

Zeitschrift: Freidenker [1956-2007]
Herausgeber: Freidenker-Vereinigung der Schweiz
Band: 41 (1958)
Heft: 7

Artikel: Kants "Gottesbeweis" und das Sittengesetz
Autor: Hartwig, Th.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-410771>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Kants „Gottesbeweis“ und das Sittengesetz

Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag

Goethe, Faust I

Vorbemerkung

Es hätte keinen Zweck, sich heute noch — außer in historischen Rückblicken — mit der Gedankenwelt Kants zu befassen, der einst als «Alleszermalmer» gepriesen wurde, wenn nicht eine gewisse Schulphilosophie noch immer unentwegt an sie anknüpfen würde. Nicht alle Philosophen sind so ehrlich wie *Eduard v. Hartmann*, der die Lehre Kants als «scholastisches Gestrüpp» bezeichnete, weil sie sich mit «künstlichen und wertlosen Scheinlösungen» begnügt. (Vgl. das Vorwort zur zehnten Auflage der «Philosophie des Unbewußten».) Es gibt Philosophen, die — als Neukantianer — in irgendeiner Form auf Kant zurückgreifen, wenn auch unter Ausschaltung seiner uns gänzlich fremd gewordenen metaphysischen Lieblingsthemen: Gott und Unsterblichkeit. (Hingegen wird das damit in Verbindung stehende dritte Thema von der inneren «Freiheit» des Menschen in der schulmäßigen Ethik eifrig behandelt, worüber noch ausführlich zu sprechen sein wird.)

In einem Kant-Kompendium («Die drei Kritiken in ihrem Zusammenhang mit dem Gesamtwerk» mit verbindendem Text zusammengefaßt von *Raymund Schmidt*, Leipzig 1933, Alfred Kröner Verlag) wird behauptet, daß Kant «auf eine geheimnisvolle Weise hindurchwirkt auf unsere Tage». Noch weiter geht *Otto Liebmann*, der in seiner Schrift «Kant und die Epigonen» jedes Kapitel mit einem *ceterum censeo* schließt: «Also muß auf Kant zurückgegangen werden.» Als ob es keine Möglichkeit gäbe, über «den tiefen, vielleicht unausfüllbaren Abgrund der philosophischen Irrtümer» (*A. Schopenhauer*) und damit über Kant hinauszukommen! Es gibt übrigens ein objektiv einwandfreies Kriterium für die Zeitbedingtheit der Kantischen Weltanschauung: Seine kritischen Schriften sind nichts ande-

* In der Redaktionsmappe liegen noch eine Reihe Manuskripte unseres im Monat Februar verstorbenen Gesinnungsfreundes Professor Theodor Hartwig, die wir bei sich bietender Gelegenheit unsern Lesern gerne noch zur Kenntnis bringen.

res als eine Widerspiegelung des Newtonschen Weltbildes mit seiner Vorstellung von einem absoluten Raum und einer absoluten Zeit. Am deutlichsten erkennt man diese ideologische Abhängigkeit Kants von Newton in den sogenannten «Antinomien der reinen Vernunft», die sich im zweiten Abschnitt des zweiten Hauptstückes seiner «Kritik der reinen Vernunft» finden. Die ersten drei Antinomien befassen sich mit den Problemen von Raum und Zeit sowie mit der Frage der Kausalität. Nun ist aber das — in seiner Art geschlossene — Weltbild des *Newton* durch die spezielle Relativitätstheorie von *A. Einstein* richtiggestellt worden. Raum und Zeit sind relativiert, wodurch der Apriorismus Kants einen entscheidenden Schlag erlitten hat. Es geht daher nicht gut an, gleichsam zwei Wahrheiten nebeneinander bestehen zu lassen: Das Einsteinsche Weltbild und die auf ganz anderer Grundlage beruhende Kantsche Philosophie.

Doch selbst wenn wir über derartige innere Widersprüche hinwegsehen wollten, die sich durch die ganze übliche «Geschichte der Philosophie» nachweisen lassen und dieselbe zu einer «eklektischen Bettelsuppe» (*Engels*) degradieren, müßten wir uns in unserer ganzen Betrachtungsweise von Kant distanzieren, denn wir denken heute nicht so starr, wie es zur Zeit Kants üblich war. Für uns ist das Denken vor allem sozial bedingt und daher variabel. Heute denken wir überwiegend genetisch, d. h. wir betrachten jede Äußerung des menschlichen Geistes als geworden und immer noch werdend. Daher gibt es auch keine endgültigen «Lösungen» von Problemen, ja selbst die Probleme haben ihren jeweiligen soziologischen Standort.

Im Jahre 1763 — also noch in seiner vorkritischen Periode — veröffentlichte Kant eine Schrift mit dem etwas anmaßenden Titel «Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes», die selbst von seinen treuesten Anhängern abgelehnt wurde. Die Schrift endet mit einem Satz, den Kant selbst hätte beherzigen sollen: «Es ist durchaus nöthig, daß man sich vom Daseyn Gottes überzeuge; es ist aber nicht eben so nöthig, daß man es demonstire.» (Zitiert nach der Ausgabe vom Jahre 1770.)

Wir sind zwar heute auch über den Vordersatz hinaus und halten es durchaus nicht für nötig, uns von dem Dasein eines Wesens zu überzeugen, dessen einzige Entschuldigung — wie *Stendhal* einst witzig bemerkte — nur darin besteht, daß es *nicht* existiert. Aber wenn schon Gottgläubigkeit, dann möge man es sein lassen, die menschliche Logik zur Bekräftigung des Glaubens zu bemühen,

was schon *G. E. Lessing* als zwangvolle Plage und Müh' ohne Zweck empfand, wie aus einer abfälligen Bemerkung über die «verkehrte Art, das Christentum zu lehren», hervorgeht, wonach «man eine so vortreffliche Zusammensetzung von Gottesgelahrtheit und Weltweisheit ausgemacht hat, worinne... eine die andre schwächt, indem diese den Glauben durch Beweise erzwingen und jene die Beweise durch den Glauben unterstützen soll».

Kant ist denn auch später von seinem einst so großsprecherisch angekündigten «einzig möglichen» Beweis abgerückt und hat in seiner Schrift «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» (1793) angedeutet, daß es ein durchaus verfehltes Beginnen sei, den religiösen Glauben durch Vernunftgründe erhärten zu wollen. Er hatte nämlich in der Zwischenzeit von dreißig Jahren ein — nach seiner Meinung — gewichtigeres Argument entdeckt, das einen Hinweis auf eine allerhöchste Weltinstanz enthält: Das — angeblich von allem Anfang an — uns innewohnende Sittengesetz.

Es würde sich demnach erübrigen, auf die erstgenannte Schrift zurückzukommen, zumal dieselbe auch von den Schleppenträgern Kants mißbilligend zur Kenntnis genommen wurde. Sogar *Raymund Schmidt*, der den Ruhm Kants als Erkenntnistheoretiker «für alle Zeiten» als fest begründet ansieht, muß (a. a. O.) zugeben, daß Kant in seinem Gottesbeweis seine «grundsätzliche Skepsis gegen seine eigenen metaphysischen Grundüberzeugungen (von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit)» verleugnet. Es heißt dort weiter über Kant: «Mit großem Freimut kritisiert und erledigt er selbst die herkömmlichen Gottesbeweise der rationalistischen Theologie, um dafür umso hartnäckiger für einen ‚einzig möglichen Beweisgrund‘ eigener Erfindung einzutreten, der als Schluß aus der bloßen Denkmöglichkeit ihm selbst in seiner antirationalistischen Haltung höchst fragwürdig hätte erscheinen müssen.»

Immerhin ist es bemerkenswert, daß Kant den teleologischen (physikotheologischen) Gottesbeweis ablehnt, der aus der Zweckmäßigkeit der Welt auf ein zwecksetzendes höheres Wesen schließt. Kant zeigt an einigen Beispielen, daß manche Zweckmäßigkeit in der Natur sich auf ganz natürliche Weise erklären lasse, insbesondere die Ordnung im Umlauf der Himmelskörper, worüber er ja wenige Jahre vorher (1755) eine eigene Theorie der Weltentstehung veröffentlicht hatte («Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels»), die sich teilweise mit dem deckt, was später der fran-

zösische Mathematiker und Astronom *Laplace* in seiner «*mécanique céleste*» festgelegt hat. Man spricht daher heute noch von der «Kant-Laplaceschen Hypothese» der Weltentstehung, obwohl Kants Konzeption auf den ganzen Kosmos abzielte, während jene des Laplace sich nur auf unser Planetensystem bezog.

Kant verwirft den physikotheologischen Gottesbeweis nicht unbedingt, aber er meint, daß es anzunehmen genüge, Gott habe alle Materie von vornherein mit solchen Qualitäten ausgestattet, die eine natürliche Ordnung der Dinge verbürgen. Somit zog sich Kant auf den kosmologischen Gottesbeweis zurück, der auf Grund der kausalen Verknüpfung alles Seienden auf eine letzte Ursache, eben Gott, schließt. Aber er billigte diesem Schluß wenig Beweiskraft in philosophischem Sinne zu, sondern bevorzugte den sogenannten ontologischen Beweis, der bekanntlich bis auf Anselm von Canterbury zurückgeht und die Existenz Gottes aus seinem Begriff folgert. Kant selbst sagt darüber:

«Es sind überhaupt nur zwey Beweise vom Daseyn Gottes möglich... Man erlaube mir, daß ich den ersten Beweis den Ontologischen, den zweiten aber den Cosmologischen nenne. Dieser Cosmologische Beweis ist, wie mich dünkt, so alt wie die menschliche Vernunft. Er ist so natürlich, so einnehmend und erweitert sein Nachdenken auch so sehr mit dem Fortgang unserer Einsichten... Bei aller dieser Vortrefflichkeit ist diese Beweisart noch immer der mathematischen Gewißheit und Genauigkeit unfähig. Man wird jederzeit nur auf irgend einen unbegreiflichen großen Urheber desjenigen Ganzen, was sich unsern Sinnen darbietet, schließen können, nicht aber auf das Daseyn des vollkommensten unter allen möglichen Wesen.»

Man erkennt nun, worauf es Kant bei seinem ontologischen Beweis vor allem ankommt: er will Gott mit den sublimsten Eigenschaften ausgestattet wissen, und diese findet er nur in dem, was *nicht* aus der Erfahrung geholt ist, sondern was die Menschen irgend für denkmöglich halten. Aus der Denkmöglichkeit soll dann auf die Existenz geschlossen werden. Das hat einst schon *Descartes* getan, nur hat er — wogegen Kant eingehend polemisiert — «aus der Möglichkeit eines vollkommensten Wesens auf eine Existenz» geschlossen, indem er annahm, daß «das Daseyn auch eine Vollkommenheit der Dinge sey». Darum beginnt Kant *seinen* Gottesbeweis mit einer begrifflichen Erörterung «vom Daseyn überhaupt», die darauf hinausläuft, daß «das Daseyn gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Ding ist».

Solche Spitzfindigkeiten kommen uns heute lächerlich vor, doch können wir uns die Ueberprüfung dieser Erörterung ersparen, da Kant — wie schon erwähnt — die Zulässigkeit *aller* Gottesbeweise später selbst in Frage gestellt hat. Als er dann aus dem uns angeblich eingeborenen Sittengesetz das Vorhandensein eines moralischen Gesetzgebers folgerte, nannte er das auch nicht mehr «Beweis», sondern nur ein «Postulat». Wo sachliche Erwägungen versagen, da dominieren Gefühlsmomente, und so erklärt sich die oft zitierte Stelle aus der «Kritik der praktischen Vernunft» (1788): «Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir».

Die eigentliche Schwierigkeit beginnt jedoch schon früher, denn die Befolgung des Sittengesetzes erfordert — auch wenn sie nur unvollkommen angenommen wird — die Annahme der menschlichen Willensfreiheit. Kant ist sich dessen bewußt, daß diese Annahme dem allgemeinen Kausalitätsgesetz widerspricht: «Man kann sich nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der *Natur*, oder aus Freiheit». («Kritik der reinen Vernunft».) Und in der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (1785) sagt er, daß sich, insofern wir die Dinge in der Zeit betrachten, «die Notwendigkeit im Kausalverhältnisse sich mit der Freiheit auf keinerlei Weise vereinigen läßt». Um dem Widerspruch zu ent-rinnen, konstruiert Kant eine der Welt der Erscheinungen übergeordnete «intelligible» Welt, in der die für uns unerkennbaren «Dinge an sich» ihr Wesen — oder vielmehr: Unwesen — treiben. Dort soll sich auch der Schöpfungsakt abgespielt haben, so daß «der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und der Kausalität gehört, sondern nur auf Noumenen (Dinge an sich) bezogen werden kann».

Das ist reichlich gekünstelt, und es ist verständlich, daß die Neukantianer da nicht mittun. Aber eigentlich läßt sich aus dem in sich geschlossenen Gedankengebäude Kants nicht gut ein Stück herausbrechen, auf das er immer wieder beharrlich zurückkommt. Man muß da schon mit der ganzen Vorstellung von einem uns gleichsam angeborenen Sittengesetz aufräumen, die im Widerspruch steht zu den Ergebnissen der modernen Tiefenpsychologie, die im Gegensatz zu Kant jeden Apriorismus ablehnt.

*Der moderne Standpunkt in der Frage der menschlichen
Willensfreiheit*

Für die übliche Schulphilosophie ist der alte Streit der Deterministen und der Indeterministen noch immer nicht entschieden. Hier wirkt sich eben der Einfluß Kants noch verhängnisvoll aus. Mit Recht betont Sir *James Jeans* in seinem Buch «Physik und Philosophie» (Zürich 1944, Rascher Verlag), daß die meisten Philosophen sich in der Praxis zum Determinismus bekennen, aber viele waren und sind noch gleichzeitig Indeterministen, indem sie sich bemühten, ein Schlupfloch für die menschliche Willensfreiheit zu entdecken. Die moderne Psychologie kennt keine Willensfreiheit, sondern enthüllt unsere scheinbar motivierten Handlungen als Ausfluß eines inneren Zwanges, der in unserem Unbewußten wurzelt. Das hat mit einem angeborenen Sittengesetz gar nichts zu tun. Entscheidend sind unsere Triebe, die uns dirigieren; unser Verstand bringt nachträglich zur Rechtfertigung unseres Handelns motivierende Ueberlegungen bei. Natürlich wirken sich nebenbei in unserem Triebleben auch Hemmungen aus, was man schon bei den Tieren beobachten kann. (Ein geprügelter Hund zieht schon seine «Schlüsse» aus der Vergangenheit für die Zukunft.) Da mag Kant noch so sehr suggestive Ueberredungskünste anwenden:

«Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat. Nun kann man sich unmöglich (?) eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts her eine Lenkung empfinde, denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.»

Ein richtiger Zirkelschluß: Unser Handeln entspringt der Vernunft, denn andernfalls dürften wir uns nicht als vernünftige Wesen betrachten. Heute wissen wir, daß unsere subjektive Ueberzeugung, so oder anders handeln zu können, nur auf einer Selbsttäuschung beruht. Unser Wille erscheint uns frei, weil uns die in un-

serem Unbewußten wurzelnden Triebfedern unseres Handelns verborgen sind. Daß dem so ist, erkennen wir am deutlichsten bei posthypnotischen Befehlen: Wenn einer Versuchsperson in der Hypnose der Auftrag erteilt wird, nach dem Erwachen eine bestimmte Handlung auszuführen, so geschieht dies auch prompt, und auf Befragen, was diese Handlung zu bedeuten habe, weiß die betreffende Person dieselbe — auch wenn die Sache noch so unsinnig ist — stets als Ausfluß ihres freien Willens zu motivieren. Was nicht hindert, daß z. B. die Justiz aus praktischen Gründen an der Fiktion der Willensfreiheit festhält. (Vgl. *H. Vaihinger* «Philosophie des Als-ob».)

Nun zur Frage des Gewissens. Die Tiefenpsychologie hat die sogenannte «innere Stimme» als seelischen Niederschlag jener Imperative (Gebote und Verbote) entlarvt, die durch unsere Erzieher (Eltern, Lehrer u. a.) an uns herangetragen werden. Durch Identifizierung mit diesen Autoritäten entwickelt sich in unserem Unterbewußtsein das, was *S. Freud* als «Ueber-Ich» bezeichnet hat, eine innere Instanz, die in Vertretung jener Erziehung als Zensor und Richter amtiert. Und da das Kleinkind aus der Erfahrung weiß, daß Vergehen gegen die Anordnungen der Machthaber seines beschränkten Lebenskreises durch Strafen gesühnt werden, so entwickelt sich in ihm zugleich mit den Schuldgefühlen ein Strafbedürfnis, das oft (z. B. in der Religion) neurotische Formen annimmt.

Von einem uns eingeborenen Sittengesetz ist beim Kleinkind nichts zu merken. Vielmehr ist — wie *Franz Alexander* (Chicago) in einer Schrift «*Psycho-Analysis and Social Disorganization*» näher ausführt — das Kind «bei der Geburt nicht im geringsten an die Anforderungen des sozialen Lebens angepaßt; es ist nicht ein antisoziales, sondern ein asoziales Wesen, weil der soziale Aspekt ganz jenseits des Bereiches seiner rein vegetativen Existenz liegt. Alles, was die unmittelbare Befriedigung seiner Wünsche hindert, erweckt in ihm heftige Reaktionen, die es glücklicherweise nicht anders als durch Schreien und unkoordinierte Muskelkonzentration realisieren kann. Diese Wahrheit wurde von *Diderot* vorweggenommen in seiner Behauptung, daß das ganz kleine Kind der zerstörungswütigste Verbrecher wäre, wenn es nur die Kraft hätte, seine Aggressionen auszuführen. Es ist aber nur ein kleines hilfloses Wesen, biologisch und psychisch gänzlich in Anspruch genommen durch den Prozeß des Wachstums, durch die Befriedigung seiner Bedürfnisse, völlig beherrscht von den einfachen Prinzipien des Lustgewinnes und der

Unlustvermeidung, ohne auf irgend jemand außer auf sich selbst Rücksicht zu nehmen. Nur allmählich lernt das Kind bestimmte Verhaltensregeln zu befolgen.»

So gesehen, schrumpfen die Kantschen wirklichkeitsfremden Betrachtungen in ein leeres Gerede zusammen. Andererseits darf man nicht glauben, daß Kants Gedankenkonstruktion einst unwidersprochen blieben. Schon bei seinen Lebzeiten meldeten sich gewichtige Gegenstimmen. Da war vor allem *A. Schopenhauer*, der — obwohl glühender Verehrer der Kantschen Erkenntnistheorie — das Wort ergriff, um den Determinismus der englischen Empiristen gegen Kant ins Feld zu führen. *David Hume* hatte in seinem Essay «*Liberty and necessity*» überzeugend dargelegt, daß es sich bei der sogenannten Willensfreiheit um eine Fiktion handle, denn die einzelnen Willensakte folgen aus den Motiven unseres Handelns genau so notwendig wie irgend ein determinierter Naturvorgang: «Die Beziehung (*conjunction*) zwischen Motiven und Willenshandlungen ist ebenso regelmäßig und gleichförmig wie jene zwischen Ursache und Wirkung in irgend einem Teile der Natur.» Noch eindringlicher äußert sich *Priestley* in einem Werk «*The doctrine of philosophical necessity*», zu dem Schopenhauer, der es zitiert, bemerkt: «Wen dieses überaus klar und faßlich geschriebene Buch nicht überzeugt, dessen Verstand muß durch Vorurteile wirklich paralysiert sein.»

Priestley erklärt: «Obwohl eine Neigung oder Anlage (*affection*) des Gemüts nicht die Schwerkraft ist, so beeinflußt sie mich doch und wirkt auf mich ebenso sicher und notwendig wie jene Kraft auf einen Stein... Wenn man sagt, daß der Wille selbstherrlich (*selfdetermined*) sei, so gibt dies gar keinen Begriff oder enthält vielmehr eine Absurdität, nämlich diese, daß eine *Entschliebung* (*determination*), die eine *Wirkung* (*effect*) ist, ohne irgendeine Ursache eintritt. Denn außer dem, was man unter der Bezeichnung *Motiv* versteht, bleibt tatsächlich nichts übrig, was jene Entschliebung hervorbringen könnte... Kurzum, es gibt hier keine andere Wahl als die zwischen der Lehre von der Notwendigkeit oder absolutem Unsinn.»

Schopenhauer fügt hinzu, daß sich Kants Begründung der Ethik «als eine bloße Verkleidung der theologischen Moral erweist». Die Theologen haben ein Interesse daran, den Menschen für seine Taten verantwortlich zu machen, d. h. ihn schuldig werden zu lassen; an-

demnfalls wäre ja Gott, ohne dessen Willen kein Sperling vom Dach fällt, für alles Böse, das auf Erden geschieht, verantwortlich. «Wenn nämlich» — so argumentiert Schopenhauer sehr richtig — «eine schlechte Handlung aus der Natur, d. i. der angeborenen Beschaffenheit des Menschen entspringt, so liegt die Schuld offenbar am Urheber dieser Natur. Deshalb hat man den freien Willen erfunden.» Boshaft fügt er hinzu: «Was würde man von einem Uhrmacher sagen, der seiner Uhr zürnte, weil sie unrichtig ginge?» An Priestley anknüpfend, bemerkt Schopenhauer: «Das natürliche Bild eines freien Willens ist eine unbeschwerte Waage: sie hängt ruhig da, und wird nie aus ihrem Gleichgewicht kommen, wenn nicht in eine ihrer Schalen etwas gelegt wird. So wenig wie sie aus sich selbst die Bewegung, kann der freie Wille aus sich selbst eine Handlung hervorbringen; weil eben aus Nichts nichts wird.» Auf die Theologen zurückkommend, gibt er schließlich seiner Ueberzeugung Ausdruck, daß hier ein politisches Interesse vorwaltet, und wir können ihm nur voll und ganz beistimmen, wenn er sagt: «Der ganze hier dargelegte Gesichtspunkt der Sache läßt ermessen, was alles an der Freiheit des Willens hängt, als welche eine unerläßliche Kluft bildet zwischen dem Schöpfer und den Sünden seines Geschöpfes; woraus begreiflich wird, warum die Theologen sie so beharrlich festhalten und ihre Schildknappen, die Philosophieprofessoren, sie pflichtschuldigst dabei so eifrig unterstützen, daß sie, für die bündigsten Gegenbeweise großer Denker taub und blind, den freien Willen festhalten und dafür kämpfen.»

Warum dem so ist, verstehen wir heute noch besser als dies zur Zeit Schopenhauers möglich war. Einerseits hat uns die psychologische Triblehre darüber aufgeklärt, was hinter den «Motiven» der Menschen eigentlich steckt; andererseits ist uns klar geworden, welche große praktische Bedeutung dem Schuldgefühl der Menschen zukommt. Der englische Psychoanalytiker Dr. *Ernest Jones* sagt in einer Schrift «Zur Psychoanalyse der christlichen Religion» (Imago-Bücher XII.), daß die christliche Religion ohne Schuldgefühl und «die daraus folgende Notwendigkeit der Erlösung ihres Sinnes fast entkleidet» wäre. Nun begreifen wir erst so ganz, wie es möglich war, aus der Religion so sehr politisches Kapital zu schlagen. Auch das hat — nebenbei bemerkt — einen tiefen Sinn, daß die religiöse Moral in der Hauptsache eine Sexualmoral ist

Th. Hartwig