

Analogien

**zwischen Naturerkenntniss und Gotteserkenntniss,
den Beweisen für Gottes Dasein und naturwissen-
schaftlicher Beweisführung, mit Bezugnahme auf
Kant's Kritik der Gottesbeweise.**

Von Prof. Dr. Fr. Xav. Pfeifer in Dillingen.

Bei Vertheidigung der Beweise für das Dasein Gottes ist zwar hie und da schon auf eine Analogie zwischen den Beweisen für Gottes Dasein und solchen naturwissenschaftlichen Beweisen oder Schlüssen, wo es sich ebenfalls um die Existenz eines fraglichen Objectes handelt, hingewiesen worden; aber eine weiter ausgeführte und principielle Vergleichung der theologischen Daseinsbeweise mit den Daseinsbeweisen in anderen Gebieten des Wissens ist, soviel dem Autor dieser Abhandlung bekannt, nicht angestellt worden. Es dürfte jedoch eine solche Vergleichung hauptsächlich aus dem Grunde gut sein, weil dieselbe das logische Verfahren bei den Beweisen für Gottes Dasein theils beleuchtet theils auch rechtfertigt. Es soll deshalb hier eine Vergleichung des logischen Verfahrens, welches Naturwissenschaften beim Nachweis der Existenz von Objecten einhalten, mit dem Verfahren und den Grundlagen der Gottesbeweise angestellt werden. Unter Existenz- oder Daseinsbeweis im Gebiete der Naturwissenschaft verstehe ich einen solchen Beweis, der das Dasein entweder eines Naturkörpers, oder einer Naturkraft, oder eines Naturgesetzes nachweist, wobei noch zu unterscheiden ist, ob das Dasein des fraglichen Beweisobjectes in der Natur überhaupt, oder das Dasein in einem bestimmten Gebiete oder Orte bewiesen werden soll. Beispiele von solchen Daseinsbeweisen, wobei das Beweisobject ein Naturkörper ist, bieten die Astronomie, die Chemie und die in diese beiden Wissenschaften eingreifende Spectralanalyse.

Im Bereiche der Astronomie hat bekanntlich Leverrier¹⁾ das Dasein des Planeten Neptun, noch bevor derselbe durch das Fernrohr und Auge als Planet erkannt worden war, aus den Wirkungen, welche der genannte Planet in den Bewegungen des Uranus hervorbrachte, durch Rechnung und Schlussfolgerung gefunden und insofern bewiesen und zugleich auch den Ort des Planeten sehr annähernd bestimmt. Der Daseinsbeweis beruhte hier offenbar auf dem Schlusse von der constatirten Wirkung auf die Ursache. Die beobachtete Wirkung oder Thatsache war, dass die aus dem Gesetze der Gravitation und aus dem Einflusse der schon bekannten Planeten berechneten Standorte des Uranus von den durch astronomische Beobachtung bestimmten Standorten bedeutend differirten. In diesem Falle folgte übrigens auf den durch Rechnung und Schlussfolgerung geführten Existenzbeweis noch ein anderer, nämlich durch directe Beobachtung mit dem Fernrohr. Das Object des Existenznachweises war hier eben ein sinnlich wahrnehmbarer Körper.

Eine ähnliche Bewandniss hat es mit einigen durch die Spectralanalyse gemachten Entdeckungen und Existenzbeweisen; denn die Existenz einiger Elemente, z. B. des Caesium und Rubidium ist aus gewissen Spectrallinien erkannt worden, noch bevor der betreffende Stoff so ausgeschieden und hergestellt war, dass er direct sinnlich wahrgenommen werden konnte.²⁾ Die auf Schlüssen beruhende Erkenntniss des Daseins des Objectes ist auch hier der directen sinnlichen Wahrnehmung vorausgeeilt.

¹⁾ In einem Artikel der ‚Laacher Stimmen‘ Bd. XI S. 130, wo die Einwendungen Kant's und Kuno Fischer's gegen den kosmologischen Beweis von Pesch zurückgewiesen werden, ist unter Anderem gesagt, „Herschel habe aus gegebenen Daten auf das Dasein des Uranus geschlossen.“ Hier liegt wohl eine Verwechslung der Entdeckung des Planeten Neptun mit der Entdeckung des Uranus vor. Denn Herschel hat den Uranus nicht durch einen Schluss aus gegebenen Daten, sondern direct durch Beobachtung mit dem Fernrohr entdeckt, nur hat er, wie Arago (Populäre Astronomie, deutsch von Hankel Bd. IV. S. 386 f.) ausführlich berichtet, das beobachtete Gestirn zuerst für einen Kometen, nicht für einen Planeten gehalten. Das Dasein des betreffenden Weltkörpers wurde also direct durch sinnliche Wahrnehmung, der planetarische Charakter jedoch erst später durch Schlüsse aus der Art der Bewegung und der Bahn erkannt. Bei Neptun aber wurde das Dasein selbst zuerst durch Rechnung und Schlussfolgerung erwiesen.

²⁾ Die Entdecker der Spectralanalyse und des Caesium, Kirchhoff und Bunsen, haben über ihre Entdeckung in Poggendorff's Annalen Bd. 113 S. 337 f. referirt und bemerken hiebei speciell über die erste Entdeckung des Caesium,

Bei den soeben besprochenen Entdeckungen und Daseinsnachweisungen konnte nicht bloss die Wirkung, sondern auch die Ursache, weil sie ein Körper war, sinnlich wahrgenommen werden. Jedoch in vielen, und wohl in den allermeisten Fällen, wo die exacte Naturwissenschaft aus gegebenen Erscheinungen eine bestimmte Ursache erkennt und nachweist, ist es nicht möglich, die Ursache der directen sinnlichen Wahrnehmung zugänglich zu machen. Der Grund hievon liegt bisweilen in der räumlichen Entfernung, wie z. B. bei den Elementen, welche die Spectralanalyse in der Sonne nachgewiesen hat, noch öfters aber liegt der Grund in der Natur der Sache selbst, wie z. B. bei den Lichtwellen, deren Existenz und Grösse die Physik aus den Lichterscheinungen mit voller Gewissheit und mathematischer Exactheit nachweist, ohne dass je ein menschliches Auge eine Lichtwelle gesehen hat oder sehen wird.¹⁾ In solchen Fällen, wo die nachgewiesene Ursache einer Naturerscheinung oder Thatsache nicht ein Stoff oder Körper, sondern eine Naturkraft oder ein Naturgesetz ist, kann von einer directen sinnlichen Wahrnehmbarkeit überhaupt nicht die Rede sein.

Wir müssen aber jetzt auf das Princip, welches die Naturwissenschaft bei ihren Schlüssen von gegebenen Erscheinungen auf die Ursachen stillschweigend voraussetzt, unser Augenmerk richten. Dieses Princip ist das der Causalität, oder der Satz: „Alles Geschehen hat eine Wirkursache.“ Nun hat aber bekanntlich Kant die An-

dass die Mutterlauge des Dürkheimer Mineralwassers nach möglichst vollständiger Entfernung des Lithions im Spectralapparat zwei ausgezeichnete einander sehr nahe liegende Linien zeigte, wovon die eine fast mit der Linie Sr. 5 zusammenfällt. Hieran knüpft der Entdecker folgenden Schluss: „Da kein einziger der bisher bekannten einfachen Stoffe an der bezeichneten Stelle des Spectrums zwei solche Linien hervorbringt, so konnte die Existenz eines bisher unbekannt gebliebenen Elementes als erwiesen betrachtet werden.“ In den Schlussworten dieser Stelle gibt sich ein Grundsatz zu erkennen, den wir auch für die Gottesbeweise in Anspruch nehmen werden, dass man nämlich, wenn eine Erscheinung aus den schon bekannten Ursachen sich nicht erklären lässt, eine andere annehmen, also den Kreis der bekannten Ursachen so zu sagen überschreiten muss.

¹⁾ Wie Dr. Glossner im ‚Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie‘ von Dr. Commer Bd. IV. Heft 2. S. 231 behaupten kann, dass die von der modernen Physik aufgestellten Schwingungszahlen der prismatischen Farben auf unsicheren Grundlagen ruhen, ist mir unerfindlich, da jene Zahlen das nothwendige Ergebniss aus zwei sicher und exact bestimmten Grössen, der Lichtgeschwindigkeit und der Grösse der Lichtwellen, sind.

wendbarkeit jenes in der Naturforschung anerkannten Principis bei den Beweisen für Gottes Dasein bestritten. Er macht in seiner ‚Kritik der reinen Vernunft‘ dem kosmologischen Beweise den starken Vorwurf, derselbe enthalte ein ganzes Nest von dialectischen Anmassungen und als erste Anmassung bezeichnet er die Anwendung des transcendentalen Grundsatzes, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schliessen, welcher Grundsatz nur in der Sinnenwelt von Bedeutung sei, ausser dieser aber nicht einmal einen Sinn habe. Aehnlich äussert sich Kant wieder in der Kritik des physico-theologischen Beweises und aller speculativen Theologie. In der erstern sagt er: „Alle Gesetze des Uebergangs von Wirkungen zu Ursachen können auf nichts anderes, als mögliche Erfahrung, mithin bloss auf Gegenstände der Sinnenwelt gestellt sein.“ Noch etwas bestimmter drückt sich Kant an einer anderen Stelle bei der Kritik aller speculativen Theologie aus, wo er unter Anderem sagt: „Wenn auch nur von der Form der Welt, der Art ihrer Verbindung und dem Wechsel derselben die Rede wäre, ich wollte aber daraus auf eine Ursache schliessen, die von der Welt gänzlich unterschieden ist, so würde dieses wiederum ein Urtheil der bloss speculativen Vernunft sein, weil der Gegenstand hier kein Object einer möglichen Erfahrung ist.“ Diese Behauptungen würden, wenn sie richtig wären, nicht bloss den kosmologischen und physico-theologischen, sondern jeden Gottesbeweis, der auf den Schluss von gegebenen Wirkungen auf die Ursache sich gründen wollte, unmöglich machen. Aus diesem Grunde sollen hier jene Behauptungen Kant's näher geprüft, resp. widerlegt werden, ohne dass dabei eine specielle Rechtfertigung der soeben erwähnten Gottesbeweise beabsichtigt ist. Nicht das Detail dieser Beweise, sondern die allgemeine Grundlage derselben, die Berechtigung des Schlusses aus Thatsachen, die in der Welt gegeben sind, nicht bloss auf eine innerweltliche, sondern auch auf eine überweltliche Ursache, soll hier dargelegt werden.

Wollte man Kant's Behauptung, dass der logische Uebergang von Wirkungen auf Ursachen nur auf Gegenstände der Sinnenwelt anwendbar sei, urgiren, so wäre damit dem krassesten Sensualismus das Wort geredet, denn die Erkennbarkeit alles dessen, was nicht sinnlich wahrnehmbar ist, wäre damit geleugnet, und selbst jene Erkenntnisse der Naturwissenschaft, wobei, wie wir oben gesehen, die Ursache einer Erscheinung der sinnlichen Wahrnehmbarkeit sich entzieht, wären hiemit für unmöglich erklärt. Wir müssen

zur Ehre Kant's annehmen, dass er einen so groben Sensualismus nicht aufstellen wollte. Seine Einschränkung der bezeichneten Schlüsse auf das Gebiet oder die Gegenstände der Sinnenwelt muss also wohl den Sinn haben, dass der Schluss von den Wirkungen auf die Ursache nur berechtigt sei insoweit, als die Ursache irgendwie zur Sinnenwelt gehört und derselben nicht ganz transcendent ist, wobei die Möglichkeit, dass die betreffende Ursache selbst der sinnlichen Wahrnehmung sich entziehe, offen gelassen ist; denn nicht alles, was zur Sinnenwelt gehört, ist auch sinnlich wahrnehmbar. Es sind nämlich hinsichtlich des Verhältnisses einer Ursache und ihrer Wirkung zur Sinnenwelt drei wesentlich verschiedene Fälle möglich. Erstens können beide Glieder, Ursache und Wirkung sinnlich wahrnehmbar sein. Zweitens kann die Wirkung sinnlich wahrnehmbar sein, aber die Ursache nicht, jedoch kann eine solche Ursache noch zur Sinnenwelt gehören, wie dies etwa bei den Lichtwellen der Physik und den Atomen der Chemie der Fall ist. Drittens kann die Wirkung sinnlich wahrnehmbar, die Ursache aber etwas rein Uebersinnliches, gar nicht zur Sinnenwelt Gehöriges sein. Kant hat nun — so müssen wir wohl annehmen — die Erkennbarkeit der Ursache aus den Wirkungen oder die Anwendung des Schlusses von der Wirkung auf die Ursache nicht für die ersten zwei der angeführten Fälle, sondern bloss für den letzten bestreiten wollen. Dies geht hervor aus der schon angeführten Stelle, wo er behauptet, man dürfe aus Erscheinungen, die in der Welt vorliegen, nicht auf eine Ursache schliessen, die von der Welt gänzlich unterschieden ist, weil der Gegenstand hier gar kein Object einer möglichen Erfahrung sei. Wir müssen nun prüfen, ob Kant hiemit Recht hat. Der Schwerpunkt der Behauptungen Kant's, denen auch Kuno Fischer in der Darstellung der Kant'schen Kritik das Wort redet, liegt darin, dass er die logische Berechtigung des Schlusses von Thatsachen, die in der Welt gegeben sind, auf eine überweltliche Ursache bestreitet, weil ein überweltliches Wesen nicht Gegenstand einer Erfahrung sein könne. Wir müssen vor Allem fragen, was hier unter Erfahrung gemeint sein kann. Es gibt eine unmittelbare und eine mittelbare Erfahrung, oder besser gesagt, Erfahrungs-Erkenntniss. Jede Erkenntniss, welche auf directer Wahrnehmung beruht, ohne erst durch Schlussfolgerungen vermittelt zu sein, ist unmittelbare Erfahrung. Dass der Schnee kalt und der Zucker süß ist, wissen wir aus unmittelbarer Erfahrung. Wir können aber durch Schlüsse, die wir

aus unmittelbaren Erfahrungen ziehen, zu mittelbaren Erkenntnissen gelangen, welche dann ebenfalls als erfahrungsmässige Erkenntnisse bezeichnet werden müssen, aber als mittelbare. Die Existenz irdischer Elemente in der Sonne ist aus mittelbarer Erfahrung bekannt. Der Fortschritt von der unmittelbaren Erfahrung zur mittelbaren wird logisch durch das Schliessen von den Wirkungen oder That-sachen auf die Ursachen vermittelt. Es fragt sich nun, ob Kant, indem er die Möglichkeit einer Erfahrung vom Dasein eines überweltlichen Wesens leugnet, bloss die Möglichkeit der unmittelbaren, oder auch die der mittelbaren Erfahrung in Abrede stellen wollte. Offenbar beides, denn sonst hätte seine Argumentation keinen Sinn. Welchen Grund hat aber Kant hiebei? Keinen anderen, als weil er voraussetzt, der Kreis der möglichen Erfahrung sei auf die Welt, oder, wie er sich ausdrückt, auf die Sinneswelt beschränkt, und zwar nicht bloss in dem Sinne, dass jede menschliche Erfahrung einen Stützpunkt in der Welt haben müsse, sondern auch in dem Sinne, dass die auf die That-sachen in der Welt gegründeten Schlüsse niemals ein überweltliches Wesen erreichen und dessen Dasein beweisen können.

Wir wollen nun die Willkür und den Irrthum, der in dieser Behauptung Kant's liegt, zunächst durch analoge Fälle aus dem Gebiete der Naturwissenschaften beleuchten. Es ist bei naturwissenschaftlichen Entdeckungen schon öfters vorgekommen, dass innerhalb einer bestimmten, zur Zeit schon näher bekannten Sphäre eine auffallende Erscheinung beobachtet wurde und dann natürlich die Frage nach der Ursache dieser Erscheinung sich aufdrängte. Wenn nun hiebei jene Forscher, welche sich die Aufgabe stellten, die Ursache der betreffenden Erscheinung zu ermitteln, immer vorausgesetzt hätten, die Ursache müsse derselben schon näher bekannten Sphäre angehören, innerhalb welcher die That-sache oder Erscheinung beobachtet worden war, so hätten sie in sehr vielen Fällen geirrt und sich den Weg zur Wahrheit von vornherein versperrt. Wenn z. B. Leverrier von der Voraussetzung ausgegangen wäre, dass die Abweichungen der berechneten von den beobachteten Standorten des Uranus am Himmel, welche Abweichungen eine innerhalb der damals bekannten Grenzen des Planetensystems gelegene That-sache waren, von einer innerhalb derselben Grenzen gelegenen Ursache herrühren müssten, dann hätte er unmöglich das Richtige treffen können, denn nach einem jenseits des Uranus sich bewegenden Weltkörper oder Planeten

hätte er dann nicht geforscht. Wir sehen also, dass die Voraussetzung, Wirkung und Ursache seien immer in derselben Sphäre enthalten, ein Irrthum und dem Fortschritt der Erkenntniss hinderlich wäre. Ebenso wäre es ein Irrthum und ein Hinderniss des Fortschrittes in der Erkenntniss der Wahrheit gewesen, wenn die Entdecker der Spectralanalyse und des Caesium vorausgesetzt hätten, oder bei der Voraussetzung stehen geblieben wären, dass alle im Spectrum erscheinenden Linien von schon bekannten Elementen herrühren müssten. Vielmehr dachten sie, wie sie selbst referiren, so, dass die betreffenden Linien, weil sie von keinem der schon bekannten Elemente verursacht werden konnten, von einem bisher unbekannt gebliebenen Stoffe herrühren müssen. Aus den soeben näher beschriebenen naturwissenschaftlichen Entdeckungen und dem logischen Verfahren, welches die Entdecker dabei beobachtet haben, lassen sich zwei methodologische Wahrheiten, welche bei Beurtheilung der Kant'schen Kritik der Gottesbeweise von Bedeutung sind, abstrahiren. Erstens nämlich geht aus jenen Beispielen hervor, dass die Ursache einer Erscheinung oder Thatsache nicht immer innerhalb derselben Sphäre, welcher die Erscheinung selbst angehört, liegt, sondern auch ausser dieser Sphäre existiren kann, dass also die Voraussetzung, Erscheinung und Ursache müssten derselben Sphäre angehören, eine verfehlt und irreleitende wäre. Zweitens haben in den angeführten Beispielen die Entdecker ein Forschungsprincip angewendet, das entschieden gegen Kant und für die Gottesbeweise spricht. Weshalb hat denn Leverrier einen Planeten jenseits der Grenze des bis dahin bekannten Planetensystems vermuthet und gesucht? Einfach deswegen, weil aus den bis dahin bekannten Körpern des Systems die beobachteten Thatsachen sich nicht erklären liessen. Diesem Verfahren liegt aber ein allgemeines Princip zu Grunde, nämlich dieses: Wenn eine constatirte Thatsache aus den schon bekannten Dingen, die als Ursachen in Betracht kommen könnten, sich nicht ursächlich erklären lässt, so muss eine andere Ursache angenommen werden, welche möglicher Weise ausser dem schon näher bekannten Kreise von Ursachen und Erscheinungen liegt. Nach diesen Grundsätzen sind die Entdecker im Gebiete der Naturwissenschaften verfahren. Sie haben erstens die Möglichkeit offen gelassen, dass die Ursache einer Erscheinung ausserhalb der Sphäre, in welcher die Erscheinung stattfand und beobachtet wurde, liege, und zweitens befolgten sie den Grundsatz, dass in solchen Fällen, wo die innerhalb eines bestimmten

Kreises gegebenen Ursachen zur Erklärung einer Erscheinung nicht genügen, man die Ursache anderswo zu suchen habe. Wie verhält sich nun das Verfahren Kant's in der Kritik der Gottesbeweise zu jenem Verfahren der Männer der Naturwissenschaft? Kant's Verfahren ist gerade das Gegentheil; denn erstens will er nicht zugeben, dass man zur Erklärung für Thatsachen, die in der Welt gegeben sind, auf eine von der Welt verschiedene Ursache schliessen könne; zweitens beachtet er nicht und will nicht anerkennen, dass der Schluss auf eine von der Welt ganz verschiedene Ursache nicht bloss möglich, sondern sogar logisch nothwendig ist, wenn eine in der Welt gegebene Thatsache aus den ebenfalls in der Welt gegebenen Ursachen absolut nicht begreiflich ist. Die Logik Kant's steht also mit jener Logik, welche die Koryphäen der Naturwissenschaft angewendet haben, in Widerstreit.

Man wird vielleicht einwenden, dass unsere aus der Naturwissenschaft entnommenen Beispiele gegen Kant nichts beweisen, weil bei jenen naturwissenschaftlichen Schlüssen und Entdeckungen die angenommene resp. nachgewiesene Ursache immer noch innerhalb der Welt gelegen war, und Kant nur das Schliessen auf eine überweltliche, nicht aber auf eine innerweltliche Ursache für unzulässig erklärt. — An dieser Einwendung ist so viel richtig, dass bei jenen naturwissenschaftlichen Schlüssen die dadurch aufgefundene Ursache eine innerweltliche war. Aber der Grundsatz, nach welchem jene Entdecker geschlossen haben, ist gerade so gut auch auf den Fall anwendbar, wo es sich herausstellt, dass die Ursache einer innerweltlichen Erscheinung überweltlich ist. Denn jene Forscher schlossen nach dem Grundsatz, dass in allen Fällen, wo eine Thatsache aus den innerhalb einer bestimmten Sphäre gegebenen Ursachen nicht erklärlich ist, eine ausserhalb jener Sphäre liegende Ursache angenommen werden müsse. Bei den auf den Satz der Causalität gegründeten Gottesbeweisen ist nun die bestimmte Sphäre, deren Ursachencomplex zur Erklärung gegebener Thatsachen nicht genügt, die ganze Welt, und folglich muss jenem Grundsatz gemäss eine überweltliche Ursache angenommen werden. Die Sphäre, welche bei dem Forschen nach den Ursachen einer Erscheinung oder Thatsache in gewissen Fällen überschritten werden muss, um die wahre Ursache zu finden, kann bald klein, bald gross sein. Bei den erwähnten naturwissenschaftlichen Entdeckungen war die zu überschreitende Sphäre allerdings nur ein Theil der Welt oder ihrer Erscheinungen. Daraus

folgt aber keineswegs, dass dies in allen Fällen so sein müsse. Vielmehr ist dann, wenn der ganze Complex der natürlichen oder weltlichen Ursachen zur Erklärung innerweltlicher Thatsachen nicht genügt, die ganze Welt jene Sphäre, die logisch überschritten werden muss. Das Princip bleibt hiebei dasselbe, wie das von der Naturforschung angewandte, dass immer jene Sphäre, die zur Erklärung von Thatsachen nicht die nöthigen Daten enthält, überschritten werden müsse.

Wir müssen jetzt auf die weitere Behauptung Kant's und Kuno Fischer's, dass ein überweltliches Wesen resp. Gott nicht Gegenstand einer Erfahrung sein könne, zurückkommen und dieselbe näher prüfen. Hier ist vor Allem daran zu erinnern, dass der Mensch sehr geneigt ist, den beschränkten Kreis seiner eigenen Erfahrung mit dem Kreise der möglichen Erfahrung überhaupt zu identificiren und in Folge dessen von solchen Dingen, woran er selbst noch keine Erfahrung gemacht hat, die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zu leugnen. Wer z. B. im Gebetsleben ganz unerfahren ist, was bei gänzlicher Vernachlässigung des Gebetes der Fall sein muss, der wird jene Erfahrungen, welche die Heroen des Gebetslebens gemacht und zum Theil auch in ihren hinterlassenen Schriften beschrieben haben, für unmöglich oder für chimärisch halten. Das Gebetsleben und seine Wirkungen stehen mit der Gotteserkenntniss und auch mit dem Glauben an Gottes Dasein in einem innern Causalzusammenhang; denn nur wo das Gebetsleben gepflegt wird, ist ein fester und lebendiger Glaube an Gottes Dasein; ja es entfaltet sich aus dem Gebetsleben etwas, was noch mehr ist, als bloss fester Glaube, nämlich eine lebendige Erfahrung vom Dasein Gottes. Die Behauptung Kant's, Gott sei kein Object möglicher Erfahrung, ist total falsch, mag dabei die directe und unmittelbare, oder eine auf Schlussfolgerung gegründete Erfahrung gemeint sein, denn diese beiden Arten der Erfahrung von Gott sind möglich und sind bei Tausenden von Menschen, die ein Leben der Religiosität und des Gebetes geführt haben, wirklich vorgekommen. Eine mittelbare Erfahrung von Gott haben diese Menschen gemacht durch die Gnaden, Erleuchtungen, Stärkungen und Tröstungen, die sie von Gott empfangen haben; viele haben auch Gottes Dasein unmittelbar erfahren durch die Verzückungen und Visionen, die Gott ihnen zu Theil werden liess.

Wer immer im Gebetsleben nicht ganz unerfahren ist, für den kann es nicht zweifelhaft sein, dass Gott auch schon im gegenwärtigen

irdischen Leben ein Gegenstand der Erfahrung sein kann. Kant freilich scheint im Gebetsleben nicht die mindeste Erfahrung und Uebung gehabt zu haben, denn sonst hätte er nicht so albern und wegwerfend über das Gebet urtheilen können, wie er es in der Schrift: ‚Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft‘ gethan hat. Was Kant dort über Gebet und gottesdienstliche Uebungen, die er als Afterdienst bezeichnet, gesagt hat, ist nichts weiteres, als ein betrübender Beweis seiner eigenen Unerfahrenheit und der Verkümmernng seines religiösen Bewusstseins. Kant's Skepticismus in Betreff der Beweisbarkeit des Daseins Gottes und seine Verachtung des Gebetes hängen zusammen.

Die Fähigkeiten organischer Wesen werden durch fortgesetzten Gebrauch entwickelt und vervollkommenet, in Folge anhaltenden Nichtgebrauches oder Missbrauches verkümmern sie. Aehnliches lässt sich von dem höheren Seelenleben behaupten. Gott hat dem Menschen in der religiösen Anlage eine Art Sinn, eine Fähigkeit für Gotteserkenntniss und auch für Gottesliebe gegeben. Aber dieser Sinn muss auch angewandt, geübt werden, und dazu ist vor Allem Uebung des Gebetes nothwendig. Wo keine Uebung des Gebetes, da verkümmert der Gottessinn des Menschen und diese Verkümmernng schreitet in zwei Hauptstufen fort, die erste ist die Zweifelsucht in Bezug auf Gott und göttliche Dinge, die zweite und tiefere Stufe ist der entschiedene Atheismus. Die Geschichte bestätigt dies; der kritische Skepticismus Kant's in Bezug auf Gotteserkenntniss und Gottesbeweise hat dem später und besonders in neuester Zeit sich ausbreitenden Atheismus vorgearbeitet. Die gemeinsame Hauptquelle beider Erscheinungen, des religiösen Skepticismus und des Atheismus ist aber die Verachtung und Vernachlässigung des Gebetslebens.

Diesen Verkümmernngen des Gottessinnes oder der religiösen Anlage des Menschen steht auf der anderen Seite, wo das Gebetsleben gepflegt wird, eine stufenweise Entwicklung und Vervollkommenng gegenüber, welche in Folge der gnädigen Herablassung Gottes zum betenden Menschen oft schon in diesem irdischen Leben bis zur Verzückerung der betenden Seele in Gott fortschreitet.

Wie aber der in der Erde wühlende Maulwurf mit seinen verkümmerten Augen keine Vorstellung hat, noch haben kann von dem, was das scharfe Auge des in den höchsten Regionen schwebenden Adlers sieht, so haben jene Menschen, in denen durch Vernachlässigung des Gebetes der Sinn für Gott und Himmel verkümmert ist, keine

Vorstellung von den Dingen, welche die Heroen des Gebetes geschaut und erfahren haben. Dort verkümmert das Auge für Gott und himmlische Dinge bis zur völligen Erblindung, hier wird jenes Auge stufenweise so gekräftigt, dass es fähig wird, Gottes Herrlichkeit von Angesicht zu Angesicht zu schauen.¹⁾

Es ist hier der Ort, auch Kant's Aeußerungen über die Wirkungen und den Geist des Gebetes einer Kritik zu unterziehen, weil nachher ein auf die Gebetswirkungen gegründeter Gottesbeweis vorgelegt werden soll. In der Schrift: ‚Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft‘ äussert sich Kant über das Gebet also: „Das Gebet als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmächen).“ Ferner sagt er: „Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserm Thun und Lassen wohlgefällig zu sein, ist der Geist des Gebetes.“ In einer Anmerkung wird dann erklärt: In jenem Wunsche, als dem Geiste des Gebetes, suche der Mensch nur auf sich selbst, zur Belebung seiner Gesinnungen mittelst der Idee von Gott, in dem wörtlichen Gebete aber suche er auf Gott zu wirken. Im erstern Sinne könne ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit stattfinden, im letztern aber nicht, weil der Betende bei dem wörtlichen Gebete, wo er zu Gott redet, sich so stelle, als ob er von Gottes Gegenwart überführt wäre, wogegen bei dem Wunsche, Gott in Allem zu gefallen, der Mensch sich nicht anmasse, Gottes Dasein als völlig gewiss behaupten zu können. — Welch' eine Armseligkeit und Unerschaffenheit in religiösen Dingen verräth sich in diesen Sätzen des grossen Kritikers über das Gebet! Ueberdies widerspricht er sich selbst, indem er einerseits behauptet, mit dem Wunsche, Gott zu gefallen, welcher der Geist des Gebetes sei, könne volle Aufrichtigkeit

¹⁾ Ueber die Anlage der menschlichen Seele für Gott und die Verkümmernng dieser Anlage finden sich treffende Bemerkungen in dem Buche: ‚Das Naturgesetz in der Geisteswelt‘ von Henry Drummond, aus dem Englischen übersetzt. Leipzig 1886. Auf Seite 92 dieses Buches findet sich folgende Stelle über die menschliche Seele: „In ihrem höchsten Sinne ist die Seele eine grosse Empfänglichkeit für Gott. Sie ist eine merkwürdige Kammer — eine Kammer mit elastischen und sich selbst zusammenziehenden Wänden, die sich mit Gott als ihrem Gaste unbeschränkt erweitem kann, ohne Gott aber zusammenschrumpft, bis jede Spur des Göttlichen aus ihr verwischt und Gottes Ebenbild ohne Gottes Geist zurückgelassen ist.“ Was hier von dem Zusammenschrumpfen der Seele ohne Gott gesagt ist, lässt sich auch auf das Gebet anwenden, denn eine Seele ohne Gebet ist auch ohne Gott, muss also zusammenschrumpfen.

verbunden sein, andererseits aber sagt, der Betende masse sich nicht an, Gottes Dasein als ganz gewiss zu betheuern. Kann ich denn etwa den ernstlichen und aufrichtigen Willen haben, einem Wesen, dessen Existenz mir gar nicht gewiss ist, zu gefallen? Bei einer solchen Ungewissheit könnte der Wunsch, Gott zu gefallen, höchstens ein hypothetischer, aber nicht ein kategorischer sein; er könnte dann nämlich höchstens die Form haben: Wenn ein Gott existirt, wünsche ich ihm zu gefallen. Und das soll ein Gebet und nach Kant gar der Geist des Gebetes sein! Einen wohlthuenden Contrast mit den Auslassungen Kant's über das Gebet und dessen Wirkungen bilden die Sätze, womit ein anderer moderner Philosoph, von Lasaulx, seine Abhandlung über die Gebete der Griechen und Römer eingeleitet hat, indem er schrieb: „Das Gebet, welches die Scheidewand zwischen Zeit und Ewigkeit aufhebt, wird im Christenthum . . . als die bleibende Bedingung des höhern Lebens betrachtet. Es ist für die Seele, was die Speise für den Leib, ist das tägliche Brod der Seele, das Athemholen des Geistes, der durch diese magische Verbindung mit Gott wirkliche Zufüsse und Kräfte erhält. In diesem steten innern Fluss und Rückfluss des geistigen Lebens haben wir uns die grossen Persönlichkeiten zu denken, welche an der Spitze der geistigen Regeneration der Menschheit stehen, Moscs, Elias, Johannes der Täufer, Christus, die Apostel und alle Heiligen Gottes. Solche Gebete, die in umfriedeter Stille des Denkens, aus der Tiefe des creatürlichen Geistes aufsteigen und einen niedersteigenden Gnadenact des Creators voraussetzen, haben eine übermenschliche Gewalt, nicht aus der Kraft des menschlichen Geistes, sondern aus der Kraft dessen, der den Geist des Menschen erfüllt.“ Weit entfernt davon, mit Kant die Wirkungen des Gebetes auf jene zu beschränken, die in den subjectiven Geistesacten als solchen liegen, hat Lasaulx vielmehr die objectiven, von Gott ausgehenden Wirkungen des Gebetes mit den stärksten Ausdrücken betont. Welcher der beiden Philosophen richtiger geurtheilt hat, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. An dem, was Kant über das Wirken des Gebetes gesagt, ist nur so viel wahr, dass es unter den Wirkungen des Gebetes allerdings auch solche gibt, welche der Betende durch die eigenen Geistesacte in sich selbst hervorbringt, ohne dass es nothwendig ist, auf einen göttlichen Ursprung zu recurriren. Aber diese rein subjectiven Gebetswirkungen sind weder die einzigen noch die wichtigsten. Aus dem, was hier über das Gebet und dessen Wirkungen gesagt

worden ist, dürfte vorläufig so viel klar sein, dass Kant mit Unrecht die Möglichkeit einer Erfahrung von Gott und objectiver Gebetswirkungen geleugnet hat. Es gibt eine Erfahrung von Gott, welche jedoch von der Erfüllung gewisser Bedingungen, worunter die erste das Gebet ist, abhängt; Bedingungen, die freilich Viele nicht erfüllen mögen. Aber gerade in dieser Beziehung stellt sich wieder eine Verwandtschaft, ein Berührungspunkt, zwischen Gotteserkenntniss und Naturerkenntniss, zwischen Erfahrung von Gott und Erfahrung von Naturdingen heraus; denn auch die letztere Erfahrung ist in jenen Fällen, wo sie auf methodische Weise, und nicht zufällig gemacht und erworben wird, von der Erfüllung gewisser Bedingungen abhängig.

(Schluss folgt.)