

# **Digitales Brandenburg**

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

## **Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange**

**Cohen, Hermann**

**Leipzig, 1914**

IV. Das Verhältnis der Ethik zur Religion.

**urn:nbn:de:kobv:517-vlib-2059**

## IV. Das Verhältnis der Ethik zur Religion.

Philosophie, als Kritik, besteht, wie wir uns vergegenwärtigt haben, zu allererst in dem Nachweise ihrer selbst, in der Enthüllung des reinen Denkens in den Grundlagen und Grundmethoden der mathematischen Naturwissenschaft. In dieser Wiederentdeckung ihrer selbst besteht die unvertauschbar erste Tat der Philosophie, in welcher sie sich als Logik im weitesten Sinne, oder als Kritik der Erkenntnis entfaltet. Die zweite Tat der Philosophie ist die Ethik. Als Ethik aber wird es der Philosophie schwerer, sich als Kritik zu bezeugen. Der Logik liegt das Faktum der mathematischen Naturwissenschaft vor. Auf welche Wissenschaft aber kann sich die Ethik berufen?

Man könnte die Jurisprudenz als ein Analogon zum Faktum der Mathematik annehmen. Indessen dürfte diese Analogie nur auf die Methode in der Bildung der Begriffe und Gesetze zu beziehen sein. Objektiv aber scheidet sich hier der Begriff der Wissenschaft der Natur, als Erkenntnis des Seienden, von aller sonstigen Wissenschaft, welche zum Objekt den Menschen hat, und zwar nicht den Menschen im Sinne der Anatomie und ihres Zubehörs. Im Menschen übernehmen jene Wissenschaften zugleich eine Komplikation von Begriffen, welche durch den Menschen erst geschaffen und zubereitet werden. So unterscheidet sich diese Wissenschaft von der Naturwissenschaft im Begriffe des Objekts. Das Objekt der Naturwissenschaft ist eindeutig bestimmt, auch wo und soweit es lediglich Problem ist; es ist nicht ein Objekt zweiter Hand. Jene anderen Wissenschaften aber haben zu ihrem Problem nicht schlechthin den Menschen, sondern eo ipso dessen Hervorbringungen, zum mindesten partielle, und es ist Unklarheit und Verdunkelung, wenn die Gegenstände des Rechts als Naturbegriffe bezeichnet werden. Ohne Mitwirkung des Menschen entsteht nicht nur kein Rechtsverhältnis, sondern auch keine Wirtschaft und kein Verkehr. Also ist das Rechtselement kein reines Naturprodukt; und daraus folgt, daß es sich in der Rechtswissenschaft nicht lediglich um die Erkenntnis des Seienden handelt, sondern zum mindesten um die Erkenntnis dessen, was nicht früher ist, als es von Menschen gemacht wird. Daher ist aber auch die Übertragung der Methode schwierig. Die Ethik kann demnach einen reinen Faktor des Denkens in dieser Wissen-

schaft an dem Objekt derselben nicht so einfach rekognoszieren, wie in der Naturwissenschaft.

Man könnte darin nun die Meinung begründet finden, daß die Ethik eben nicht als Kritik zu behandeln, sondern selbst als eine Art von Naturwissenschaft anzugreifen sei. Die Vertreter dieser Ansicht, die Naturkundigen der menschlichen Seele und ihrer Leidenschaften, wirken schädlicher mit dem Übermut ihres Temperamentes in der Ethik als in der Psychologie, wo die experimentelle Arbeit doch wenigstens für die Vorfragen bisweilen ein nützlich Material zu liefern vermag, wiewgleich sie in ihren Problemen denen der weltgeschichtlichen Philosophie entrückt ist, und durch Zersplitterung und unvermeidliche Zurücksetzung der prinzipiellen Interessen die Arbeit der Philosophie schädigt.

Vielleicht kann man jene Anmaßung, die Fragen der Ethik als Fragen der Anthropologie zu behandeln, entscheidend nur aus dem Gesichtspunkt widerlegen, den schon Platon aufgestellt hat: daß der Mensch als Objekt der Ethik nicht nur nicht Naturwesen, sondern überhaupt nicht Einzelwesen, also von vornherein ein Abstraktum ist, dessen Konkretion die Gesamtheit, die Gemeinschaft der Menschen bildet. Platon nennt diese Gemeinschaft, aus welcher der ethische Mensch abgeleitet werden muß, Staat. Es bleibt daher nichts Anderes übrig, als daß die Ethik ihren Blick auf das Getriebe und Gewirre der Geschichte richtet: ob sich in ihm ein Faktor des Denkens, ein Prinzip der Weltgeschichte entdecken lasse.

Dieser Richtung der Ethik, in welcher sie als Kritik möglich wird, der Richtung also auf die oder eine Gesamtheit der Menschen, tritt das Interesse an dem Individuum noch von einer anderen Seite entgegen als von der einer angeblichen Naturethik; und es entsteht dadurch der Ethik ein neuer Feind, oder ein bisweilen nicht minder gefährlicher Bundesgenosse. Gegenüber dem vorwiegenden Gemeinschafts-Interesse der Ethik ist es die Religion, welche das Individual-Interesse der Menschen vertritt, und ausschließlich verwalteten zu können vorgibt. Dieses Interesse am Individuum ist un- eingeschränkt anzuerkennen. Wie im Theoretischen der Hinblick auf das System zwar notwendig ist, nichtsdestoweniger aber das Prinzip des Atoms im Ursprungsbegriffe der Realität erhalten bleibt, ebenso kann durch keine noch so universelle Gemeinschaftstheorie das Interesse und das Problem des Individuums erledigt werden. Man könnte sagen, alle Gemeinschaft habe nur den Zweck, das wahrhafte

Individuum zu stande zu bringen, weil es nur aus der echten, gesunden, reifen Gemeinschaft hervorgehen könne; aber daß es zu stande komme, das ist und bleibt das eigentliche Ziel aller Gemeinschaftsbildung.

Das Individuum der Ethik ist nun aber die Person, welche den Menschen unterscheidet von allem, was Sache ist. Es muß daher eine eigene und prinzipielle Aufgabe der Ethik bleiben, die Bedingungen festzustellen, von denen der Begriff der Person abhängt. Sie kann sich diese Aufgabe von keiner Kulturmacht abnehmen lassen. Schon aus diesem Argument ergibt sich, daß die Kollision mit der Religion nicht dadurch zum Ausgleich kommen kann: daß der Ethik die Gemeinschaft, der Religion aber das Individuum zufiele: das Individuum ist die ethische Person. Die Ethik aber hat beide Probleme, das der Gemeinschaft und das des Individuums, zu ihrer Aufgabe; und zwar nicht etwa beide neben einander oder nach einander, sondern als einander fordernde, einander bedingende, als Wechselbegriffe. Und man sieht hieraus schon, daß es der Idealismus wird sein müssen, mit dem allein die Ethik diese Doppelaufgabe wird lösen können. Der echte Idealismus, der als reiner Faktor im Realen wirkt, und der daher dieses Reale ebenso in der Brust des Individuums wiedererkennt, wie in dem Pulsschlag der Zeitalter.

Ein solcher Idealismus hat die Ethik Kants in den einzelnen Grundfragen geleitet und als System geschaffen. Deutlicher noch als seine theoretische Kritik hat die praktische sich im Großen und Größten bewährt. Denn schöpferischer kann sich das philosophische System nicht bezeugen als in dem Spiegelbild einer ewigen Dichtung, in welcher der Geist eines Volkes, des eigenen Volkes zu einer neuen Offenbarung kommt.

Was ist es denn aber, was dieser Ethik den Stempel einer untrüglichen und unvergänglichen, mit dem Genius eines anderen Individuums vermählten Schöpferkraft aufprägt? Den Begriff der Pflicht haben doch schon andere ethische Systeme hervorgehoben; und die Religionsysteme sind darin nicht schüchtern gewesen. Aber auch der Freiheitsbegriff selbst ist in den Religionsystemen vorlaut genug zu oft hohler, bisweilen aber auch rechtschaffener Anerkennung gekommen; und auch an philosophischen Lobreden auf die menschliche Freiheit hat es niemals gefehlt; auch an solchen nicht, welche ehrlicher Weise die menschliche Freiheit erst zu Worte kommen lassen nach dem gründlichen Bekenntnis in Luthers Wort, der

Wille sei ein Lasttier, das der Satan reite. Wie wird es verständlich, daß die sonst so viel bestrittene und geschmähte, in ihrer Formulierung in der Tat nicht ganz einwandfreie, mit dem Erbübel des Dings an sich behaftete, transszendentale Freiheitslehre den Dichter der Freiheit erweckt hat?

An dem neuen Terminus, mit welchem Kant die Freiheit bezeichnet, ist die neue Richtung und Bedeutung zu erkennen, welche er dem scholastischen Probleme gibt. Der Kantische Freiheitsbegriff ist der Begriff der Autonomie. Die Frage ist jetzt nicht mehr die alte Streitfrage, ob der Mensch sich in seiner Situation zwischen zwei Heubündeln zu entscheiden vermag. Die Tiernatur des Menschen und somit der Mechanismus der Kausalität ist in den Schranken der geschichtlichen Anthropologie unumwunden anzuerkennen. Aber es ist jetzt die Lösung: daß ein Sittengesetz den Menschen als Gesetzgeber zur Voraussetzung habe. Das ist das im Zusammenhang der Begriffe Neue: daß das Sittengesetz weder ein Naturgesetz sein könne, noch gar ein Gesetz der Geschichte, wenn dieselbe zweideutiger Weise als Natur gedacht wird; ebenso wenig aber ein Gesetz Gottes. Der Geltungswert des Sittengesetzes ist dadurch bedingt, daß der irrende, sündige Menscheng Geist selbst es zu erschaffen und vor der letzten Instanz der Menschenvernunft zu verantworten habe.

So verstanden ist die Autonomie ein neuer Begriff, verschieden von derjenigen Bedeutung, welche das ursprünglich politische Wort seit der Renaissance für alle Fragen der Geistesfreiheit gehabt hat. Jetzt aber steht nicht die allgemeine Geistesfreiheit der Kultur und der feineren Bildung in Frage, sondern schlecht und recht das Schicksal der sittlichen Vernunft, nämlich die Rationalität des Sittengesetzes.

Das sittliche Bewußtsein wird nunmehr als eine eigene Richtung beleuchtet, in welcher dem Bewußtsein ein eigener und reiner Inhalt erzeugbar wird. Diese Mündigkeit und Selbständigkeit, welche der Ethik hierdurch als einer Erkenntnisweise zugesprochen wurde, bedeutete eine doppelte Unabhängigkeitserklärung: erstlich von dem Materialismus des *l'homme machine* und was mit ihm zusammenhängt. Die Ethik, als reine Erkenntnis, wengleich von einem Objekt, „von dem unsere Erkenntnis kein Wissen ist“ (Kant), ist nicht Anthropologie und zoologische Psychologie, und auch nicht Moralstatistik, wengleich man freilich aus allen jenen Erhebungen viel Wichtiges und Nötiges für die *bête noire* des Menschen zu lernen hat.

Zweitens aber wurde die Ethik als Wissenschaft prinzipiell und methodisch damit losgesprochen von der geistigen Unfreiheit gegenüber Religion und Theologie. Und diese Freiheit hat der deutschen Art jene Tiefe der Gedanken- und Gefühlswelt erobert, und jene Naivetät in der Darstellung des Idealen erweckt, welche das Werk der Reformation seiner Vollendung näher gebracht, und das fromme Selbstbewußtsein des sittlichen Geistes von der Klosterangst des Mittelalters befreit hat. In dieser Vermählung von Ethik und Poesie ist der tiefste weltgeschichtliche Sinn des Christentums, die Humanisierung Gottes, frei und ehrlich geworden. Man streiche die Autonomie, den homo noumenon der idealen Persönlichkeit, und man vernichtet nicht nur das Schulsystem Kants, sondern zugleich die Idealwelt unserer vaterländischen Dichtung; und man vereitelt den Freiheitschwung und den Enthusiasmus für Recht und Gerechtigkeit, der unseren politischen Liberalismus in den Zeiten seiner Kraft befeelte. Die Autonomie war Richtungsgebend sowohl gegen den Materialismus der Natur-Kausalität, wie gegen den Despotismus des Unrechts und die Knechtschaft des Dogmas. Die Autonomie ist nicht Phylionomie und nicht Theonomie und überhaupt nicht Historismus.

Man wird nun aber einwenden, daß in so schroffem Sinne, wie wir hier die Kollision zwischen Religion und Ethik aufheben, Kant selbst sie nicht gedacht habe; und daß es daher gar sehr zu verstehen sei, wie sie nach wie vor bestehe, und gerade in den letzten Jahren an Unnachgiebigkeit zugenommen, — jemeht sie an Aufrichtigkeit eingebüßt hat. Kant hat die Religion definiert als den Glauben an die sittlichen Gesetze, als an Gebote Gottes, und er ist nicht bei dem Satze stehen geblieben, daß Gottes Gebote eine Heteronomie bedeuten und die Autonomie aufheben. Er hat eine „Religion innerhalb der bloßen Vernunft“ geschrieben, wobei er freilich die bloße Vernunft von der reinen Vernunft unterscheidet; aber er hat sich nicht gesagt, daß er eine Religion innerhalb der reinen Vernunft in seiner Kritik der praktischen Vernunft bereits gestiftet habe, und daß diese die Religion, als Lehre von den Geboten Gottes, nicht nur erledige, sondern vielleicht sogar ausschließe. So ist denn die alte Nebenbulerin wieder anerkannt worden, und nur ihr Platz und Rang verückt. Die Theologie sollte Ethiko-Theologie werden, und erst nach der Moral sollte die Religion kommen dürfen. Diese Änderung ist zwar wichtig genug, und unsere staatlichen Institutionen sind nach

hundert Jahren noch weit genug von ihrer Befolgung entfernt; während Kant jene Schrift in der ausdrücklichen Tendenz geschrieben hatte, die Kirchenbehörden für seine Auffassung und Pflege der Religion in Schule und Kirche zu gewinnen. So ist diese Tendenzschrift eine Ablenkung von der bereits erklommenen Richtungshöhe. Indem wir das Verfahren Kants uns verständlich machen, können wir zugleich die Gesichtspunkte uns vergegenwärtigen, von denen aus in unserer Gegenwart jener Kulturkonflikt zu schlichten, oder wenigstens zu beurteilen ist.

Hier muß vor allem die historische Orientierung leiten. Sie gerade aber fehlte im Zeitalter Kants; und es entschuldigt und erklärt die sonstigen Verirrungen der Epigonen, daß sie den Sinn für Geschichte immerhin genährt haben. Mangel an historischer Besonnenheit verrieth es schon, wenn man die Religion eine Nebenbuhlerin der Ethik nennt. Richtiger wäre die Umkehrung. Die Erzeugung ethischer Gedanken und die Begeisterung für den höchsten und einzigen Wert derselben verdankt die Ethik der Religion. Nicht die Philosophen waren die ersten, welche die Gedanken der Sittlichkeit ergrübelten; sondern bevor Sokrates seinen Zweckbegriff des Menschen demonstrierte und Platon die Idee des Guten ersann, hat der Prophet gepredigt: „Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut sei.“ Nur das macht den Unterschied, daß Sokrates den Zweckbegriff des Menschen in einem Begriffe feststellt, und Platon das Gute als Idee und als Erkenntnis definiert, während die Propheten die Schöpfungen ihres ethischen Geistes mit dem ganzen Affekt ihrer von dem einzigen Gott erfüllten Gesinnung darstellen und in einem festen Zusammenhang enger, in das Konkrete der menschlichen Dinge eindringender Vorstellungen ausbilden; aber nicht als Begriffe bestimmen, nicht mit der Begeisterung des Forschers ergründen und abgrenzen. Als Erkenntnis, als Wissenschaft, ist die Ethik das Werk der Philosophie; als Inhalt von ewigen Gedanken und Geboten ist sie der Hauptsache nach das Erzeugnis der Religion. Historisch also besteht in der Sache, in dem Gehalt der Gedanken die entschiedenste Abhängigkeit der Ethik von der Religion. Nur prinzipiell und methodisch ist die Ethik *toto coelo* von der Religion verschieden, während die Logik mit der Wissenschaft verbunden bleibt. Hier ist die Verbindung zunächst nur historisch aufrecht zu erhalten.

Diese historische Verbindung hat die deutsche Aufklärung hergestellt, und Kant hat ein vorzügliches historisches Verdienst sich

damit erworben, daß er am Ende seiner philosophischen Laufbahn, auf den Lorbeeren seiner kritischen Entdeckungen ausruhend, diese Tendenz seines Zeitalters aufgenommen und zur ethischen Würdigung des Christentums als historisch-philologischer Dilettant beige-steuert hat. Aus seinem Dilettantismus erklärt sich genugsam sein Mißverständnis des Judentums, das wiederum Irrtümer über das biblische Christentum zur Folge hatte. Solche Würdigungen der Religion sind nicht als Rettungsunternehmungen pietätvoller Gemütsmenschen aufzufassen. In solchem Verdacht steckt vielmehr das gekennzeichnete historische Vorurteil, ohne dessen Entwurzelung das Verhältnis zwischen Ethik und Religion nicht ins Reine kommen kann. Auch für die persönliche Tätigkeit des Ethikers dürfte es unerläßlich sein, daß er mit historischer Liebe forsche. Wenn irgendwo, so muß die ethische Genialität durch Pietät gezügelt werden. Denn wo das Herz unterdrückt wird, da ergießt sich die Galle, und wo der Optimismus historischer Pietät aus einem verkehrten Wahrheitszeifer unterbunden wird, da erlangt der Pessimismus die Vorhand. War der Materialismus des vorigen Jahrhunderts Grau in Grau, so sind die ethischen Blüten der Epigonen eines Schopenhauer, die unsere Gegenwart überfluten, Schwarz in Schwarz. Ihr Kapital an Herz stellt sich bloß an ihrem Übermaß von Galle, und ihre theoretische Verwirrung an ihrer historischen Impietät.

Indessen darf auch andererseits nicht verkannt und nicht unterschätzt werden, daß historische Pietät zugleich eine Gefahr für die Freiheit der Ethik bildet, insofern sie zu konfessioneller Enge und dadurch zum Religionsfanatismus führen kann. Der Offenbarungsglaube, den jetzt nicht allein die historische Bildung, sondern fast ebenso einmütig die wissenschaftliche Theologie aufgegeben, hat in den dafür beliebten Umdeutungen des göttlichen Wortes die alte Enge und Unwahrhaftigkeit theologischer Auffassung nicht wirklich überwunden. Jede Absonderung eines literarischen Dokuments und einer geschichtlichen Persönlichkeit von dem allgemeinen Interesse der Weltliteratur und dem allgemeinen Gesetze der Weltgeschichte ist Mythologie, und führt fast unvermeidlich zu befangener Auffassung fremder Religionsquellen, damit aber zu Haß und Scheelsucht, die nicht des Glaubens legitime Kinder sind. Gerade diese in einem Zeitalter, das auf seine geschichtliche Bildung pocht, so anstößige historische Engherzigkeit in der gegenseitigen Beurteilung der Religionen bestärkt den Verdacht gegen die erziehlische

Brauchbarkeit der Religion überhaupt. Während in allen Fragen der Wissenschaft und der Kunst das vergleichende Interesse begünstigt wird, wird es bei der Religion, wo die Horizonterweiterung am meisten not tut, zwar nicht bei den Wilden, aber um so unliebsamer bei den alten und den noch immer ewigen Juden vernachlässigt, und die größten Philologen machen Schulknabenschnitzer, wo es gilt, der eigenen Konfession den Besitztitel eines Satzes zu retten und der Mutterreligion ihn wegzudeuten. Und natürlich sind es immer nur sittliche Gedanken, um die die Konfessionalisten sich streiten; denn um ein Dogma über die eine oder die andere der göttlichen Naturen wird heutzutage keine Bemühung mehr geschätzt. Daher denn die Befenner der fremden Religion, denen die fragliche religiöse, das ist aber vielmehr sittliche Wahrheit abgeleugnet wird, dadurch moralisch enthauptet werden.

Ein erstaunliches Beispiel solches religiösen Unrechts bietet die neuerliche Exegese am Gebot der Nächstenliebe, welches in den Evangelien nur als Zitat aus dem Alten Testament erscheint, in dem man es jetzt aber nur auf die Volksgenossen bezieht, während an der betreffenden Stelle ein paar Verse weiter es zum Überfluß ausdrücklich heißt: „Du sollst den Fremdling lieben, wie dich selbst.“ Hugo Grotius hatte auch diese falsche Meinung, aber er hatte doch die Ehrlichkeit, hinzuzufügen, daß nach der Interpretation des Talmud der Nächste jeder Mensch sei. Unserem Zeitalter fehlt dieses Minimum von historischer Wahrhaftigkeit, obzwar wir seit Herder den Sinn für Weltliteratur haben sollen, der den echten Grund menschheitlicher Gesinnung bildet.

Diese der wissenschaftlichen Wahrheit widerstrebende, den Sinn für Wahrhaftigkeit ertötende böse Einwirkung der religiösen Reaktion, welche seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts die Kultur kennzeichnet, ist der eigentliche Herd und das giftigste Mittel der Konflikt-Erscheinung zwischen Religion und Ethik, welche sich den für christliche Völker besonders geschmacklosen Namen des Antisemitismus gestiftet hat. Rassenaffekte und wirtschaftliche Schlagworte hätten die Verwirrung und Verbitterung nicht festhalten und verschärfen können, welche die gebildeten Klassen, und vorzugsweise natürlich diejenigen, welche an dem Kampfe um die Amter-Privilegien beteiligt sind, dermalen beherrscht. Die Selbstgerechtigkeit hätte nicht so vorlaut werden können, bis sie am eigenen Strach elend enden mußte. Und das Rassengefühl hätte niemals bei einem gerade in Stammesfragen

so edlen Volke diese blutige Natur annehmen können, bei der die Narben fast schädlicher sind als die Wunden. Der Glaubenseifer aber hat den Rassentrieb zu einem nationalen Impuls geheiligt. Und in Verquickung mit der religiösen Befangenheit wird das gesunde Prinzip der Rationalität zu einem unsittlichen, denn ihr gegenüber wird die Menschheit zum Störenfried, zu einem mittelalterlichen Universalen, und die Nächstenliebe wird, was sie in der Weltgeschichte von jeher war, ein literarisches Prunkstück, glänzend genug, um als ebenso plumpe, wie durchschlagendes Losungswort bei der Predigt des Nächstenhasses brauchbar zu bleiben. Denn wenn der alte Bund keine Nächstenliebe hat, so fehlt der Religion des Judentums das Grundgesetz der Sittlichkeit; denn wenn sie es im alten Testament nicht haben, so haben sie es im Talmud gewiß erst recht nicht. Und wer kennt, wer weiß überhaupt von der religiösen Fortentwicklung, die das Judentum in diesen neunzehnhundert Jahren vollzogen hat in seiner religionsphilosophischen Literatur? Diejenigen, welche das neue Testament wissenschaftlich erklären, kennen die zeitgenössische talmudische Literatur nicht, aus der es zum Teil hervorgegangen, und ohne die auch die hellenistischen Quellen nicht genügend verständlich werden. Die praktische Konsequenz dieser religiösen Ungerechtigkeit gegen das alte Testament liegt auf der Hand: Menschen und Mitbürger, welche trotz der Teilnahme am Lichte der nationalen Kultur einem Glauben treu bleiben, dem das Grundgesetz der Nächstenliebe fehlt, können nicht als Gläubige geachtet werden, sondern nur als eigensinnige Don Quixotes, welche die Eigenliebe des Stammes pflegen, und somit der nationalen Gesamtheit fremd bleiben wollen. Und die Überläufer, die man ebenfalls auf dem Gewissen hat, bestärken in dieser Verdächtigung. Solche rudimentäre Sonderlinge verdienen keinen politischen Schutz, und man begeht daher keine Gewalttat und keinen Betrug an ihnen, wenn man die ihnen in der Verfassung gewährleisteten gleichen Rechte auf dem Verwaltungswege ihnen wieder raubt. Diese symptomatische Bedeutung im modernen öffentlichen Rechtsleben hat jene religiös-nationale Episode. In der Kränkung des Rechtsgefühls liegt der nachhaltige Schaden, den diese der Idee des modernen Staates widerstreitende Bewegung anrichtet. Es ist ebenso aus dem Gesichtspunkte nationaler Politik, wie aus dem der öffentlichen Moral zu beklagen, daß die Organe des Staates die Mission der Verführung betreiben und den unlauteren Wettbewerb begünstigen.

Man hat nun ein Unrecht oder mindestens eine Geschmacklosigkeit darin finden wollen, daß ich diese meine Person angeblich mehr als jeden deutschen freigesinnten Christen angehende Zeitfrage in diesem Anhang erwähne: als ob Lange sich des Urteils über sie enthalten hätte, und als ob dies anders als bei mir ausgefallen wäre. Zu seinem Gedächtnis schalte ich daher einen Bericht über meine erste Unterredung mit ihm hier ein. Nach seiner edlen Art wollte er über den konfessionell uns trennenden Punkt eine offene Aussprache sogleich herbeiführen. „Über das Christentum sind unsere Ansichten verschieden?“ Nein, sagte ich: Denn was Sie Christentum nennen, nenne ich prophetisches Judentum. Und sogleich war innige Übereinstimmung unter uns hergestellt. „Ja, ich kann Ihnen auch die Stellen in der Bibel zeigen, die ich bei den Propheten unterstrichen habe.“ So hat der ethische Sozialismus uns mit einem Schlage über die Schranken unserer Religionen hinweg geeinigt. Der Antisemitismus ist im letzten Grunde und gar nicht ohne Absicht als Ablenkung von den Aufgaben freier Sozialpolitik zu verstehen. Wem diese Einsicht nicht in Deutschland aufgeht, dem wird sie vielleicht doch von Rußland beigebracht werden. Wir handeln nun aber hier noch nicht von der Politik, sondern von Ethik und Religion. Und aus diesem Gesichtspunkt kann es nicht eindringlich genug ausgesprochen werden: alle Ethik bleibt leer und unwahrhaftig, aber ebenso auch alle Versuche um Vertiefung der Religion bleiben haltlos und in unhistorischer Luft schwebend, wenn der Urquell des reinen Gottesglaubens, den lebendige Menschen noch gegenwärtig hüten, vernachlässigt, umgangen, getrübt und gehemmt wird. Dabei leidet den größten Schaden die Ethik und für die Kultur den nächstgrößten die Religion.

Aber auch die Wissenschaft und die Philosophie kommen in Gefahr, wenn die Engherzigkeit der Religion die Herrschaft dieses Zeitgeistes ausbeutet. Bezeichnend ist es schon, daß die neueste Überraschung, auf die hier hingewiesen werden soll, die Sprache der Wissenschaft aufgibt, und die der Philosophie annimmt. Das Christentum sei die absolute Religion, so wird wieder verkündet, als ob Hegel noch in Preußen regierte. Die Philosophie des Mittelalters, welche eben Theologie war, hatte das Absolute im Sinne der Religion übernommen. Inzwischen aber, sollte man meinen, sei das Absolute in der geschichtlich denkenden Philosophie abgetan. Es zeugt daher auch von philosophischer Naivetät, wenn man selbst den Schein des geschichtlichen Interesses im Stiche läßt, und das

Absolute, welches den lebendigen Prozeß der geschichtlichen Entwicklung abschneidet, dem orthodoxen Schein zu Liebe wieder auf den Schild hebt. Dieses Wort, welches die Wirkung auf die Massen in sich trägt, läßt eine auf Klärung abzielende Auseinandersetzung als nicht angebracht erscheinen, sowohl aus dem Gesichtspunkte der Wissenschaft, wie von dem der Philosophie. Ohnehin haben von Seiten der Theologie Jülicher, und von der der Philosophie Baumann schlagend darauf geantwortet. Aber die öffentliche Moral und die Humanität darf und muß dagegen ihre Stimme erheben. Konfessionelle Überhebung wird durch solche Überspannung gefördert, nicht echte Frömmigkeit, welche stets Bescheidenheit und Duldsamkeit bezeugt. Und, bei Lichte besehen, ist es ja nur die Abstraktion einer Religion, das neueste Wesen des Christentums, welches zum Absoluten erhoben wird, während die sogenannten Unterströmungen jenes abstrakten Christentums als krasses Heidentum nicht schwarz genug gemalt werden können. So fordert es die historische Manier. Der Gläubige dagegen stößt sich nicht an diesem Tribut des geschichtlichen Sinnes; er sonnt sich wohlgefällig in dem Glanze, den die neueste Kirchengeschichte über seinen Glauben ausbreitet. So wird endlich auch die Kontrolle der Ethik durch den Absolutismus der Religion beseitigt.

Wie anders hat sich dagegen ein anderer Gelehrter in einer wahrhaftigen Religiosität vernehmen lassen! Albert Friedrich Berner, der Kriminalist der Berliner Universität, hat im Berliner Unions-Verein 1891 einen Vortrag gehalten über: „Judentum und Christentum und ihre Zukunft“. (Leipzig, Tauchnitz, 1891.) In diesem religiösen Vortrage erklärt der von philosophischer Bildung getragene Jurist: „Eine Befehung der Juden zu einem noch polytheistisch gefärbten und durch scholastische Dogmatik verunstalteten Christentum ist nicht nur nicht zu wünschen, sondern womöglich zu verhindern, weil sie die Entwicklung der Religion zu höherer Wahrheit und Reinheit ihrer wirksamsten Triebkraft berauben würde. Das Judentum war und ist zur unwandelbaren Behauptung des reinen Monotheismus berufen. Nur diejenigen Juden können uns fördern, welche sich auf keine Transaktion einlassen, mit ihrem Gewissen nicht kapitulieren, sondern den heidnischen und scholastischen Elementen des Christentums einen unerschütterlichen Widerstand leisten.“ (S. 30, 31.)

Soviel über die Bedrohung der Gewissensfreiheit und der Moral durch eine nationale Politik, die dem Nationalismus zusteuert, und

über eine sich in deren Dienst stellende theologische Verirrung. Gehen wir nunmehr wieder zur theoretischen Erörterung über.

Der Widerstreit, den die Religion gegen die Ethik bildet, liegt schon in der Möglichkeit der Pluralbildung des Wortes. Der Plural macht aus der Religion die Konfession, und zerbröckelt die Einheit der Menschheit in die Gemeinden der Glaubensgenossen. Auch verletzt der Ausdruck der Konfession das Prinzip der Autonomie, die nicht gestanden werden darf nach einem Bundesbuche, sondern in jedem Momente des Lebens in der strengen Gewissensarbeit des Individuums in Demut und Wagemut neu entdeckt werden muß. Daher gilt für die Ethik als Wissenschaft die Losung: Aufnahme der Religion in die Ethik. Das Interesse des Individuums, welches hauptsächlich von der Religion vertreten wird, ist in der Autonomie zum grundlegenden Prinzip der Ethik geworden. Wenn jedoch zugestanden werden soll, daß die Religion noch in einem anderen Sinne ein Interesse des Individuums zu vertreten habe, nämlich in dem seiner Schuldbelastung und der Aufgabe, von dieser frei zu werden, so muß für diese Befreiung von neuem die strenge Einhaltung der ethischen Grundsätze gefordert werden. Wie die Gesetzgebung des ethischen Individuums Selbstgesetzgebung sein muß, so muß die Befreiung des religiösen Individuums Selbstbefreiung werden. Die neueren tiefgehenden Bemühungen der protestantischen Theologie um ethische Fundamentierung drehen sich um diesen Schwerpunkt, von dem aus auch die Bedeutung Christi im religiösen Erleben dirigiert wird. Große innere Veränderungen der religiösen Geistesverfassung bereiten sich hier vor, deren Ende und positive Erfolge man schwerlich voraussehen kann. Sicher aber ist wohl das Eine: vor dem Worte Gottes, dem Evangelium, und Christus selbst steht hier das Wahrheitsstreben nach einer methodischen, philosophischen Ethik, welche die Grundsätze, die Grundlagen des sittlichen Menschen in der Arbeit des Denkens zu offenbaren hat. Und von dieser methodischen Grundansicht aus muß unausbleiblich die Konsequenz werden: daß die sittliche Arbeit des Menschen allein den religiösen Ertrag einbringen kann; daß mithin aus dem sittlichen Individuum allein das religiöse Individuum hervorgehen kann. Auch im religiösen Erleben muß daher die sittliche Leitung den Lebensgrund gründen und sichern.

Die Durchführung dieser These aber hat zur Voraussetzung die Aufhebung der Schranken zwischen Ethik und Religion. Dies aber hat zur Voraussetzung die Aufnahme einer Idee in die Ethik, welche

bisher allein als Grundbegriff der Religion gilt. Indem sie in die Ethik eintritt, wird sie dem Gliederbau des Systems sich anzupassen haben. Sie wird nicht Fundament sein können; denn dieses liegt im Prinzip der Autonomie. Die Ethik muß dennoch die Gottesidee in ihren Lehrgehalt aufnehmen.

Gegen diese Idee türmen sich Einwände. Wenn die Gottesidee nicht Prinzip sein darf und kann: an welcher Stelle soll sie eintreten? Und welche begriffliche Leistung überhaupt soll ihr beigemessen werden? Vor allem aber: wenn Gott in die Ethik kommt, so wird die Ethik Religion!

Hier gilt es nun ähnlich, allerdings aber keineswegs in gleicher Weise, wie unser Autor in seinem Schlußkapitel es ans Herz gelegt hat, die strenge Bedeutung zu erkennen, welche dem Terminus Idee beivohnt. Mit der Übernahme der Gottesidee durch die Ethik wird aus der Vorstellung, welche der Mythologie entstammt, eine Idee der Erkenntnis; aus dem Materialismus eines mehr oder weniger sinnlich vorgestellten Wesens ein Erkenntniswert des Idealismus. Und je gründlicher mit dem Materialismus in der Naturwissenschaft aufgeräumt wird, desto inniger und ehrlicher wird sich die Vernunft gewöhnen lernen an den Realitätswert einer Idee. Der Materialismus, der mit der Vorstellung eines lebendigen Wesens verknüpft ist, wird ebenso als nutzlos, wie als falsch eingesehen werden; ebenso wie die Ethik eines materialistischen Seelentwesens nicht bedarf für ihr Prinzip der freien Persönlichkeit. Gott wird Idee in der Wahrheit und Realität dieses Begriffes.

Das Prinzip der Idee muß auch das Bedürfnis der Transszendenz befriedigen, soweit es die Schranken kritischer Diskretion einhält. Wer sich das Dasein Gottes noch beweisen lassen muß, dem kann die Ethik nicht helfen; kaum weniger aber dem, der solchen Beweis im sogenannten eigenen Erleben leistet. Der Wert einer Idee Gottes ist, wie es Platon von seiner Idee des Guten sagte, „jenseit des Seins“. Der kantische Ausdruck des Primates der praktischen Vernunft besagt ungefähr Dasselbe. Der Idealismus der Gottesidee bekämpft und bestreitet nicht das Dasein Gottes, sondern zieht die Idee aus diesem Streite mehr oder weniger materialistischer Bedürfnisse heraus, und bestimmt ihren begrifflichen Wert, ihre besondere Leistung im System der ethischen Begriffe.

Wenn die Gottesidee als Idee erkannt wird, als eine wissenschaftliche Wahrheit, so kommt Einheit und Wahrhaftigkeit in das

Bewußtsein der Menschen. Denn dieses muß zwiespältig bleiben, wenn der höchste Begriff der menschlichen Überzeugung einer anderen Buchführung zugehörig bleibt, als welche das eigentliche Kulturbewußtsein, das der Wissenschaft leitet. Wahrheit ist Wissenschaft. Wenn der Gottesglaube Wahrheit sein soll, so muß Gott der Wissenschaft der Ethik als Idee eingegliedert werden. Dadurch wird der Begriff des Glaubens selbst vollendet. Die Innerlichkeit der Überzeugung wird frei von Tradition und aller äußerlichen Autorität, indem sie in die schwere, aber freie Arbeit der Autonomie eintritt. Damit steigt die Gottheit von ihrem Weltentron in der Pluralbedeutung des Weltbegriffs: nicht nur von dem Thron der Naturwelt, sondern auch von dem der Sittenwelt. Aber der Thron ist hier nur das Gleichnis für das theoretische Prinzip; keineswegs aber für den Schlußstein, der das ethische Gebäude krönt. Nur vom Prinzipienthron muß die Gottheit steigen. Und wie man allmählich das Interesse verloren hat an Gott, als dem Schöpfer der Naturgesetze, so wird man es auch verlieren lernen an Gott, als dem Urheber des Sittengesetzes. Die Formulierung des Sittengesetzes ist die Aufgabe der fortschreitenden menschlichen Wissenschaft. Durch den Eintritt der Gottesidee in die Ethik wird das Prinzip der Ethik nicht verändert. Also ist die Gefahr eines Rückfalls der Ethik in Religion ausgeschlossen.

Was bedeutet die Gottesidee nun aber, wenn sie nicht Prinzip, nicht Fundament sein darf? Was kann sie im Zusammenhange der Begriffe oder gar, wie angedeutet, für die Krönung des ganzen Systems bedeuten? Nur in Andeutungen, welche an das allgemeine Bewußtsein anknüpfen, kann diese Frage hier erörtert werden.

Das Prinzip sichert den theoretischen Charakter der Sätze, die aus ihm abgeleitet werden. Die Ethik hat jedoch noch ein anderes Bedürfnis nach der Sicherstellung ihrer Begriffe, außer dieser theoretischen Sicherung, die das Prinzip leistet. Die Ethik sucht auch der Realität ihrer Begriffe sicher zu werden in der Wirklichkeit der Geschichte. Hier aber läßt die Ethik als Wissenschaft im Stich; denn ihre Wirklichkeit ist nicht die des Seins, sondern die des Sollens. Wie das Sollen zum Sein wird, kann sie nicht beweisen; und auf diese ihre Ratlosigkeit hat die Religion von jeher ihre Rechte gegründet. Die Ethik fordert eine Gemeinschaft freier Personen, und sie vermag dieses System von Wesen aus ihrem Prinzip der Autonomie zu deduzieren. Voraussetzung aber bleibt immer ihre Schranke als Wissen-

schaft. Wissenschaft ist Verfassung von Gesetzen. Wie die Naturwissenschaft das System von Naturgesetzen ist, so die Ethik die Verfassung des Sittengesetzes. Und wie die Naturgesetze die Natur gewährleisten, so das Sittengesetz die moralische Welt. Aber wie die Natur ihrem Grunde nach im Buche der Natur besteht, so die Sittenwelt im System der Ethik. Welches Prinzip, welche Idee sichert nun aber den Gedanken: daß, was im Buche steht, auch in der Menschengeschichte zwar nicht Wirklichkeit ist, aber Wirklichkeit werden kann und werden wird, wie sie es sein soll?

Dieser Glaube an die einstige Wirklichkeit der moralischen Welt, die ihre Dichter vorauswirft in alle bisherige geschichtliche Wirklichkeit; dieser Glaube an die Zukunft der Menschheit, das ist der Glaube an die Macht des Guten, den die verjüngte Weltgeschichte als Gottesglauben annehmen, den man unverfälscht ihr predigen wird. Wenn es nun unbestritten ist, daß die israelitischen Propheten die Idee des Monotheismus erdacht haben, so ist der wahre Gottesbegriff im Zusammenhange der messianischen Ideen entstanden. Denn das „Ende der Tage“, die Zeit des Messias, bedeutet: die Vereinigung der Menschen in dem Einen Gotte. Den Universalismus der Propheten hat die moderne Bibelforschung anerkannt, und es sei hier ein populäres Buch genannt, welches A. Ruenen, ein Führer auf diesem Gebiete, in fünf Hibbert-Vorlesungen veröffentlicht hat: „Völkervereinigung und Weltreligion“ (Berlin 1883). Aufgabe der Forschung wird es werden müssen, diesen menschheitlichen Gehalt der messianischen Hoffnungen, welche dem Zukunftsbilde der Weltgeschichte gilt, deutlicher als bisher zu unterscheiden von dem eschatologischen Messianismus, der auf dem apokalyptischen Boden entstanden ist. Ich darf hier auch auf meinen Vortrag auf dem „Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt“ (Berlin 1911): „Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit“ hinweisen.

Dieser christologische eschatologische Messianismus führt zur Ausbildung der Idee der Erlösung, deren Läuterung und geschichtliche Erfüllung wir in dem Begriffe der Autonomie erkennen, freilich nur in diesem geschichtsphilosophischen Sinne, nicht aber etwa für die Berufung des Glaubens. Der geschichtliche Sinn des prophetischen Messianismus dagegen hat sich mehr in den kezerischen chiliaistischen Sekten des Mittelalters und in den Bewegungen hindurchzuringen versucht, welche für das Evangelium aeternum kämpfen.

In der kirchlichen Vertretung des Christentums ist die Idee der Erziehung, welche schon früh bei den griechischen Vätern auftritt und im Christentum der neueren Zeit besonders fruchtbar geworden ist, mehr ein Ausdruck des alten Messianismus als der der Erlösung. Und dieser echten Bedeutung des Messias entspricht auch jene Ansicht, welche in Altertum, Mittelalter und neuer Zeit in verschiedenem Ausdruck immer wieder aufgetaucht ist: daß Christus eine Idee sei, welche die Wesenseinheit des Menschengeschlechts und das Ideal seiner Vollkommenheit bezeichne. Die Zukunft des Gottesglaubens wird davon abhängen, wie deutlich, gründlich und rückhaltlos aufrichtig dieser geschichtliche Sinn und Wert des Messianismus das sittliche Bewußtsein der Menschen ergreifen und erfüllen wird in der vor keiner sogenannten Erfahrung zurückschreckenden Zuversicht auf den ewigen Frieden der in der sittlichen Erkenntnis geeinigten Menschheit.

So gilt uns dieser Schlußstein im System der Ethik zugleich als der Prüfstein des echten Idealismus, der zwischen Ideal und Wirklichkeit keine Kluft, keinen Widerstreit anerkennt. Und der Geltungswert der Idee bewährt diese realisierende Kraft. Denn die Religionsvorstellungen von Gott, wie sie bei den Gläubigen dieser Welt vorherrschen, sind himmelweit entfernt von diesem Sinn der Idee. Sie rufen Gott an, um die Forderungen der sittlichen Vernunft zur Resignation zu beugen, und nennen Gottes Ordnung, was den Interessen und der Kurzsichtigkeit ihres habfüchtigen Realismus dienstbar ist. Dieser Gott ist nicht der Gott der Ethik, und auch nicht der der Religion; denn selbst, was ein solcher für das Individuum zu leisten vermöchte, erhebt dessen Niveau nicht zu dem eines Individuums menschlicher Gemeinschaft. Nur diejenige Förderung des Individuums aber ist als eine sittliche zu erkennen, welche am letzten Ende die harmonische Kulturkraft des Individuums steigert und damit den Gesamtwert der moralischen Welt erhöht. In dieser Richtung auf die Gesamtheit der moralischen Welt geht die Kraft der Gottesidee, auch da, wo sie nur auf das Individuum, als solches, gerichtet sein will. Das Gottesreich ist das Reich moralischer Wesen. Und das Reich moralischer Wesen ist nicht ein Himmelreich von Engeln, sondern die Kulturwelt des Menschengeschlechts.

Ubrigens geht in dieser Richtung auch der tiefere Sinn der Transszendenz. Ein Gott, der nur von außen stieße, wäre allerdings von zweifelhaftem Werte. Aber ein ebenbürtiges Glied der

Natur- und Menschenwelt darf er ebensowenig sein. Die Transszendenz bedeutet die Grundlage zu den Verhältnissen, welche gemäß derselben und auf Grund derselben in der Menschenwelt zu errichten sind. Für diese Verhältnisse der sittlichen Welt bildet die Gottesidee die Voraussetzung, und diese Voraussetzung und Grundlage ist der Sinn der strengen Transszendenz. Das Verhältnis von Gott und Mensch bedeutet die Voraussetzung Gottes für die sittlichen Verhältnisse der Menschen.

---

### V. Das Verhältnis der Ethik zur Politik.

Hiermit sind wir bei dem zweiten Kulturproblem der Ethik angelangt: ihrem Konflikt mit der Geschichte der Menschen im Naturleben der Völker und mit den Einrichtungen in Wirtschaft, Recht und Staat, zu denen die Wissenschaften der Ökonomie, des Rechtes und des Staates das Korrelat bilden. Unser verewigter Autor hat in der Würdigung der sozialen Frage durch selbständige politische und wissenschaftliche Mitarbeit als ein philosophischer Wegweiser seiner Zeit sich bewährt. Wir dürfen den Versuch nicht wagen, aus seinem Gesichtspunkte über die fernere Entwicklung dieses Grundproblems Reflexionen anzustellen, ohne daß wir auf unseren prinzipiellen Standpunkt uns besinnen. So einflußreich die Schriften Lange's zur Arbeiterfrage geworden und geblieben sind, so leiden sie doch an dem Vorteil, der ihre Popularität begünstigt hat: daß sie aus der Luft des Darwinismus heraus zwar nicht inspiriert, aber expiriert sind. Dem Vorurteil einer naturalistischen Begründung hat Lange nicht widerstanden; wie denn aus dem Widertwillen gegen den rhetorischen, scheinheiligen Idealismus, der vielmehr dogmatischer Spiritualismus ist, sein ganzes Werk hervorging. In dieser Sorglosigkeit begegnet er sich mit den deutschen Begründern des politischen Partei-Sozialismus, die, der Schule Hegels entwachsen, die dialektische Bewegung des Begriffs nunmehr in den Stadien der politischen Wirklichkeit sich tummeln ließen. Was jedoch bei den Identitäts-Philosophen moralischer Trost und spekulativer Mutwille war, das hat sich bei der Schule bitter gerächt, die in der exoterischen Macht ihrer Presse auf diesen Kunstgriff wie auf eine Wahrheit schwört. Und obwohl der Materialismus den unverföhnlichsten Widerspruch