegriff mit dem Luthers. Kants Ethik ist also umgewandelte evangelische Gewissensreligion. Er konnte allein deswegen so schroffer Moralist sein, weil seine Moral heimliche Frömmigkeit ist. Das ist das Geheimnis, kraft dessen sie im Bereich der philosophischen Morallehren als ein Fremdling erscheint. Nur aus ihm ist auch die Gewalt der Anziehung zu begreifen, die sie auf evangelische Theologen von je ausgeübt hat.

Diese Deutung Kants ist nicht die gewöhnliche. Aber sie allein erklärt es, daß aus den Anregungen Kants in Fichte und Schleiermacher eine Religionsphilosophie hervorging, die den aufgeklärten Moralismus durch Herausstellen des die Frömmigkeit von der bloßen Sittlichkeit Unterscheidenden überwand. Und sie allein — und das dürfte die entscheidende Probe auf ihre Richtigkeit sein — macht einen Punkt verständlich, an dem Kants Ethik von Anfang an als unzureichend beurteilt worden ist: das widerspruchsvolle Verhältnis zum Gedanken der Pflicht. Pflicht ist bei Kant immer etwas von Herzen Besahtes, dem eine zugleich notwendige und freie Ehrfurcht gegeben wird¹³. Und doch, sie ist immer auch etwas, das als ein Fremdes auf den Menschen und seinen Willen drückt, etwas, das uns erst in ihre Richtung hin umwenden muß¹⁴. Freiwilligkeit und Reinheit der Hingabe an sie einerseits, Überwindung der Abneigung gegen sie andererseits kennzeichnen die bestmögliche Stellung zu ihr. Das ist ein Nachklang des religiösen

Verhältnisses, das im Pflichtverhältnis abgebildet ist. Gottes majestätischer Wille findet bei Luther, im gleichen Sinne wie bei Kant die Pflicht, immer zugleich ein Ja und ein Nein, Beugung und Widerstand. Nähme man der Pflicht den Charakter der uns erst überwindenden Fremdheit, so stände sie uns nicht mehr an Gottes Statt in uns beschämender Erhabenheit gegenüber. Die Schwierigkeit bei Kants Nachbildung ist nur die, daß die Fremdheit gegenüber dem einzelnen konkreten Pflichtgebot nicht so leicht begreiflich ist wie die gegenüber dem den Inbegriff alles Guten umfassenden Gotteswillen. Sollte Kant aber nicht hinter dem einzelnen Gebot die ganze Heiligkeit des moralischen Gesetzes überhaupt empfunden haben? Indes, mag man immerhin die Spannung bei Kant schwerer verständlich finden: daß er unser Verhältnis zum Guten überhaupt mit Hilfe zweier sich spannender Gedanken beschrieb, entspricht nur der Meinung Luthers. Ob aber Kant wirklich, wie man oft lesen kann, bei dieser Spannung sich beruhigt habe, darüber wird weiter unten ein Wort zu sagen sein.

2. Welche Aussichten eröffnen sich von Kants frommer Hingabe an das Gott vertretende moralische Gesetz für das Verständnis der evangelischen Rechtfertigungslehre?

Eins ist klar: Luthers Unterscheidung des fordernden und des erlösenden Gotteswillens fällt dahin. Das fordernde Gesetz selbst ist Triebfeder zum Guten, ist die das neue Leben schaffende erlösende Macht. Das spricht sich am kräftigsten aus in dem Satz: „Du kannst, denn du sollst.“ Dieser Satz hat denn auch die Kritik der evangelischen Theologen von je herausgefordert. Nun kann man Kant hier freilich leicht unrecht tun. Mit einem platten Indeterminismus, einem noch platteren Zutrauen zur Kraft des natürlichen Menschen hat sein Satz nichts zu tun. Er quillt aus einem kühnen, der eignen Unbegreiflichkeit bewußten Glauben an die Gewalt des Unbedingten über das menschliche Herz¹⁵. Luthers Glaube an die herzenumwandelnde Macht der verzeihenden göttlichen Barmherzigkeit ist an sich nicht unverständlicher, aber auch nicht verständlicher als der Kants an die gleiche Macht des Achtung findenden moralischen Gesetzes.

Aber es besteht doch ein wesentlicher Unterschied in der Durchführbarkeit der beiden Gedanken. Das moralische Gesetz ist unserm Gewissen von je eingeschrieben. Daß wir es innerlich vernehmen und als heilig empfinden, beruht auf der „moralischen Anlage“, die uns kraft dessen, daß wir vernünftige Wesen sind, eigen ist. Mit hin kann aus ihm von Rechts wegen eine Wandlung zum Guten hin nicht abgeleitet werden, wie doch geschehen muß. Das ist der Knoten, den Kant nicht zu lösen vermag. Alle Widersprüche, in die sich seine Ethik verwickelt, haben hier ihr Nest. Wenn er seinen Glauben an die sittliche Freiheit, die mit der praktischen Vernunft eins ist¹⁶, schließlich doch, gegen seine eignen Voraussetzungen, umbiegt in eine vom Indeterminismus schwer unterscheidbare Freiheitslehre, so sind allein die Verlegenheiten daran schuld, die ihm der Gegensatz von ursprünglicher Bosheit und Herzensumwandlung bereitet. Weil sie Unmögliches, nämlich sich Widersprechendes, leisten muß, wird die Freiheit, die im sittlichen Gesetz doch schon gegeben ist, ihm auch noch zum Postulate. Anders steht's bei Luther. Die verzeihende göttliche Barmherzigkeit ist kein unserm Gewissen von je Bekanntes, sie muß uns erst vor die Seele treten, muß das Herz erst von sich überzeugen. Sie ist also als eine in die Geschichte unsres Lebens neu eintretende Macht, als ein lebendiges Berührtwerden durch Gott gedacht. Darum kann Luther den Gedanken der religiösen Freiheit festhalten, ohne ihn indeterministisch umbiegen zu müssen.

Hier zeigt sich, daß es trotz allen frommen Ernstes Kants doch ein großer Unterschied bleibt, ob man den lebendigen Gott oder das moralische Gesetz zum Unbedingten macht. Ein noch so tiefes Verständnis des Sittengesetzes vermag die letzte aller irdischen Fragen, die Frage, wie aus einem natürlich begehrenden Willen ein dem Guten gehorchender Wille werden könne, nicht aufzulösen. Das Geheimnis, wie persönliches Leben im Herzen wird, bleibt da undurchdringlich, wo man nicht von einem persönlichen Leben jenseits des Herzens weiß, von dem das Herz unmittelbar ergriffen werden kann.

Die weitere Auseinandersetzung zwischen Kant und der Rechtfertigungslehre Luthers tritt durch diese Beobachtungen unter eine bestimmte Einschränkung. Kant kann dafür, daß nach Luther die

Rechtfertigung durch Gott eine neues Leben im Menschen schaffende Tat ist, Verständnis nicht haben. Die Rechtfertigung erscheint bei ihm rein als eine ethische Beurteilung des von der Sünde sich losringenden Menschen unter dem Gesichtspunkt des Unbedingten. Es hat wohl einen Sinn, von Bekehrung und Erneuerung zu reden, aber mit dem Rechtfertigungsproblem hat das nichts zu tun. Damit ist die teleologische Einheit von remissio und expurgatio, die das Herz der Rechtfertigungslehre Luthers ist, zerbrochen. Aber es wäre unbillig, gerade dies Kant persönlich als Fehler zuzurechnen. Kant erweist sich — wie übrigens die gesamte aufgeklärte Theologie — eben mit dieser Einengung der Rechtfertigung als Erbe der protestantischen Orthodoxie. Melancthon schon hat Vergebung und Erneuerung in zwei getrennte Betrachtungen zerlegt und damit Luthers Rechtfertigungslehre um ihren eigentlichen Sinn gebracht. Seitdem vollends das Lehrstück vom ordo salutis geschaffen war, erscheint die Rechtfertigung in der Theologie (im frommen Leben war es zum Teil anders) ganz als Urteil Gottes über den Menschen, in dem die conversio schon geschehen, das Prinzip des neuen Lebens also schon gesetzt, aber noch nicht durchgesetzt ist. Das gilt auch da, wo man darauf verzichtet, die Rechtfertigung hinter der conversio in den ordo salutis einzuslicken. Diese Einslickung — die übrigens in dem maßgebenden Buch der damaligen aufgeklärten Theologie, Semlers Versuch einer freieren theologischen Lehrart¹⁷, ohne jeden Vorbehalt vollzogen ist — macht nur die tatsächlich bestehende Ordnung der Begriffe sichtbar. Es ist nur zu begreiflich, daß bei diesem Stande der Dinge Kant die von der Theologie konservierte Erneuerung durch den heiligen Geist als etwas Magisches empfand und sein „Du kannst denn du sollst“ als eine ernstere und tiefere Auflösung der Frage, wie eine Wendung zum Guten im Menschen erfolgen könne, ansah. Damit war wenigstens die Entstehung des neuen Lebens deutlich als in das geistig-sittliche Gebiet gehörend bezeichnet.

3. Die fast selbstverständliche Gebundenheit durch die Überlieferung der kirchlichen Theologie in der formalen Abgrenzung des Rechtfertigungsbegriffs schließt es nicht aus, daß Kant innerhalb des so gesteckten Rahmens tiefer in den Geist der Rechtfertigungslehre ein-

gedrungen ist als die Theologen und Philosophen vor ihm. Zum wenigsten hat der Ernst seines Verständnisses der Pflicht ihn dazu fähig gemacht, die ethischen Voraussetzungen der evangelischen Rechtfertigungslehre zu neuem Leben erstehn zu lassen.

Das ist bei der allgemeinsten und wichtigsten dieser ethischen Voraussetzungen auch allgemein anerkannt: Kant hat den durch Luther geschaffenen Typus der Gesinnungsethik wiedergefunden. Sie erwächst ihm, genau wie Luther, aus einer Kritik der eudämonistischen Motive: wenn der Wille nicht dem Guten als solchem sich hingeeben hat, dann ist er nicht gut. Sie wird damit ihrerseits dahin gedrängt, Luthers Unterscheidung der Werke vom Glauben¹⁸ aufzunehmen: Legalität und Moralität sind zweierlei, Verbesserung der Sitten gilt nur dann etwas, wenn sie aus innerer Umwandlung hervorquillt, das sittliche Leben wächst von innen nach außen. Ebenso wie Luther vor ihm kann darum auch Kant das christliche Liebesgebot in einer eigentümlich umdeutenden Erweiterung verstehen: Lieben heißt das Gute gerne tun¹⁹. Endlich dringt Kant, mit Luther, über alle einzelnen Akte sittlichen Gehorsams und Ungehorsams hinaus zu einer Beurteilung des ganzen Menschen, der ganzen Persönlichkeit, als einer Einheit²⁰. Und dies letzte drückt sich wieder aus in der Aufnahme einer auch von Luther geliebten biblischen Formel: es kommt darauf an, daß „das Herz“ des Menschen gut ist. Daß Luther aber diese eine innerste Gesinnung des Herzens als glaubendes Einswerden mit Gottes Willen, Kant dagegen als Einswerden mit dem moralischen Gesetz beschreibt, das hebt angesichts dessen, was über den religiösen Charakter des moralischen Gesetzes bei Kant gesagt ist, die Verwandtschaft nicht auf. Es bedeutet bei den übrigen Übereinstimmungen nichts andres, als daß Kants Ethik eine säkularisierte Spielart der religiösen Ethik Luthers ist.

Die zweite von Kant aufgenommene sittliche Voraussetzung der evangelischen Rechtfertigungslehre ist die — gelegentlich schon gestreifte — Erkenntnis, daß der Mensch von Natur verderbt sei und nur durch eine gründliche Umkehr, durch einen Bruch mit der ihm angeborenen Art, die lautere Hingabe an das Gute gewinnen könne, die das moralische Gesetz von ihm fordert. Man hat die das aussprechenden Sätze von

Kants religionsphilosophischer Schrift wohl als folgewidriges Zugeständnis an die kirchliche Lehre ansehen wollen. Pflegt man doch auch auf theologischer Seite den ungebrochenen Wahrheitsernst dieser Schrift gerne zu verkennen. Sie drücken aber lediglich Kants von je bestehende Überzeugung aus. Schon die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten läßt sie an mehr als einer Stelle durchklingen. Kant ist dort wohl dessen gewiß, daß seine Gesinnungsethik dem Gewissen jedes Menschen als unwidersprechlich richtig eingeschrieben ist. Aber er weiß ebensogut, daß das tatsächliche Verhalten der Menschen an ihr sein Gericht findet. Zweifelt Luther, ob es im ganzen Heer des Kaisers gegen die Türken mehr als vier oder fünf Christen gebe, so zweifelt Kant, ob der schlechthin gute Wille überhaupt in der Erfahrung vorkomme²¹. Die gleiche strenge Beurteilung des menschlichen Herzens spricht aus Kants Geschichtsphilosophie²². Die Hoffnung, daß das Reich des Rechts sich in der Menschheit verwirklichen werde, wird in ihr nicht gegründet auf den guten Willen der Menschen, sondern auf die von der Natur weise gesetzten Bedingungen des menschlichen Lebens, die der Bosheit der Menschen dies Ziel abzwingen werden. Man hat die Übereinstimmung zwischen Luther und Kant in der Forderung an die Menschen, umzukehren, also durchaus ernst zu nehmen.

Um so mehr, als sie sich auch auf die näheren Bestimmungen bezieht. Einmal, Kant behauptet nicht, daß alle Menschen von Natur notwendig böse handeln, er behauptet nur, daß sie innerlich böse sind, und weiß ebenso wie Luther, daß der natürliche Mensch vielerlei Gutes tut. Die gelegentlichen Abweichungen vom Guten, die minderwertigen Triebfedern zum Guten, wie sie auch im besten Fall zutage treten, genügen ihm zum Erweis dessen, daß die Gutheit nicht hinabreicht in die letzte wurzelhafte Gesinnung. Sodann, hart neben diese Aussage stellt Kant, ebenso unvermittelt wie Luther, den Satz, daß die innerliche Umkehr zum Guten hin niemals gleich eine vollständige Umkehr auch der Sitten bedeute, daß die Überwindung des in der Wurzel ertöteten alten Menschen eine mühsame, auf Erden nie vollendete Arbeit darstelle. Nur allmählich folgt die Reformation der Sitten der Revolution der Gesinnung. So findet Luthers Überzeugung, daß der Christ auf Erden immer nur im

Werden, niemals im Sein stehe, bei Kant ihren Widerhall. Freilich steigert hier Kant. Luther kennt eine Vollendung durch den Tod hindurch in die Ewigkeit hinein, bei Kant bleiben wir auch nach dem Tode im zeitlichen Leben und Werden. Das hängt zusammen mit der Angleichung des nachirdischen an das irdische Leben, die von der Aufklärung vollzogen worden ist, und erinnert insbesondere an Lessing. Das Entscheidende ist doch, daß die reine Ewigkeit dem kritischen Philosophen als ein verendlichende Bestimmungen verbietender unvollziehbarer Gedanke gilt. So ist's ein Unterschied mehr im das Unbedingte ergreifenden, wagenden und hoffenden Glauben, denn in der letzten Gesinnung.

Noch eine dritte ethische Voraussetzung der evangelischen Rechtfertigungslehre ist von Kant angeeignet — ich nenne sie gleich mit dem von Kant nicht gebrauchten, aber allein zutreffenden Namen —: das Schuldgefühl. Auch hier ist die religionsphilosophische Schrift Kants wohl am deutlichsten, bringt jedoch lediglich ein Urtheil ans Licht, das schon in den vorangehenden ethischen Werken zwischen den Zeilen zu lesen ist. Luther erzeugt das Schuldgefühl am tiefsten dadurch, daß er Gottes heilige Güte und die menschliche Art gegeneinander stellt. Dem entspricht ganz Kants Verfahren. Er empfand, was es bedeutet, daß für uns das sittliche Gebot eine Forderung, ein Sollen, und keine Beschreibung des bestehenden Wesens ist. So stellt er²³ als Urbild, an dem wir uns messen sollen, die für den Gottesbegriff gültige Idee der Heiligkeit hin, das ist einer Gemäßheit des Willens zum moralischen Gesetze, der gegenüber das Soll der Pflicht Raum nicht mehr hat. Eine Veranschaulichung dieses Urbilds ist die Idee der Gottessohnschaft, sofern sie in einem menschlichen Leben voll Versuchungen und Leiden sichtbar gemacht wird²⁴. Ob wir rein oder schuldig sind, ist, soll anders das Urtheil nach streng sittlicher Gerechtigkeit gefällt werden, allein an diesem Maßstabe zu entscheiden. Nun sind wir aber, erstens, bestenfalls in Annäherung an die Willensheiligkeit begriffen, und, zweitens, kommen wir doch vom Bösen her. Demnach ist die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit in uns nicht verwirklicht. Nithin wären wir verwerflich. Damit ist das unerbittliche Urtheil Luthers auch über den Christen, der

sich unter Gott schon gestellt hat, erreicht, und die Grundlage für die Rechtfertigungsfrage geschaffen. Es wird nun ein ernsthaft zu erwägendes Problem, ob dem erst in Loslösung von der Sünde begriffenen Menschen — dem einzigen sittlichen Menschen, den es in der Zeitlichkeit gibt — die Gerechtigkeit zugesprochen werden kann, ob die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit auf ihn angewendet werden kann. Die Ähnlichkeit mit Luther ist um so größer, als Kant, um die Frage eindringlich zu machen, auf den Gedanken Gottes als des Herzenskundigers zurückgreift.

Die ethischen Voraussetzungen der reformatorischen Rechtfertigungslehre, wie sie im Schuldgefühl ihren gesammelten Ausdruck finden, sind also in der sittlichen Selbstbesinnung Kants sämtlich gegeben.

4. Von der so gegebenen Grundlage her hat Kant sein Verhältnis zur evangelischen Rechtfertigungslehre selbst abschließend zu bestimmen gesucht. Seiner Auseinandersetzung liegt, wie es fast selbstverständlich ist, auch abgesehen von der besprochenen Verengung des leitenden Gesichtspunktes, die kirchliche Gestalt der Lehre zugrunde. Dieser erscheint die Rechtfertigung als die Zuspreehung der Gott gefälligen Gerechtigkeit begründet in zwei Momenten, erstens in der Verzeihung (dem Nachlaß der Schuld), zweitens in dem stellvertretenden Tragen der Sünde durch Christus. Wenigstens hat Kant diese beiden Momente als die wesentlichen empfunden.

Seine Stellung zu ihnen ist nun durchaus nicht die gleiche. Es ist eigen (und für modernes Empfinden vielleicht überraschend) zu sehen, daß er für den Gedanken der Verzeihung²⁵ viel weniger übrig hat als für den der Stellvertretung. Der Gottesbegriff, der nach moralischen Grundsätzen zugrunde gelegt werden muß, ist der des Richters, und ein Richter taugt nur etwas, sofern er die Gerechtigkeit, allein die Gerechtigkeit, walten läßt. Sündenvergebung erscheint von einem sittlich vernünftigen Gottesgedanken her also als etwas nicht Unbedenkliches. Kant zieht also die einzig mögliche Folgerung aus dem nomistischen Gottesbegriff, den die lutherische Orthodoxie Luther zum Trotz zur Grundlage ihres Systems gemacht hat, und der dann von der Aufklärung nur zu willig übernommen worden ist: er zeigt, daß neben und unter diesem Gottesbegriff die verzeihende Gnade Raum nicht hat.

Nur halbes Denken wird sich diesem Schlusse zu entziehen vermögen. Der Gedanke der Stellvertretung dagegen ordnet sich dem nomistischen Gottesbegriffe unter. Er wird selbst dann nicht ganz sinnlos, wenn man die Vergebung streicht. So hatte Kant gegen ihn keine sittlichen Anstände. Macht man sich klar, daß auch dies Urteil von der nomistischen Voraussetzung her sich mit Notwendigkeit ergibt, so wird einem der Anstoß an Kant eine Hilfe, um den Grundfehler der orthodoxen Gottes- und Rechtfertigungslehre zu berichtigen.

Von hier aus verstehen wir Kants umbildende Aneignung der Rechtfertigungslehre. Auch sie will den Satz begründen, daß der mit der Sünde noch ringende Mensch Gott gefällig sei. Und sie tut das²⁶, indem sie, erstens, die Verzeihung abtut, aber einen Ersatz für sie schafft, und zweitens, die Stellvertretung in moralisierender Umdeutung übernimmt.

Der Ersatz für die Verzeihung ist die Lehre von der überzeitlichen, intellektuellen Anschauung Gottes, die den unendlichen Erneuerungsprozeß, wenn nur die ihn tragende Umwandlung der letzten Gesinnung erfolgt ist, als ein schon vollendetes Ganze gegenwärtig schaut. Dieser Ersatz ist feinsinnig gewählt. Er bringt meines Erachtens einen die göttliche Verzeihung notwendig begleitenden Gedanken zum Ausdruck. Würde Gott nicht, wenn er den Sünder vergebend annimmt, dessen gewiß sein, daß er ihn in seiner Gemeinschaft zur Reinheit vollenden wird, würde diese Vollendung, die er schaffen wird, ihm nicht schon gegenwärtig sein, so würde seine Verzeihung allerdings etwas Schiefes und Verkehrtes haben. Den Forschungen Karl Holls verdanken wir die Erkenntnis, daß Luther tatsächlich Gottes verzeihende Gerechtsprechung nie ohne den Blick auf die Endvollendung gedacht hat. Aber bei Kant ist das begleitende Moment das Ganze. Verzeihende und umschaffende Gnade fallen weg. Was übrig bleibt, ist ein rein wahrnehmendes Ansehen des Sünders durch den gerechten Gott. Damit wird der Gedanke falsch. Zunächst, der Erneuerungsprozeß ist nicht mehr getragen von der ihrer selbst gewissen, lebensschaffenden, göttlichen Allmacht, sondern von dem durch das sittliche Gesetz ergriffenen, seiner eignen Stertigkeit nur sehr bedingt sicheren menschlichen Willen. Die

Grundlage der Betrachtung ist also hinfällig geworden. Sodann vermag ich wenigstens nicht einzusehen, wie eine richterliche Gerechtigkeit ein in jedem Moment unreines Leben um des idealen Endziels willen als vor ihr bestehend soll ansehen können. Das, was die Ablehnung der Verzeihung vermeiden sollte, ist nun gerade eingetreten: die unbedingte Strenge des sittlichen Maßstabs ist preisgegeben. Das läßt auf Kants sittlichen Ernst nachträglich, und gegen seinen Willen, einen Schein von Zweideutigkeit fallen.

Die Sachlage wird durch das andre Moment, die umdeutende Bejahung des Stellvertretungsgedankens, nicht verbessert. Kant versteht ihn dahin, daß die Herzensumwandlung uns nicht befreit von den Übeln, die die Straffolgen der bisherigen Sünde sind, daß ferner im allgemeinen das allmähliche Losringen von der Sünde ein schmerzhafter Vorgang ist. Der neue unschuldige Mensch hat diese Strafen und Schmerzen nicht verdient, er trägt sie also stellvertretend für den alten. So geschieht der ewigen Gerechtigkeit genug, die alte Schuld wird gebüßt und steht dem nicht im Wege, das im Menschen werdende Neue mit reinem Wohlgefallen anzusehen. Dieser Aufriß ist sicherlich nicht unbeeinflusst vom Pietismus. Man vermag die pietistische Zertrennung des alten und neuen Menschen und den pietistischen Christus in uns in moralistischer Abwandlung noch deutlich zu erkennen. Die Betrachtung ist in ihrer kantischen Gestalt nicht weniger anfechtbar als in ihrer pietistischen. So darf man die Einheit der Persönlichkeit nicht zerreißen, daß Sünde und Strafe als zwei verschiedenen Subjekten geltend erscheinen. Solange wenigstens wir mit Sünde noch irgendwie zu ringen haben, ist der alte Mensch kein uns Fremder. Kant kommt hier mit der Strenge seiner sittlichen Grundbegriffe in Streit. Wer seinen Gedanken auf das eigne Leben anwenden wollte, würde vermutlich pharisäischem Selbstbetrug verfallen. Daß hier nicht alles in Ordnung ist, hat Kant selbst empfunden. Er verbietet es, diese allein in intellegibler Ansicht geltende Scheidung in die empirische Selbsterkenntnis zu übertragen, und bildet den unmöglichen Gedanken, daß die Zurechnung der Leiden des neuen Menschen zur Genugthuung für die Sünden des alten zugleich richterliche Gerechtigkeit und aus Gnaden sei, womit er dem Fehler der Ortho-

dorie, den nomistischen Gottesbegriff zugrunde zu legen und dann heimlich umzubiegen, seinerseits nun doch noch verfallen wäre.

Die Gedanken, mit denen Kant dem von der Sünde sich losringenden Menschen die Gerechtigkeit übereignet, sind also mehr als anfechtbar, sind von seinen eignen ethischen Voraussetzungen her nicht zu halten. Die romantischen Philosophen haben Kant fast einstimmig vorgeworfen, daß er den noch sündigen Zustand, sofern gegen ihn angekämpft werde, als dem Ideal entsprechend hinstelle. Es gibt allerdings Stellen, auf die sie sich berufen können, Stellen, an denen Kant sich bei der Spannung zwischen dem innerlichst bejahen Sollen und dem dem Sollen noch erst gemäß zu gestaltenden Sein zu beruhigen scheint²⁷. Alle diese Stellen sind aus der unzureichenden Lösung der Rechtfertigungsfrage, vor allem aus der Lehre von der intellektuellen Anschauung der Endvollendung durch Gott zu erklären. Ungerecht ist der romantische Vorwurf nur insofern, als er der Minderwertigkeit der sittlichen Grundanschauung zuschreibt, was tatsächlich ein nicht zu Ende gelangtes Ringen mit einem großen Probleme ist. Kant selbst ist es gewesen, der in den Romantikern erst den Sinn für den Gedanken der vollkommenen Einheit mit dem Guten geweckt hat. Er hat die Idee der Willensheiligkeit und unsern Abstand von ihr streng und rein herausgearbeitet und vom Menschen gefordert, daß er sich mit nicht ruhendem Willen und schmerzhaftem Bewußtsein um seine Gebrechlichkeit dieser Idee als seinem wahren Ziele entgegenstrecke²⁸.

Daß Kant in der Rechtfertigungsfrage andere Wege ging als Luther, der sie mit dem Gedanken der verzeihenden göttlichen Barmherzigkeit auflöste, das läßt uns den Gegensatz, der zwischen beiden Männern besteht, deutlich wahrnehmen. Daß er aber die Rechtfertigungsfrage überhaupt verstanden hat, daß seine Ethik ihn auf sie notwendig hinführte, das deutet auf eine innere Verwandtschaft, auf ein wirkliches Berührtsein Kants vom Geiste der evangelischen Frömmigkeit. Er hat freilich in einem bösen Augenblick die Rechtfertigungsfrage für eine rein spekulative erklärt²⁹, die uns im Leben nichts angehe. Er mußte das tun, weil die Lösungen, die er bietet, allerdings Spekulationen sind, die dem lebendigen sittlichen Ernste ferne stehen. Aber seine innerste Meinung

ist das nicht. Er konnte selbst nicht darauf verzichten, sich über das Verhältnis seiner Persönlichkeit zur Idee des Guten Rechenschaft zu geben. Seine ganze Ethik ist auf die strengste Selbstbesinnung gebaut⁸⁰

Ist dies Urteil über die Unvermeidlichkeit der Rechtfertigungsfrage richtig, und ist es richtig, mit Luther und Kant die Lösung von dem Grunde der Schuldkenntnis aus zu suchen, dann ist aus Kants Auseinandersetzung mit der Rechtfertigungslehre eine wichtige systematische Einsicht zu gewinnen. Die Einsicht nämlich, daß der Gedanke der göttlichen Verzeihung in der Ethik unentbehrlich ist. Die Übereignung der Gerechtigkeit an den sittlich ringenden Menschen unter Verzicht auf die verzeihende Barmherzigkeit führt sogar einen so strengen und reinen Ethiker wie Kant nahe an den Verzicht auf eine unerbittliche Verneinung der Sünde, nahe an die Abschwächung der sittlichen Maßstäbe heran. Nur die Vergebung dessen, der durch seine Vergebung hindurch reines Leben schaffen kann, macht es möglich, die strengsten sittlichen Maßstäbe gelten zu lassen und dennoch das Verhältnis des Menschen zum Guten als ein positives zu verstehen.

Neben dies systematische Endergebnis tritt das historische: die Einsicht in die geistesgeschichtliche Bedeutung Luthers. Der größte ethische Philosoph, den das neuere Denken hervorgebracht hat, steht unter dem Schatten von Luthers Geiste. Seine Erkenntnisse sind Luthers Erkenntnisse, seine Fragen sind Luthers Fragen. Und wo seine Lösungen von denen Luthers abweichen, verstrickt er sich in ein Netz von Schwierigkeiten und Widersprüchen. Anschaulicher kann Luthers Größe nicht gemacht werden. Freilich, auch das wird anschaulich, wie nötig die Theologie und Kirche es hat, daß Philosophen den Gehalt ihres Lebens in die Form strengen, reinen Denkens zu überführen versuchen. Denn alles tiefere Verständnis der evangelischen Rechtfertigungslehre, das historische und systematische Theologie uns im 19. Jahrhundert errungen haben, ist uns ermöglicht worden durch die ethische Denkarbeit Kants und die Notwendigkeit, zu ihr vom Standpunkt betenden Glaubens aus eine klare Stellung zu gewinnen. Kant hat der Theologie, trotz des Versagens seiner Ethik an mindestens zwei entscheidenden Punkten — der Frage nach der Entstehung des guten Willens und der Frage

unserer Gerechtigkeit —, erst die Augen dafür geöffnet, daß die Formeln der lutherischen Orthodoxie lediglich ein erster Vorbau waren und das, was Luther an ethischen und religiösen Erkenntnissen errungen hat, auch nicht annähernd erschöpfen.

5. Die Versuchung ist groß, von Kants Stellung zur evangelischen Rechtfertigungslehre eine Linie herüberzuziehen zu der, die Idealismus und Romantik eingenommen haben. Das systematische Endergebnis, daß der Gedanke der göttlichen Verzeihung ethisch unentbehrlich sei, wäre erst dann ganz überzeugend, wenn es an einer Auseinandersetzung mit dem romantischen Begriff der schönen Seele bewährt worden wäre. Ich werde jedoch gleich noch zeigen, daß der Gegenstand nur im Zusammenhang einer größeren Untersuchung besprochen werden kann, und spare ihn mir deshalb für einen selbständigen Aufsatz auf.

Nur die unmittelbaren Wirkungen Kants für die Beurteilung der Rechtfertigungslehre durch die deutsche Bildung und Philosophie müssen noch angedeutet werden. Es ist eigen: gerade solche Sätze, die nicht in das Herz seiner Anschauung führen, haben am stärksten gewirkt. Zunächst der Satz, daß die Verzeihung seitens Gottes ein ethisch nicht unbedenkliches Ding sei und zudem den Menschen zu sittlicher Bequemlichkeit verführe. Sodann der Satz, daß die Rechtfertigungslehre als Beantwortung einer rein spekulativen Frage für das sittliche Leben ziemlich belanglos sei. Diese beiden Sätze sind Gemeingut der deutschen Bildung geworden, und sehe ich recht dadurch, daß Romantik und Idealismus, wenn sie auch sonst Kants Ethik ablehnten, ihnen doch zugestimmt, ja zum Teil sie noch unterstrichen haben. So ist die merkwürdige Tatsache zu verzeichnen, daß der ethische Denker, der mit dem Rechtfertigungsproblem am ernstesten gerungen hat, Anlaß geworden ist zu einer Entfernung der Rechtfertigungslehre aus dem Kreise der ethischen Fragen.

Immerhin, diejenige Betrachtung, die der Rechtfertigungslehre in unserer Bildung erst vollends den Saraus gemacht hat, ist von Kant noch nicht vollzogen; sie ist vielmehr erwachsen aus dem Widerspruch gegen Kants Ethik. Ich meine natürlich die Anfechtung der Rechtfertigungsfrage zugrunde liegenden sittlichen Beurteilung des Menschen.

Man gab nicht zu, daß zwischen dem Guten und unserem Willen eine den ganzen Menschen umspannende Einheit niemals zustande komme. Man lenkte in den mannigfaltigsten Gestalten zum aufgeklärten ethischen Optimismus zurück, ihn nur ästhetisch vertiefend und in eine universale Anschauung von der geistigen Menschheit hinüberführend. Erst damit, also erst durch den Idealismus und die Romantik, ist der Widerspruch zwischen evangelischem Rechtfertigungsbewußtsein und allgemeiner Bildung bei uns so unheilbar tief geworden. Die Entwicklung aber, in der dieser Widerspruch entstanden und gestaltet worden ist, darzustellen und auf ihre innere Wahrheit hin zu prüfen, daß ist eben jene umfassendere Aufgabe, der sich die Untersuchung des Begriffs der schönen Seele als ein Teilstück einzuordnen hat.

A n m e r k u n g e n

¹ Das ausführlichste und lehrreichste bleibt B. Bauch, *Luther und Kant*. Leipzig 1904. Mein Urteil weicht von dem Bauchs ab in der Deutung der von ihm bloßgelegten Zusammenhänge. Bauch versteht Luther als Vorläufer, in dem von Kants gewaltigen Erkenntnissen schon vieles weiterleuchtet. Ich sehe in diesem Urteil den wahren Sachverhalt auf den Kopf gestellt. Der Gedanke, daß die Bildungen des neuen Denkens Säkularisierungen christlicher Anschauungen seien, muß auch auf das Verhältnis Kants zu Luther angewandt werden. Eine gewisse Umbiegung im Sinne meiner Deutung nimmt Bauch selbst vor in seinem Aufsatz: „Unser philosophisches Interesse an Luther“, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 164 (1917) S. 128 ff., insbesondere S. 129.

² Diese Art, den Glauben zu verstehen, ist durch den französischen Cartesianismus in der Philosophie eingebürgert worden.

³ Das ist die Ergänzung der englischen Philosophie zur Betrachtung des Cartesianismus.

⁴ Schlusssatz der Schrift von 1763 „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (Rosenkranz 1286). Vgl. Kritik der reinen Vernunft, Methodenlehre, Vom Meinen Wissen und Glauben (Rosenkranz II 638): „Die Überzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewißheit . . . Der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, sowenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, ebensowenig besorge ich, daß mir die zweite jemals entrisen werden könne.“

⁵ So hält H. Scholz „Das dreifache Erbe der Reformation“ (*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 164 [1917] S. 159 ff. S. 162 f.) das „Rechtfertigungsprinzip“ für etwas durch den deutschen Idealismus schlechthin Überwundenes.

⁶ Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 1784 (Rosenkranz VII 143 ff.). Über diesen Aufsatz handelt S. Beyerhaus, *Kantstudien*, XXVI S. 1 ff. und stellt den inneren Zusammenhang mit der friderizianischen Kirchenpolitik heraus, überseht aber den literarischen Anlaß (die Frage des Oberkonsistorialrats Jöllner in der *Berlinischen Monatsschrift* vom Dezember 1783), der einigermaßen gegen seine These vom staatspolitischen Charakter des Aufsatzes spricht.

⁷ Religion innerhalb, Erstes Stück V (Allgem. Anmerk.) und Viertes Stück II (Allgem. Anmerk.). Rosenkranz X 56 ff., 232 ff.

⁸ fichtes Vorsehungsglaube ist stets ein betender gewesen.

⁹ Grundlegung zur Metaph. der Sitten, 2. Abschn., Anf. (Rosenkranz VIII 30): „ . . . daß es (das Gesetz der Sittlichkeit) nicht bloß für Menschen, sondern alle vernünftigen Wesen überhaupt, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und Ausnahmen, sondern schlechterdings notwendig gelten müsse.“ Ebenda 53: „Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, ungeachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird.“

¹⁰ Und der doch auch von Kant selbst verstohlen in ein „freilich sehr mageres inhaltliches Moralgesetz“ (E. Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie* 1904 S. 25) umgebogen wird. Wenn Bauch, *Luther und Kant*, S. 13, Titius also wegen seiner Kritik am Formalismus der Kantischen Ethik hart anläßt, so wäre sein Recht dazu selbst vom Standpunkt einer strengen Bindung an den historischen Kant problematisch.

¹¹ Das tritt im Ersten Stück „der Religion innerhalb“ deutlich hervor. Warum ist die Triebfeder des moralischen Gesetzes vom Menschen nicht in seine *Maxime* aufgenommen worden? Darauf gibt es keine Antwort als die, daß ein tathaftes Sichverschließen gegen die Macht des moralischen Gesetzes eben unbegreiflicher Weise stattgefunden hat.

¹² Wollte ich mich modern ausdrücken, so könnte ich zugunsten des gottartigen Charakters des moralischen Gesetzes sagen, daß die Achtung ein religiöser Affekt ist, in dem das Auminose schwingt.

¹³ Wie das überhaupt hat erkannt werden können, obwohl es in jedem Worte Kants zur Sache sich ausdrückt, bleibt unbegreiflich. Es handelt sich immer um eine freie und schlechthinige

Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, und nur dem pathologischen Teil unseres Wesens wird überwindende Gewalt angetan.

¹⁴ Die bekannte Stelle gegen moralische Schwärmerei. Kritik der praktischen Vernunft, Analytik III. Von den Triebfedern (Rosenkranz VIII 210 ff.).

¹⁵ Relig. innh., Erstes Stück V (Allg. Anm.): „Wie es nun möglich sei, daß ein natürlicher-
weise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsre Begriffe;
denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?“ (Rosenkranz X 51.) — Die Kritik der
evangelischen Theologen an diesem Punkte faßt Kant in der Regel so auf, als ob er einen rationalen
Indeterminismus vertreten habe. Auch die scharfsinnige und in vielem zutreffende Kant-
kritik C. Stanges (Luther und das sittliche Ideal 1919. S. 50 ff.) hält sich von diesem Fehler
nicht frei. Es ist an dem „Du kannst, denn du sollst“ auch etwas Richtiges. Gäbe es keinen
Weg zur sittlichen Reinheit, so wäre das sittliche Gebot allerdings sinnlos.

¹⁶ Der allein folgerichtige Begriff von Freiheit im Kantischen Systeme ist der sittliche:
„Freiheit = reine praktische Vernunft“. Z. B. Kritik der praktischen Vernunft, Analytik I § 8
(Rosenkranz VIII 145). Oder Grundlegung zur Metaph. der Sitten, dritter Abschnitt,
Anfang: „Ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen sind einerlei.“ (Rosenkranz
VIII 79) — Ich freue mich, in der Beurteilung der Kantischen Freiheitslehre zusammenzutreffen
mit C. Stange, Die Ethik Kants (Leipzig 1920) S. 77 ff.

¹⁷ Halle S. 1777, § 162.

¹⁸ Relig. innh., Erstes Stück II (Rosenkranz X 33) wird das Pauluswort „Was nicht aus
dem Glauben kommt, das ist Sünde“ auf das Prinzip der Gesinnungsethik bezogen.

¹⁹ Kritik der praktischen Vernunft, Analytik III, Von den Triebfedern (Rosenkranz VIII 208):
„Gott lieben heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote gern tun; den Nächsten lieben heißt, alle
Pflicht gegen ihn gern ausüben . . . Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische
Vorschrift des Evangeliums, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar.“

²⁰ Relig. innh., Erstes Stück, vor I (Rosenkranz X 26): „Die Gesinnung, das ist der erste
subjektive Grund der Aneignung der Maximen, kann nur eine einzige sein und geht allgemein
auf den ganzen Gebrauch der Freiheit.“ Vgl. Zweites Stück I c Rosenkranz X 82 Anm.

²¹ Grundlegung zur Metaph. der Sitten, zweiter Abschnitt, Anfang (Rosenkranz VIII 30).

²² Vgl. z. B. Zum ewigen Frieden, zweiter Defin. Art. (Rosenkranz VII 248 ff.) und siehe Zus.
(ebenda 257 ff.).

²³ Kritik der praktischen Vernunft, Analytik I § 7 (Rosenkranz VIII 144): „Diese Heiligkeit
des Willens ist gleichwohl eine praktische Idee, welche notwendig zum Urbilde dienen muß,
welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen
zusteht, und welche das reine Sittengesetz, das darum selbst heilig heißt, ihnen beständig und
richtig vor Augen hält.“ Vgl. auch Kritik der praktischen Vernunft, Analytik III, Von den
Triebfedern, Rosenkranz VIII 208, 210. Relig. innh., Drittes Stück, Allgem. Anm., Rosenkranz
X 174. — Wenn Kant sagt, daß kein Mensch mit sittlichem Empfinden an sich selbst ein Wohl-
gefallen haben könne (Relig. innh., Erstes Stück V [Allgem. Anm.] Rosenkranz X 52 Anm.), so
hat er das reformatorische Schuldgefühl tatsächlich befaßt.

²⁴ Relig. innh., Zweites Stück I a (Rosenkranz X 69 ff.).

²⁵ Relig. innh., Drittes Stück, Allgem. Anm. Rosenkranz X 169 f. und 175 Anm.

²⁶ Zum ganzen folgenden Relig. innh., Zweites Stück I c (Rosenkranz X 76 ff.).

²⁷ S. Anm. 14.

²⁸ Anm. 23.

²⁹ Relig. innh., Zweites Stück I c (Rosenkranz X 89).

³⁰ Wie vielleicht an ihrer Wirkung auf Sichte am anschaulichsten wird.