

Zur Beurtheilung der philosophischen Beweise für das Dasein Gottes.

I.

Die drei speculativen Beweise.

Sofern unsere Ueberzeugungen nicht auf handgreiflichen oder auf verstandesmäßigen Gründen, sondern wesentlich auf Gründen des Gemüths beruhen, nennen wir sie nicht Wissen, sondern Glaube. Wir bezeichnen mit diesem Worte, das wir sehr wohl von dem bloßen Meinen unterscheiden, nicht etwas in sich selbst Ungewisses, sondern nur eine andere Art von Gewißheit. In diesem Sinne reden wir von einem Glauben an Gott, Unsterblichkeit u. s. w.

Ob nun gleich solche Glaubensüberzeugungen einerseits dem Einzelnen so unerschütterlich gewiß sein können, daß er mit jeder Faser seines Herzens daran festhält, so können sie doch andererseits als unsicher erscheinen, wenn man bedenkt, daß Empfindungen, Gefühle, Ahnungen vielfach das Gepräge des Subjectiven an sich tragen und außerdem leicht entweder in Vorurtheilen wurzeln oder nach Vorurtheilen ausgelegt werden. Da nun aber die Gesetze des verstandesmäßigen Denkens für alle Menschen dieselbe Gültigkeit besitzen, und mithin das nach diesen Gesetzen Hergeleitete allen Menschen dieselbe Gewißheit gewähren muß, so ist es erklärlich, daß man den Versuch nie aufgegeben hat, Glaubensüberzeugungen rein verstandesmäßig zu beweisen, um sie aus der in mancher Beziehung dunkeln und schwankenden Region der Gefühle in die durchsichtige und sichere des Wissens zu erheben.

Insbefondere das Dasein Gottes, worin unser Glaubensbewußtsein wie in einem Brennpunkte sich concentrirt, ist man seit alten Zeiten zu beweisen eifrig bemüht gewesen. Sofern diese Beweise sich im Bereich des reinen Denkens bewegen oder speculativ sind, zerfallen sie in drei Arten: in den kosmologischen, den teleologischen und den ontologischen Beweis, von denen ein jeder wieder in mancherlei Modificationen aufgetreten ist. Der kosmologische Beweis geht aus von der allgemeinen Erfahrung des Weltganzen; der teleologische von der bestimmten Erfahrung der Zweckmäßigkeit der Welt; der ontologische Beweis endlich, welcher von gar keiner Erfahrung ausgeht, schließt die reale Existenz Gottes aus dem der menschlichen Vernunft inwohnenden Gottesbegriff.

Mit dem ontologischen Beweise stehen und fallen auch die beiden andern. Wir nehmen daher Veranlassung, denselben zuerst und vorzugsweise einer Untersuchung zu unterziehen.

Der ontologische Beweis ist, nachdem er schon von alten Denkern angedeutet worden, seit Anselm von Canterbury unter mancherlei Formen versucht worden. Wir prüfen hier diejenige Form, in welcher er von Descartes gegeben wurde, und in welcher er bis auf Kant großes Ansehen genos.

Nach Descartes, dem Vater der neuern speculativen Systeme, hat die Philosophie sich jeglicher Voraussetzung zu enthalten; vom Zweifel ausgehend, muß sie nach etwas schlechthin Gewissen suchen, um daraus durch Denken die Welt der Wahrheit aufzubauen. Als das Realprincip aller Gewißheit und Wahrheit findet er aber die Existenz Gottes, und zwar durch folgende Argumentation:

Die Realität aller Gegenstände meines Wahrnehmens, Vorstellens und Wollens kann ich bezweifeln und muß sie als Philosoph fürerst bezweifeln. Aber schließlich finde ich, daß dies Eine als über allen Zweifel erhaben feststeht: ich nehme wahr, stelle vor und will, überhaupt also ich denke, und folglich: ich existire als ein denkendes oder geistig thätiges Wesen. An diese erste Erkenntniß reiht sich aber alsbald eine zweite. Ich habe nämlich beobachtet, daß ich über viele Dinge Zweifel hege; da nun aber das Zweifeln offenbar etwas Unvollkommeneres ist als das Erkennen, so ergiebt sich mir die Unvollkommenheit meiner geistigen Natur als eine zweite unumstößliche Gewißheit. Der Begriff der Unvollkommenheit meines Wesens führt mich aber drittens nothwendig auf seinen Gegensatz, daß heißt auf die Idee eines schlechthin vollkommenen Wesens. Diese Idee habe ich nicht etwa aus der sinnlichen Erfahrung geschöpft, denn Gott ist kein Gegenstand der sinnlichen Erfahrung; auch habe ich sie mir nicht willkürlich gebildet, denn offenbar kann ich nichts von ihr abthun, nichts zu ihr hinzuthun; es bleibt also nur übrig, daß sie mir angeboren ist, gleichwie mir die Idee meiner selbst angeboren ist: folglich muß sie von jenem vollkommensten Wesen, von Gott selbst in mich gelegt sein.

In einer andern Wendung des Beweises hält sich Descartes rein an den in der Vernunft gegebenen Begriff eines schlechthin vollkommenen Wesens und schließt, es müsse dasselbe, weil die Existenz eine der Vollkommenheiten sei, auch wirklich existiren. Er sagt: „Sich ein schlechthin vollkommenes Wesen denken, dem die Existenz, das heißt eine der Vollkommenheiten, fehlte, ist ebenso ungereimt, als sich einen Berg denken, dem das Thal fehlte.“ Oder an einer anderen Stelle: „Wie der Verstand im Begriff des Kreises die gleiche Entfernung aller Punkte des Umrings vom Mittelpuncte enthalten sieht, ebenso sieht er im Begriff des vollkommenen Wesens die Existenz enthalten.“

Um den in seiner zwiefachen Wendung dargelegten Beweis zu würdigen, vergegenwärtigen wir uns zunächst die Natur einer speculativen Beweisführung. Beweisen heißt die unbedingte Gewißheit von etwas darthun. Dies geschieht aber in einem speculativen Beweise dadurch, daß das zu Beweisende aus höheren und allgemeineren Sätzen, deren Richtigkeit bereits feststeht, logisch oder nach den Gesetzen eines folgerichtigen Denkens abgeleitet wird. Denken wir zum Beispiel an die mathematische Beweisführung, welche als Ideal der logischen Beweisführung dasteht, so ist sie darum von so zwingender Beweiskraft, weil sie gar kein Meinen, Glauben aufkommen läßt, sondern Alles und Jedes aus bereits bewiesenen Sätzen in strengster Schlußfolge als ein sich nothwendig Ergebendes herleitet. Gleichwohl giebt es gewisse Sätze, die sogenannten mathematischen Grundsätze oder Axiome, welche sie unbewiesen lassen muß, auf welche sie nur hinweisen kann als auf letzte Grundsteine der Wahrheit, weil sie eben als das Allereinfachste nicht bewiesen werden können, sondern Jedem, dessen Verstand nicht zerrüttet ist, von selbst als unmittelbar gewiß einleuchten. Giebt man also nur diese Fundamentalsätze zu, wie man das nothgedrungen muß, so erhebt sich auf dieser Grundlage das Gebäude der mathematischen Wahrheiten in unerschütterlicher Gewißheit. Gelänge es nun, in ähnlicher Weise, ganz voraussetzungslos aus dem schlechthin Gewissen, bloß nach den Gesetzen des logischen Denkens, den Bau einer Himmel und Erde umfassenden Philosophie aufzuführen: so wäre das Höchste erreicht; alles Meinen und Glauben wäre, für die Philosophirenden wenigstens, aus der Welt verbannt; es gäbe nur noch ein speculatives Wissen, ein völlig durchsichtiges und adäquates Wissen aller Dinge.

Dem Descartes schwebte ein solches Ideal speculativer Philosophie vor, indem er, auf Abweisung jeder Beihülfe der Erfahrung, jeder Voraussetzung bringend, die logische Methode des Erkennens als alleinige Richtschnur aufstellte. Treten wir aber, auf diesen Standpunct einstweilen eingehend, zu seinem Gottesbeweise mit logischer Schärfe heran, so ergibt sich bald das Ungenügende desselben.

Allerdings müssen wir Descartes zugeben, daß das denkende Ich sich alsbald als ein unvollkommenes erkennen muß. Diese Erkenntniß der eigenen Unvollkommenheit wäre ferner allerdings unmöglich, wenn nicht das Ich den Begriff der Vollkommenheit als einen Maßstab in sich trüge, an welchem es eben erkennt, unvollkommen zu sein. Was berechtigt aber Descartes, diesen abstracten Begriff der Vollkommenheit sofort mit dem concreten eines vollkommenen Wesens zu vertauschen? — Die streng logische Betrachtung führt hier nur auf einen wesenlosen Begriff, welcher, wie Kant dargethan hat, von der Form des disjunctiven Schlußes abstrahirt ist.

Jene höhere Verstandespotenz, das Vermögen zu schließen, von Kant Vernunft genannt, verfährt nämlich, indem sie Urtheile unter einander zu Schlußsen verbindet, allemal auf eine von drei Arten: entweder auf kategorische oder auf hypothetische oder auf disjunctive Art. In jeder dieser drei Schlußformen giebt sich ein Streben nach Vollständigkeit des Erkennens kund. Es bleibt nämlich ein jedes Verstandesurtheil für den mir inwohnenden Trieb nach vollendetem Wissen so lange unbefriedigend, als ich nicht den Grund für dasselbe aufgefunden und diesen Grund jenem Urtheile als Obersatz in Schlußform vorangestellt habe. Sofern aber dieser Obersatz selbst wieder einer Begründung oder eines Obersatzes bedarf, und so fort, entsteht ein logischer Proceß des Schließens, der erst zum Stillstand kommt, wenn er bei dem letzten und höchsten Obersatz als auf dem Gipfel des vollständigen Erkennens angelangt ist. Diese Vollständigkeit des Erkennens wird nun aber auf die erwähnte dreifache Art angestrebt, indem ich beim Schließen die einzelnen Verstandesurtheile entweder kategorisch verknüpfe, das heißt nach dem Verhältniß von Subject und Prädicat, oder hypothetisch, das heißt nach dem Verhältniß von Grund und Folge, oder endlich disjunctiv, das heißt nach dem Verhältniß des Ganzen und seiner Theile. Ein disjunctiver Schluß wäre zum Beispiel folgender: Ein Körper ist entweder fest oder flüssig oder luftförmig; nun ist er nicht fest und nicht flüssig: also ist er luftförmig. Betrachtet man nun die disjunctive Schlußform in Hinsicht auf ihre Tendenz ganz im Allgemeinen, so sieht man leicht, daß sie auf die absolute Vollständigkeit der Glieder eines höchsten Eintheilungsganzen abzielt. Damit hat sich also mit andern Worten der Begriff einer einheitlichen Zusammenfassung alles denkbar Möglichen oder der Begriff der absoluten Einheit in der Fülle absoluter Vollkommenheit ergeben. Der Werth dieses Begriffes besteht einstweilen nur darin, daß er uns das Ideal einer vollkommenen Erkenntniß vorhält, die nur dann gelingen kann, wenn wir alles Einzelne in allen seinen möglichen Beziehungen oder in seiner Stellung in und zu dem Ganzen überschauen. Wesenheit aber dürfen wir diesem Begriffe vorläufig ebenso wenig beilegen, als etwa den Begriffen: Wahrheit, Richtigkeit, Geschwindigkeit u. s. w. Außerdem hat sich ergeben, daß von einem Angeborensein dieses Begriffes, wie überhaupt eines Begriffes, nicht mehr die Rede sein kann. Angeboren ist offenbar nur die Denkhätigkeit selber, die sich in gewissen Verfahrungsarten des Denkens äußert, und zwar hier speciell in dem Verfahren des disjunctiven Schließens, wovon der Verstand erst hinterher, indem er sein eigenes Denkverfahren beobachtet, sich einen Begriff abstrahirt.

Die angeborene Gottesidee, welche Descartes nachgewiesen zu haben meinte, könnte also immerhin auf eine wesenlose Abstraction des sich auf sich selbst bestimmenden Denkens hinauslaufen. Ein Schluß von dieser Idee auf einen Urheber, der sie eingepflanzt habe, ist daher philosophisch nicht gerechtfertigt.

Uebrigens ist es eine unwissenschaftliche Voraussetzung, wenn Descartes den Begriff eines vollkommenen Wesens von vorn herein als den eines persönlichen Wesens auffaßt. Immerhin bleibe ja die Möglichkeit, diesen Gott in pantheistischer Weise als einen unpersonlichen und rein inweltlichen Gott zu denken,

der sein vollkommenes Sein erst in der Welt und Weltgeschichte zur Entwicklung brächte und nur in den denkenden Wesen von sich selber wüßte.

Was nun die oben angegebene zweite Wendung des Descartes'schen Gottesbeweises betrifft, so soll aus dem in der Vernunft gegebenen Begriffe eines vollkommenen Wesens folgen, daß dasselbe auch existire, weil die Existenz eine der Vollkommenheiten sei.

Ganz abgesehen von den bisherigen Erörterungen muß hiergegen zunächst gesagt werden, daß es falsch ist, die Existenz als eine Vollkommenheit, mithin als eine Eigenschaft zu bezeichnen. Entleide ich nämlich in meiner Vorstellung einen Gegenstand aller seiner Eigenschaften, so bleibt, nachdem ich diese sämtlich weggedacht habe, das Dasein des Gegenstandes nicht etwa als letzte Eigenschaft übrig, vielmehr ist mit und durch Wegdenkung jener Eigenschaften das Dasein des Gegenstandes bereits selbst verschwunden. Das Dasein eines Gegenstandes ist also offenbar nichts Anderes als die reale Position desselben in allen seinen Eigenschaften, mit anderen Worten, eine nicht weiter definirbare Thatsache, aber niemals eine Eigenschaft. Einem vollkommenen Wesen meiner bloßen Vorstellung mangelt also deswegen, daß es etwa nicht real existirt, durchaus nichts an seiner Vollkommenheit; es existirt eben ideell, in meiner Vorstellung, und zwar ganz in derselben Vollkommenheit aller seiner Eigenschaften, als worin ein reales vollkommenes Wesen auch außer meiner Vorstellung existiren würde. Die reale Existenz Gottes kann also nicht aus dem Begriff eines vollkommenen Wesens als solchem bewiesen werden, vielmehr könnte sie immer nur in der Erfahrung aufgewiesen oder auf Grund von Erfahrung nachgewiesen werden. Ueberhaupt entwickelt ein logischer Beweis aus den Begriffen immer nur das, was verhält schon in ihnen enthalten war. Thun wir z. B. dar, daß $(a + b)^2$ gleich $a^2 + 2ab + b^2$ ist, so ist dies nur eine Entfaltung dessen, was die Formel $(a + b)^2$ bereits in sich birgt. Wir können daher aus jener Formel rein als solcher nie herauszwängen, daß sie etwa gleich $a^2 + 2ab + c^2$ sei, weil der Begriff eines solchen c ihr gänzlich fremd ist. Daraus geht hervor: ein logischer Beweis kann aus den Begriffen, die in der bloßen Vorstellung eines Dinges vorkommen, niemals etwas ableiten, was über den Bereich der bloßen Vorstellung hinaus, also für das Gebiet der objectiven Wirklichkeit verbindlich wäre. Es ist also unrichtig, wenn Descartes meint, der Satz: „Gott oder das vollkommene Wesen meiner Vorstellung existirt nicht“ enthalte einen logischen Widerspruch. Dieser Gott war ja nur problematisch gesetzt, nur logisches Subject; damit durch Aufhebung des Prädicats der Existenz ein Widerspruch entstände, müßte Gott als reales Subject, das heißt als wirklich existirend, zuwar schon bewiesen sein.

Soll nun etwa geltend gemacht werden, das Prädicat der Existenz lasse sich dennoch darum ohne Widerspruch nicht aufheben, weil sich das Subject Gott als ein nothwendig zu denkendes im Denken gar nicht aufheben lasse, so würde dies wiederum nur eine Vorwegnahme des zu Beweisenden sein. Denn stände es bereits fest, daß das Subject Gott mit Nothwendigkeit gedacht werden müßte, so müßte bereits bewiesen sein, daß es schlechterdings unmöglich sei, Gott als nicht existirend zu denken. Ueberhaupt ist klar, daß ich durchaus jedes Subject, ausgenommen allein das Denken selbst, im Denken aufheben kann, ohne mit dem Denken als solchem in Widerspruch zu gerathen. Es müßte also nun schon dazu geschritten werden, daß man Gott mit dem Denken identificirte und mithin sagte: Gott ist das schlechthin zu denkende und gedachte Wesen, weil er in uns selbst der Denkende ist, oder mit andern Worten: Gott ist das Denken selbst; er kann also nicht aufgehoben werden, ohne daß das Denken selbst aufgehoben wird. Es müßte also ein System des absoluten Idealismus oder des idealistischen Pantheismus aufgestellt werden, wie das Hegel wirklich gethan hat. Hiernach begriffe nicht mehr der denkende Mensch das Dasein Gottes, sondern Gott dächte und begriffe sich selbst im Menschen; Gott wäre das Denken in allen Denkenden, und dieses Denken wäre gleich dem Sein Gottes. Es liegt aber auf der Hand, daß es ein durchaus willkürliches Verfahren ist, Gott mit unserm Denken zu identificiren. Folglich ist keine Nöthigung vorhanden, den ontologischen Beweis auch nur im Sinne des idealistischen Pantheismus als gelungen zu betrachten.

Das reine Denken oder die logisch zersezende und verknüpfende Thätigkeit des menschlichen Geistes, weit entfernt der liebe Gott zu sein, ist vielmehr ein nur formales, durchaus unproductives Vermögen, das allein aus sich selbst heraus nichts schaffen und bilden kann, dessen Aufgabe vielmehr darin besteht, den durch unmittelbare äußere oder innere Erfahrung gegebenen Stoff den vorhandenen Denkgesetzen gemäß zu bearbeiten und dadurch die richtige Erkenntniß des thatsächlich Gegebenen zu vermitteln. Irgendwelchen Existenzbeweis aus reinem Denken zu führen, ist daher unmöglich. Auch in der Mathematik giebt es keine Existenzbeweise, und kann es keine geben. Beweise ich zum Beispiel, daß in jedem beliebigen Dreieck die Summe der drei Winkel gleich zwei rechten ist, so ist damit nicht bewiesen, daß Dreiecke außerhalb meiner Vorstellung wirklich existiren, sondern nur dies: daß, wenn sie existiren oder existirend gedacht werden, sie in der bezeichneten Weise existiren oder existirend gedacht werden müssen. Die Philosophie wird also darauf verzichten müssen, aus dem Denken rein als solchem irgend eine Wirklichkeit, geschweige denn die Wirklichkeit des lebendigen Gottes, jemals hervorzuconstruiren; sie wird vielmehr die Wirklichkeit als die Grundlage für unser Denken anzuerkennen haben. Eine Philosophie, welche dies verschmäht,

„Ist wie ein Thier, auf dürrer Heide,
Von einem bösen Geist im Kreis herum geführt,
Und rings umher liegt schöne grüne Weide.“

Damit soll dem ontologischen Beweise keineswegs jede Bedeutsamkeit abgesprochen werden. Begeben wir uns nämlich auf die grüne Weide des gläubigen Bewußtseins von Gott, so hat der ontologische Beweis als wissenschaftliche Verständigung über die unmittelbare Zuversicht dieses gläubigen Bewußtseins Wahrheit und Sicherheit; nur nicht den Werth eines streng logischen Beweises, der seine Nöthigung in sich selber hat.

Nachdem wir die formelle logische Unzulänglichkeit des ontologischen Beweises erkannt haben, ist auch der kosmologische Beweis unhaltbar geworden. Derselbe beruft sich auf das Dasein der Welt und schließt, weil dieses seinen Grund nicht in sich selbst trage, nach dem Gesetze des zureichenden Grundes auf einen absoluten Urgrund oder Schöpfer der Welt. Da aber der ontologische Beweis nicht ergeben hat, daß Gott nothwendig sein müsse, so ist kein logisches Hinderniß da, den Urgrund der Welt in dieser selbst zu finden.

Der teleologische Beweis endlich ist, streng logisch betrachtet, der schwächste von allen. Er geht von der zweckmäßigen Einrichtung der Welt aus und schließt von dieser auf einen Welturheber von absoluter Intelligenz. Da dieser Gedankengang von der Analogie mit menschlichen Kunstwerken hergenommen ist, so könnte fernerst doch immer nur auf einen Urheber der Form der Welt, nicht aber auch schon ihrer Materie geschlossen werden; um denselben auch als Schöpfer der Welt zu beweisen, müßte man auf den kosmologischen Beweis, und da auch dieser für sich allein nichts beweist, zuletzt wieder auf den ontologischen Beweis zurückgehen, der sich somit als der letzte, aber unzulängliche Anker der speculativen Gottesbeweise herausstellt. Dazu kommt, daß der teleologische Beweis, da er keinen logischen Grund für einen persönlichen Urheber der Welt geltend machen kann, nicht gegen die Annahme einer plastischen Naturkraft schützt; anderer Mängel dieses Beweises nicht zu gedenken.

Nur wiederum für den religiösen Standpunkt selbst, der, vermöge seiner Natur, schon in dem Besitze eines Gottesbewußtseins, oder wenigstens im Besitze der Anfänge zu einem solchen ist, gewinnt eine Weltbetrachtung nach dem Causal- oder nach dem Zweckbegriffe eine Bedeutung. Eine derartige Weltbetrachtung kann also nicht zur logischen Demonstration des Daseins Gottes, sondern nur zur Befestigung und weiteren Ausbildung des schon vorhandenen außerphilosophischen Gottesbewußtseins benutzt werden. Wir mögen uns daher in der Geschichte umschauen, so weit wir wollen: nirgends finden wir, daß die rein theoretische Frage nach der Ursache der Welt oder die rein theoretische Wahrnehmung von der Zweckmäßigkeit der natürlichen Weltordnung einen Gottesglauben da, wo er noch nicht vorhanden war, zuerst erzeugt

hat. Auf das vielfachste aber bemerken wir; wie umgekehrt ein vorhandener, auf religiösem Grunde beruhender Gottesglaube, unabhängig von eigentlicher speculativer Wissenschaft, in der Anschauung des wundervollen Weltgebäudes und in der Auffuchung und Verfolgung der Spuren einer in demselben herrschenden Zweckverknüpfung seine Vermittelung sucht. Die reflectirende Poesie des Alten Testaments ist voll von derartigen Betrachtungen. Wie sehr dieselben in der, auch ihrerseits, mehr verständig reflectirenden, als eigentlich speculativen Philosophie des spätern griechischen und römischen Alterthums zu Tage treten, ist aus den Schriften des Cicero, des Seneca, des Plutarch und Anderer bekannt. Hier suchte der aus der lebendigen Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls mehr und mehr entweichende Götterglaube in ihnen seine Stütze.

II.

Kants moralischer Beweis.

Es gab eine Zeit, wo die speculativen Beweise für das Dasein Gottes in einer Weise geltend gemacht wurden — namentlich geschah dies im vorigen Jahrhundert von Seiten der Wolfischen Schule — als ob Sein oder Nichtsein Gottes von ihnen abhängt. Kant gebührt das Verdienst, in dieser Beziehung trefflich aufgeräumt zu haben. Indem er nämlich das menschliche Denkvermögen selbst einer Prüfung unterwarf, wies er mit großem Scharfsinn nach, daß Alles, was außer Zeit und Raum, außer den Formen unserz sinnlichen Erkenntnißvermögens liegt, kein Gegenstand des reinen Denkens ist. Er zeigte mit anderen Worten, daß es unmöglich ist, dem Uebersinnlichen auf dem Wege der logischen Demonstration beizukommen. Der Gewinn, welcher in diesem, wenn auch zunächst negativen, Resultate liegt, muß sehr hoch angeschlagen werden. Allen scholastischen Systemen einer willkürlich dichtenen und grübelnden Vernunft oder vielmehr des an die Stelle der echten Vernunft getretenen Verstandes wurde durch jene Kantische Kritik der Boden unter den Füßen weggezogen. Allerdings hat nach Kant und trotz Kant eine neue Schulweisheit anmaßlich ihr Haupt erhoben; insbesondere hat die schon erwähnte Hegel'sche Philosophie vermeint, mit Begriffen und durch Begriffe in Gottes innerstes Wesen hineinsteigen zu können, weil sie den urwissenden, unbegreifenden Gott, welcher allem Wissen und Begreifen vorangeht, selbst zu einem Begriff gemacht, sein an sich ungründliches Wesen mit dem durchschaubaren Wesen der Begriffe verwechselt hat. Aber der Felsen der Kantischen Kritik der reinen Vernunft steht gegen solchen speculativen Uebermuth aufgerichtet da; und was die Menschheit einmal errungen hat, kann sie sich auf die Dauer nicht wieder rauben lassen.

Man hat Kant mit Socrates verglichen, dessen Nichtwissen weiter reichte als das Wissen der Sophisten. In gewisser Weise trifft dieser Vergleich zu, sofern nämlich Kant, nach seiner positiven Seite, wie Socrates eine praktische Philosophie auf dasjenige begründete, was in des Menschen Brust lebt und ihm als freiem und sittlichem Wesen eigenthümlich ist. Kant wollte, was er mit der einen Hand zerstört hatte, mit der andern fester und schöner wieder aufbauen; deshalb begab er sich von dem Gebiete der speculativen Philosophie hinweg auf das der praktischen Vernunft, um, nachdem er die Unmöglichkeit, eine logische Gewißheit von dem Uebersinnlichen zu erlangen, dargethan, die moralische Gewißheit desselben

zu begründen. Dies führt uns auf den moralischen Beweis für das Dasein Gottes, welchen Kant an die Stelle der unhaltbaren theoretischen Beweise setzte, und nach welchem das Dasein Gottes als eine Forderung der praktischen Vernunft erscheinen sollte. Derselbe war nicht neu zu nennen, indem er schon den älteren Philosophen, als zum Beispiel Plato, Xenophon, Cicero, Seneca, nicht fremd ist. Er wurde nur von Kant und den Kantianern fortgebildet und als der einzig mögliche hervorgehoben. Kant hat denselben in verschiedenen Formen aufgestellt. Im Wesentlichen und in der Kürze läuft er auf Folgendes hinaus:

Mag dem Menschen all sein Wissen anfangen zu schwanken, in seiner sittlichen Natur, seiner sittlichen Freiheit entdeckt er ein über die Region des möglichen Zweifels Erhabenes. Ueber dem niedern Begehren steht in uns das sittliche Gesetz, das uns mit innerer unabweisbarer Nothwendigkeit gebietet, unabhängig von jedem sinnlichen Antriebe ihm unbedingt zu folgen. Das Sittengesetz ist also ein allgemeines, jeden vernünftigen Willen verbindendes Gesetz, oder, wie Kant es ausdrückte, ein kategorischer Imperativ. Dasselbe Sittengesetz ist ferner in unserer Vernunft aufs genaueste verbunden mit der Idee des höchsten Gutes; in dieser Idee liegt nicht nur die Sittlichkeit, sondern auch die entsprechende Glückseligkeit, jene die bedingende Würdigkeit zu dieser. Nun muß aber um des Sittengesetzes willen das Streben nach Glückseligkeit häufig verletzt werden: daher ist uns der Glaube nothwendig, daß ein sittlicher Weltregent in einem andern Leben Tugend und Glückseligkeit mit einander ausgleiche. — Aber gesetzt auch den Fall, daß keine solche Ausgleichung stattfände, obwohl dies der praktischen Vernunft durchaus einleuchtet, so muß dennoch nach Kant die Erfüllung des Sittengebots unerbittlich gefordert werden. Unsere Sittlichkeit darf nicht abhängig gemacht werden von Verheißungen und Drohungen, sie hat ihren Werth in sich selbst.

Zwar erwarb sich Kant mit dieser Argumentation großen Beifall unter seinen Zeitgenossen; gleichwohl muß sie als eine mangelhafte bezeichnet werden, wie es denn auch schon im Kantischen Zeitalter selbst nicht an Widerspruch dagegen fehlte. Dem Ernst, mit welchem Kant das Sittengesetz geltend macht, wird Niemand Hochachtung versagen. Aber zunächst muß das christliche Bewußtsein der Verdienstlosigkeit aller Tugend neben dem der menschlichen Sündhaftigkeit den Gedanken eines Anspruchs auf Glück oder auf Ausgleichung der Sittlichkeit zurückweisen. Da außerdem nach Kants eigener Auffassung die Sittlichkeit ihren Werth in sich selbst hat, warum schließt Kant nicht mit den Stoikern: nicht die Welt zu genießen, sondern durch Selbstbeherrschung nach Möglichkeit über sie zu herrschen, mit kalter Resignation aber sich in das Unabänderliche zu ergeben, zufrieden mit dem Bewußtsein, vernunft- und pflichtgemäß gehandelt zu haben, das eben sei die höchste Glückseligkeit, die der Mensch überhaupt erlangen könne, das der Weisheit letzter Schluß?

Uebrigens zeigte sich alsbald bei Fichte, wie wenig sich die Philosophie gebunden achtete, auf Grund des moralischen Beweises an einem persönlichen sittlichen Weltregenten festzuhalten, wie dieser vielmehr zu einer „sittlichen Weltordnung“ verflüchtigt werden konnte.

Endlich darf es nicht unbeachtet bleiben, wie tief der Kantische Gott unter dem des christlichen Bewußtseins steht. Der Kantische Gott spielt zu sehr die Rolle eines Zuschauers der menschlichen Handlungen und scheint fast nur um der künftigen Vergeltung willen dazusein; er ist zu außerweltlich, zu sehr nur jenseitig. Aber

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.“

Götthe.

Um bestimmter zu reden: der den Menschen sich offenbarende, ihn hebende und tragende Gottesgeist, die heilsame göttliche Gnade, Friede und Freude im heiligen Geist — das sind Dinge, die dem Kantischen System fremd sind. Kant war nicht eingedrungen in das eigenthümliche Wesen der Religion; darum konnte er keinen Gott finden, der dem religiösen Menschen genügt.

Kant wollte die Religion zwar nicht als etwas Ueberflüssiges beseitigen, aber allerdings wollte er die Sittlichkeit von ihr emancipiren, indem er verkannte, daß gerade aus der Religion die Sittlichkeit ihre reinsten Lebensbedingungen zieht. Der wahrhaft Sittliche sollte der Religion nicht als Stütze bedürfen, er sollte sich nicht von religiösen Motiven, das heißt, nach Kantischer Auslegung, von Hoffnung auf Belohnung oder von Furcht vor Strafe, sondern allein von sittlichen Motiven, das heißt, wieder nach Kantischer Auslegung, vom kategorischen Imperativ, der Anerkennung des unbedingten „du sollst“ leiten lassen.

Allerdings, wären die wahrhaft religiösen Motive solcher Art, wie Kant sie auffaßt, so hätte Kant Recht. Will denn aber die christliche Religion den knechtischen Geist der Berechnung und der Furcht, will sie nicht vielmehr den Geist der Kindschaft, stellt sie nicht als Grundmotiv aller wahren Sittlichkeit die dankbare Liebe zu Gott auf? — Auch von dem Weltapostel Göthe vernehmen wir die Worte:

„In unserm Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reineren, Unbekanntem
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträthselnd sich den ewig Ungenannten;
Wir heißen's: fromm sein!“

Aber aus dem Kantischen System verlaute nichts von dem Geist der Kindschaft, nichts von der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, die das Evangelium als sittliches Ideal uns vorhält, sondern nur von der starren Pflicht und ihrer Anerkennung im Gewissen. Die Kantische Sittlichkeit bleibt also immer unter dem Gesetz. Achtung ist nach Kant die einzige Empfindung, welche dem Menschen dem Sittengesetz gegenüber ansteht; er muß die Pflicht um der Pflicht willen, nicht aber aus Neigung erfüllen. So zeigt sich denn, daß Kant, indem er den Begriff der Pflicht, der allerdings ein sehr wesentlicher und wichtiger, keineswegs aber der höchste auf dem sittlichen Gebiete ist, überschätzte, in diesen Begriff etwas Falsches und Einseitiges hineintrug und so zu der finsternen Ansicht sich gedrängt sah, daß die Pflicht immer nur mit Widerstreben gethan werde. Gegen diesen Rigorismus Kants sind die bekannten Schiller'schen Distichen gerichtet:

„Gewissenscrupel.

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung.

Da ist kein anderer Rath, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebent.“ —

Wir werden schließlich sagen müssen, daß das Moralprincip in nur oberflächlicher Weise von Kant abgeschöpft worden ist. Ein vollendetes Sittliches, welches nicht wesentlich ein religiöses wäre, giebt es nicht. In demselben Maße, in welchem das Sittliche noch nicht aus der Liebe zu Gott hervorquillt, ist es auch als Sittliches in seiner Entwicklung noch zurück. So wahr daher die Religion Gottesliebe ist, so wahr ist sie die Lebenswurzel der echten Sittlichkeit. Demnach ist der religiöse Glaube an Gott nicht auf ein a priori aufgestelltes, abstractes philosophisches Moralsystem zu gründen, sondern umgekehrt die wahrhafte Sittlichkeit auf den religiösen Glauben an Gott.

So sehr daher die Entschiedenheit freudig begrüßt werden muß, mit welcher Kant den Annahmen des speculirenden Verstandes entgegentrat, so wenig kann sich das religiöse Gemüth bei dem Kantischen Gott und der Kantischen Moral zufrieden geben.



III.

Jacobi's Standpunct den Gottesbeweisen gegenüber.

Es erhoben sich, wie nicht anders zu erwarten, bereits Stimmen der Zeitgenossen gegen Kant. Insbesondere war es Jacobi, welcher die von der Kantischen Philosophie verkannten, wenigstens nicht in vollem Maße erkannten, Rechte und Bedürfnisse des religiösen Gemüths dem Königsberger Denker gegenüber vertheidigte. Jacobi stimmte mit Kant darin überein, daß er die Unzulänglichkeit unseres Erkenntnißvermögens anerkannte, etwas rein Demonstrirbares über Gott und göttliche Dinge auszusagen; denn, sagt er mit Recht, „allemaal und nothwendig ist der Beweisgrund über dem, was bewiesen werden soll.“ Aber Jacobi hatte auch die richtige Einsicht, daß ebenso wenig auf dem abstracten Grunde des kategorischen Imperativs an Gott hinaanzukommen ist, zum wenigsten nicht an einen solchen Gott, der in lebendiger persönlicher Mittheilung an seine Creaturen begriffen ist, wie ihn das religiöse Gemüth mit Nothwendigkeit bedarf, um zu voller Befriedigung zu gelangen. Hatte Kant das allein Gewisse in der Unbedingtheit des Sittengesetzes gefunden und daraus ein gewisses Bedürfniß des religiösen Glaubens an Gott abgeleitet, so wies Jacobi dieselbe unmittelbare Gewißheit in den Ausagen des religiösen Gemüthes nach. Das Wesentlichste von Jacobi's Meinung würde sich etwa so zusammenfassen lassen:

Es ist ein Fehler, das dem Glauben unmittelbar gewisse Dasein Gottes irgendwie durch Schlüsse herleiten oder beweisen zu wollen. Dasselbe kann, gleich dem Vorhandensein unserer selbst, gleich dem Vorhandensein unserer Denkgesetze und so weiter, nur dem Bewußtsein vorgewiesen, im Bewußtsein nachgewiesen, nicht aber bewiesen werden. Alle vermeintlichen Beweise haben erst durch die Unmittelbarkeit des unserm Gemüthe inwohnenden Gottesbewußtseins den Schein der Beweiskraft erlangt. Das Gemüth, das Gefühl ist das Tiefste, Innerlichste, Ursprünglichste in uns, der geheimnißvolle Born, durch welchen wir in unmittelbarer Berührung mit der Gottheit stehen. Das Gefühl ist das Vermögen in uns, das Uebersinnliche oder Göttliche unmittelbar zu schauen oder zu vernehmen, gleichsam das innere Auge oder Ohr für die göttlichen Dinge, gleichwie wir ein äußeres Auge oder Ohr für das Anschauen und Vernehmen der Sinnenwelt besitzen. Der Verstand kann erst hinterher auf das also Angesehene und Vernommene reflectiren. Wir können daher Gott nicht mit Denken erreichen, aber fühlen und erfahren können wir ihn. Dazu ist nöthig, daß wir ihn lieben. Diese Liebe, wie wir sie selbst liebend an uns erfahren, ist das Ursprüngliche, das vor allem Denken sich an unserm Geist Bewährende. Wir wissen von Gott und seinem Willen, weil wir aus Gott geboren, nach seinem Bilde geschaffen sind. Wäre er uns nicht durch sein Bild in unserm innersten Selbst unmittelbar gegenwärtig, was außer ihm sollte ihn uns kundthun? —

Das Gefühl der Gottinnigkeit nannte Jacobi später Vernunft, nach der Ableitung von Vernehmen, und meinte damit also ein Organ für das Göttliche, welches die Ideen von Gott und göttlichen Dingen nicht selbstthätig erzeugt, sondern empfängt, eine innere Offenbarung, welche er der äußern durch die Sinne an die Seite setzte. „Wohl,“ sagt er in seiner Schrift: Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, „wohl giebt es ein Wissen von dem Uebernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen, und zwar ist dieses Wissen das Gewisseste im menschlichen Geiste, ein absolutes, aus der menschlichen Vernunft unmittelbar entspringendes Wissen, aber zu einer Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten.“

Wir erkennen unbedenklich ein wesentliches Verdienst Jacobi's darin, daß er die Gewißheit eines persönlichen Gottes nicht auf irgendwelchen philosophischen Beweis, der Gott unabhängig von aller religiöser Erfahrung erst neu finden zu müssen vermeint, sondern auf die innere Selbsterfahrung des religiösen

Gemüthes gründete, und daß er somit dem einseitig speculirenden wie dem einseitig moralischen Standpunkte den religiösen Standpunct entgegenstellte.

Wir erkennen mit Jacobi einen angeborenen Zug zu Gott im Menschen an, welcher sich im religiösen Gefühl ankündigt. Schubert beschreibt denselben in seiner „Geschichte der Seele“ mit den Worten: „Innig und tief, wie das Sehnen, das aus dem neugeborenen Kinde nach der noch ungelannten Mutter schreit; laut wie das Rufen der jungen Raben nach dem noch nie genossenen Futter; mächtig und still, wie der Drang, womit das eben aus dem Dunkel geborene Auge oder die aus der Samenhülle gebrochene Pflanze das noch niemals empfundene Licht suchen, wird in meinem Wesen ein Sehnen vernommen nach der lebendigen Quelle alles Seins, aus welcher ich bin.“ — Mit Recht ging Jacobi auf dieses religiöse Gefühl zurück, welches ein unmittelbares ist und bleibt, und erkannte in demselben eine Offenbarung Gottes, mit welchem wir in der Wurzel unsers Daseins zusammenhängen. Indem er aber dieses angeborene religiöse Gefühl, in abstracter Trennung von den übrigen Geistesthätigkeiten, schlechtlin als Erkenntnißorgan für das Göttliche betrachtete, verfuhr er nicht psychologisch richtig. Da unser Geist eine Einheit ist, wirken unsere geistigen Thätigkeiten nicht in rein getrennter Weise neben einander, sondern schlingen und weben sich in beständiger Wechselwirkung aufs mannichfaltigste in einander. Organ der Erkenntniß Gottes ist daher der ganze innere Mensch. Das ursprüngliche religiöse Gefühl ist durchaus zunächst nichts Anderes als ein blinder Drang, welcher möglicher Weise zum Ausgangspuncte einer erfolgreichen Entwicklung werden kann, welche den ganzen inwendigen Menschen ergreift. Wie in den Keim der Trieb zu seiner Entfaltung gelegt ist, so liegt auch in dem unverkümmerten religiösen Gefühl das Streben nach Klarheit auf der einen, nach Festigkeit auf der andern Seite. Es setzt sich mit dem Verstande in Verbindung und gelangt dadurch zur Klarheit; es verbindet sich mit der Willenskraft und erhält dadurch die Festigkeit. Erst in dieser zweifachen lebendigen Entwicklungsform des Wissens und Thuns wird das religiöse Gefühl zur vollen Erfahrung Gottes in der Seele des Menschen. Nun steht es fest auf Gott als auf einen Felsen gegründet. Wer aber auf einem Felsen steht, kann nur lächeln über diejenigen, welche Zweifel erheben, ob es überhaupt einen Felsen gebe, auf welchem man stehen könne.

Nun aber kann der Einzelne den religiösen Glauben an Gott nicht rein aus sich als isolirtem Wesen schöpfen. Eine rein subjective oder natürliche Religion ist ein bloßes Gedankenbild, dem in der Wirklichkeit nichts entspricht. Die Religion ist eine gemeinsame Angelegenheit der Menschheit; sie ist nicht bloß Sache des Einzelnen, sondern der Gemeinschaft. Allemal ist es daher die religiöse Gemeinschaft, aus der dem Einzelnen erst sein religiöses Leben und somit sein Gottesbewußtsein erwächst, in der es erstarkt und auf die es zurückwirkt. Wie alle höhere Bildung auf gegenseitiger Erziehung der Menschenalter beruht, so ist auch das religiöse Lebensgebiet von diesem Entwicklungsgesetz nicht ausgenommen. Es kann daher der Glaube an Gott und göttliche Dinge nicht einzig auf psychologischem Wege erlebtigt, er muß auf geschichtlicher Unterlage begründet werden.

Die Religion ist in sofern zunächst allerdings eine natürliche, als sie eben in der Natur des Menschen gegründet, nicht etwas Zufälliges ist. Indem aber diese natürliche Religion in den Verlauf einer geschichtlichen Entwicklung eintritt, wird sie nothwendig immer mehr positiv oder Gemeingut einer geschichtlich entstandenen religiösen Gemeinschaft. Die natürliche Religion kann nur durch die positive sich ausbilden. Beide widersprechen sich nicht, setzen sich vielmehr gegenseitig voraus, sofern wir nämlich unter dem wahrhaft Positiven in der Religion nicht das willkürlich Festgestellte, nicht die dem wesentlichen Inhalte hinzugefügte unwesentliche Form, sondern die nothwendige Bestimmtheit oder Besonderheit der allgemeinen Idee in geschichtlicher Wirklichkeit verstehen. Da die verschiedenen geschichtlich entstandenen heidnischen Religionen alle sowohl ihrem Anfange als ihrer Richtung nach die Sünde in sich tragen, so können sie nur als mißlungene Versuche gelten, die wahrhafte positive Religion darzustellen. Sie stehen in ihrem unbefriedigten Suchen nach dem unbekanntem Gott als eine Weissagung da auf eine vollkommene positive Religion, welche

in ihrer Gründung und in ihrem Streben dem Ideale der Religion entspricht. Eine solche kann aber innerhalb der durch die Sünde von Gott entfremdeten Menschheit nur als eine weltgeschichtliche Offenbarungsthat Gottes begriffen werden. Die vollkommene positive Religion, von Anbeginn vorbereitet, an die älteste Geschichte der Menschheit angeknüpft, in Jesu Christo erschienen, alle Menschen zur Gottesgemeinschaft und dadurch zur Gemeinschaft unter einander berufend — erkennen wir in der christlichen Religion an, weil wir hier und nirgend anders den Gott finden, in welchem unser religiöses Bedürfnis seine volle Befriedigung findet.

Aus dem Borne des christlichen Gottesbewußtseins hat denn auch Jacobi die Idee des lebendigen, sich persönlich offenbarenden Gottes geschöpft, die er so warm und innig vertheidigte, weil er im innersten Gemüthe die Wahrheit derselben erfuhr. Indem er aber die weltgeschichtliche Bedeutung der christlichen Religion als positiver Religion, in welcher allein das vollkommene Material zu solcher Erfahrung gegeben ist, über sah, hat er sich überredet, in seinem subjectiven religiösen Gefühl ein Organ unmittelbarer Erkenntnis für das Göttliche zu besitzen. Auch gestand Jacobi selbst gelegentlich die Zusammengehörigkeit der christlichen Offenbarung und des in uns lebenden religiösen Sinnes ein, wenn er sinreicher Weise die erstere den Consonanten und den letzteren den Vocalen verglich, durch welche die stummen Consonanten erst belebt werden.

IV.

R e s u l t a t.

Wir können uns nach den bisherigen Betrachtungen der Einsicht nicht verschließen, daß ein der Religion bedeutsamer Gott nur auf religiösem Wege gefunden werden kann. Die Philosophie mühet sich daher vergeblich ab, das Dasein des persönlichen Gottes, welcher dem christlichen Glauben unmittelbar gewiß ist, zu beweisen. Es geht ihr mit ihren Gottesbeweisen, wie dem Sisyphus mit seinem Marmorblock:

„Angestemmt mit Hand und mit Fuß, arbeitet' er machtvoll,
Ihn von der Au' aufwärlend zur Anhöhh'. Glaub' er ihn aber
Schon auf den Gipfel zu drehn: da' mit Einmal stürzte die Last um;
Hurtig mit Donnerepolder entrollte der tückische Marmor.“
Odysee XI, 595—98.

Fast aber möchten wir sagen, das Suchen nach einem Gottesbeweise sei schon Beweis genug für die Wirklichkeit Gottes. Denn eben in diesem Suchen bekrundet sich das inwohnende Gottesbewußtsein, bekrundet sich das Streben, den Gott, dessen Wirklichkeit man in innerster Seele empfand, auch vor dem Verstande und mit dem Verstande als wirklich darzuthun. Fast man daher die sogenannten philosophischen Gottesbeweise als Versuche einer Verständigung über die unmittelbare Glaubensgewißheit, so mögen sie dienen und haben sie gedient, dieselbe vor dem rein verständigen Bewußtsein zu

rechtfertigen. Immer aber bezeichnen sie nur einzelne Entwicklungspuncte des Bewußtseins von Gott und haben nie die Kraft, weder einzeln noch zusammengenommen, den unmittelbaren christlichen Glauben, den Reichthum der christlichen Gottesidee in allen ihren Momenten zu ersetzen. „Alle Beweise Gottes,“ sagt Trendelenburg, „gleichem dem Versuch, aus der Farbe, in der das Licht getrübt ist, das reine Licht zu finden, als ob man die Trübung nur abziehen könnte. Sie sind nichts als ein schwacher Schimmer und ein kalter Schein. Sie bleiben, mit der lebendigen Idee verglichen, in großem Abstände.“ —

Gesetzt auch wirklich, es gelänge der Philosophie, das Dasein Gottes mit derselben Evidenz zu demonstrieren, wie die Mathematik den Pythagoräischen Lehrsatz demonstriert, so würde dies immer nur von wissenschaftlichem Interesse, nicht aber von praktisch religiöser Bedeutung sein. Die Menschheit hat niemals auf die Entscheidung der Philosophie gewartet, ob sie an Gott glauben solle oder nicht. Ein verstandesmäßig demonstrirter Gott würde uns immerdar kalt lassen; nur ein Gott, den wir durch Gottes Gnade in der Tiefe und aus der Tiefe des gottesbedürftigen Gemüthes gefunden haben, kann uns ergreifen, daß wir sprechen: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Theil.“ Psalm 73, 25 und 26.

Die Philosophie hat demnach anzuerkennen, daß der religiöse Glaube an Gott seiner Natur nach gar nicht darauf gestellt ist, die Gewißheit seines Inhalts aus der Philosophie zu entnehmen. Die Philosophie hat die Wahrheit zu beherzigen, daß alles Wirkliche nur durch sich selbst als wirklich sich erweisen kann, und wird mithin eingestehen müssen, daß es keinen andern Beweis für das Dasein Gottes geben kann als denjenigen, den Gott selber führt.

Und diesen Beweis, wie das die religiöse Entwicklungsgeschichte der Menschheit und des Menschen bezeugt, hat Gott geführt und führt ihn jederzeit, und zwar durch seine Offenbarung.

Gott hat sich der Menschheit offenbaret, indem er die Religion in der menschlichen Natur veranlagt hat. Oder, um mit der Bibel zu reden: „Gott hat gemacht, daß von Einem Blute aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen, und hat Ziel gesetzt, zuvor versehen, wie lange und weit sie wohnen sollen; daß sie den Herrn suchen sollten, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten. Und zwar er ist nicht ferne von einem Jeglichen unter uns: denn in ihm leben, weben und sind wir.“ Apostelgeschichte 17, 26—28.

Gott hat sich der Menschheit ferner offenbart, indem er die Religion als Reich Gottes auf Erden in Jesu Christo positiv gegründet hat. Oder, um wieder mit der Bibel zu reden: „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ Evangelium Johannis 1, 14.

Gott besiegelt endlich seine Offenbarung der aufrichtigen Menschenseele durch das Zeugniß seines Geistes. Oder, um nochmals mit der Bibel, und zwar mit Christi Worten, zu reden: „Meine Lehre ist nicht mein, sondern des, der mich gesandt hat. So Jemand will des Willen thun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede.“ Evangelium Johannis 7, 16 und 17.

Erst auf der realen Grundlage der Offenbarung Gottes in der Geschichte und der Erfahrung von Gott im eigenen religiösen Gemüthe läßt sich daher über Gott und göttliche Dinge mit Erfolg philosophiren. Die Philosophie kann nicht Gott aus eigener Macht finden; ihre Aufgabe kann nur die sein, ein wissenschaftliches Bewußtwerden des menschlichen Geistes in Bezug auf die in der Religion enthaltene Idee von Gott zu vermitteln.

