

Die erste katholische Kritik an Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Von Dr. theol. Cl. Kopp in Paderborn.

Im Jahre 1785 veröffentlichte Kant als erste seiner ethischen Schriften die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Schon drei Jahre später erschien von katholischer Seite eine umfassende, 332 Seiten füllende Kritik dieser Grundlegung aus der Feder Stattlers¹⁾. Eine Antikritik konnte auch nicht lange auf sich warten lassen, da man ohne Zweifel noch nie in der Geschichte der Philosophie der theozentrischen Moral so brüsk entgegengetreten war. Denn die christliche Moral, die nach dem Willen ihres Stifters nie ganz auf den „Eudämonismus“ verzichten kann, erscheint Kant

¹⁾ Dr. Stattler: Anti-Kant. 2. Bd. München 1788. Anhang zum Anti-Kant in einer Widerlegung der Kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. — Stattler, der 1728 in Kötzing im bayrischen Walde zur Welt kam, trat 1745 in Landsberg am Lech in die Gesellschaft Jesu ein. Schon bald nach seiner Priesterweihe im Jahre 1759 begann sein akademisches Wirken, zuerst als Professor der Philosophie, dann der Theologie. Als 1773 der Jesuitenorden aufgehoben wurde, blieb er allein von seinen Ordensmitgliedern als Weltpriester an der Universität Ingolstadt im Amte. Als 1781 die dortige theologische Fakultät mit Ordensleuten besetzt wurde, erhielt er eine Pfarrei in der Oberpfalz. Da sein reger Geist aber mit seinen Reformideen in der Gemeinde kein Verständnis fand, zog er nach München. Hier entfaltete er, zuerst in gänzlich freier Musse, dann als geistlicher Rat und Zensurrat tätig, eine sehr fruchtbare literarische Tätigkeit. Wegen seiner reizbaren Naturanlage hat es Stattler nie an persönlichen Gegnern gefehlt. Weil aber sein Denken in Philosophie und Theologie neue Bahnen suchte, hatte er auch viel mit wissenschaftlichen Gegnern zu kämpfen, die den *sensus catholicus* nicht immer rein in seinen Lehren wiederfinden wollten. Ihrem Einflusse ist es zuzuschreiben, dass nach einem langen Für und Wider zwei seiner Bücher — *De locis theologicis* und *Demonstratio catholica* — im Jahre 1796 indiziert wurden. Nur ein Jahr hat Stattler diesen Schlag überlebt. Wie Sailer berichtet, pflegte er sich mit den Worten zu trösten: „Ich hoffe, ich werde meinen Prozess bei Gott besser ausfechten, als auf Erden“ (zitiert bei G. Huber, Benedikt Stattler und sein Anti-Kant. Inaugural-Dissertation. München 1904. Dieses ist die einzige neuere Schrift, die sich mit Stattler beschäftigt. Sie berücksichtigt aber nur die Kritik Stattlers an Kants transzendentaler Aesthetik und Kategorienlehre).

deswegen „nicht nur als eine falsche Theorie, sondern als moralische Perversität“). Noch heute bilden recht häufig die Hauptbegriffe, wie sie Kant erstmalig in der Grundlegung ausgearbeitet hat, die unantastbaren Dogmen der modernen Ethik. Seine praktische Philosophie hat ihn recht eigentlich zum „Philosophen des Protestantismus“ gemacht. Deswegen muss es einen besonderen Reiz gewähren, den ersten Anprall der Gegenströmung auf katholischer Seite zu verfolgen.

Unsere Untersuchung soll sich auf die leitenden Gedanken beschränken. Es sind die Grundbegriffe, die jedem auch bei der oberflächlichsten Berührung mit der Kantschen Ethik bekannt werden. Autonomie und kategorischer Imperativ des Willens, Vereinigung von Freiheit und Naturnotwendigkeit sind diese Angelpunkte der Sittenlehre Kants.

Der eine grosse Gedanke, aus dem sich schliesslich die ganze Philosophie Kants entwickelte, hat auch auf diese Begriffe geführt. Denn das war doch das Ziel Kants: Sicherheit vor dem Skeptizismus, streng notwendige und allgemeingültige Grundlagen für den gesamten menschlichen Erkenntnisbau. Wie durch die synthetischen Sätze a priori dies für die theoretische Philosophie erreicht sein sollte, so beginnt Kant jetzt, in ähnlicher Weise auch das Sittengesetz als eine apriorische Leistung der Vernunft darzutun. Die Vernunft bringt auch hier die Form und damit die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit von Haus aus mit, die Erfahrung liefert auch hier nur den Stoff.

Allerdings stellt sich uns gleich am Eingange der praktischen Philosophie eine ernste, prinzipielle Schwierigkeit entgegen. „Denn“, so fragt Stattler mit Recht, „warum hält doch Herr Kant dafür, oder warum sollen wir seinen Grundsätzen gemäss dafür halten, die Beurteilungen unseres Verstandes und unserer Vernunft, welche im theoretischen so objektiv leer und allgemein dialektisch sind, so bald sie sich über Erfahrung hinauswagen, seien doch im praktischen richtig“²⁾? Aber dieser grundsätzliche Protest ist natürlich nicht das Ende der Antikritik Stattlers. Er rüttelt vielmehr an den Säulen der Kantschen Philosophie. Denn man wird stets das Dilemma Kants: Erfahrung und damit zufällige Erkenntnis — oder Apriorismus und damit notwendige, aber phänomenale Erkenntnis nicht für zwingend halten. Es bleibt doch noch die Möglichkeit, dass weder aus der Erfahrung noch aus der Vernunft allein das Erkennen fliesst. Es können doch beide, zu einem tatkräftigen Bunde vereint, gemeinsam das Erkenntnisgeschäft betreiben, so dass die Vernunft vermöge ihrer abstrahierenden Tätigkeit auf Grund des Tatsachenmaterials aus der Erfahrung dem Menschen eine allgemeingültige Erkenntnis sichert. Das hat auch Stattler

¹⁾ Fr. Paulsen, J. Kant 5 322.

²⁾ a. a. O. 16.

gewusst und auf die sittlichen Begriffe angewandt. Denn, wie er schreibt, „allgemein werden solche Begriffe nicht weiter, als die Möglichkeit der Bestimmungen, welche sie enthalten, sich auch auf die sittlichen Handlungen anderer Arten von vernünftigen Wesen erstrecken kann“¹⁾. Mit anderen Worten: Die aus der Erfahrung herausgeschälten moralischen Begriffe sind dadurch allgemein, dass der sittliche Wert in allen Einzelhandlungen immer unverändert bleibt. Diese Möglichkeit wird der strengen Forderung Kants in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten durchaus gerecht, dass nämlich das sittliche Gesetz „nicht bloss für Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen überhaupt, nicht bloss unter zufälligen Bedingungen und Ausnahmen, sondern schlechterdings notwendig gelten müsse“²⁾.

Mit der Einräumung, dass die sittlichen Begriffe unabhängig von der Vernunft ihre Unveränderlichkeit und Allgemeingültigkeit behaupten können, wird ein anderer Nerv der Kantschen Moralphilosophie blossgelegt. Denn jetzt tritt die Versuchung an die Vernunft heran, ihre stolze Einsamkeit zu verlassen und sich mit den Objekten in freundliche Berührung zu setzen. Damit ist aber — im Kantschen Sinne — die Gefahr gegeben, dass die Objekte versuchen werden, bestimmend auf das sittliche Handeln einzuwirken. Und doch darf nicht der leiseste Stoss von aussen an den Willen herantreten, wenn die Vernunft nicht selbst auf den moralischen Wert ihres Handelns verzichten soll. Wenn nun jede Rücksichtnahme auf den Inhalt des Gewollten die sittliche Tat trüben und fälschen muss, so bleibt als sittlich berechtigter Bestimmungsgrund allein das nackte Vernunftgesetz übrig, das keinen andern Befehl an den Willen ergehen lässt, als: Handle so, dass Du auch wollen kannst, Deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden³⁾. Diese rein formale Bestimmung des Willens ist die einzigste und oberste Norm des sittlich Guten und Bösen.

Aber diese Entleerung des Willens von jeder materiellen Bestimmung hat sich nicht einmal den ungeteilten Beifall der Freunde des Kantianismus erobern können. Denn, so schreibt z. B. Paulsen von der Lüge: „Nicht darum ist Lügen schlecht, weil es nicht allgemein gesetzt werden kann, ohne sich selber aufzuheben, sondern weil es ein wesentliches Gut, so viel an ihm ist, zerstört, nämlich das Vertrauen, das die Grundbedingung aller Gemeinschaft unter Menschen ist“⁴⁾. Worin man nun auch immer in diesen und allen andern Fällen den Grund der moralischen Verwerflichkeit finden mag, das betonte auch schon Stattler, dass nichts deswegen gut oder böse ist, weil es ein allgemeines Gesetz sein kann oder nicht. Nach ihm sind „die Pflichten gegen sich selbst vielmehr deswegen für alle

¹⁾ a. a. O. 33.

²⁾ a. a. O. Ausgabe Vorländer 3 28. Leipzig 1906.

³⁾ Vgl. Grundlegung a. a. O. 20.

⁴⁾ a. a. O. 348.

Menschen allgemein, weil ihr Grund allen Menschen samt dem Wesen gemein ist¹⁾. Ebenfalls müssen auch die Pflichten gegen andere „jederzeit aus von der Allgemeinheit selbst verschiedenen Gründen erkannt werden, welche, so oft sie bei Menschen vorhanden sind, allgemein gelten, eben darum, weil sie hinreichend für sich selbst sind“²⁾.

Die von dem Willen erstrebten Objekte entscheiden also über die sittliche Güte und Schlechtigkeit der Handlung. Sie bilden nach Stattler aber auch weiter den Gradmesser des Guten und Schlechten. Denn „je grösser das wahrhaft Gute ist, das man will und durch sein Wollen liebt, je grösser ist die physische Güte desselben und folglich auch die moralische Güte, wenn man es frei liebt“³⁾.

Die Bestimmung, so zu handeln, dass unsere Tat zugleich ein allgemeines Gesetz sein könnte, tritt nach Kant an den Menschen kategorisch d. h. unbedingt heran. Und zwar spricht nicht ein fremder Wille mit dieser Machtfülle in dem Menschen, sondern die Vernunft selbst ist diese — autonome — Herrscherin. Autonomie und kategorischer Imperativ sind mithin nach Kant unauflöslich mit einander verschwistert. Das ist der eigentliche Kern der Kantschen Moral. Hier musste daher auch Stattler seine besten Waffen anlegen.

Wiederum tritt er hier Kant zunächst mit der Kr. d. r. V. in der Hand entgegen. Denn, so sagt er, die „kategorischen Imperative sind lauter Vorstellungen der Vernunft; und unerachtet Kant in seiner Kritik der reinen theoretischen Vernunft diese Vernunft als eine reine Betrügerin feierlich erklärt hat, gründet er auf diese ihr bloss zuge dichteten Imperative die ganze gesetzliche, ja selbst die ganze moralische Gesetze gebende Kraft“⁴⁾.

Wenn Stattler nun nach dieser grundsätzlichen Ablehnung auf die inhaltliche Würdigung eingeht, so setzt er sich gleich in den denkbar schroffsten Widerspruch zu Kant. Denn, so stellt er fest, wenn der kategorische Imperativ wahrhaft kategorisch sein soll, wenn er die Imperative der Sinnlichkeit überwinden soll, so muss er einen unbedingten Zweck haben. Kein Philosoph vermag nun aus seiner Vernunft einen solchen Zweck aufzuweisen, „sofern er nicht nach vorausgesetzter vollkommener Gewissheit vom Dasein Gottes als moralischen Gesetzgebers die Seligkeit eines künftigen Lebens als den letzten Zweck aller Moralität für ebenso gewiss annimmt, dem alle moralisch guten Handlungen nur als Mittel untergeordnet sind“⁵⁾. Wenn nicht Gott uns diese ewige Seligkeit verbürgt, so lösen sich die kategorischen Imperative für den Menschen in Rauch auf. Denn „aus welchem Grunde soll er für die schlaffen Reize der sonst überall

¹⁾ a. a. O. 115.

²⁾ a. a. O. 116.

³⁾ a. a. O. 22 f.

⁴⁾ a. a. O. 78.

⁵⁾ a. a. O. 81.

nur täuschenden Vernunft so grosse Achtung haben, sich für ihre schwachen und nur blendenden Gesetze so viel interessieren? Woher soll die herrschende Maxime in ihm entstehen, all sein ihm offen stehendes sinnliches Vergnügen der Vorliebe dieses blossen und noch dazu schwachleuchtenden Ideals aufzuopfern¹⁾? Deswegen wird Stattler auch nicht müde, auf die mächtigen Motive des Christentums hinzuweisen, die allein jeden Imperativ wahrhaft kategorisch machen. Auf der ersten Stufe des sittlichen Entwicklungsprozesses, wenn die Sinnlichkeit noch in ihrer ungeschwächten Kraft dasteht, treibt die Hoffnung auf Lohn und die Furcht vor Strafe mächtig an. Hat die Vernunft mit Hilfe dieser Bestimmungsgründe sich allmählich den Fesseln der Sinnlichkeit entwunden, hat sie die Befreiung und Befriedigung des sittlich-übernatürlichen Lebens gekostet, dann bilden die Heiligkeit und die Güte des Gesetzgebers und seines Gesetzes die edleren, aber ebenso wirksamen Beweggründe zur Erfüllung des kategorischen Imperativs²⁾.

Man sieht, die scharfen Verdikte Kants über das Ausschielen der Tugend nach Belohnung, über das Streben, die Tugend als Durchgangspunkt zur eigenen Glückseligkeit zu betrachten, haben Stattler nicht erschüttert. Er stellt stolz der Autorität Kants und seiner Anhänger die Autorität Christi entgegen und fragt: „Warum hat denn Jesus Christus, dem sie doch die erste moralische Meisterschaft anzustreiten oder dessen Lehrart mit offener Stirne zu kritisieren sich mitten unter redlichen Christen nicht erfreuen werden, warum hat er, sage ich, uns selbst dieses oberste Prinzip aller Moralität gegeben: Liebe Gott Deinen Herrn aus Deinem ganzen Herzen und mit aller Kraft und Stärke Deiner Seele; Deinen Mitmenschen aber wie Dich selbst? Ich meines Teils kenne kein anderes und sehe alle diejenigen für arme Pfuscher in der Moral an, die uns eine andere oder nach ihrem Dünkel erhabener Moral, als Jesus Christus gelehrt hat, lehren wollen“³⁾. Man muss es in der Tat vermissen, dass die Kantsche Ethik für das eigentliche christliche Moralprinzip, die Liebe Gottes, gar keinen Raum gefunden hat. Willmann hält den Nachweis Kants für eines der stärksten Stücke seiner Philosophie, „dass die Aufstellung des göttlichen Gesetzes als Moralprinzip in dieselbe Kategorie gehört wie das Lustprinzip Epikurs“⁴⁾. Und doch will auch Stattler nicht, wie wir hörten, das göttliche Gesetz mit schlecht verhehltem Widerwillen

¹⁾ a. a. O. 83 f.

²⁾ a. a. O. 94 ff.

³⁾ a. a. O. 86 f.

⁴⁾ O. Willmann, Geschichte des Idealismus III, Braunschweig 1897, 466.

— Vgl. auch A. Messer, Kants Ethik. Leipzig 1904. X. Kapitel: Das Verhältnis der Kantschen Ethik zum Eudämonismus, 219 ff. „Die Polemik Kants trifft nur ein bestimmtes materiales Prinzip, nämlich den eigentlichen Hedonismus“ (a. a. O. 224).

um eines Häufleins Erdenlust oder sinnlich gedachter Himmelsfreuden willen erfüllt haben. Furcht und Hoffnung dienen als Motive nur bei dem Anfänger in der schwersten Kunst, der Kunst der sittlichen Lebensvollendung, um den sittlichen Imperativ kategorisch gegen den lebhaft protestierenden sinnlichen Menschen durchzusetzen. Aber allmählich soll alles Egoistische als trüber Satz zurückbleiben. Ganz klar und rein wird der Wille. Er erfüllt das Gesetz aus Liebe zu Gott, um dafür eine Glückseligkeit einzutauschen, die Gott selber ist. Wenn eben das — um mich noch einmal auf Paulsen zu berufen¹⁾ —, was Kant als sein eigentliches Verdienst ansieht, nämlich die Ausstossung der teleologischen Betrachtung aus der Moral, sein Grundfehler ist, dann konnte Stattler keinen tieferen und reineren Endzweck wie Gott feststellen.

Man sieht, wie kategorischer Imperativ und Autonomie unvermerkt bei Stattler ineinander geflossen sind. Das Wesen des kategorischen Imperativs hatte für ihn nur ein recht geringes Interesse, da nach ihm ohne Gott und Gottanschauung Imperative nicht mit verpflichtender Macht auftreten können. Deswegen kennt er keine autonome, sondern nur heteronome kategorische Imperative. Wenn er deswegen auch schon hier vornehmlich gegen Kants Autonomie focht, so hat er damit diesen Kampf doch noch nicht zu Ende gekämpft. Da Stattler mit aller Energie Gott in den Mittelpunkt der Moral rückt, empfindet er auch die Selbstgesetzgebung des Menschen als nichtig, fast als lächerlich. Zwar war ja bekanntlich Kant durch seine praktische Philosophie auch zu Gott emporgestiegen. Aber er ist bei ihm ein vager Begriff, ein blutleeres Gebilde geblieben. Kant ist beinahe ängstlich, dass Gott nun mit seiner Würde Ernst machen und die Autonomie des Menschen zertrümmern könnte. Deswegen schreibt er: „Mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens sein, so ist es doch darum noch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten“²⁾. Das vermag eben Stattler nicht zu begreifen, dass ein Gott da ist und doch der Mensch ihn als Bestimmungsgrund nicht gelten lassen darf, ohne untersittlich zu handeln. Immer wieder stellt er, in oft ausfallender und erregter Sprache, als oberstes Moralprinzip den Satz auf: Liebe Gott über alles, ein Satz, der „nicht Autonomie, sondern Heteronomie des Willens zum ersten Grund der Sittlichkeit aufstellt“³⁾. Nur dadurch, dass der Mensch sich diesem von Gott selbst gegebenen Gesetze unterwirft, gelangt er zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit. Denn auch das betont Stattler immer wieder — fast möchte man meinen Kant zum Trotze —, dass die Tugend Glückseligkeit als Zweck hat, eine Glückseligkeit freilich, die letzten Endes in der Vereinigung mit dem persönlichen Sittengesetze, Gott, besteht. Das Gegenteil

¹⁾ a. a. O. 344.

²⁾ Kr. d. pr. V. Ausg. Vorländer⁵, Leipzig 1906, 141.

³⁾ a. a. O. 220.

ist ihm, wie er es nennt, „spitzfindiger Stolz“¹⁾. Und, wie er weiter schreibt: „Die Weisheit und Güte Gottes selbst kann nur deswegen Tugend vom Menschen fordern, weil sie will, dass er selig werde: das nur durch Tugend möglich ist“²⁾. Dadurch werden nach der Ausdrucksweise Kants natürlich sämtliche Imperative Stattlers hypothetisch, da sie nur Mittel zum Zweck sind. Aber Stattler bestreitet eben mit aller Macht, dass die autonome Vernunft sich wahrhaft kategorische Imperative geben könne, denn er fragt von diesem Gesetze der Vernunft: „woher es die kategorische Kraft seines Aufgebots des Willens zu so einer durchgängigen Unterwerfung hernehme, wenn in seiner Vorstellung nichts von einem wirklich gewiss existierenden Gott als Gesetzgeber vorkommt“³⁾.

So kann denn der Mensch nach Stattler in der Moral ohne Gott nur kraftlose Idole aufstellen. Aber selbst wenn die Kantsche Ethik ein Ideal wäre, so bliebe es ein unerreichbares. Denn eine Moral ist nur möglich, wenn es eine Willensfreiheit gibt. Und dass die Freiheit des Willens, wie sie Kant gelten lassen und beweisen will, nur eine Scheinfreiheit ist, sucht Stattler zum Schluss seiner Kritik darzutun. Nach Kant sind Autonomie und Willensfreiheit Wechselbegriffe. Du kannst, denn du sollst, ist die knappe Formel, die von ihm selbst stammt. Schon in den Antinomien hatte er eine Kausalität aus Freiheit der Naturkausalität gegenüber gestellt. Auch in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten findet Kant die Lösung in ähnlicher Weise in der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, von Sinneswelt und einer intelligiblen Welt. Dort herrscht die Notwendigkeit, hier wirkt die Freiheit. Freilich denken sich die Menschen nur willensfrei, oder, wie er selbst schreibt: „Der Begriff einer Verstandeswelt ist — nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht, ausser den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken; welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde“⁴⁾. Die Freiheit ist also kein Erfahrungsbegriff, sondern nur ein Postulat, eine Idee.

Ist es aber möglich, dass ein und derselbe Mensch als Sinneswesen unter der Naturkausalität steht, als Vernunftwesen aber Freiheit besitzt? Ist es weiter denkbar, dass der Freiheitsgedanke nur eine notwendige Idee ist? Diese Fragen drängten sich in aller Schärfe schon Stattler auf. Er wendet sich lebhaft gegen die Möglichkeit, dass der Mensch frei ist als Intelligenz, der Notwendigkeit aber als Glied der Sinneswelt unterworfen bleibt. „Wenn dem also wäre“, so sagt er, „so hätte es nicht nur den Schein eines Widerspruchs, sondern der Widerspruch stünde gewiss in

¹⁾ a. a. O. 186.

²⁾ a. a. O. 186.

³⁾ a. a. O. 139.

⁴⁾ Grundlegung a. a. O. 88 f.

voller Evidenz vor Augen. Denn Notwendigkeit, so zu handeln, ist Mangel alles gleichzeitigen Vermögens, nicht so zu handeln, und Freiheit, so zu handeln, ist gleichzeitiges Vermögen, nicht so zu handeln“¹⁾. Auf welche Seite wird sich nun die Vernunft schlagen, da sie Freiheit und Notwendigkeit unmöglich bei derselben Handlung annehmen kann? „Sie wird“, so meint Stattler, „viel eher den Begriff der Freiheit als ganz leer ansehen, weil sie doch von dem Begriffe der Naturnotwendigkeit in der Erfahrung Bestätigung findet; von blossen Vernunftideen aber schon aus der Kritik des Herrn Kant gelernt hat, dass sie nur dialektische, von keinem konstitutivem, sondern nur regulativem Gebrauche sind“²⁾. Und welche weitere Folge muss der ehrliche Menschegeist nun ziehen? „Ist ohne Freiheit kein Moralgesetz möglich, so ist offenbar, wenn die Freiheit eine problematische Idee ist, auch das Moralgesetz eine bloss problematische Idee. Und dann gute Nacht der moralischen Gesinnung und allem frommen Glauben an Gott“³⁾.

Das wäre allerdings nur in grossen Zügen die Antikritik Stattlers. So zeigt sie aber ihre freundlichsten und lichtvollsten Seiten. Denn sie krankt daran, dass sie der Kantschen Schrift fast Satz für Satz folgt. Das bringt etwas Beklemmendes und Mühsames in seine Schrift hinein, das hat auch zu zahlreichen Wiederholungen geführt. Die entscheidenden Punkte sind oft von vielem Nebensächlichem überwuchert, so dass man häufig manches störende Rankengestrüpp wegweisen muss. Der scharfe Gegensatz zu Kant hat ihn dazu geführt, zu schroff und zu einseitig die Glückseligkeit als christliches Moralprinzip aufzustellen. Auch der ganze Ton, auf den seine Kritik gestimmt ist, klingt uns, die wir schon infolge des zeitlichen Abstandes der Philosophie Kants leidenschaftsloser gegenüberstehen, zu verletzend. Aber das grosse Verdienst bleibt Stattler, dass er nicht gleich manchem katholischen Theologen der Aufklärungszeit Kant sein Hosianna zugerufen hat, dass er vielmehr als erster katholischer Theologe umfassend die Kantschen Moralprinzipien bekämpft hat und kräftig für den Gedanken eingetreten ist, dass der persönliche Gott auch der Gott der Moral war, ist und bleiben wird.

1) a. a. O. 291.

2) a. a. O. 296.

3) a. a. O. 295.