

DREIZEHNTE KAPITEL

GLAUBEN UND WISSEN

Die Tragweite von Kants religionsphilosophischen Gedanken für die Probleme einer Philosophie der modernen Kultur übersehen wir am besten, wenn wir die inhaltlichen Bestimmungen, die darin für die Eigenart des religiösen Gebietes enthalten sind, zunächst beiseite lassen und nur darauf achten, wie Kant, seinem antiintellektualistischen Prinzip entsprechend, dem religiösen Leben in der Kultur überhaupt eine Sonderstellung gibt, durch die es völlig unabhängig von aller Erkenntnis der Welt durch den theoretischen Intellekt wird. Schon dadurch entspricht der Kritizismus dem modernen Kulturbewußtsein, wie es seit der Reformation entstanden ist, so unbefriedigend in anderer Hinsicht Kants Auffassung der Eigenart des religiösen Lebens auch sein mag. Wir müssen also verstehen, wie es Kant gelingt, den Glauben vom Wissen so zu trennen, daß dadurch der religiöse Mensch mit Rücksicht auf sein Verhältnis zur modernen Wissenschaft volle Freiheit für die Entfaltung seines unmittelbaren Verhältnisses zu Gott bekommt. Das darf man über der unbefriedigenden Auffassung des Verhältnisses von praktisch-rationalem und religiösem Leben nicht vergessen, falls man Kants Stellung zur modernen Kultur vollständig würdigen will.

Eine Darstellung von Kants Religionsphilosophie, welche so verfährt wie unsere Darstellung seiner Wissenschaftslehre und seiner Ethik ist hier schon deshalb ausgeschlossen, weil in der Tafel der verschiedenen „Seelenvermögen“ religiöse „Prinzipien“ und ein ihnen entsprechendes „Produkt“ keine besondere Stelle haben. Wir halten uns daher an das Ganze der Kantischen Philosophie, um es mit Rücksicht darauf zu betrachten, welchen Ort der religiöse Glaube überhaupt im Gesamtleben des Menschen nach Kant besitzt.

Damit ist wieder nicht gemeint, wo im faktischen Seelenleben die Religion als psychischer Vorgang neben den anderen psychischen Vorgängen unterzubringen ist, denn diese Frage hätte für eine Philosophie der Kultur keine prinzipielle Bedeutung. Der Glaube muß vielmehr von vorneherein als „Verbindung“ (religio) des Men-

schen mit der Gottheit genommen werden, und auf den objektiven Gehalt dessen, was oder woran religiös geglaubt wird, nicht auf den Glauben als seelischen Vorgang kommt es hier an. So war es auch bei der Wissenschaft und beim Staat. Nicht das Denken und das Wollen des Subjekts, sondern der objektive Gehalt der gedachten Wahrheit und der gewollten politischen Organisation stand in Frage. Es gilt auch jetzt, dem geglaubten Gehalt, gleichviel wie er inhaltlich näher bestimmt wird, seinen besonderen Ort anzuweisen, der seiner Eigenart und Selbständigkeit als Ort eines religiösen Gehaltes überhaupt entspricht.

Daß der religiöse Glaube vom politischen Wollen seinem Gehalt nach grundsätzlich zu trennen ist, wird sich überall dort von selbst verstehen, wo man überhaupt eine Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Kulturgebiete anerkennt und auch nicht verlangt, der Mensch habe sich unter allen Umständen in jeder Hinsicht einer Autorität zu unterwerfen, die ohne Rücksicht auf die Eigenwerte der verschiedenen Kulturgebiete die letzte Entscheidung trifft. Grade dort aber, wo man an einer solchen übergeordneten Autorität nicht festhält, wird man den religiösen Glauben leicht in irgendeine Abhängigkeit vom theoretischen Wissen bringen, und schon dadurch schränkt man die Autonomie des religiösen Lebens grundsätzlich ein. Wir haben die Probleme, die so entstehen, bereits bei der Darstellung des ursprünglichen Christentums berührt. Man sagt, der Mensch könne und dürfe nur glauben, was wahr ist, oder zum mindesten sei es notwendig, Glauben und Wissen in ein positives Verhältnis zueinander zu bringen.

Das werden wahrscheinlich auch die meisten religiösen Menschen, falls sie überhaupt über solche Fragen nachdenken, nicht direkt bestreiten. Ja viele unter ihnen erheben ausdrücklich den Anspruch, daß alles, was sie religiös glauben, zugleich wahr sei. Versteht man dann unter Wahrheit aber den theoretischen Wert oder verlangt gar vom Glauben, daß sein Gehalt sich logisch begründen lasse, so kommt eine solche Meinung auf die Bindung des Glaubens an das Wissen heraus, wie die Weltanschauung des Intellektualismus sie vollzieht, und zwar geschieht das auch dann, wenn der Versuch, Glauben und Wissen in Uebereinstimmung miteinander zu bringen, sich nur teilweise oder gar nicht durchführen läßt. Der In-

halt des Geglaubten kann dann entweder für mehr oder weniger theoretisch gewiß, d. h. für *w a h r s c h e i n l i c h* gelten, oder man kommt dazu, die religiöse Wahrheit für *p a r a d o x* zu erklären und zu sagen, daß etwas, gerade weil es absurd ist, als glaubhaft betrachtet werden müsse.

Auf dem Boden solcher Ansichten, die sich im Einzelnen sehr verschieden gestalten können, läßt sich eine Religion wie das ursprüngliche Christentum in ihren irrationalen Bestandteilen, also in dem nur ihr eigentümlichen Wesen nie verstehen. Und doch sieht es so aus, als dürften wir diesen Boden nicht verlassen. Wir scheinen hier vor eine Alternative gestellt, die uns zwingt, entweder auf die eine oder auf die andere Seite zu treten, oder endlich, falls wir das nicht können, einen Kompromiß zwischen beiden Seiten zu versuchen.

Was die beiden Glieder der Alternative dabei bedeuten, ist klar. Entweder stimmen Wissen und Glauben inhaltlich überein. Dann ist die Religion zugleich Erkenntnis Gottes. Oder sie stimmen nicht überein. Dann ist der Inhalt des Glaubens unwahr, und es bleibt dem religiösen Menschen nichts anderes übrig, als an das Unwahre, Paradoxe oder Absurde zu glauben. An dieser Alternative halten bis heute viele in der Weise fest, daß, wenn eine Auflösung des religiösen Glaubens in Erkenntnis ihnen unmöglich erscheint, sie entweder einen Kompromiß schließen, indem sie sagen, man könne auch an das theoretisch nicht Begründbare als an etwas wenigstens „Wahrscheinliches“ glauben, oder daß sie sich zu der Meinung Tertullians geführt sehen, etwas sei glaubhaft, gerade weil es logisch töricht ist. Im letzten Fall ergibt sich dann meist noch die Konsequenz, daß, weil das theoretisch Wertfeindliche oder Antilogische, an das der religiöse Mensch glaubt, den höchsten Wertakzent bekommt, das positiv Logische zugleich in seiner Bedeutung herabgedrückt oder geradezu zum Wertfeindlichen umgedeutet wird. Die theoretische Erkenntnis stammt dann vom Bösen. *Eritis sicut deus sientes bonum et malum*, sagt nur die Schlange.

Es mag den Vertretern der paradoxen Religiosität nicht immer zum Bewußtsein kommen, daß auch sie Intellektualisten sind. Ja man meint wohl vielfach, mit dem Glauben an das Paradoxe dem Intellektualismus entgangen zu sein. Doch das ist eine Täuschung.

Die Annahme, daß die religiöse „Wahrheit“ paradox sei, bleibt durch und durch intellektualistisch. Wir bemerkten schon: Paradoxie oder Absurdität oder Widerspruch sind logische Kategorien wie Identität oder theoretische Uebereinstimmung im Sinne der Wahrscheinlichkeit des Geglauten. Der Umstand, daß der Intellektualismus bei Tertullian und seinen Nachfolgern bis auf Kierkegaard ein negatives Vorzeichen erhält, und daß man den höchsten Wert dann in dem findet, was dem Intellekt widerspricht, hebt das intellektualistische Grundprinzip nicht auf. Ein philosophisches Verständnis der Religion in ihrem Eigenwert und in ihrer Eigenbedeutung bleibt, falls die Religion dem ursprünglichen Christentum gleicht, auf diesem Boden nicht weniger unmöglich als auf dem des positiven Intellektualismus und des Wahrscheinlichkeitsprinzips der religiösen Gewißheit, denn die Versetzung des religiösen Wertes ins Antilogische bedeutet eine intellektualistische Verfälschung des irrationalen Gehaltes ebenso wie die Auflösung des Glaubens in positives theoretisches Wissen oder in theoretisch wahrscheinliche Meinung.

Man muß nach einem neuen Standpunkt suchen, um der Religion in ihrer Stellung zum modernen Kulturleben gerecht zu werden. Die Religionsphilosophie hat ihre Aufgabe, als Theorie die verschiedenen Wertgebiete in ihrer Eigenart zu verstehen, weder erfüllt, wenn sie positiv intellektualistisch den Inhalt einer Religion der gewissen oder wahrscheinlichen Erkenntnis gleichsetzt, noch wenn sie negativ intellektualistisch das Geglautete für das erklärt, was der Erkenntnis widerspricht. In beiden Fällen ist der positive Eigenwert des Religiösen verschwunden, und der negative Intellektualismus bleibt überdies mit Rücksicht auf das umfassende System der Philosophie dem positiven Intellektualismus gegenüber dadurch im Nachteil, daß er Gefahr läuft, nicht allein den religiösen Wert negativ intellektualistisch umzudeuten, sondern zugleich den theoretischen Wahrheitswert in seiner Eigenart anzutasten.

Diese systematischen Ueberlegungen waren notwendig, um die Bedeutung zu erkennen, welche schon die allgemeinsten Grundlagen der Kantischen Philosophie für ein theoretisches Verständnis des religiösen Glaubens besitzen. Wer religiös im Sinne des ursprünglichen Christentums ist und auf das Verhältnis seines Glaubens zum Wissen überhaupt reflektiert, kann den Inhalt des Geglauten nicht

für identisch mit dem Inhalt des theoretisch Gewußten oder Wahrscheinlichen halten, und ebenso muß ihm der Gedanke, daß er etwas logisch sich Widersprechendes glaube, fern liegen. Alle solche Ansichten, mögen sie positiv oder negativ intellektualistisch sein, sind erst durch die Philosophie in das christlich-religiöse Leben hineingetragen. Deswegen kommt beim Verständnis der ursprünglichen christlichen Religion und ihrer Stellung in der modernen Kulturwelt alles darauf an, daß weder ein positiver noch ein negativer Intellektualismus für die Theorie des religiösen Glaubens maßgebend wird.

Bewegt nun Kants religionsphilosophisches Denken sich wirklich in einer in dem angegebenen Sinne als „modern“ zu bezeichnenden Richtung? Wie wenig er ein positiver Intellektualist in der Art des Griechentums war, haben wir gesehen. Doch liegt auch jeder abgeschwächte Intellektualismus der Wahrscheinlichkeit ihm fern, und das ist noch ausdrücklich zu zeigen, weil gerade in dieser Hinsicht Irrtümer weit verbreitet sind. Sie bestehen in zwei verschiedenen Formen, in einer älteren und in einer neueren, und beide sind abzulehnen.

Die ältere Ansicht kommt darauf hinaus, Kant habe zunächst an dem religiösen Glauben eine unbarmherzige Kritik geübt, indem er alle Beweise für religiöse Wahrheiten schonungslos zerstörte, sei dann aber auf halbem Wege stehen geblieben, habe also doch wieder aus irgendwelchen nicht näher zu bezeichnenden Gründen den religiösen Glauben theoretisch zu retten versucht. Die Meinung dürfte bei den meisten ihrer Vertreter von Heinrich Heine stammen, der ihr schon 1834 in einer für die Franzosen geschriebenen Darstellung des deutschen Geisteslebens seit Luther Ausdruck gab. Die Kritik der reinen Vernunft, heißt es dort, war ein Schwert, womit der Deismus hingerichtet wurde. Kant zeigte, daß jenes Idealwesen, welches man bisher Gott nannte, als eine Dichtung aufgefaßt werden müsse, die entstanden sei durch eine natürliche Illusion. Nach dieser Tragödie aber komme die Farce. Die praktische Vernunft verbürge schließlich doch den religiösen Glauben, und dadurch werde der Leichnam des Deismus, den die theoretische Vernunft getötet habe, wieder belebt!

Es bliebe also nach Kant im wesentlichen alles beim alten, d. h. beim Deismus als einer typisch intellektualistischen Form der Reli-

gion. Solch eine Auffassung, nur meist weniger witzig formuliert, kann man heute noch vielfach finden. Was Kant zuerst kühn zerstörte, das stellte er später ängstlich wieder her.

Dagegen wird andererseits behauptet, mit der Kritik der alten Metaphysik und der Gottesbeweise sei es Kant nie recht ernst gewesen. Der Schwerpunkt seiner Weltanschauung habe vielmehr immer in einer Erkenntnis der übersinnlichen Realität und der Gottheit gelegen. Nur die äußere Form dieser Erkenntnis zeige sich verändert. Im Grunde habe Kant durch sein ganzes Leben an einer übersinnlichen Welt in dem Sinne, wie etwa Leibniz sie sich dachte, festgehalten. Gewiß könne man nach Kant eine solche Metaphysik nicht streng beweisen, aber sie sei immerhin wahrscheinlich, also auch theoretisch glaubhaft, und so lasse sich der religiöse Glaube durch die Philosophie theoretisch rechtfertigen.

Beide Meinungen, die ältere und die neuere, sind untereinander gewiß sehr verschieden, und doch kommen sie insofern auf dasselbe hinaus, als sie Kant intellektualistisch interpretieren und damit total verfälschen. Kant hat nicht nur den klassischen Intellektualismus des Griechentums abgelehnt, sondern es lag ihm auch fern, den religiösen Glauben als etwas theoretisch Wahrscheinliches anzusehen. Logische Gründe entscheiden für ihn auf diesem Gebiet überhaupt nicht. Das ist das Wesentliche, nicht eine theoretische Widerlegung oder Unterstützung des Glaubens. Hält man daran fest, dann versteht man: Kant hat in der Kritik der praktischen Vernunft nichts von seiner Kritik an den theoretischen Gottesbeweisen zurückgenommen, und ebensowenig wird man meinen, es sei ihm mit dieser Kritik nicht recht ernst gewesen, so daß er seiner letzten Ueberzeugung nach wie die Denker vor ihm zu den Metaphysikern gerechnet werden müsse. Gewiß finden sich Einzelheiten in seinen Werken, die inkonsequent oder mißverständlich sind, aber sein religionsphilosophisches Grundprinzip wird dadurch nicht berührt, und dieses steht jedem Intellektualismus, dem positiven, dem abgeschwächten und dem negativen gleichmäßig entgegen.

Erst wenn das klar ist, versteht man Kants oft zitierte und doch nur selten gewürdigte Worte: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“. Damit wird jeder Gedanke an eine inhaltliche Uebereinstimmung von Wissen und Glauben radi-

kal abgelehnt, und Kant denkt auch nicht daran, den Inhalt des Glaubens für etwas Wahrscheinliches im Sinne der theoretischen Wissenschaft zu halten. Ebenso aber liegt ihm die Umdeutung der Religion in einen Glauben an etwas Widervernünftiges fern. Ja darauf kommt es ihm vor allem an, Platz für einen Glauben zu bekommen, dem nicht der geringste Widerspruch anhaftet, der also auch insofern völlig außerhalb der theoretischen Sphäre zu suchen ist. In diesem Sinn allein wollte er das Wissen „aufheben“, wie er sagt, d. h. er wollte das Gebiet des Glaubens völlig der Herrschaft des theoretischen Erkennens entziehen. Das aber war nur dadurch möglich, daß er zeigte: der religiöse Mensch glaubt an etwas, das er nicht nur faktisch nicht weiß und auch nicht als theoretisch wahrscheinlich begründen kann, sondern das zum Gegenstand des Wissens und des theoretischen Fürwahrhaltens zu machen, überhaupt keinen Sinn mehr hat.

So verstanden bleiben die Kantischen Worte in voller Uebereinstimmung mit dem Ganzen seines antiintellektualistisch gerichteten Denkens, und so allein dürfen wir sie daher verstehen. Niemals konnte es Kant in den Sinn kommen, ein Wissen aufheben zu wollen, das irgendwie auf Objektivität begründeten Anspruch hatte. Er blieb stets ein theoretischer Mensch, und das Wissen, welches diesen Namen verdient, hat er höchstens in dem Sinn „aufgehoben“, wie Hegel das Wort gebraucht, nämlich so, daß er es bewahrte, ja auf eine höhere Stufe hob. Damit aber hängt dann notwendig zusammen, daß andererseits der *S c h e i n* des Wissens, d. h. die Illusion, als sei ein Wissen von dem möglich, woran wir religiös glauben, gründlich vernichtet werden mußte, und mit Rücksicht hierauf hat das Wort „aufheben“ dann in der Tat die rein negative Bedeutung.

Man muß also die berühmten Worte Kants in engsten Zusammenhang mit seiner Wissenschaftslehre bringen. Sie stehen ja auch in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, und dort gehören sie hin. Sie enthalten im Grunde nichts anderes als die Konsequenz, die sich unmittelbar aus Kants Theorie des Erkennens ergibt, sobald man an die Bedeutung der Transzendentalphilosophie für eine Theorie der Religion denkt. Die Sätze der transzendentalen Dialektik sagen dann dasselbe, genauer: sie sagen mehr, denn sie

enthalten schon besondere Anwendungen des in der Vorrede formulierten allgemeinen Prinzips auf einzelne religionsphilosophische Probleme.

Bedürfte es noch eines Beweises, daß Kants viel zitierter Satz einen erkenntniskritischen Sinn hat, der mit dem Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft genau übereinstimmt und nur die Anwendung auf das Problem der Religion bedeutet, das Kant von vornherein im Auge hatte, ja das ihm vielleicht das wichtigste war, so braucht man nur an die Worte zu denken, die sich unmittelbar anschließen: „Der Dogmatismus der Metaphysik, d. h. das Vorurteil, ohne die Kritik der reinen Vernunft in ihr fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.“ Kant hätte auch sagen können: ich mußte den Dogmatismus der Metaphysik durch die Kritik der reinen Vernunft aufheben, um die Quelle des Unglaubens zu verstopfen.

So schließt sich an die kritische Ueberwindung des Intellektualismus unmittelbar die Möglichkeit einer positiven Würdigung des außerintellektuellen Lebens an. Das Band, welches die theoretische Erkenntnis mit dem religiösen Glauben so verbindet wie in der Weltanschauung des Griechentums, wird zerschnitten und damit zugleich dem atheoretischen Leben die Freiheit gegeben, die es braucht. Das ist der letzte Sinn des Kantischen Denkens mit Rücksicht auf eine Philosophie der modernen Kultur auch für ihre Stellung zur Religion.

Das muß scharf herausgearbeitet werden, damit Einzelheiten der Religionsphilosophie Kants den entscheidenden Grundgedanken nicht verdecken. Andererseits ist klar: fassen wir das antiintellektualistische Prinzip so allgemein, dann gibt es der Philosophie zunächst nur die Möglichkeit einer positiven Würdigung der atheoretischen Kultur und leistet für ein positives Verständnis der Eigenart des religiösen Glaubens in seiner inhaltlichen Besonderheit noch nichts. Es sind durch die theoretische Philosophie lediglich Hindernisse hinweggeräumt, die einer umfassenden Philosophie der gesamten Kultur im Wege stehen, und allein mit Rücksicht hierauf ist die letzte Tendenz des Kantischen Denkens auch religionsphilosophisch in demselben Sinn modern wie seine Philosophie des sittlichen und des künstlerischen Lebens. Die Voraussetzungen, die

dazu führten, das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Art zu bestimmen, daß dabei entweder der Eigenwert des Wissens oder der Eigenwert des Glaubens verloren ging, sind zerstört, und das bleibt etwas Negatives.

Aber für die Theorie der Religion ist trotzdem viel gewonnen, besonders wenn man an ihre irrationalen Momente denkt. Braucht man doch jetzt gar nicht mehr danach zu fragen, ob die Religion mit dem begründbaren Erkennen oder mit einer wahrscheinlichen Meinung zusammenfällt, oder ob sie vielleicht dem logisch Begründbaren widerspricht. Alle diese Probleme haben ihren Sinn verloren, und damit ist endlich das Feld frei gemacht für eine Philosophie der Religion, die „kritisch“ in der Art verfahren kann, daß sie zwischen den verschiedenen Gebieten der Kultur von vornherein Grenzen zieht, um ihre Vielseitigkeit und ihren Reichtum zu verstehen. Darin steckt die außerordentliche Bedeutung, die Kants Philosophie auch für eine im besten Sinne des Worts moderne Theorie der Religion besitzt, und es bedarf nach unseren früheren Ausführungen keines Nachweises mehr, daß kein Denker vor Kant der Religionsphilosophie eine solche Möglichkeit geben konnte.

Ausdrücklich hervorzuheben ist noch, daß auch Kants Ausführung der Religionsphilosophie seine strenge Trennung von Wissen und Glauben, d. h. von theoretischem und atheoretisch religiösem Leben, nicht etwa in Frage stellt. Darüber besteht allerdings nicht überall volle Klarheit, und das hängt wieder damit zusammen, daß man theoretischen Intellektualismus und praktischen Rationalismus nicht genügend auseinanderhält. Die Wichtigkeit unserer Scheidung für das Verständnis Kants tritt an dieser Stelle besonders hervor. Gewiß finden sich in Kants Religionsphilosophie rationalistische Züge, die zur Kritik herausfordern. Aber die scharfe Abgrenzung des religiösen Glaubens von allem theoretischen Wissen wird dadurch nicht berührt, denn der Grundwert, von dem her das religiöse Leben seinen Sinn bekommt, bleibt gerade nach Kant so untheoretisch wie möglich. Man kann es nicht schärfer hervorheben, als Kant es getan hat: nicht die theoretische, sondern die praktische Vernunft entscheidet in religionsphilosophischen Fragen.

Es bleibt also nach Kant auch im Einzelnen dabei: das, woran der religiöse Mensch glaubt, ist nicht „wahr“ in der theoretischen Be-

deutung des Worts, und auch für wahrscheinlich darf man es nicht in dem Sinn halten, wie der Mann der Wissenschaft dies Wort versteht. Man hat aber andererseits ebensowenig Grund, das religiös Geglaubte „unwahr“ zu nennen, falls man mit diesem Ausdruck irgendein negatives Wertprädikat verbindet, denn unwahr ist der Gehalt des religiösen Glaubens nur insofern, als er theoretisch indifferent bleibt wie das sittlich Gute oder das ästhetisch Schöne. Wir bewegen uns auf allen atheoretischen Gebieten jenseits von wahr und unwahr, deutlicher: von wahr und falsch, und man wird die Eigenart des religiösen Lebens erst dann verstehen, wenn man in der Religionsphilosophie die Alternative: wahr oder falsch, ebenso behandelt wie in der Ethik oder in der Aesthetik. Auch das Schöne und Sittliche kann höchstens insofern „unwahr“ genannt werden, als es theoretisch indifferent ist, und es hat keinen Sinn, von ihm zu sagen, es sei deswegen falsch, d. h. theoretisch wertfeindlich. Mit einer solchen Unterscheidung muß man auch die Religionsphilosophie beginnen und stets an ihr festhalten. Das aber hat Kant, sobald man auf den „Geist“ seiner Religionsphilosophie achtet, getan, und insofern gehört er daher ebenfalls zu den Philosophen der modernen Kultur in dem angegebenen Sinn.

Um Mißverständnissen vorzubeugen sei jedoch ausdrücklich noch hinzugefügt, daß eine Parallelisierung der verschiedenen atheoretischen Wertgebiete und ihre Trennung von allen theoretischen Wertgegensätzen sich in der Religionsphilosophie vielleicht nicht in jeder Hinsicht durchführen läßt. Es ist möglich, daß nachdem die Theorie des religiösen Lebens den Eigenwert und die Eigenbedeutung des religiösen Gebiets in seinem atheoretischen Wesen bestimmt hat, sie von neuem nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen fragen und untersuchen muß, ob es hier bei einer so vollständigen Trennung sein Bewenden haben kann, wie sie zwischen dem Wissen des Wahren einerseits und dem Wollen des Guten oder dem Schauen des Schönen andererseits zu Recht besteht. Eventuell zeigt sich dann, daß das Wesen des religiösen Glaubens eine bloße Nebenordnung, wie sie zuerst im Interesse der Differenzierung notwendig war, bei der endgültigen Gestaltung der Religionsphilosophie nicht verträgt.

Aber das würde nicht das Geringste daran ändern, daß zunächst einmal der religiöse Glaube ohne jede Rücksicht auf die Alternative

von wahr und falsch, d. h. ohne Rücksicht auf ein theoretisches Wissen in seiner atheoretischen Eigenart begrifflich, also theoretisch bestimmt werden muß. Ja erst nachdem das geschehen ist, kann überhaupt die Frage eindeutig formuliert werden, wie weit das religiöse Gebiet sich den anderen Gebieten nebenordnen läßt. So bleibt es unter allen Umständen dabei, daß durch Kants Ueberwindung des Intellektualismus, welche das in der griechischen Weltanschauung bestehende Band zwischen Wissen und Glauben radikal durchschneidet, zum erstenmal die Möglichkeit einer Religionsphilosophie gegeben ist, die auch einen Glauben wie den des ursprünglichen Christentums theoretisch begreift, ohne seinen Gehalt theoretisch umzudeuten und dadurch in seinem Eigenwesen zu verfälschen.

Mit Rücksicht hierauf können wir Max Scheler zustimmen, wenn er meint, es sei das ganz Eigenartige der Leistung Kants, „daß er zuerst von allen Denkern, die nach Jesus gelebt haben, eine innere Ausgleichung der evangelischen Grundideen und Lebensfermente mit dem Faktum der modernen Erforschung der Natur hergestellt hat“. Ja, vielleicht sagt das noch zu wenig, denn der Ausgleich mit der modernen Naturwissenschaft ist nicht der einzige Punkt, der in Betracht kommt. Doch sehen wir davon ab. Wesentlich bleibt, was Scheler hinzufügt: „Lange vor Kant gab es eine christliche Lebensführung; erst seit Kant gibt es eine „christliche Philosophie“, nicht im Sinn eines konfessionell gebundenen Denkens, sondern im Sinn einer der Grundidee des Christentums adäquaten Weltauffassung“¹⁾.

So ist es in der Tat, und nur die Einschränkung müssen wir machen: es gibt seit Kant eine Philosophie, die Raum für eine positive Würdigung des Christentums hat, d. h. die grundsätzlich imstande ist, die Eigenbedeutung und den Eigenwert der christlichen Religion theoretisch zu verstehen. Eine „christliche Lehre“ dagegen, die zugleich Religion sein soll, kann die Philosophie als Wissenschaft nie

1) Wer an Max Schelers neuere Schriften denkt, wird überrascht sein, ihn als Verfasser solcher Sätze kennen zu lernen. Sie sind vor zwanzig Jahren geschrieben und bei Gelegenheit des hundertjährigen Todestages Kants in der Beilage zur Münchner Allgemeinen Zeitung gedruckt. Damals stand Scheler noch unter dem Einfluß von Rudolf Eucken und war ein theoretischer Mensch, der sich bemühte, auch in Fragen der Religion die Dinge zu sehen, wie sie sind. Jetzt neigt er leider dazu, seinen reichen, aber immer etwas flackernden Intellekt dauernd zu „opfern“. Dabei kann er wohl zu einer unbefangenen wissenschaftlichen Auffassung religionsphilosophischer Angelegenheiten nicht mehr kommen.

zustande bringen, und den Versuch dazu wird sie um so weniger unternehmen, je besser sie das Irrationale im ursprünglichen Christentum verstanden hat. Ja die Einschränkung muß in bezug auf das, was Kant faktisch geleistet hat, noch weiter gehen. Lediglich das P r i n z i p für ein philosophisches Verständnis der christlichen Religion ist durch seine Ueberwindung des Intellektualismus gegeben. Ausgeführt findet sich eine Philosophie des Christentums bei Kant noch nicht. Er sieht, wie schon hervorgehoben wurde, das religiöse Leben von vornherein unter dem Gesichtspunkt seiner Moralphilosophie, und das ist nicht nur deswegen bedenklich, weil dadurch ein einseitiger Moralismus als Weltanschauung entsteht, sondern auch deswegen, weil das Prinzip der Kantischen Ethik einen in dem angegebenen Sinne einseitig rationalistischen Charakter zeigt. So bleibt zwar die Selbständigkeit des Glaubens gegenüber dem theoretischen Wissen gewahrt, aber falls unsere Auffassung des ursprünglichen Christentums zutrifft, sind wesentliche Bestandteile des Evangeliums bei Kant nicht gewürdigt.

Man darf sich aus diesem Grunde nicht darüber wundern, daß von christlich religiöser Seite Kants Religionsphilosophie nicht nur als einseitig, sondern auch im Prinzip als ungenügend angesehen worden ist. Die Bezeichnung Kants als eines Philosophen des Protestantismus mußte in der Tat Widerspruch erregen. Wir sollten uns darüber nicht täuschen: gerade das Christentum Luthers kommt bei Kant noch nicht zu seinem Recht, und das bedeutet nicht etwa, daß Kant eine konfessionelle Philosophie nicht geben wollte, was gewiß kein Mangel ist, sondern daß es Kant an Verständnis für die Seiten des Protestantismus fehlte, welche diese Konfession mit dem Irrationalen im Christentum verbinden. Insbesondere fällt Luthers „Freiheit eines Christenmenschen“ nicht mit der moralischen Freiheit Kants zusammen, denn Luthers religiöse Person ist nicht Kants moralische Person. Gemeinsam in beiden bleibt allerdings das Vorwiegen der „Gesinnung“ gegenüber dem äußeren „Werk“ oder dem „Erfolg“, und man darf daher sagen, daß in beiden die Autonomie grundlegend ist. Aber der autonome Mensch Luthers gehorcht freiwillig Gott, der autonome Mensch Kants gehorcht freiwillig der Pflicht, und das ist auf keinen Fall dasselbe.

Der Begriff des freiwilligen Gehorsams überhaupt, der beide miteinander verbindet, genügt für sich allein nicht, um eine wesentliche Verbindung zwischen Kants und Luthers religiöser Weltanschauung herzustellen, denn dieser Begriff wird, wie wir schon sahen, ohne Beziehung auf einen besonderen, entweder religiösen oder sozial-ethischen Gehalt so leer, daß er auch durch ästhetische oder theoretische Werte erfüllt werden kann und sich daher zur Charakterisierung eines Sondergebietes der Kultur in seinem Unterschiede von anderen nicht eignet.

Dies führen wir jedoch nicht weiter aus, da es sich auf die Grenzen Kants bezieht und hier die Größe des Kritizismus in Frage steht. Kants Grenzen sind für uns nur soweit wichtig, als sie seine Größe genauer bestimmen, und mit Rücksicht auf das, was wir zeigen wollten, bleibt es dabei: Kant hat nicht allein die allgemeine Grundlage für eine Philosophie der modernen Kultur geschaffen, sondern auch für einzelne ihrer Teile Entscheidendes im Sinn einer Lehre ausgeführt, welche der Differenzierung des modernen Kulturbewußtseins entspricht. Diese seine Leistung ist in positiver Hinsicht so groß, daß man die Schranken, innerhalb deren sie liegt, nicht zu verschweigen braucht. Der Zweck des Buches, ihre Bedeutung und Tragweite zum Bewußtsein zu bringen, darf als erreicht gelten.

Jetzt läßt sich auch die Frage beantworten, von der wir ausgegangen sind. Es mußte auffallen, daß ein Mann der strengen Wissenschaft, wie Kant es durch sein ganzes Leben war, in weiteren Kreisen so lebhafteste Teilnahme fand und findet, ja leidenschaftlich geliebt und gehaßt wird. Aus dem theoretischen Ewigkeitsgehalt seiner Philosophie allein kann man das nicht verstehen. Weder seine Erkenntnislehre, noch seine Ethik, noch seine Philosophie der Kunst, noch endlich seine Religionslehre ist, solange man jede für sich betrachtet, geeignet, zu einer andern als rein theoretischen Teilnahme herauszufordern. Reflektiert man dagegen auf das eigentümliche Verhältnis, in das durch Kant die verschiedenen Kulturgebiete zueinander gebracht werden, dann versteht man leicht, warum seine Philosophie sowohl auf eine Zustimmung wie auf eine Ablehnung stößt, die nicht mit einer rein theoretischen Bejahung oder rein theoretischen Verneinung zusammenfällt. Da, wie wir zeigen konnten, in ihr die für die moderne Welt charakteristische

Trennung der verschiedenen Kulturgebiete zum Ausdruck kommt, und da diese moderne Kultur, wie sie seit den Zeiten der Renaissance und der Reformation einsetzte, bis heute noch nicht überall vollständig durchgedrungen ist, sondern um ihre Eigenart zu kämpfen hat, müssen die Leidenschaften, die in diesem Kampf erweckt werden, sich auf die Stellung zu Kant übertragen, ja es konnte die kantische Philosophie unter Umständen ebenso zu einem Objekt des Kampfes werden wie die moderne Kultur selbst.

Das gilt in mehrfacher Hinsicht. Vor allem aber hat die Verselbständigung der Wissenschaft, des Staates und der Religion noch heute nicht nur ihre begeisterten Vertreter, sondern ebenso ihre Feinde. Daher kann es gar nicht ausbleiben, daß sich sowohl die Liebe als auch der Haß auf den Denker überträgt, dessen Philosophie zum erstenmal die Möglichkeit gibt, diese spezifisch modernen Kultur-tendenzen theoretisch zu verstehen und sie damit, soweit die Wissenschaft das überhaupt vermag, zugleich zu rechtfertigen. So unmodern Kant erscheint, wenn wir an die „Lebensphilosophie“ der Tagesmode denken, so modern erweist er sich als Theoretiker der Kultur, die seit Jahrhunderten für volle Autonomie des wissenschaftlichen, des politischen und des religiösen Lebens kämpft, und wie diese moderne Kultur heute noch auf Gegner der verschiedensten Art stößt, die ihre Sonderinteressen durch die freie Entfaltung der übrigen Kulturarbeit gefährdet glauben, so muß auch gegen Kant als den Philosophen des Autonomieprinzips Gegnerschaft der verschiedensten Art entstehen. Das braucht im einzelnen für das wissenschaftliche, das staatliche und das religiöse Leben nicht weiter ausgeführt zu werden. Alles, was darüber zu sagen wäre, ergibt sich aus unseren Darlegungen von selbst, wenn einmal die Aufmerksamkeit auf den entscheidenden Punkt gelenkt ist. Wer für die moderne Kultur in ihrer Mannigfaltigkeit eintritt, findet in Kants Philosophie der autonomen Wissenschaft, der autonomen Ethik und der vom Wissen befreiten Religion einen Bundesgenossen. Wie sollte daher die kantische Philosophie nicht auch ihre Feinde im Lager derjenigen haben, die mit der modernen, d. h. differenzierten Kultur unzufrieden sind?