

Luther und Kant Von Julius Ebbinghaus, Freiburg i. Br.



s ist eine aus der Hegelschen Geschichtsphilosophie in die allgemeine Bildung übergegangene Urteilstgewohnheit, die Kant zum „Philosophen des Protestantismus“ gemacht hat. Die Begriffe der „Subjektivität“, „Innerlichkeit“, „Gesinnung“ umschreiben mit einigen anderen den Kreis von Grundvorstellungen, von denen der Zwang für diese Betrachtungsweise auszugehen scheint. Nimmt man die Bindung der kantischen Bildungsanfänge an religiöse Bestrebungen, deren innere und äußere Bedingtheit durch den Protestantismus offenbar ist, hinzu, so scheint die Folge in einfacher Weise aus ihrer Ursache erklärt und Leben und Werk des Mannes in derjenigen Einheit gegeben zu sein, deren Aufdeckung das Ziel geistesgeschichtlicher Erkenntnis bildet.

Unterdessen erwachsen einem über die Feststellung eines allgemeinen protestantischen Fluidums bei Kant hinausstrebenden Versuche, die Umrissse seiner Lehre auf die des Begründers des Protestantismus aufzutragen, sogleich eigentümliche Schwierigkeiten. Was von Kant allgemein handlich geworden ist, sind gewisse allgemeinste Erkenntnisse derjenigen Wissenschaft, die er mit gutem Grunde Metaphysik der Sitten nennt. Auf diesem Felde liegt das, was man vor allem im Auge hat, wenn man in ihm wie in Luther den Mann verehrt, der den Menschen „an seine Innerlichkeit gewiesen“ hat. Aber man darf nur einem solchen unverbindlichen Ausspruche eine etwas korrektere kantische Form geben, nämlich daß er das oberste Prinzip aller Nötigung für willkürliches Verhalten des Menschen von allen zufälligen, nicht in der ratio pura liegenden Bedingungen abgesondert habe — so bemerkt man auch ohne allzu tiefes Studium, daß man von einer solchen Plattform aus unmöglich nach dem Bilde Luthers greifen kann. Was Luther der Nachwelt hinterlassen hat, ist teils Religionslehre teils auch — wie wohl erst in zweiter Linie — Theologie in strengerem Verstande. Nun ist es offenbar, daß ich nicht ohne weiteres von dem zunächst gänzlich

ohne Rücksicht auf diese Wissenschaften entwickelten Systeme der kantischen Sittenlehre ausgehen kann, wenn nicht die Dinge, die ich vergleichen will, den Charakter der Vergleichbarkeit vollständig verlieren sollen. Was besagt denn jenes wie immer nicht empirisch bedingte Prinzip der Sittlichkeit über die Möglichkeit eines von aller Selbstliebe freien Gottesdienstes? Könnte man nicht vielleicht dem kantischen Gesetze unterworfen sein und dennoch Gott für einen großen Herren halten, dem mit Fasten, Beten und Almosengeben klügllicherweise der Hof gemacht werden muß? Sollen die Dinge aneinander gemessen werden, so muß man sie offenbar an Orte gleicher Ebene bringen, d. h. man muß sich zunächst an den Religionslehrer Kant und nicht an den Sittenlehrer wenden. Es mag ja sein, daß diese Religionslehre in einem eigentümlichen Verhältnis zum Sittengesetze steht, und es mag auch sein, daß eben darin die Eigentümlichkeit ihres Verhältnisses zu Luther begründet ist — aber in keinem Falle kann die Belehrung darüber aus der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten geholt werden. Nun ist aber freilich merkwürdig: gerade an die kantische Religionslehre denkt man zuletzt, wenn man von Luther zu ihm hinüberblickt. Denn diese Religionslehre gilt als der wunde Punkt seiner praktischen Philosophie, an dem die aus der strengeren scholastischen oder pietistischen Überlieferung stammenden Elemente ihre bei ihm nicht mehr ursprünglich religiös fundierten Kräfte eingebüßt haben, und nun der Strom der „Aufklärung“ fessellos hervorbricht. Ich spreche noch gar nicht einmal von dem eigentlichen System seiner Glaubenslehre, der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, die abgesehen von dem Interesse, das das Stück von der Sünde bisweilen erregte, niemals im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gestanden hat. Denn quer vor dieser Glaubenslehre liegt nun jene eigentümliche, schon in der Kritik der reinen Vernunft gegebene und in ihrem Ansatz erheblich weiter zurück verfolgbare Begründung des Religionsglaubens als solchen mit ihrer undurchsichtigen Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Sie ist es eigentlich, die den Theologen in Kant gewöhnlich einen für sich zwar schätzenswerten Ethiker sehen läßt, der aber durch seine nachträglichen, das Prinzip verderbenden Hilfskonstruktionen den

Weg zum Glauben doch nicht gefunden hat und angesichts der ursprünglichen religiösen Neutralität dieses Prinzipes auch gar nicht finden konnte. Religion läßt sich nicht als ein „Anhängsel“ zur Moral behandeln. Damit wäre dann freilich das Ergebnis der Aufrechnung Luther und Kant ein im ganzen negatives. Nur als ein Fragment aus Zusammenhängen, zu deren voller Wiederherstellung er nicht mehr imstande war, wäre dem Philosophen der kategorische Imperativ in der Hand geblieben.

Es ist zu prüfen, ob diese Auffassung dem Tatbestand gerecht wird.

I.

Sucht man innerhalb des kantischen Werkes diejenige Partie, in der man sich am unmittelbarsten von der Lust der reformatorischen Schriften Luthers angeweht fühlt, so muß man das vierte Stück der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ aufschlagen: „Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips.“ Wie der Christ Gott dienen könne, das war ja die Frage, von der Luther den Ausgang nahm. „Alles was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.“ So beginnt Kant die Polemik gegen falsche Gottesverehrer, in der man unschwer die Verwandtschaft mit der des Reformators erkennt. „Wenn der Mensch sich von der obigen Maxime nur im mindesten entfernt, so hat der Afterdienst Gottes (die Superstition) weiter keine Grenzen; denn über jene hinaus ist alles (was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerspricht) willkürlich. Von dem Opfer der Lippen an, welches ihn am wenigsten kostet, bis zu dem der Naturgüter, die sonst zum Vorteil der Menschen wohl besser benutzt werden könnten, ja bis zu der Aufopferung seiner eigenen Person, indem er sich (im Eremiten-, Sakir- oder Mönchsstande) für die Welt verloren macht, bringt er alles, nur nicht seine moralische Gesinnung, Gott dar; und wenn er sagt, er brächte ihm auch sein Herz, so versteht er darunter nicht die Gesinnung eines ihm wohlgefälligen Lebenswandels, sondern einen herzlichen Wunsch, daß jene Opfer für

die letztere in Zahlung möchten aufgenommen werden." Ich sage: man erkennt unschwer die Verwandtschaft solcher Polemik mit der des Reformators gegen den bloßen Werkdienst, aber freilich beginnen auch sofort die Probleme. Dabei scheint es am nächstliegenden, darauf hinzuweisen, daß in diesen kantischen Sätzen ja offenbar ein Vermögen des Menschen vorausgesetzt sei, durch eigene Kraft ein Gott wohlgefälliger Mensch zu werden — was bedarf es mehr, um schließen zu dürfen, daß das Tafeltuch zwischen Luther und Kant in religiösen Dingen vollständig zerschnitten sei? Und doch liegt darin, wenn schon von Differenzen die Rede sein soll, noch nicht einmal die tiefste. Denn über die Frage, ob dasjenige Verhalten, durch das ein vernünftiges Wesen objektiv Gegenstand göttlichen Wohlgefallens sein kann, unter den Bedingungen der menschlichen Natur subjektiv möglich ist, erhebt sich noch eine vorausliegende, nämlich nach dem Ursprunge jener praktischen Nötigung, die, sofern sie als ein Gebot des göttlichen Willens vorgestellt wird, allererst die Möglichkeit gibt zu sagen, der Mensch kann (subjektiv) diesem Willen gemäß sein oder er kann nicht. Und hier schon scheint sich eine grundlegende Differenz zwischen Luther und Kant aufzutun. Betrachtet man nämlich die angeführten Äußerungen Kants ohne Rücksicht auf die etwa in ihnen ausgedrückte Meinung über die Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit des Menschen zu einem „guten Lebenswandel“, so bemerkt man, daß ihm dieses den Menschen mit dem göttlichen Wesen einstimmig machende Verhalten durch eine praktische Nötigung (Imperativ) charakterisiert ist, die in ihrer eigenen Konstitution von der Tatsache, daß wir durch die Anmessung unseres Willens an sie mit dem Willen Gottes in Übereinstimmung gelangen, vollkommen unabhängig ist. Der moralisch gute Lebenswandel, das ist bei Kant einfach ein dem Sittengesetz angemessenes praktisches Verhalten, für dessen Angemessenheit an dieses Gesetz es keiner aus der zufälligen Natur des Menschen hergenommenen Gründe bedarf. Der führt einen guten Lebenswandel, für den es keine aus seiner empirisch bedingten Zwecksetzung stammende Bedingungen dafür gibt, daß er vor aller That jedesmal erst fragt, ob die Handlung oder Unterlassung dem Sittengesetze gemäß ist oder nicht. Nun ist es wahr, eben darin

sieht Kant dasjenige Verhalten, das ein objektiv zulänglicher Grund für Gottes Wohlgefallen ist, und er kann das deswegen in ihm sehen, weil er — aus vorläufig nicht zu erörternden Gründen — dieses Gesetzes geradezu als das die Gesetzmäßigkeit des göttlichen Willens selber bezeichnende nimmt; aber trotzdem bleibt es richtig, daß ihm die in diesem Gesetze liegende Notwendigkeit deswegen noch nicht zu einer solchen wird, die unabhängig davon, daß sie den göttlichen Willen ausdrückt, für uns gar nicht als eine praktische Nötigung (Imperativ) bestünde. Diese Tatsache wird man zu allererst ins Auge fassen müssen, wenn man einen möglichen Übergang von Luther zu Kant sucht. Sie ist eine ursprünglichere als alle diejenigen, die von möglichen Diskussionen über das subjektive Vermögen oder Unvermögen des Menschen betroffen werden können, weil solches Vermögen und Unvermögen notwendig in Beziehung auf irgendeine für den Menschen geltende Forderung stehen muß; und obwohl diese Forderung, sofern von den Bedingungen des göttlichen Wohlgefallens die Rede ist, natürlich die dem Menschen durch Gottes Gebote gestellte sein muß, so ist sie — bei Kant wenigstens — doch noch nicht eine solche, deren Forderungscharakter von diesem Gebotensein durch wen immer abhinge. Was nun Luther anlangt, so ist gar nicht zu zweifeln, daß das, was Gott ursprünglich fordert, dem Wesen nach eben dasjenige ist, was Kant durch die aus dem Sittengesetze fließenden Pflichtgebote gefordert sein läßt. Der Materie des Geforderten nach würden insofern beide übereinstimmen; aber im Grunde der Form des Imperativcharakters des Geforderten stimmen beide nicht überein. Denn es läßt sich nicht verkennen, daß es für Luther unabhängig von dem Gebotensein durch Gott überhaupt keine unbedingte praktische Nötigung für menschliches Tun gibt, so daß also, sofern der Zustand des an und für sich Gott wohlgefälligen Menschen auch bei Luther der Zustand dessen ist, der gut ist und dementsprechend gute Werke verrichtet, diese guten Werke nur insofern gut wären, als sie durch Gott geboten sind. Mit lapidarer Eindringlichkeit sprechen es die Eingangsworte des Sermons von den guten Werken aus: „Zum ersten ist zu wissen, daß es keine anderen guten Werke gibt denn allein die Gott geboten hat, gleichwie es keine

Sünde gibt, denn allein, die Gott verboten hat. Darum, wer gute Werke wissen und tun will, der braucht nichts anderes denn Gottes Gebote wissen. Also spricht Christus Matthäus 19: Willst du selig werden, so halte die Gebote. Und da er nun gegen fragte, was er tun solle, daß er selig würde, hielt ihm Christus nichts anderes vor denn die 10 Gebote. Demnach müssen wir die Unterscheidung der guten Werke aus den Geboten Gottes lernen und nicht aus dem Schein, der Größe oder Menge der Werke selbst, auch nicht aus dem Gurdünken der Menschen oder menschlichen Gesetzes oder Weise, wie wir sehen, daß geschehen ist und noch immer geschieht durch unsere Blindheit mit großer Verachtung göttlicher Gebote." Dies ist es, worauf es ankommt: Demnach müssen wir die Unterscheidung der guten Werke aus den Geboten Gottes lernen. Das göttliche Gebot als solches ist principium diiudicationis boni et mali. Lediglich in der Beziehung auf Gottes Gebot und Verbot konstituiert sich für mein Tun der Charakter des Guten und Bösen. Es ist nicht nur so, daß das Gute notwendig ein Gegenstand des göttlichen Gebotes ist — so ist es auch bei Kant —, sondern das Gute besteht in diesem Charakter des Gebotenseins durch den allmächtigen Willen — und diesen Unterschied gegen Kant muß man zunächst aus der innerhalb allen Unterschiedes bestehenden Gemeinsamkeit heraushalten. Denn gleich wenn Luther sich gegen das „Gurdünken der Menschen oder menschlichen Gesetzes oder Weise“, gegen unsere „große Verachtung göttlicher Gebote“ wendet, so sagt Kant wiederum beinahe dasselbe, wenn er seinerseits von dem Irrtume spricht, als könne man mit willkürlich ausgedachten, „moralisch indifferenten“ Handlungen das Wohlgefallen Gottes erschleichen. Gott ist nicht vorzustellen nach der Weise menschlicher großer Herren, denen man „Hofdienste“ leisten muß, d. h. durch freiwillig übernommene, womöglich mühsame Handlungen, die aber nicht den Charakter der Ausführung gegebener Befehle haben, seine Ergebenheit bezeigen — Handlungen, zu denen man auch insofern imstande ist, als man in Wirklichkeit gar nicht bereit wäre, die gegebenen Befehle auszuführen, ja die am Ende den Zweck haben, eine milde Beurteilung von etwa vorbehaltenem Ungehorsam zu bewirken. So auch Luther in dem, worin

er am verständlichsten und volkstümlichsten ist: „Wenn wir bekleidet uns bücken, Kniee beugen, Rosenkranz und Psalter beten, und das alles nicht vor einem Abgott, sondern vor dem heiligen Kreuz Gottes oder seiner Heiligen Bilder tun: das heißen wir Gott ehren, anbeten und laut des ersten Gebots keine anderen Götter haben. Solches können doch auch Wucherer, Ehebrecher und allerlei Sünder tun und tun es täglich.“ Das heißt eben, es können es auch die tun, die Gottes Geboten ungehorsam sind. Und insofern nun für Kant das Sittengesetz das Prinzip des göttlichen Gebietens ist, drückt er die Verwerfung solchen Gottesdienstes, der mit Ungehorsam gegen Gott gar wohl verträglich ist, aus durch die Verwerfung „moralisch indifferenter Handlungen“ als tauglicher Erwerbungsmittel göttlicher Zufriedenheit. Wobei man denn nun in dieser gemeinsamen Ausschaltung eines Gottesdienstes, der nicht seinem Wesen nach Gehorsam ist, nicht übersehen darf, daß der den Mangel des Gehorsams der Form nach konstituierende Grund das eine Mal unmittelbar das Fehlen eines göttlichen Gebotes für die afterdienstliche Handlung ist, das andere Mal deren „moralische Indifferenz“, aus der sich erst die Gleichgültigkeit Gottes in Ansehung ihrer ergibt.

II.

Es ist nun leicht zu vermuten, daß diese eigentümliche Verschiedenheit des Gründers und des sogenannten Philosophen des Protestantismus schwerlich eine bloß zufällige sein möchte, hinter der sich nicht bedeutende Gründe und bedeutende Folgen aufzeigen ließen. In der Tat sind es schon durch das Kernstück der Lehre Luthers selber nahegelegte, angebahnte und schließlich notwendig gemachte Gedankengänge, die sich in der kantischen Stellungnahme niedergeschlagen und zu der ihn auszeichnenden mehr oder minder radikalen Neuauffassung des Ursprunges der Religion selber geführt haben. Eben aber die Tatsache, daß es lutherisches Gut ist, das zu dieser Neubildung der Religionslehre drängte, enthält den Grund für die Berechtigung der Auffassung, die immer wieder in Kant ein Kind lutherischen Geistes hat sehen wollen. Es gehört nämlich zur vollständigen Beschreibung des

Zustandes eines Gott wohlgefälligen, vernünftigen Wesens offenbar nicht nur die Angabe des Gesetzes, dem sein Tun angemessen sein muß, um diesen Charakter zu haben, sondern ebenso sehr die Angabe des Grundes, aus dem er sich diesem Gesetze gemäß verhält. Der göttliche Wille ist bei Luther zunächst principium diiudicationis, Grund der Unterscheidung des menschlichen Tuns nach den Charakteren des Guten und Bösen. Fragt man aber nun weiter nach dem principium executionis, d. i. nach dem für das Wohlgefallen Gottes notwendigen ersten subjektiven Grunde des Verhaltens in Gemäßheit mit seinem Willen, so geben die reformatorischen Schriften die berühmte Antwort, die das allgemeine geschichtliche Bild der lutherischen Lehre in erster Linie bestimmt hat. Nur wenn als oberster subjektiver Grund alles menschlichen Tuns diese Eigenschaft, daß es Gott gefällt, hinreichend ist, nur dann kommt uns selbst, und demnach allem unserem Tun, der Charakter des Guten zu. „Nichts anderes darin gesucht noch gesehen, denn daß es Gott also gefalle, dessen Willen er gerne tate aufs allerbeste.“ Es ist klar, daß dieser an alle guten Werke, d. i. an alle meine Handlungen, sofern sie Befolgungen göttlicher Gebote sind, ergehenden Forderung, sie müßten rein Gott zuliebe oder „umsonst“ geschehen, eine einfache Unterscheidung des möglichen Grundes der tätigen Anmessung von Handlungen an das Belieben eines anderen zugrunde liegt. Einmal besteht ein solcher Grund lediglich insofern, als die Einstimmigkeit der Handlung mit dem Belieben des anderen für mich ein Mittel der Verwirklichung gewisser Absichten ist. In diesem Falle richte ich mich nicht „umsonst“ nach dem Willen des anderen, sondern nur insofern ich aus der Anmessung meines Verhaltens an sein Belieben die Beförderung von Zwecken erwarte, von denen es gleichgültig ist, ob der andere an den Dingen, die ich mir zum Zwecke mache, ebenfalls interessiert ist oder nicht. Das andere Mal ist der Umstand, daß die Tat eine dem andern gefällige ist, für sich allein und ohne Rücksicht auf das, was ich durch das Ihm-gefällig-Sein etwa in Ansehung meiner Zwecke erreichen kann, für mich ein hinreichender Grund ihrer Ausübung. Nun ist es klar, daß das Wohlgefallen, das der andere in beiden Fällen an mir in Rücksicht auf mein tätiges Verhalten haben kann,

ein ganz verschiedenes ist. Im ersten Falle kommt ein Wohlgefallen an mir als dem Urheber desjenigen Verhaltens, das seinem Willen angemessen ist, gar nicht in Frage. Denn obwohl nach der Voraussetzung für mich eine Nothwendigkeit besteht, mich so zu verhalten, wie es seinem Willen entspricht, so besteht diese Nothwendigkeit doch keineswegs schon insofern, als ich nach dem ersten Grunde nicht sowohl der objektiven Beschaffenheit als vielmehr der subjektiven Aktualität meiner Handlung gefragt werde. Es wäre also nach dem obersten Grundsatz, durch den ich mein ganzes Verhalten qua Tun und Lassen regle, ebensowohl möglich, daß ich dem anderen nicht zu Willen bin. Daß ich es in Wirklichkeit doch bin, beruht auf dem Vorhandensein von Umständen, die in Ansehung meines Exekutionsprinzipes vollkommen zufällig sind. Ich als diesen obersten Grundsatz frei Entwerfender bin in Ansehung der Frage, ob ich dadurch mit dem Willen des anderen in Übereinstimmung komme oder nicht, ganz indifferent. Ich habe diese Übereinstimmung nicht in meinen obersten Grundsatz, den ich im Hinblick auf die Möglichkeit, überhaupt bewegt zu werden, habe, aufgenommen. Sie wird mir von außen nothwendig, sofern ich nämlich meinen obersten Grundsatz gemäß nur unter Berücksichtigung gewisser mir in diesem Grundsatz nach ihrer Beschaffenheit durchaus gleichgültiger, objektiver Gesetzmäßigkeiten handeln kann. Nun ist aber der Mensch selbst in praktischer Hinsicht durch gar nichts anderes charakterisiert als durch die von ihm angenommene oberste Regel, nach der überhaupt irgend etwas für ihn ein zur That hinreichender Grund sein kann. Also ist in diesem Falle ein Wohlgefallen an der Person des Täters für den, dem da Gefälligkeiten erwiesen werden, unmöglich. Es wäre ihm wohl per accidens möglich, wenn wir ihn uns nämlich mit einem so beschränkten Erkenntnisvermögen ausgestattet denken, daß er die subjektiven Gründe des Tuns des anderen nur aus dessen Taten entnehmen kann. Dann könnte er nämlich aus der Beständigkeit der Gefälligkeiten, die ihm erwiesen werden, zu der irrigen Annahme verleitet werden, dieses Gefälligsein läge als ein solches im Grundsatz des anderen. Nehmen wir nun aber in ihm eine Erkenntniskraft an, die auf welche Weise immer unmittelbar der inneren Gründe des Gehorsams gewahr

werden kann, so fällt offenbar die Möglichkeit einer solchen durch Verborgenheit der Gründe des Tuns hinter der Tat „gleisnerisch“ erwerb-
baren Wohlgefallens fort. Da nun für Luther selbstverständlich gar keine andere Möglichkeit besteht, als den göttlichen Willen als einen solchen anzusetzen, der in Ansehung der Erkenntnis der genommenen Grundsätze unseres Tuns keineswegs behindert ist, so folgt für ihn unerbittlich, daß der ins Auge gefaßte Gehorsam gegen Gott, der ihm nicht „umsonst“ praestiert wird, in Ansehung der Möglichkeit des Erwerbes seiner Zufriedenheit ein vollkommen in den leeren Raum hinein verpuffendes Nichtstun ist.

III.

Es wird erlaubt sein, in diesem Bedingungszusammenhange ein Stück der Achse wiederzuerkennen, um die sich Luther und die Reformation mit ihm gedreht haben. Allzu überwältigend ist die Zahl der Hammerschläge, die der im Wiederholen unermüdliche Mann auf diesen Pfosten getan hat. Unterdessen halten wir inne und fragen, wie also ist nun der Zustand des Gott „umsonst“ dienenden Menschen als objektiv möglich zu denken — von dem subjektiven Vermögen reden wir beharrlich nicht —, wenn doch eine von jedem vorausgehenden Dijudikationsprinzipie unabhängige praktische Notwendigkeit der Übereinstimmung menschlichen Verhaltens mit dem göttlichen Belieben vorausgesetzt wird? Gott umsonst dienen hieß: nicht nur das ihm Gefällige tun, sondern es lediglich deswegen tun, weil es ihm gefällig ist. Wer also in diesem Zustande eines uneigennütigen Dieners soll sein können, für den muß der die Handlung (ausweislich der Forderung) objektiv notwendig machende Grund (der Wille Gottes) für sich allein und ohne vorherige Rücksicht auf die aus der Einstimmung mit dem göttlichen Willen sich ergebenden Folgen für ihre subjektive Notwendigkeit zureichend sein können. Nun ist die erste Frage, die ich bei der Entscheidung über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines solchen Zustandes stellen muß, offenbar die, ob es denn an und für sich möglich ist (es mag also mit den besonderen Kräften des Menschen stehen, wie es wolle), daß ein in seiner Bestimmung von der Rücksicht auf die

möglichen erwünschten oder unerwünschten Folgen seiner Handlungen unabhängiges Begehrungsvermögen rein als ein solches den Willen Gottes zum subjektiven Prinzip hat. Denn dies ist klar: Wäre es schon als an und für sich unmöglich aufweisbar, daß ein ohne Rücksicht auf die möglichen angenehmen oder unangenehmen Folgen seiner Handlungen, also ohne Eigennutz, bestimmbares Begehrungsvermögen lediglich, sofern es ein solches ist, hinsichtlich seines Tuns oder Lassens vom Willen Gottes abhinge, so kann ich mir die Mühe der Untersuchung, ob der Mensch als ein uneigennütziger vom Willen Gottes subjektiv dependieren kann, sparen. Er wird dann gewiß nicht können, aber nicht deswegen, weil er als Mensch mit seinen Kräften nicht reicht, sondern weil natürlich seine Kräfte, sie mögen sein, welche sie wollen, niemals reichen werden für etwas, das schon als an und für sich, d. i. unter allen beliebigen Bedingungen, als unmöglich feststeht.

Nun ist es freilich keineswegs absolut unmöglich, daß ein vor aller Rücksicht auf die etwaige Wirkung seiner Handlungen bestimmbarer Wille lediglich, sofern er ein solcher ist, hinsichtlich der Ausübung der diesem Bestimmungsprinzip gemäßen Handlungen vom Willen Gottes abhinge. Aber diese Möglichkeit steht ersichtlich unter der Voraussetzung, daß ich das Gesetz, von dem der Wille, sofern er ohne vorherige Erfolgsrücksichten bestimmbar wäre, abhängt, als das Gesetz des göttlichen Willens selber ansehen kann. Daß ich also sagen kann: eben an der Handlung, die für einen unabhängig von allem Erfolge bestimmbaren Willen als einen solchen notwendig ist, hat Gott, sofern sie diese Notwendigkeit hat, Wohlgefallen. Könnte ich diese Voraussetzung nicht machen, daß die durch den Willen Gottes und das Gesetz der Uneigennützigkeit gesetzte Notwendigkeit ein und dieselbe ist, so wäre es ersichtlich unmöglich, daß ein lediglich nach seiner Bestimmbarkeit durch dieses Prinzip in Anschlag kommender Wille im Willen Gottes einen Exekutionsgrund fände. Dabei bleibt es hier gänzlich dahingestellt, worin dieses Prinzip der Uneigennützigkeit, wenn man eine derartige Bestimmbarkeit als an und für sich möglich annehmen wollte, bestehen würde. Da es einen vor aller Rücksicht auf Erfolg möglichen Grund der Notwendigkeit

von Handlungen enthalten soll, so müßte dieser Grund zweifellos aus dem reinen Vermögen, überhaupt durch Gründe und mithin nach Grundsätzen praktisch bestimmbar zu sein, entspringen. Denn eine auf dieses Vermögen als solches gegründete Abhängigkeit von einem Gesetze wäre allerdings die einzige, in der eine vor aller Erfolgsberücksichtigung mögliche praktische Bestimmbarkeit konstituiert sein könnte.

Unterdessen hat sich folgendes ergeben: die einzige Möglichkeit, daß ein ohne alle Rücksicht auf Erfolg bestimmbares Begehrungsvermögen als ein solches den Willen Gottes zum subjektiven Prinzipie seines Handelns haben kann, die einzige Möglichkeit also in der Abhängigkeit vom Willen Gottes uneigennützig zu sein, liegt in der Voraussetzung, daß das Gesetz der selbstlosen Bestimmung das Gesetz des göttlichen Willens selber wäre. Dies heißt aber: diese Möglichkeit ist bedingt durch das Preisgeben der Voraussetzung, es sei der Wille Gottes rein als ein solcher das unsere Handlungen objektiv notwendig machende Disjudikationsprinzip. Nur wenn ich davon ausgehen kann, daß Gott gar nichts anderes will als dasjenige, was durch das Prinzip der Selbstlosigkeit objektiv notwendig gemacht wird, hat die Forderung, der Mensch solle Gott umsonst dienen, überhaupt einen Sinn. Eben darin aber, daß ich den Willen Gottes auf die durch das Prinzip der Selbstlosigkeit notwendig gemachten Handlungen zurückbeziehe, setze ich die objektive Notwendigkeit der Handlung als eine meiner Abhängigkeit vom göttlichen Willen vorausgehende an, d. h. ich gebe den göttlichen Willen als das Prinzip der objektiven Notwendigkeit der Handlung preis. Und dadurch allein gewinne ich nun allererst die Möglichkeit, als ein ohne jede Rücksicht auf Erfolg Bestimmbarer, d. h. als ein Uneigennütziger in der Ausübung der diesem Prinzipie gemäßen Handlungen von seinem Willen abzuhängen. Setze ich aber umgekehrt den Willen Gottes als das Prinzip der objektiven Notwendigkeit der Handlungen voraus, so wird die Forderung, der Mensch solle Gott umsonst dienen, absurd. Er mag eher den Verstand verlieren, ehe es ihm gelingt, diesen Zirkel zu quadrieren. Denn wenn der Mensch nicht schon als ein in seiner möglichen Bestimmung lediglich vom Prinzipie der Uneigennützigkeit

Abhängender eben derjenigen Forderung unterliegt, die der Wille Gottes an ihn stellt, so ist es schlechterdings unmöglich, daß er als ein Uneigennütziger Gott zum Prinzipie seines wirklichen Handelns haben kann. Er könnte alsdann unweigerlich nur insofern von ihm abhängen, als er ein durch die Rücksicht auf Gottes Wohlgefallen als den Effekt seines Handelns bestimmbarer wäre. Wollte man dennoch auch für diesen Fall daran festhalten, daß er als ein von solchen Rücksichten praktisch Unabhängiger dem göttlichen Willen untertan sein solle, so würde man damit fordern, daß er sich als einen überhaupt nach Gründen Handelnden, d. h. als einen solchen, von dem überhaupt etwas gefordert werden kann, aufgeben soll. Das hieße aber nichts anderes als ihn nach den Bedingungen der Möglichkeit seines Personseins zerstören.

Ich summiere auf. Entweder man gibt die Forderung, daß der Wille Gottes rein als ein solcher das dem Menschen bedingungslos zu tun Notwendige bezeichne, auf, oder es wird an und für sich, noch ehe man die spezifische Natur des Menschen in Anschlag gebracht hat, unmöglich sein, daß irgendein von Gott unterschiedenes, nach Gründen handelndes Wesen ihm umsonst diene. Nur als ein mit dem Personsein des Menschen unvereinbarer, grundloser Sturz in einen grundlosen Schlund wäre uneigennütziger Gottesdienst in diesem Falle möglich.

IV.

Es ist nicht die Absicht dieser Erörterung zu behaupten, damit sei „der Widerspruch“ aufgedeckt, der entweder das von Luther selber zur Bezwingung ins Auge gefasste Problem exponiere, oder sogar als ein im Grunde immer ungelöster sein ganzes Werk durchziehe. Genug, wenn man darüber befriedigt ist, daß das Problem bei Luther vorhanden ist, und daß es ihn entscheidend umgetrieben hat. Die große Frage, ob bei ihm eine letzte Lösungsrichtung erkennbar sei, oder ob ein nicht aufgehender Rest doch immer wieder neue Divisionen notwendig mache, soll hier nicht angeschnitten werden. Aber für die Frage Luther und Kant ist nun dies entscheidend, daß der Philosoph von der bedingungslosen Annahme der (lutherischen) Forderung eines Gott um-

sonst zu leistenden Dienstes zu der ebenso bedingungslosen Verwerfung des (nicht unlutherischen) Ausganges vom Willen des Allmächtigen als des Unterscheidungsgrundes für die dem menschlichen Tun ursprünglich auferlegte Notwendigkeit gelangt und damit nun eine Auffassung des Ursprunges der Religion bekennt, die einerseits eine reibungslose Auswicklung der von Luther gestellten gottesdienstlichen Forderungen ermöglicht und ihnen doch in ihrem Strukturaufbau so unähnlich steht, daß man sie sogar als eine aufklärerische Vernichtung der Religion selbst beurteilt hat. Die paradoxe Formel Kants, die zu diesem Mißurtheile verführt hat, die in der That das ganze Geheimnis seiner Religionslehre enthält, und deren Sinn und Bedeutung lediglich aus der soeben entwickelten Antinomie entnommen werden kann, lautet: daß die Moral der Religion vorhergehe. Was besagt diese Formel? Sie besagt, daß Kant das die Möglichkeit reinen Gottesdienstes zu oberst drückende Problem dadurch löst, daß er mit einer ungeheuren Wendung von einem aus dem durch Prinzipien bestimmbaren (vernünftigen) Begehrungsvermögen rein als solchen (d. i. dem Willen) entspringenden praktischen Gesetze anhebt und nun die Gründe entwickelt, warum der Mensch dieses Gesetz nur als ein Gebot des Allmächtigen zum obersten subjektiven Prinzipie seines Handelns haben kann. Statt also von einer praktischen Notwendigkeit auszugehen, die lediglich auf dem Willen Gottes beruht, und nun den vergeblichen Versuch zu machen, für die subjektive Unterwerfung unter diese Notwendigkeit (d. i. für den Gottesdienst) die Möglichkeit in einem unabhängig von aller Erfolgsrücksicht bestimmbaren, d. i. uneigennütigen Willen zu finden, geht er umgekehrt von einer nur die Bestimmbarkeit des Begehrungsvermögens durch Grundsätze überhaupt voraussetzenden Nötigung aus, und zeigt nun, daß die bedingungslose Annahme des Gesetzes dieser Nötigung als obersten subjektiven Prinzipes aller Bestimmungen der Willkür zur That (d. i. die selbstlose Gesinnung) nur als Gehorsam gegen die Gebote des allmächtigen Schöpfers der Welt (d. i. als reiner Gottesdienst) möglich ist. Es scheint wenig mehr zu bedürfen als der Aufmerksamkeit auf die

Verbundenheit dieser radikalen Wendung mit dem innersten Ringen der großen religiösen Tradition, um sie vor der Beurteilung als einer bedauerlichen Herabwürdigung der Religion zu einem „Anhängsel“ der Moral zu sichern. Daß vollends eine geistesgeschichtliche Klassifizierung dieses in Wahrheit letzten großen geistesgeschichtlichen Versuches, der Religion freie Bahn zu schaffen, als eines Tributes seines Urhebers an den „Moralismus“ der Aufklärung eine ernste Gefahr für ihre sachliche Würdigung bedeutet, wird man nicht bestreiten, wenn man überhaupt ein Auge für die Bedrohung sachlicher Verantwortungsfreudigkeit durch die Neigung zu einem bloß literaturgeschichtlichen Verfahren hat. Denn in der Tat kommt nun alles auf die kritische Prüfung des Weges an, auf dem Kant die im obigen Programm enthaltene Bewegung von der Moral zur Religion vollzieht.

Daß dabei das für die Bewegung im Drehpunkt liegende Gesetz der ursprünglichen und rein objektiven Willensbestimmung (das sogenannte Sittengesetz) noch ganz ohne Beziehung auf religiöse Fragen unter die Anklage gestellt worden ist, es enthalte in Wahrheit überhaupt keinen möglichen zur Willensbestimmung zureichenden Grund, soll hier nicht zum selbständigen Gegenstande einer Erörterung gemacht werden. Obnedies würde die Reinigung der kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von dieser Beschuldigung die in solcher rein moralphilosophischen Untersuchung oberste Frage, nämlich nach der objektiven Verbundenheit durch diesen Grund, noch offen lassen. Was hier gesucht wird, ist lediglich die Rekonstruktion des Prinzipes der kantischen Religionslehre, d. h. der Nachweis, daß unter der Voraussetzung des durch das Sittengesetz gegebenen Prinzipes der Willensbestimmung der Charakter dieses Gesetzes als des Gesetzes des Willens des allmächtigen Wesens zu einer unausweichlichen Bedingung der Möglichkeit der subjektiven Unterwerfung des menschlichen Willens unter dieses Gesetz wird. Dazu genügt, die einfache Erinnerung daran, was dieses Gesetz besagt, vorzuschicken. Es befiehlt die Einschränkung menschlichen Handelns und Unterlassens auf die Bedingungen möglicher Allgemeingültigkeit des subjektiven Grundsatzes (*Maxime*), nach dem es erfolgt. Darin ist sein „formaler“ Charakter mitgesetzt.

Er besagt negativ die objektive Unabhängigkeit unseres Verhaltens von allen Bedingungen, denen wir nicht als überhaupt nach Grundsätzen handelnde, d. i. bloß durch praktische Vernunft unterworfen sein können. Vielleicht erscheint es gerade im Lichte der Frage, welcher Art denn das Gesetz der Willensbestimmung sein müsse, durch dessen bedingungslose Annahme wir mit dem Willen Gottes sollen in Einstimmung geraten können, eher plausibel, daß dieses Gesetz kein anderes als das des möglichen Gesetzescharakters der vernünftigen Gründe unseres Handelns, d. i. unserer Grundsätze (Maximen) sein kann. Positiv besagt nun das Sittengesetz als formales die Notwendigkeit einer Anpassung aller Entschlüsse unserer Willkür an die Idee einer möglichen, von allen zufälligen Bedingungen unabhängigen Einstimmigkeit aller vernünftigen Wesen als solcher mit sich selbst und untereinander (civitas Dei). Daß nun aus dieser lediglich in der Form möglicher Allgemeingültigkeit unserer Maximen — unangesehen aller möglichen empirisch bedingten Objekte unseres Begehungsvermögens — bestehenden obersten praktischen Nötigung (Verbindlichkeit) für unser Handeln gar nichts weiter folgen soll, daß es damit immer bei der bloßen leeren Idee des Sollens überhaupt bleiben müsse, ist eine keineswegs selbstverständliche Behauptung. Gewiß folgt nichts, wenn ich lediglich das Gesetz als solches betrachte. Aber es muß doch etwas folgen, wenn ich nun von diesem Gesetze die Anwendung auf eine Menge mit der Fähigkeit nach Zwecken zu handeln, begabter Wesen mache, die hinsichtlich den (nach ihrem spezifischen Charakter hier völlig gleichgültigen) Bestimmungen ihres Daseins untereinander und jedes in Beziehung auf sich selber von diesem ihrem zweckvollen Handeln abhängig sind. Dabei wird man gewiß nicht die sichtliche Forderung wiederholen wollen, es müsse erst das Dasein solcher Wesen deduziert werden. Die Unbedingtheit der im Gesetze enthaltenen Nötigung wird ja doch gar nicht berührt durch die Frage, ob ein wirklicher Fall seiner Anwendung gegeben ist oder nicht. Sollte es durch irgendeinen Zufall gar keine solchen Wesen, für deren Handeln dieses Gesetz einen kategorischen Imperativ enthält, geben, so würde dadurch nicht das geringste geändert an der Tatsache, daß,

wenn es solche Wesen gäbe, eine gewisse in sich reich gegliederte Mannigfaltigkeit von Verpflichtungen für sie aus ihm entspränge. Eine Mannigfaltigkeit von Verpflichtungen — denn je nachdem, ob ich nun von diesem Gesetze die Anwendung auf das Handeln dieser Wesen mache, sei es sofern sie aufeinander wirken oder jedes auf sich selber, sei es sofern jene wechselseitige Abhängigkeit voneinander betrachtet wird entweder als eine reziproke Einschränkung der (beliebigen) Bedingungen der Möglichkeit, von ihrer Willkür einen äußeren Gebrauch zu machen (Rechtspflicht), oder aber als reziproke Steigerung der Bedingungen der Möglichkeit, ihre (beliebigen) Zwecke zu realisieren (Pflichten der Wohltätigkeit) — werden sich aus der Anwendung des Gesetzes auf diese lediglich durch nicht empirisch bedingte Begriffe vorstellbaren Verhältnisse andere und andere Pflichten ergeben. Will man diese durch die Metaphysik der Sitten zu konstruierenden¹ Notwendigkeiten „materiale Werte“ nennen — so hat

¹ Daß sie konstruierbar sind, wird am besten durch die Ausführung der Konstruktion verdeutlicht. Kant hat sich selber in seiner ersten Exposition des Sittengesetzes solcher Verdeutlichung durch Beispiele bedient. Er hat sich freilich wenig Beifall dadurch erworben. Ich wähle das vierte der bekannten Beispiele aus der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, um zu versuchen, ob man denn die Sache wirklich nicht reibungslos zum Abläufen bringen kann. Es handelt sich um den Mann, der die Maxime hat, sich, da es ihm wohl geht, um andermanns Not nicht zu kümmern. Die Gesinnung ist unsittlich. Denn er kann nicht wollen, daß jedermann sie hätte. Sollte er das nämlich wollen können, so müßte er wollen können, daß ihm niemand Hilfe leistete, auch für den Fall, daß er der Hilfe bedürfte. Denn wenn jedermann, dem es gut geht, sich so wie A um die andern gar nicht kümmern wollte, so würde es offenbar möglich sein, daß er in einem beliebigen Fall von eigener Hilfsbedürftigkeit lediglich deswegen keine Hilfe fände. Er würde also durch den Willen zur Verallgemeinerung die Hilfe mit Einschluß des Falles seiner Hilfsbedürftigkeit ablehnen. Das war aber weder die Meinung seiner un-
verallgemeinerten Maxime, noch kann er das überhaupt wollen, solange er im Besitze seiner Vernunft ist. (Von möglichen hinzukommenden Gründen der Ablehnung der Hilfe ist hier nicht die Rede. Es fragt sich, ob er als Hilfsbedürftiger die Hilfe vernünftigerweise ablehnen kann, lediglich sofern er ein solcher ist. Das kann er nicht.) Also würde der Hartberzige seine eigene Gesinnung nicht ohne Widerspruch seines Willens zum Gesetze der Wesen, mit denen er lebt, gemacht sehen können. Seine Gesinnung widerspricht der Idee eines Reiches vollkommener Eintracht. Also ist sie unsittlich.

Man hat dieser einfachen Überlegung Kants dadurch Unrecht getan, daß man aus ihr eine Begründung der Notwendigkeit der Hilfsbereitschaft als solcher durch die Rücksicht auf den Fall der eigenen Not und damit einen Widerspruch gegen die angebliche Unabhängigkeit der Notwendigkeit des Sittengesetzes von allen Beweggründen der Selbstliebe hat herauslesen wollen. Wenn aber Kant sagt, es sei unmöglich, daß irgendein (im Besitze seiner Vernunft befindliches) Wesen, das der Hilfe bedarf, und dem andere auch Hilfe leisten könnten, nicht

Kant, wenn irgendeiner, eine materiale Wertethese entworfen. Denn die Behauptung, es könne nach dem kantischen obersten Prinzip der Moral ein jeder im Grunde die (moralisch) scheußlichsten Dinge tun, wenn er sich nur dazu für verpflichtet halte, wäre gewiß nicht möglich gewesen, wenn man sich den von Kant hier aufgedeckten Zusammenhang von Notwendigkeiten stets in der gehörigen Ordnung verdeutlicht hätte. Dazu gehört aber auch die Einsicht, daß man, um zu einer Materie dessen, dazu der Mensch verbunden ist, d. h. zu Teilen, aus denen die ganze Pflicht besteht, zu kommen, keineswegs dasjenige, was Kant die Materie des Begehrungsvermögens nennt, zur Bedingung der die Form der Pflicht bezeichnenden Notwendigkeit machen muß und sogar nicht einmal darf. Vollends unstatthaft aber wäre es, die aus dem Sittengesetz folgenden mannigfaltigen Notwendigkeiten unseres Verhaltens selber als ursprüngliche Objekte unseres Begehrens, also als zu seiner Materie gehörig zu beschreiben. Denn nicht daraus, daß der Mensch eine ursprüngliche Begierde nach Versöhnlichkeit, Wahrhaftigkeit, Hilfsbereitschaft usw. hat, folgt die Nötigung zu irgendwelchen diese „Werte“ verwirklichenden Handlungen, sondern diese „Werte“ sind gar nichts anderes als Gesetzmäßigkeiten unseres praktischen Verhaltens, für die eine unmittelbare und unbedingte, durch das Sittengesetz allgemein formulierte Nötigung besteht.

wollen sollte, daß sie ihm wirklich geleistet werde, so sagt er doch wirklich nicht, man müsse anderen deswegen Hilfe leisten, damit man gegebenenfalls auch auf ihre Hilfeleistung rechnen könne. Die beiden Tatbestände haben ja gar nichts miteinander zu tun. Und die Begründung des praktischen Gendrigtseins zu hilfsbereiter Gesinnung liegt hier, genau dem Programm entsprechend, lediglich darin, daß der Hartherzige unmöglich mit seiner Einstimmung Glied eines Reiches sein kann, in dem diese Maxime ein allgemeines Gesetz der Denkungsart wäre.

Das dritte Beispiel läuft über dasselbe Schema; das erste und zweite bieten (als Beispiele für vollkommene Pflichten) ein etwas anderes Bild. Das mag auf sich beruhen. Aber wie kann man nun sagen, das kantische Prinzip sei gänzlich leer an möglicher Pflichtmaterie und biete für jedes beliebige Verhalten einen moralischen Vorwand, da doch offenbar niemand, der sich etwa eingeredet hätte, er sei davon überzeugt, daß wohlthätige Gesinnung (im Urteile reiner Vernunft) nicht notwendig sei, sich dafür auf Kants Sittengesetz berufen kann. Und will man denn wirklich ein Prinzip der Sittlichkeit „subjektiv“ nennen, dessen einziges Merkmal darin besteht, daß es alle nicht in der reinen Vernunft, d. h. in der Form der Objektivität als solcher liegenden Bedingungen als für sich zur Bestimmung der Willkür (objektiv) zureichend ablehnt?

V.

Damit sind die Voraussetzungen des Verständnisses für diejenige Bewegung im groben umrissen, aus der für Kant die Religion entspringt, die Voraussetzungen des Verständnisses dafür, daß Kant sagen kann, es sei denn ihr entschließt euch, Moral der Religion vorhergehen zu lassen, oder ein von aller gewinnsüchtigen Absicht reiner Gottesdienst, ja die Bewahrung der Vorstellung von Gott selbst vor jeder beliebigen Superstition wird unmöglich sein. Er nimmt dabei den Ausgangspunkt von der einfachen Tatsache, daß das Sittengesetz dem Menschen eine von allen zufällig bedingten Zwecken unabhängige Nothwendigkeit des Handelns auferlegt. Daran knüpft er die Frage, wie es möglich sei, daß der Mensch den Voratz fassen könne, einem solchen Gesetze den ganzen Umfang seiner möglichen Willensentscheidungen unterzuordnen. Man möge die Verwunderung schon über diese Frage zunächst zurückstellen und die Antwort hören: dies sei unmöglich, wenn er annehmen müßte, daß sittliche Gesinnung als solche gar keinen Einfluß auf die Glückseligkeit der in diesen Gesinnungen lebenden Menschen hätte. Nun ist es freilich sicher, daß wenn schon die Frage geeignet ist, für den aus den Lehren der kantischen Metaphysik der Sitten Kommenden Verwunderung zu erregen, die Antwort noch um vieles mehr dazu herausfordert. Denn haben wir da nun nicht in nackten Worten das ausgesprochen, wogegen Kant sich so bestimmt, so ausführlich, ja, wenn man solches von einer so schwer mit gedanklichen Gewichten beladenen Sprache sagen dürfte, so leidenschaftlich verwahrte? Der Mensch soll sich nicht ohne Aussicht auf Glückseligkeit zur Sittlichkeit entschließen können? Gibt es einen schärferen Widerspruch gegen die beständige Versicherung, daß jede Rücksicht auf Glückseligkeit die sittliche Gesinnung vollständig verdirbt? Und ist damit nicht nun jede Hoffnung, von Kant irgendein Ertragnis im Sinne lutherischer Problemstellung zu gewinnen, abgeschnitten? In der That, der Widerspruch wäre so ungeheuerlich, daß man nach allen Regeln einer vernünftigen Auslegungskunst a priori die Annahme wird wagen dürfen, so kann die Sache gar nicht liegen, da muß etwas anderes verborgen sein. Und daran

sollte auch nicht irre machen, daß die Kantinterpretation in der Herausarbeitung dieses für Kants religionsgeschichtliche Stellung entscheidenden, mehr oder minder verborgenen Gutes eine wenig glückliche Hand bewiesen hat.

Die Unterordnung der Möglichkeit des Vorsatzes zur Sittlichkeit unter die Bedingung der Aktualisierbarkeit eines Zustandes „proportionierter Sittlichkeit und Glückseligkeit“ ist wirklich keine nachträgliche Zurücknahme der Bedingung, daß der Mensch in Ansehung der Frage, ob er sich in jedem gegebenen Falle dem Sittengesetze gemäß entscheiden soll, von jeder Rücksicht auf Glückseligkeit als einem der Sittlichkeit selbständig vorgeordneten Prinzipie frei sein müsse. Der Zweck, dessen Aktualisierbarkeit durch Annahme sittlicher Gesinnung hier als Bedingung der Möglichkeit, das Sittengesetz zum Prinzipie des gesamten praktischen Verhaltens zu haben, angenommen wird, ist gar nicht die eigene Glückseligkeit als dem Sittengesetze vorausgehendes oberstes Prinzip des Handelns. Man bemerke wohl: gewiß ist die eigene Glückseligkeit in diesem Zwecke unter Umständen mit inbegriffen, nämlich eben nach Maßgabe der vorherigen Unterordnung meines ganzen Verhaltens unter sittliche Gesetze, aber keineswegs hat der Mensch jenen Zweck eines Zustandes höchster Sittlichkeit in Verbindung mit höchster Seligkeit insofern, als er die Glückseligkeit ohne schon vorhergehende Rücksicht auf Sittlichkeit zu ihrer Bedingung macht. Sondern gerade dann, wenn er sich von jedem dem Gehorsam gegen das Sittengesetz abträglichen Einflusse des empirisch bedingten Interesses an seiner eigenen Glückseligkeit losgemacht hätte und insofern das Sittengesetz rein um seiner selbst willen zu befolgen bereit wäre, kann er gar nicht umhin, aus objektiven, in seiner Vernunft liegenden Gründen, die mit einer praktischen Vorherrschaft der Stimme der Neigungen vor der des Sittengesetzes gar nichts zu tun haben, den Zustand vernünftiger Wesen (er mag sich nun selbst darunter denken oder nicht), über die mit unaufheblicher Notwendigkeit ganz unabhängig von ihrem Gehorsam gegen die Gebote der Sittlichkeit Glück und Unglück wahllos hereinbricht, zu verabscheuen, den entgegengesetzten, wiederum ganz unabhängig von einer

das Sittengesetz überwiegenden Triebkraft seiner Neigungen — zu begehren. Es ist, wie Kant sagt, ein notwendiger Zweck eines jeden endlichen Vernunftwesens, auch wenn es ganz „unparteiisch“ urteilt, d. h. ohne daß schon deswegen in ihm ein sinnlich bedingter Widerwille gegen die Befolgung der sittlichen Gebote vorausgesetzt werden muß. Wenn Kant nun also jetzt die Unterwerfbarkeit unseres gesamten praktischen Verhaltens unter sittliche Grundsätze davon abhängig findet, ob wir dadurch einen Effekt in Ansehung des dem Menschen durch seine Vernunft selbst aufgegebenen höchsten Endzweckes erwarten können, so ist diese Abhängigkeit von dem Zwecke der Glückseligkeit unter der Bedingung z. B. der Wahrhaftigkeit ganz und gar nicht identisch mit der Abhängigkeit von dem Zwecke der Glückseligkeit als Bedingung der Wahrhaftigkeit. Vielmehr ist diese Abhängigkeit nichts anderes als die notwendige Abhängigkeit des Menschen von dem Bedürfnis, durch seine Unterordnung unter das Sittengesetz nicht etwas praktisch (durch konkludente Handlung, wie die Juristen sagen) zu verneinen, für dessen Verneinung zu schweigen von Gründen der Sinnlichkeit nicht einmal ein Grund im Sittengesetz, d. h. also überhaupt kein möglicher Grund besteht. Es ist die Abhängigkeit von dem Bedürfnis, sich selber in einem Verhalten, bei dessen Nichtannahme er sich in einem objektiven Urtheile selber zum Ekel sein müßte, nicht gleichzeitig als mit einer gestörten Vernunft behaftet beurteilen zu müssen. Man prüfe selbst. Angenommen der Mensch, der ohne die Statuierung einer notwendigen Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit seinen „ganzen Lebenswandel sittlichen Maximen unterordnet“, werde gefragt: was bedeutet denn diese Idee der Sittlichkeit in Ansehung des äußeren Zustandes der sich ihr unterwerfenden Wesen? — so müßte er antworten: nichts anderes als eine methodische Behinderung ihrer Glückseligkeit. Denn dies ist klar: wer die Rücksicht auf seine Glückseligkeit nur bedingungsweise zum Grunde seiner Entschlüsse haben kann, nämlich sofern die die Glückseligkeit bewirkende Handlung dem Sittengesetz gemäß ist, der steht ceteris paribus an möglicher Glückseligkeit außerordentlich hinter dem zurück, dessen oberster praktischer Grundsatz in der

Rücksichtnahme auf Glückseligkeit besteht. Und was noch mehr ist: da nach dem Prinzipie reiner Sittlichkeit in der gegenwärtigen Welt überhaupt keine notwendige Verbindung mit Glückseligkeit angenommen werden kann, und also der diesem Prinzipie folgende von solcher Glückseligkeit immer nur durch außerhalb seines Prinzipes liegende Bedingungen, mithin zufällig etwas erlangen kann, so folgt, daß in das Prinzip sogar die Möglichkeit vollkommenen Elendes des nach ihm Handelnden mit aufgenommen ist. Und hier ist nun der Punkt, wo der Mensch das Recht hat, zu sagen, ich lehne es ab, mich in der Absicht dem Sittengesetz zu unterwerfen, als wollte ich dadurch in Ansehung des äußeren Zustandes der Menschen nur an der Zufälligmachung ihrer Glückseligkeit mitarbeiten. Oder umgekehrt: ich lehne es ab, mir einen spekulativ gar nicht erweisbaren Gesamtzustand der Welt aufreden zu lassen, bei dessen Annahme meine Unterwerfung unter das Sittengesetz notwendig den Charakter der Beförderung der Herrschaft des Zufalles über menschliches Wohl und Wehe haben müßte, und der daher ebenso notwendig und ohne schuldhaftes Bevorzugung des Interesses meiner Neigung für mich eine rein objektiv bedingte Erschwerung der Annahme sittlicher Grundsätze bedeuten müßte. Denn mir Glückseligkeit unter der Bedingung der Sittlichkeit zum Zwecke zu machen, ist für mich ganz unvermeidlich. Dies ist der mit einem vernünftigen aber endlichen Wesen notwendig verbundene Endzweck seines Handelns. Es gibt gar keinen vernünftigen Grund, weswegen ein endliches Wesen, das der Glückseligkeit bedarf, eventuell bedingungslos, also auch dann, wenn es sich dem Sittengesetze gemäß verhält, auf diese Glückseligkeit sollte verzichten müssen. Soll der Grund etwa im Sittengesetze liegen? Aber das Sittengesetz verbietet dem Menschen ja ganz und gar nicht, glücklich sein zu wollen¹,

¹ Dies ist ein Punkt, der das Verständnis der kantischen Sittenlehre immer wieder erschwert. Sie hat — in Übereinstimmung mit dem Geiste der lutherischen Predigt — nichts zu tun mit einem Verbote, seine Neigungen zu befriedigen, nichts mit Askese, Weltsucht und grundsätzlichem Abstinenzlertum, nichts endlich mit einem „Ressentiment“ gegen die Sinnlichkeit. Sie stellt die Wirksamkeit der sinnlichen Antriebe unter eine nichtsinnliche Bedingung, aber sie will sie nicht unwirksam machen oder gar durch das Sittengesetz ausrotten. Man rottet doch niemanden dadurch aus, daß man sich weigert, ihm das summum imperium anzuvertrauen.

es verbietet ihm nur, die Frage des Gehorsams ihm gegenüber von der durch diesen Gehorsam etwa möglichen Verwirklichung einer wohl gar nicht selber durch das Sittengesetz restringierten Glückseligkeitsabsicht abhängig zu machen. Aber wenn nun der Gehorsam gemäß der Voraussetzung gar keine Glückseligkeit ohne vorhergehende Rücksicht auf Sittlichkeit verlangt, was in aller Welt sollte dann noch für ein möglicher Grund erdacht werden, sich mit der grundsätzlichen Unerreichbarkeit eines solchen Zweckes einverstanden zu erklären, oder umgekehrt, welche schuldhaftes Bevorzugung der Sinnlichkeit sollte darin liegen, daß einer sagt, er fände in dem Gedanken, durch die Annahme sittlicher Vorsätze den vollkommenen Zufall als Herrscher über Glück und Unglück vernünftiger Wesen zu befördern, eine Behinderung seiner Bereitwilligkeit, eben solche Vorsätze zu fassen? Und darin nun, daß diese ganz unabhängig von einer unreinen Gesinnung vorhandene Behinderung nur wegfallen kann unter der an sich möglichen Annahme der Wirklichkeit der Bedingung, durch die ein notwendiger Zusammenhang von Sittlichkeit und Glückseligkeit allein bewirkt werden kann, findet Kant nun den durch bloße Spekulation nicht lieferbaren Grund dafür, diese Annahme wirklich zu machen. Dies ist das Prinzip der Bewegung des sogenannten moralischen Gottesbeweises — es ist die Zeichnung des Weges, auf dem Moral zur Religion führt.

VI.

Es bleibt noch kurz zu erläutern, inwiefern denn jene Voraussetzung in der That Glaube an Gott ist, und inwiefern — denn auch dieses hat Schwierigkeiten gemacht — der Mensch unter der Voraussetzung des Daseins Gottes als an jenem Endzwecke, dem Zustande der Vereinigung

Was aber den von Kant gelegentlich als notwendig bezeichneten Wunsch betrifft, vom Stachel der Begierden gänzlich befreit zu sein, so darf man das nicht so mißverstehen, als ob er mit diesem subjektiv notwendigen Wunsche (— deswegen subjektiv notwendig, weil das Vergnügen ihrer Befriedigung ungewiß und vorübergehend, der beschwerliche Kampf aber — nicht gegen sie, sondern gegen den Gang, ihnen die Oberherrschaft einzuräumen, d. i. gegen das Böse, gewiß und lebenslänglich ist —) gleichsam sein objektives Ideal einer möglichen Schöpfung habe zeichnen wollen.

höchster Sittlichkeit und höchster Glückseligkeit (dem summo bono derivativo), mitarbeitend gedacht werden kann. Was zunächst das letzte anlangt, so muß man ins Auge fassen, daß der Mensch sich dadurch, daß er sein ganzes praktisches Verhalten unter das Sittengesetz stellt, ohne weiteres zu einer Quelle möglicher Glückseligkeit für solche vernünftigen Wesen macht, die dieses Gesetz ebenso in die Gesinnung aufgenommen haben. Das Sittengesetz ist nichts anderes als das Gesetz einer von allen empirischen Bedingungen unabhängigen Harmonie aller vernünftigen Wesen mit sich selbst und untereinander. Eben darin liegt ja die Möglichkeit, es als das Gesetz des welt schöpferischen Willens anzusehen. Im übrigen läßt sich diese Eigenschaft der Sittlichkeit schon einfach aus dem verdeutlichen, was jeder mann im unmethodischen Nachdenken über sittliches Verhalten als seine mögliche Folge vor Augen hat. Menschliches Unglück, allgemein gesprochen, hat zwei Quellen, einmal den Lauf der Natur (der inneren und der äußeren) und zweitens das Verhalten anderer Menschen, sofern dieses als unter Gesetzen der Freiheit stehend anzusehen ist. Es ist eine jedermann gegenwärtige Erkenntnis, daß diese zweite Unglücksquelle in dem Augenblicke verstopft wäre, in dem sich alle dem Sittengesetz gemäß verhielten, und es keine Gewaltthätigkeit, Betrug, Hart herzigkeit, Überhebung usw. mehr gäbe. Mehr als dieser einfachen Einsicht bedarf es nicht, um zu verstehen, daß der Mensch sich, indem er sich dem Sittengesetze unterwirft, zum möglichen Gliede eines Reiches vernünftiger, durch höchste Sittlichkeit gegenseitig ihre höchste Glückseligkeit bewirkender Vernunftwesen macht. Es bedarf aber auch nicht mehr, um zu begreifen, daß es zur Verwirklichung dieses möglichen Zweckes nicht genug ist, daß dieser Mensch Sittlichkeit in seine oberste Maxime aufnimmt. Denn erstens liegt es nicht in seiner Macht zu bewirken, daß die anderen es auch thun, und zweitens nicht, daß die im Laufe der unter ganz anderen als sittlichen Gesetzen stehenden Natur in Zeit und Raum liegende Unglücksquelle gleichfalls zu fließen aufhört. Soll also jener im sittlichen Verhalten selber liegende mögliche Zweck nicht eine bloße Möglichkeit bleiben, und damit der sittliche Mensch überhaupt eines Zweckes für ihn erst möglich machenden Endzweckes beraubt

werden, so ist es notwendig anzunehmen, daß die Welt selber gleichsam nach Gesetzen sittlicher Schwerkraft regiert wird, derart daß jedes vernünftige Wesen stets als auf dem Wege in eine Gemeinschaft gedacht werden muß, in der es schließlich nur mit solchen Wesen in Wechselwirkung steht, deren Verhalten denselben Gesetzen unterliegt wie sein eigenes. Sodasß nun also jeder ohne weiteres durch sein Verhalten desjenigen Maßes von Glückseligkeit theilhaftig wird, das er durch das von ihm angenommene Gesetz seines Tuns selber als objektiv möglich gesetzt hat. Woraus dann folgt, daß man für den dem Gesetze einer bedingungslosen Harmonie Unterworfenen, d. i. für den vollkommen Sittlichen, ein wirkliches Leben in solcher Harmonie, d. i. die höchste Seligkeit erwarten kann. Soll nun aber ein solches Gesetz, durch das diese Erwartung möglich ist, als Weltgesetz angenommen werden können, so muß die Welt von einem allmächtigen, allwissenden und heiligen Wesen geschaffen und regiert sein. Mit anderen Worten, nur unter der Bedingung des Glaubens an Gott kann der Mensch, ohne in Widerspruch mit den durch seine Natur gesetzten, durch das Sittengesetz selbst notwendig gemachten Forderungen zu kommen, das Sittengesetz zum obersten Grundsatz seines Lebens machen.

Gewiß also ist es nicht richtig, daß Kant, indem er durch diesen Gedankenzusammenhang Gott für die Erreichbarkeit des notwendigen Endzweckes verantwortlich macht, in Widerspruch damit gerate, daß unter der Voraussetzung des Daseins Gottes der Mensch selber diesen Endzweck soll „befördern“ können. Gott regiert die Welt nach solchen Gesetzen, daß jeder nun dadurch, daß er sittliche Entschlüsse faßt, an seinem Teile ein Stück von jenem Reiche der Sittlich-Seligen, das für ihn ein objektiv notwendiger Zweck ist, verwirklichen kann. Da ist gar keine Möglichkeit von Widersprüchen. Ebensowenig aber ist es richtig, daß Kant durch seine Lehre vom höchsten Gute irgend etwas von der Lehre der Bedingungen sittlicher Gesinnung zurücknähme. So sehr man es begreifen mag, wie eine der Methode metaphysischer Untersuchung fernergerückte Zeit hier in Schwierigkeiten verwickelt werden konnte, so ist doch weit schwerer zu begreifen, daß nicht eben diese Schwierigkeiten zur Vorsicht im Urtheile mahnten. Der Zustand,

in dem sich Kant bei Abfassung seiner Sitten- und Religionslehre befunden haben müßte, wenn ihm nicht aufgefallen wäre, wie oft er sogar in ein und demselben Satze eben das umstößt, was er aufstellen zu wollen scheint, ginge doch weit über dasjenige hinaus, was man ihm gerade dann zutrauen darf, wenn man sich durch die Geschichte ein wenig von dem Maße von Zelligkeit, Sauberkeit, Vorsicht, Umsicht und Pedanterie hat belehren lassen, das im Zeitalter Lessings zur selbstverständlichen Ausstattung eines jeden metaphysischen Elementarschülers gehörte. Was die Sache selbst anlag, so läßt sie sich dahin zusammenfassen, daß die Behauptung, der Mensch könnte sich nicht ohne eine für jedermann, sofern er sittliche Gesinnung angenommen haben würde, bestehende Aussicht auf Glück zur Annahme ebensolcher Gesinnungen entschließen, bei nicht hinreichender Beachtung aller kantischen Prämissen eine Äquivokation enthält. Die Behauptung dieser Unmöglichkeit ist nicht eine nachträgliche Zurücknahme der Festsetzung, daß das principium diiudicationis boni et mali nicht die eigene Glückseligkeit sei, sondern daß dieses Prinzip als ein solches ganz unabhängig von der Bedingung ist, ob ich, indem ich mich ihm gemäß verhalte, glücklich werde oder nicht. Sie ist aber auch nicht die nachträgliche Zurücknahme der Behauptung, es sei das Sittengesetz für jeden vernünftigen Willen, rein als einen solchen genommen, eine für sich allein zur Bestimmung der Willkür hinreichende Bedingung. Auch also, wenn ich mich aus irgendwelchen Gründen zu der Annahme gedrungen fühlte, es gäbe gar keinen Gott, so erwerbe ich — nach Kant — dadurch nicht etwa ein Recht, den Gehorsam gegen das Sittengesetz anderen Bedingungen unterzuordnen. Die durch das Sittengesetz ausgedrückte objektive Nötigung (Verpflichtung) hat als „Achtung vor dem Sittengesetz“ vor der Vernunft zugleich den Charakter einer obersten subjektiven Notwendigkeit des Bewegtwerdens (Triebfeder), und nichts kann für ein mit Personalität begabtes Wesen den Ungehorsam gegen das Sittengesetz (objektiv) entschuldigen. Wenn also der Mensch seine Befolgung irgendeines sittlichen Gebotes davon abhängig macht, was etwa dabei für sein Glück herausspringen möchte, sofern ist er schuldig, und so-

fern wird er gewiß nicht die Seligkeit, wenn es eine gibt, erlangen. So zu lehren hat Kant niemals aufgehört, in dieser Lehre hat er niemals geschwankt. Daran aber, daß der Gedanke, durch diese objektiv notwendige Unterordnung der Willkür aller endlichen vernünftigen Wesen unter dieses Gesetz werde (noch ganz unabhängig von seiner Glückseligkeit) in Ansehung ihrer aller äußeren Zustandes gar nichts weiter erreicht, als daß, was sie etwa unter den nunmehr bestehenden vernünftigen Bedingungen der Möglichkeit ihres Glückes an wirklichem Glück bewirken mögen, vollkommen den Zufall ausgeliefert wird — ich sage, dafür, daß dieser Gedanke ihn mit Rücksicht auf seine sittliche Entschlußkraft behindert, dafür kann er nichts. Das hat er nicht zu vertreten. Es beruht nicht auf einer schuldhaften Bevorzugung der Stimme der Sinnlichkeit vor der des Sittengesetzes, daß er einen Horror vor einem Gesetze hat, sofern er durch dieses der Möglichkeit, überhaupt vernünftigerweise Zwecke haben zu können, beraubt wird. Denn er wird durch die Annahme des Sittengesetzes als obersten subjektiven Prinzipes, wenn es keinen Gott gibt, der Möglichkeit eines Endzweckes beraubt. Der kann nun nicht mehr in der Glückseligkeit liegen — denn diese für sich allein zum obersten Zwecke zu haben, ist verboten —, er kann aber auch nicht in der Glückseligkeit unter der Bedingung der Sittlichkeit liegen — denn deren Möglichkeit anzunehmen, liegt ohne Annahme des Daseins Gottes kein vernünftiger Grund vor. Kann er aber keinen Endzweck haben, so kann er (als vernünftiges Wesen) überhaupt keine Zwecke haben; denn es liegt keine Vernunft darin, sich sozusagen zwecklose Zwecke zu machen, und ohne möglichen Endzweck ist alle Zwecksetzung zwecklos. Nun bedarf er aber, Zwecke haben zu können, wenn er überhaupt soll handeln können; denn er ist nicht Gott, und ein sich selbst genügendes Handeln ist für ihn unmöglich. Wie also, um noch einmal zu fragen, soll er nicht einen Horror vor der Annahme von Grundsätzen haben, wenn diese Annahme unter Voraussetzungen von ihm gefordert wird, unter denen er auf etwas verzichten muß, worauf er als endliches vernünftiges Wesen auch ohne jede Prävalenz sinnlich bedingter Motive gar nicht verzichten kann? Und wie wäre nun die Gesamtlage des Menschen

dem Sittengesetze gegenüber? Er kann nicht es nicht als Grundsatz des Lebens annehmen, denn das ist objektiv unmöglich (das Sittengesetz verpflichtet); es annehmen, wenn es nicht Gebot Gottes ist, kann er auch nicht, denn das ist für ihn als Menschen (nämlich als ein bedürftiges, nicht etwa als ein sündiges Wesen) unmöglich. Also muß er das Dasein Gottes annehmen, wenn er nicht entweder sich selbst verachten oder aber als ein rationales Wesen, d. i. als ein solches, das er sein muß, wenn diese ganze Rede von rationes und obersten rationes seines Tuns überhaupt (vernünftigerweise) irgendeine Bedeutung für ihn haben soll, mitten auseinanderbrechen will.

VII.

So war noch einmal in der Geschichte der Menschheit das Festhalten an der Vernunft nicht als Grund der Abtrünnigkeit von Gott, sondern als Grund seiner ersten Sichtbarwerdung überhaupt durchgeföhrt. Ich versuche nun, das Urphänomen dieser von dem Worte Vernunft nicht so wie der unter dem Drucke des 19. Jahrhunderts atmende Mensch geschreckten Religiosität Kants in eine einzige Vorstellung zusammenzuballen. Glaube an Gott entspringt überall da, wo ein ernsthafter sittlicher Entschluß gefaßt wird. Oder: Jeder ernsthafte sittliche Entschluß ist eine Deklaration des Glaubens an Gott durch die Tat. Die ehemals berühmte Frage, ob ein Atheist reine Gesinnungen haben könne, ist beantwortet durch eine vollständige Umkehrung des Richtungssinnes der Frage. Es ist unmöglich, daß ein Atheist ein reines Herz haben kann, aber nicht deswegen, weil es subjektiv unmöglich wäre, ein nicht als Gottes Gebot erkanntes Sittengesetz zum obersten Grunde des Verhaltens zu haben, sondern lediglich deswegen, weil ein reines Herz keine objektive Möglichkeit hat, atheistisch zu sein. Denn da die Annahme des Sittengesetzes als Lebensgrundsatzes unter Voraussetzung der Nichtexistenz Gottes in bezug auf die Außenwelt lediglich eine Beförderung der Herrschaft des Zufalles über das Schicksal vernünf-

tiger Wesen sein könnte, diesen Zweck zu haben für den Menschen aber unmöglich ist, so kann der sich den Geboten der Sittlichkeit entsprechend verhaltende Atheist nach der spizen Folgerung Kants lediglich entweder ein Heuchler oder ein Narr sein.

Wenn nun aber der Ursprung der Religion auf solche Weise gefaßt wird, so ergibt sich von dorthier ein klares Bild von der (objektiven) Möglichkeit eines reinen Gottesdienstes. Man darf nur darauf achten, wie Gott sich auf diesem Grunde dem Menschen ursprünglich darstellt. Einfach als dasjenige Wesen, durch dessen Dasein bewirkt wird, daß ich durch meinen Gehorsam gegen ein Gesetz, dem zu gehorchen eine mit meiner Personalität unverbrüchlich verbundene Nothwendigkeit für mich ist, nicht in die Lage komme, das Schicksal vernünftiger Wesen in die Hand des blinden Zufalles zu spielen. Ich glaube an Gott, heißt hier nichts anderes als: ich lasse mir unter gar keinen Umständen denjenigen als nichtexistierend aufreden, bei dessen spekulativ gar nicht erweisbarer Nichtexistenz ich einen Horror vor der Befolgung der Gesetze meiner eigenen nicht zufällig bedingten Natur haben müßte. Bei dessen Nichtexistenz ich ver zweifeln müßte, nicht weil mir diese oder jene Absicht verunglückt ist, verunglücken kann und verunglücken wird, sondern weil ich gewissermaßen als ein eine vernünftige Natur habendes Wesen selbst verunglückt wäre. Indem mir alsdann der Befehl der reinen praktischen Vernunft nicht durch sich selbst, sondern durch den Zufall der Konstruktionsgesetze des Universums zum Befehl des Verzichtes auf etwas wird, worauf ich für mich und meinesgleichen mit Vernunft nur verzichten könnte, wenn ich selber Gott wäre. Ist nun aber Gott mir gar nicht anders ursprünglich gegeben als eben als das Wesen, durch dessen Willen und Macht ich aus dieser Verzweiflung gerettet bin, so ist es objektiv unmöglich, dieses Wesen nicht zu lieben. Und diese Liebe ist selbstlos. Denn obwohl sie darauf beruht, daß der Mensch Gottes bedarf, so bedarf er seiner nach dem hier gegebenen Ansätze nur unter der Voraussetzung der Bereitwilligkeit, die Achtung vor der durch das sittliche Gebot ausgedrückten Nothwendigkeit zum Prinzip für sein Verhalten zu machen. Außer insofern als er die Bedingungslosigkeit des sittlichen Imperativs

anerkennt, ist die Vorstellung von Gott für ihn die Vorstellung eines Dinges, für das er gar keine Verwendung hat. Vielmehr das er, wenn er überhaupt zur Anerkennung seines Daseins genötigt werden könnte — er kann aber nicht, denn ein Grund zur Annahme des göttlichen Daseins besteht nur aus dem Gesichtspunkte der Achtung vor dem Sittengesetz —, notwendig hassen müßte. Denn die Folge der Existenz dieses Wesens für ihn würde ja unausweichlich die sein, daß er der Erreichung des Zweckes, den er sich ohne die Bedingung der Sittlichkeit zum obersten gemacht hat, verlustig ginge. Also nur insofern, als ich mich schon mit der Jurisdiktion des Sittengesetzes praktisch solidarisch erkläre, wird Gott mir als ein liebenswerter sichtbar. Und umgekehrt: ich kann gar nicht die zwischen der Annahme dieser Jurisdiktion und mir selber liegende Hemmung überwinden, außer im Glauben an Gott, außer insofern, als ich die an mich gerichteten Gebote als Gebote Gottes erkenne. „Religion ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.“ Nur wenn der Mensch das Sittengesetz als göttliches Gebot erkennt, hat er objektiv die Möglichkeit zu selbstloser Gesinnung, hat er die Möglichkeit, sich in der Befolgung des Sittengesetzes von allen Rücksichten auf seine nicht selbst schon durch sittliche Gesinnung bedingten Zwecke vollkommen frei zu machen, hat er die Möglichkeit, den Horror vor der Unterwerfung unter dies Gesetz zu überwinden, hat er die Möglichkeit, die Gebote der Pflicht gern zu tun. Und insofern dieses Gernethun der Pflichten nur im Glauben an Gott, nämlich in der Erkenntnis ihrer als göttlicher Gebote möglich ist, heißt seine Pflichten gerne tun, sie bedingungslos um ihrer selbst willen tun, notwendig Gott lieben. Denn natürlich liebe ich den, dessen Willensgesetz mir als das seinige und nur als ein solches oberster Grundsatz meines gesamten praktischen Verhaltens ist. Es ist gar nicht abzusehen, was Liebe zu Gott überhaupt anderes heißen sollte. Wenn nun aber weiter das Streben nach Liebe zu Gott die oberste menschliche Pflicht ist, so hat diese Pflicht demnach ihr Wesen darin, daß sie zu den gegen Menschen bestehenden Pflichten keine neue Verpflichtung hinzutut, sondern nur die Nötigung zu der mit der Liebe zu Gott identischen Gesinnung der

Bereitwilligkeit, meine Pflichten gegen jedermann zu tun, bedeutet. Der Bann, als sei durch das Dasein Gottes dem Menschen eine spezifische Nötigung auferlegt, durch deren Observation er sich die Wohlgeneigntheit dieses Gottes erwerben könne, dieser Bann, von dem befreit zu werden Luther gerungen hatte, ist durch die Voranstellung der Moral vor die Religion auf radikale Weise gebrochen. Es gibt keine Pflichten gegen Gott¹. Es ist keine Frage, wie ich in dem Gehorsam gegen Gottes Befehle ein reines Herz sollte haben können, denn eben ein reines Herz haben, das heißt Gott gehorsam sein, und nach ihm streben, heißt Gott dienen. Christliche Religion bedeutet für Kant nicht neue geistliche Verpflichtungen zu den natürlichen Verpflichtungen der Heiden, sondern bedeutet eine neue Religion, nämlich die Erkenntnis, daß der Wille der sittlichen Gebote und kein anderer mit göttlicher Allmacht ausgestattet ist, und daß man also in Ansehung Gottes nichts anderes zu tun verbunden sei, als eben das, wozu man allein auf Grund einer solchen Erkenntnis überhaupt objektiv imstande ist: nämlich einen Entschluß mit Bezug auf die bedingungslose Befolgung sittlicher Gebote zu fassen.

Aber wie, wird man fragen, soll damit nun die Erörterung des Verhältnisses von Luther zu Kant abgeschlossen sein? Der Mensch soll einen Entschluß in bezug auf die bedingungslose Befolgung sittlicher Gebote fassen — ja aber kann er denn? Ist nicht die Frage, wie er dazu angesichts der angeborenen Verkehrtheit seines Herzens kommen kann, das ganze durch Luther sichtbar gemachte Problem? Ich antworte auf das erste: die kritische Würdigung des Verhältnisses von Luther und Kant soll durch die vorigen Erörterungen so wenig abgeschlossen sein, als in ihnen vielmehr nur der Punkt gesucht wurde, an dem sie beginnen kann. Auf das zweite antworte ich so: gerade dies lehrt die Untersuchung der kantischen Religionslehre, daß die Frage, wie der Mensch mit seinem natürlichen Hang zur Sünde zu einem ernsthaften sittlichen Vorsatz kommen könne, eben nicht das ganze Prob-

¹ Aber alle Pflichten müssen „um Gottes Willen“ ausgeübt werden.

lem enthalte. Es liegt vor der Frage des subjektiven Vermögens oder Unvermögens zur Überwindung des bösen Zanges noch die Frage eines ganz anderen Nichtkönnens, in dessen notwendiger Überwindung der Mensch nicht den Glauben an den verzeihenden Gott, den seinen Sohn gesandt habenden Gott, sondern überhaupt erst den Glauben an Gott als den heiligen und allwissenden Schöpfer findet. Wollte man die religionsgeschichtliche Stellung Kants nach dieser Richtung kennzeichnen, so wäre zu sagen, daß sie das Ursprungsproblem der Religion dem Problem der Rechtfertigung mit Schärfe voranstellt und unabhängig von diesem löste. Dabei wird man nicht sagen müssen, daß sie darin Luthern bloß berichtige. Aber doch kommt bei diesem das eigentliche Ursprungselement des Glaubens zwischen dem Schrecken vor dem den Bösen bedrohenden, dem Guten versprechenden Gotte des alten Bundes und dem in der Begnadigungsverheißung des Evangeliums gefundenen Troste nicht zu seinem vollen Rechte. Denn da in beiden Fällen schon Bezug genommen ist auf die menschliche Sündenknechtschaft, so wird nicht hinreichend sichtbar, daß die Religion selber ursprünglich gar nichts anderes ist als die Erkenntnis der schöpferischen, regierenden und richtenden Allmacht des in der kategorischen Nötigung des Sittengesetzes ursprünglich zugänglichen Willens. Die Predigt der durch diesen Willen konstituierten Weltwirklichkeit als des Reiches Gottes, d. h. die Religionspredigt als solche — sie ist daher auch für Kant der zunächst für das Evangelium entscheidende Charakter, in bezug auf den die Gnadenverheißung, wie sehr auch immer subjektiv notwendig, sekundär bleibt.

Aber in der That sind bei Kant nun wirklich auch die subjektiven Bedingungen der Notwendigkeit der Gnade andere als bei dem Verfasser der Schrift de servo arbitrio, und weil dem so ist, so würde sich nun für eine vollständige Abwicklung der zwischen ihm und Kant bestehenden Fäden das Problem der Freiheit als das dem Prinzipie zuerst folgende aufzwingen. Nun ist Kant insofern lutherisch genug, als er den Mangel, der durch den Gedanken des Zanges zum Bösen ausgedrückt wird, als eine Korruption des Herzens faßt, d. h. als eine Verderbnis des Menschen in Ansehung des obersten Grundsatzes,

den er mit Rücksicht auf die Frage, ob die Stimme der Neigungen oder des Gebotes vorangehen soll, angenommen hat. Er steht also genau wie Luther vor der Frage, wie sollte es denn möglich sein, daß der Mensch sich durch eigene Kraft in bezug auf diesen seine Gesinnung radikal bezeichnenden Grundsatz änderte, da ja eben mit der Annahme der Korruption des obersten Prinzipes seines Tuns die Annahme eines Prinzipes, nach dem dieses seinen Mangel verlieren könnte, im Menschen selber ausgeschlossen ist. Aber hier setzt nun die Antwort Kants ein, zu deren Möglichkeit es der seine Philosophie eigentlich bezeichnenden Arbeit, der Arbeit der Kritik der reinen Vernunft, bedurfte. Sie soll nur angedeutet werden: die Unmöglichkeit der Erkenntnis der Möglichkeit einer Sache ist nicht bedingungslos ein Grund für die Annahme der Unmöglichkeit der Sache selbst. Es ist richtig, daß es nicht möglich ist zu begreifen, wie sich der Mensch in bezug auf den obersten Grundsatz seines praktischen Verhaltens soll revolutionieren können, wie es überhaupt unmöglich ist, eine Revolution zu begreifen, nämlich den Anfang von etwas, das nur durch Freiheit möglich ist, d. i. den Anfang einer sittlichen oder rechtlichen Ordnung. Denn die oberste Bedingung der Begreiflichkeit des Entstehens und Vergehens überhaupt ist die Zeit — was aber zu seiner Möglichkeit Freiheit fordert, das kann nicht unter zeitlich vorausgehenden Bedingungen stehen. Und also steht es nicht unter Bedingungen der Erkennbarkeit seines Ursprunges als solchen. Diese Unbegreiflichkeit seines Ursprunges ist aber nicht ohne weiteres die Unmöglichkeit seines Ursprunges selber, denn ich bin nicht berechtigt (hier die eigentliche kantische Entdeckung), die Zeit für eine Bedingung der Möglichkeit der Dinge selber zu halten. So gewinnt die Frage der Sündenknechtschaft plötzlich ein ganz anderes Gesicht. Dieden eigentlichen Stachel für die lutherischen Paradoxien in dieser Frage ausmachende Notwendigkeit, den ganzen Menschen, d. h. vielmehr den Menschen nach dem obersten Prinzipie seines Tuns für verdorben zu erklären, bleibt geachtet, aber die religiös unerträgliche Verwandlung des Menschen als ein im Rechtfertigungszusammenhange lediglich passives Wesen stellt sich heraus als eine sich nur unter der Voraussetzung eines behinderten Systems von Mitteln in bezug auf

die Beurteilung der Dinge überhaupt aus jener ersten ergebende Folgerung. Die Nothwendigkeit dieser Folgerung besteht an und für sich nicht. Wohl macht Kant also dabei, wie auch Luther in seiner Lehre vom arbitrium servum, Gebrauch von einer „Unbegreiflichkeit“, aber die kantische Ursprungslehre der Religion zeigt nun, daß Luther diesen Punkt des nothwendigen Nichtwissens an eine unmögliche Stelle gesetzt hat. Denn wenn ich, um aus dem Drucke der Sündenknechtschaftslehre herauszukommen, mit Luther die göttliche Gerechtigkeit als solche für unbegreiflich erklären muß (was von der selbstverständlichen Anerkennung der Unerkennbarkeit des vor Gott Gerechten der Materie nach natürlich völlig unterschieden ist), so habe ich überhaupt den Faden verloren, der mich ursprünglich an Gott bindet, und die Einwände, daß die ganze das Dasein Gottes voraussetzende Lehre von der Sünde ein Spiel mit rein subjektiven Begriffen sei, sind völlig unüberwindlich. Nur als von einem Wesen, dessen Willen mir durch den Entschluß, die Guten zu belohnen, die Bösen zu bestrafen, in seinem obersten Prinzip offenbar wird, ist überhaupt Glaube an Gott möglich. Denn nur für dieses Wesen besteht eine Nothwendigkeit, ihm Dasein, Allmacht und Allwissenheit zuzuschreiben. Muß ich also für den Willen Gottes über das Prinzip dieser Gerechtigkeit noch ein höheres, dadurch nicht ausgedrücktes (verborgenes) annehmen, so wird es keinen Aberglauben mehr geben, der sich nicht Religion, und keine Gespensterlehre, die sich nicht Theologie wird nennen können. Natürlich heißt das nicht, daß eine jede Lehre, die jenen verborgenen Willen annähme, deswegen wirklich Aberglaube und Gespensterwissen sein müsse, aber wenn sie besseres ist, so ist sie es nicht vermöge jenes Prinzipes, sondern im Widerspruch mit ihm. Allerdings nötigt uns der jederzeit feststellbare Zustand unseres Herzens zu sagen, es ist unbegreiflich, wie ich es machen soll, daß da eine Änderung eintritt — aber daß diese Unbegreiflichkeit nothwendig ist, und daß sie doch nichts beweist für die Behauptung, der Mensch könne nicht wenigstens einen Anfang in Ansehung seines Verhältnisses zu Gott machen — das lehrt die Kritik der reinen Vernunft. Wenn also freilich für jeden Menschen die höchstpersönliche

Krisis besteht, ob er nun diesen Anfang zu machen versuchen wird oder nicht — so stellt sich in der Konsequenz der kantischen Lehre eine Krisis, in der der Mensch sich dadurch befinden soll, daß er zu der Gewißheit gekommen sei, er könne nicht, was er doch soll, als eine Krisis dar, die nur insofern besteht, als der Mensch sich mit Hilfe einer unzureichenden Ontologie die Einsicht in etwas aufgeredet hat, davon sich demonstrieren läßt, daß er gar keine Einsicht haben kann, und davon er sofort und bedingungslos freikommt, wenn er nur statt auf ungeklärte Metaphysik auf die Stimme seines Gewissens hört. Er weiß für sein Bedürfnis hinreichend, daß er kann — und daß niemand anders den Stoß geben kann — auch Gott nicht — deswegen nicht, weil er überhaupt keinen Gott hätte, wenn er einen solchen hätte, der diesen Stoß geben wollen könnte.

Wie sich nun daran die Lösung der weiteren klassischen Probleme Luthers bei Kant anreihet, der Christologie, der eigentlichen Rechtfertigungslehre — denn daß es mit dem bloßen Anfangen des Menschen nicht getan ist, ist auch für Kant gewiß — der Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche und vom Gottesdienst — das sind Fragen, deren ausführliche, von erworbenen Vorurteilen freie Behandlung manches Schloß aufschließen könnte, davon der Schlüssel heute verloren scheint. Hier kam es zunächst auf die Klärung der obersten Frage an, wie Kant denn so ernstlich an Luthers Forderung eines Gottesdienstes aus reinem Herzen festhalten und doch sagen konnte, vielmehr deswegen sagen mußte: Moral geht der Religion vorher. Ich schließe mit einer allgemeinen Vermutung über den Charakter der Gesamtbewegung, deren Ergebnis diese Kantische Glaubenslehre gewesen sein möchte. Der Protestantismus lutherischer Herkunft hat von seiner eigenen Geschichte im ganzen genommen diese Vorstellung, daß er — im 16. und 17. Jahrhundert stark unter verhängnisvollen Nachwirkungen unüberwundener aristotelisch-scholastischer Tradition stehend — in der Folgezeit durch Pietismus und Aufklärung, zuletzt durch Romantik und Neupietismus von diesen hemmenden Gewichten befreit worden sei. Wenngleich er sich heutzutage schwerlich einer Täuschung darüber hingeben kann, daß diese Befreiung im Resultate an

die Auflösung aller strukturierten Glaubensgrundlage überhaupt nahe heranreicht, so scheint als Gewinn doch wenigstens der ungehemmte Zugang zu den ursprünglichen Stellungnahmen Luthers als einer jederzeit zur Verfügung stehenden lauterer Kraftquelle zu verzeichnen. Indessen ist dieses ganze geschichtliche Bild vielleicht selber nur eine Spiegelung der Krisis, in der der Protestantismus sich befindet. Wenn die Rede von Kant als seinem Philosophen überhaupt fruchtbar gemacht werden soll, so könnte sie es vor allem dadurch werden, daß sie zunächst die Augen öffnet für die weltgeschichtliche Bedeutung, die jener von Melanchthon eingeleiteten Auseinandersetzung der lutherischen Grundmotive mit der metaphysischen Gesamttradition des lateinischen Christentums zukommt. Weit entfernt, daß diese „protestantische Scholastik“ ein allmählich versandender toter Arm gewesen ist, von dem aus das Schiff endlich zur reinen Quelle des Luthertums zurückzudrehen war, ist sie es vielmehr, die am Ende des 17. Jahrhunderts durch die Person Leibnizens den Protestantismus zum führenden Erben derjenigen Sinterlassenschaft macht, die den Aristoteles und Thomas so gut wie Luther und Augustin zu ihren Vätern zählt. Und erst in dem Augenblicke, als diese Höhe erreicht war, wurde es möglich, in eine fördernde Auseinandersetzung hinsichtlich derjenigen Gesamtproblematik einzutreten, in die Luthers Ungestüm hineingestoßen war, ohne doch jemals die Ursprünge der Ungeheuer finden zu können, mit denen er focht. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung ist Kant. Ob die von ihm erzwungene Wendung von aller nicht ursprünglich geschöpften Motivation frei ist, oder ob sie ihrerseits unter traditionellen Bindungen steht, über die Luther selber im Grunde schon hinaus war, ist hier nicht der Ort zu verhandeln. Sicher ist, daß von ihr aus gesehen die lutherische Stellungnahme bedeutende Korrekturen erleidet, und daß durch sie eine Fülle der von Luther selbst ausgestoßenen Momente aus der vorreformatorischen Tradition neues Recht und neues Leben erlangen. Der Augenblick, in dem alle spekulativen Kräfte des abendländischen Christentums zur Zusammenwirkung innerhalb des Protestantismus vereinigt waren, war da. Der vollständige Fall ins Bodenlose, den die Kritik der reinen Vernunft auf ihrem Wege durch die Romantik tat, war das

geschichtliche Ergebnis. In diesem Augenblicke beginnt im Protestantismus, dessen klassisches Jahrhundert das 18. gewesen ist, diejenige innere Stockung, von der zu hoffen bleibt, daß sie sich nicht ihrerseits als eine Versandung herausstellt. Ob aber diese Stockung, wenn schon vom Zurückgehen die Rede sein soll, durch einen unmittelbaren Rückgang auf Luther behoben werden kann — darüber wird man den rein technischen Ausführungen dieser Abhandlung leicht eine bestimmte Ansicht entnehmen können.