

Markus Enders

„Die Religion ist eine Welt für sich“.

Grundzüge der Religionsphilosophie Gideon Spickers

für Bernhard Casper zum 70. Geburtstag

Einleitung

Mit meiner Rekonstruktion von Grundzügen der Religionsphilosophie Gideon Spickers beziehe ich mich ausschließlich auf seine sog. Münsteraner Trilogie, d.h. auf seine drei Hauptwerke *Die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit* (1892), *Der Kampf zweier Weltanschauungen* (1898) und *Versuch eines neuen Gottesbegriffs* (1902). Dabei möchte ich chronologisch vorgehen, indem ich diese drei Werke in ihrer zeitlichen Reihenfolge jeweils im Hinblick auf das in ihnen entfaltete Verständnis von Religion untersuche; in einem abschließenden Resümee werden die wichtigsten Ergebnisse zusammengefaßt; dabei soll zumindest ansatzweise eine kritische Auseinandersetzung mit Spickers funktionalistischem Religions-Verständnis in seinem Spätwerk von 1902, das mir am originellsten und zugleich am provokativsten von allen religionsphilosophischen Ausführungen Spickers innerhalb seiner Münsteraner Trilogie zu sein scheint, geleistet werden.

*Das religiöse Gefühl als eigenes Erkenntnisorgan für das
Göttliche – Spickers Verständnis von Religion in
Die Ursachen des Verfalls der Philosophie
in alter und neuer Zeit (1892)*

In der Einleitung zu seinem ersten Hauptwerk von 1892 bezeichnet Spicker es als die Grundfrage der ganzen Abhandlung, ob die Religion nur ein historisches Objekt der Untersuchung oder aber ein

wesentlicher Bestandteil der Philosophie sei.¹ Bereits in diesem Zusammenhang nennt er die Religion ein „transcendentales Hauptvermögen“ (UV 4), welches er im mit ‚Religion und Philosophie‘ betitelten dritten und im mit ‚Transcendentalismus‘ überschriebenen vierten Teil dieses Werkes einer eingehenden Analyse unterzieht.

Im dritten, der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion gewidmeten Teil dieses Werkes legt Spicker erstmals ausführlich seinen *anthropologischen* Zugang zum Religions-Begriff dar: Er faßt Religion primär als eine Fähigkeit bzw. als ein Vermögen des Menschen auf, welches als das einzige unter allen menschlichen Vermögen nicht nur eine geistige, göttliche Ursache seiner selbst sowie aller Dinge voraussetze,² sondern auch die einzige Fähigkeit (des Menschen) zu einer höheren, transzendentalen Überzeugung und Gewißheit sei.³ Das genuin religiöse Vermögen des Menschen aber nennt Spicker das ‚religiöse‘ oder auch das ‚transcendentale Gefühl‘ bzw. den ‚transcendentalen Sinn‘, dessen Bedeutung er vor allem an den Folgen seines Gegebenseins sowie seines Fehlens im Menschen für die Erkenntniskraft der spekulativen Philosophie

¹ Vgl. UV 4: „Der Schwerpunkt der ganzen Untersuchung liegt in der Beantwortung der Frage: ob die Religion (die übrigen geistigen Kräfte mit eingeschlossen) nur ein historisches *Objekt* der Untersuchung, oder aber ein wesentlicher *Bestandtheil* der Philosophie sei. Damit hängt eine Reihe anderer Fragen zusammen, worunter als die wichtigsten zu betrachten sind: 1) ob eine transcendentale Überzeugung bloß auf Grund des logischen Denkens möglich ist; 2) ob es überhaupt eine transcendentale Philosophie giebt und welche Kräfte, falls der Verstand hierfür nicht ausreicht, zu Grunde gelegt werden müssen, oder ob die Philosophie künftig auf Empirie und Erkenntnißtheorie beschränkt bleiben soll.“

² Vgl. UV 129: „Unter allen Vermögen des Menschen ist die Religion das einzige, welches immer und überall, soweit unsere Kenntnis der Geschichte reicht, von der niedrigsten bis zur höchsten Form, eine geistige Ursache voraussetzte. Dieser Grundzug, der keine Ausnahme erleidet, offenbart uns das eigentliche und wahre Wesen der Religion. Er trägt den Charakter eines allgemeinen, unabänderlichen Gesetzes an sich, was in Bezug auf eine geistige Ursache, wie sie im Übrigen auch gefaßt werden mag, polytheistisch, monotheistisch oder pantheistisch, von keinem anderen Vermögen sich behaupten läßt.“ Vgl. ebd. 139: „Geht man einmal von einem geistigen Prinzip aus, wie es die innerste Natur der Religion verlangt, und faßt man dasselbe als Urheber aller Dinge, dann erfordert die Konsequenz, daß man es auch als Schöpfer unseres Bewußtseins und folglich auch des religiösen Gefühls sich denke, [...]“

³ Da die Naturwissenschaft das Übersinnliche nicht zu berühren vermag, bleibt nach Spicker nur noch die Religion als jene Fähigkeit übrig, „von der man eine höhere, transcendentale Überzeugung zu erwarten hätte“ (UV 134); vgl. auch ebd. 136 und ebd. 139: „[...] daß der Verstand an und für sich nicht ausreicht für eine höhere transcendentale Überzeugung, und daß nur das religiöse Gefühl diese Fähigkeit besitze.“

aufzeigt.⁴ Das religiöse Gefühl aber ist deshalb gemäß Spickers Terminologie das ‚transzendente Organ κατ’ ἐξοχήν (vgl. UV 136) bzw. das ‚Hauptorgan‘ der Kundgabe Gottes an den Menschen (vgl. ebd. 139), weil es, wie Spicker lapidar formuliert, alles auf einen transzendenten und selbst Geist seienden Gott beziehe und in ihm den Urgrund und Endzweck aller Dinge erkenne.⁵ Das intentionale Objekt der Religion ist demnach Gott bzw. das Absolute, dessen Existenz auf Grund der Schranken des menschlichen Erkenntnisvermögens jedoch ungewiß bleibe.⁶ Aus dieser intellektuellen Ungewißheit der Existenz eines absoluten Wesens zieht Spicker die Schlußfolgerung, daß wir in Bezug auf den Anspruch der Religion uns angemessen nur skeptisch oder dogmatisch verhalten könnten: „Der Skepticismus läßt die Möglichkeit offen, daß es einen Gott giebt oder auch, daß es keinen giebt, daß der transcendente Sinn, wie er sich in der Religion offenbart, objektiv wahr oder falsch sein kann. Der Dogmatismus ist entweder positiv oder negativ transcendent.“ (UV 153)

Wenn Gott existiert, dann offenbart er sich – so Spickers dezidierte These – primär in der Religion, d.h. genauer im religiösen Gefühl,⁷ „und erst mittels dieses Organs dann weiter im Denken und Wollen, in Vernunft und Gewissen“ (ebd. 149), so daß nach ihm das religiöse Gefühl insofern den Mittelpunkt unseres Bewußtseins bildet, als es alle anderen Seelenvermögen, insbesondere den Verstand, den Willen und die Phantasie, zu bestimmen und damit

⁴ Vgl. UV 134: „Je nachdem also der transcendente Sinn vorhanden ist oder nicht, wird die speculative Philosophie zur höchsten Wahrheit, welche der Mensch aus sich erringen konnte, oder zum täuschenden Schein. An diesen Folgen läßt sich am deutlichsten der Werth und die Tragweite des religiösen Gefühls erkennen.“

⁵ Vgl. UV 129: „Dieses [sc. religiöse, ME] Gefühl hingegen, sobald und so oft es vorhanden ist, kann nur auf ein Transzendentes und Geistiges gerichtet sein.“ Vgl. ebd. 140: „Es liegt nun einmal tief im Wesen der Religion begründet, alles auf Gott zu beziehen und in ihm den Urgrund und Endzweck aller Dinge zu erkennen.“

⁶ Vgl. UV 149: „Von Kunst und Wissenschaft, Ethik und Politik wissen wir ganz genau, was sie bezwecken, denn es entspricht ihnen ein Objekt, das wir erkennen oder verwirklichen und wodurch wir einen auf das Objekt gerichteten Trieb befriedigen können. Nur in Bezug auf die Religion haben wir keine Antwort, einfach deshalb, weil das Objekt uns nicht so zugänglich ist, wie der Mensch und die Natur, ein Kunstwerk oder eine sittliche That.“ Zur Unmöglichkeit, das Absolute adäquat zu erfassen, vgl. ebd. 163.

⁷ Vgl. UV 149: „Existirt kein Gott, so ist die Religion das Verkehrteste, was es in der ganzen Natur giebt. Existirt aber einer, so ist die Religion das Hauptorgan, wodurch er sich offenbart [...]“

auf das Göttliche auszurichten vermag.⁸ Daher bezeichnet Spicker die Religion auch emphatisch als den „Zentralpunkt unseres Bewußtseins, als das Höchste und Beste in unserem ganzen Wesen“ (ebd. 154 f.). Denn nur die Religion gibt dem Menschen eine „transcendentale Gewißheit“ (ebd. 155), so daß „Verstand, Phantasie, Wille nur dann und insoweit einen transcendentalen Charakter annehmen, als sie an dem religiösen Gefühl partizipiren“ (ebd.). Mit der ‚transcendentalen Gewißheit‘ meint Spicker eine zweifache Gewißheit, die dem Menschen von allen seinen Bewußtseinskräften alleine die Religion bzw. das religiöse Gefühl vermittele, nämlich die „Gewißheit vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit der Seele“ (ebd. 154). Damit verweist die tief in der menschlichen Seele verwurzelte Religion nicht nur den Menschen auf ein transzendentes Wesen, auf eine andere Welt, sondern sie selbst mache den Menschen sogar zu einem „transcendent geistigen Wesen“ (ebd. 154), so daß Spicker in ihr das sicherste Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier sieht.⁹ Diese allein von dem religiösen Gefühl geschenkte ‚transcendentale Gewißheit‘ aber sei es, die in höchstem Maße den Glückseligkeitstrieb im Menschen befriedigen könne, indem sie ihm bereits inneres Glück auf Erden sowie die Hoffnung auf ein erfülltes, ewiges Leben ermögliche.¹⁰ Denn es

⁸ Vgl. UV 150: „Nun offenbart sie [sc. die Religion, ME] sich aber in unserm eigenen Bewußtsein, bildet gleichsam dessen Mittelpunkt, zu dem wir von der Peripherie, d.h. von allen übrigen Kräften aus Stellung nehmen müssen. Denn wo sie in einem Menschen lebendig vorhanden ist, beeinflußt sie alle anderen Vermögen. Sie giebt dem Verstand die Richtung auf das Göttliche, ebenso dem Willen und der Phantasie.“

⁹ Vgl. UV 154; vgl. ebd. 157: „Ohne Religion keine Götter; ohne Götter keine höhern Mächte und keine Erhebung des Menschen über die Elemente, folglich auch kein Bewußtsein von sich als einem Höhern der Natur gegenüber. Mit all seinem Verstand, Gefühl, Willen hätte er sich doch nur als ein vollkommenes Thier betrachten können. Es bestätigt sich also, daß der transcendente Sinn das spezifisch Menschliche ist, und daß er nur vermöge dieser Anlage über die Natur und das Thier sich erheben und zum Bewußtsein seiner höhern Bedeutung gelangen konnte.“

¹⁰ Vgl. UV 150 f.: „Es kommt auf die Stärke des Glaubens, auf die Energie des religiösen Gefühls an, um sich im Leben und Sterben von der höchsten Kraft gehoben und getragen zu fühlen. Das ganze irdische Dasein wird durch die Religion sonnig durchwärmt und verklärt. Kein anderes Vermögen im Bewußtsein kann den Glückseligkeitstrieb des Menschen in gleich hohem Maße befriedigen. Die Religion ist mit dem Selbsterhaltungstrieb aufs innigste verwachsen, weil sie das höchste Glück hienieden und sogar noch Aussicht auf eine Fortdauer im Jenseits gewährt. Eine Kraft, die so viele Vortheile bietet, von der Himmel und Erde, Tod und Leben, Zeit und Ewigkeit abhängen, muß dem, der sie besitzt, als das höchste Gut erscheinen, und der sie nicht oder nur schwach besitzt, muß den andern darum beneiden.“ Der Umstand,

gibt – so Spicker wörtlich – „kein höheres Glück im Leben als die Gewißheit von der Existenz eines absoluten Geistes, und kein größeres Unglück, als den Zweifel an dieser Existenz“ (Spicker, ebd. 162). Daran wird die einzigartige existentielle Bedeutsamkeit der Religion als die größte Macht des Gemütes und des geistigen Lebens des Menschen offenkundig.¹¹

Wenn aber die Religion im religiösen Gefühl des Menschen sich auf Gott bezieht, dann muß ihr Inhalt unendlich und transzendent sein, für dessen Darstellung jedoch ihre notwendigerweise endliche Form nicht ausreiche, so daß diese nur eine symbolische Bedeutung besitzen könne.¹² Dabei versteht Spicker eine Vorstellung als symbolisch, „die auf das Gegentheil dessen, was sie vorstellt, hinweist, [...] ein Sinnbild, buchstäblich genommen, eine Hülfsvorstellung, die zu einer andern überleitet, diese wieder zu einer andern u.s.w.“¹³, so daß „die ganze empirische Welt in Bezug auf das Göttliche nur ein Symbol“ (ebd. 160) sei. Daher erstreckt sich der Symbolbegriff Spickers, wie Harald Schwaetzer in einem aufschlußreichen Aufsatz gezeigt hat, „auf das gesamte Universum. In seiner Endlichkeit und Beschränktheit im Bewußtsein erscheint das Symbol als Hinweis auf sein Gegenteil: das Unbeschränkte.“¹⁴ Da der menschliche Verstand prinzipiell

daß Spicker die Religion bereits an dieser Stelle mit dem menschlichen Selbsterhaltungstrieb verbunden sieht, ist ein Indiz für die untergründige Kontinuität seines Religionsverständnisses, sofern er, wie noch gezeigt werden soll, in *Versuch eines neuen Gottesbegriffs* den natürlichen Selbsterhaltungstrieb des Menschen zum hermeneutischen Fundament seines Religionsbegriffes macht.

¹¹ Vgl. UV 154: „Nur diese Thatsache mit ihren theoretischen und praktischen Folgen, wonach sie [sc. die Religion, ME] eine Macht des Gemüthes und geistigen Lebens ist, mit der sich an Größe und Einfluß keine andere vergleichen läßt, ist festzuhalten. Offenbart sie sich in ihrer Vollkraft, so beherrscht sie den ganzen Menschen, sowie ganze Völker und Zeitalter. Eine solche Macht besitzt weder die Kunst noch die Wissenschaft, schon deshalb nicht, weil sie in derselben Weise nie Gemeingut werden können.“

¹² Vgl. UV 137: „Die Religion bedarf zwar der Form; aber für ihren unendlichen Inhalt reicht keine Form aus und sie kann deshalb immer nur eine symbolische Bedeutung haben.“ Folglich sieht Spicker in der christlichen Dogmatik und ihrer systematischen Gestalt nicht mehr als ein religiöses Symbol, vgl. ebd.: „Erblickt man in der Dogmatik, wie sie auch heißen mag, mehr als ein Symbol, so muß das impulsive Leben der Religion in dieser starren Form gehemmt werden und allmählich ersticken.“

¹³ UV 159 f.; vgl. ebd. 160: „Aber endlich und beschränkt sind und bleiben sie [sc. die geistigen Vorstellungen, ME] alle, auch die abstraktesten, wie Sein, Substanz, absolute Kausalität.“

¹⁴ Schwaetzer (1999, 178); vgl. ebd. 179: „Bedenkt man jetzt, daß dem Symbol die Idealbildung subsistiert und ferner das Symbol ein aktives Welt- und Selbstgestalten ist, so ist bei Gideon Spi-

keinen unmittelbaren Zugang zum Übersinnlichen hat, könne er sich für seine Gotteserkenntnis nur auf den Inhalt des religiösen Gefühls stützen, dem er selbst eine anschauliche Form bzw. einen kommunikativen und erfahrbaren Ausdruck gebe.¹⁵ Daher ist nach Spicker die Philosophie gleichsam der ‚formale Faktor‘ der Religion, indem sie ihrem unendlichen Inhalt eine endliche Form verleiht. In dieser engen Verbindung von Philosophie als die Form und Religion als der Inhalt des Übersinnlichen wendet sich Spicker an dieser Stelle ausdrücklich gegen die Annahme Friedrich Schleiermachers, die Religion sei eine eigenständige, von der Wissenschaft und der Philosophie gänzlich unabhängige, ja ihr sogar entgegengesetzte Welt.¹⁶

„Man sagt: die Religion bilde eine Welt für sich, unabhängig von der Wissenschaft und Philosophie. Ist das richtig, so sind nur zwei Fälle denkbar: entweder dient die Religion zur Ergänzung der Philosophie und dann ist sie die Haupterkenntnisquelle; oder die Philosophie vermag dasselbe was die Religion, dann ist diese überflüssig.“ (UV 140)¹⁷

cker der Mensch charakterisiert als ein – *animal symbolicum*. Wie die Welt bedarf die Religion der Form; bei beiden ist nur die Form erfahrbar, in der ein transzendenter Inhalt sich offenbart.“ Spickers Symbol-Verständnis dürfte neben Otto Liebmanns Religionsphilosophie der symbolischen Formen – vgl. hierzu ausführlich Schwaetzer (1999, 158-167) – auch von Friedrich Schlegels Symbol-Begriff angeregt sein, vgl. zu Schlegel z.B. dessen Grundverständnis von Philosophie im dritten und letzten Teil seiner *Jenaer Transzendentalphilosophie* von 1800/1801, in: Ders. (1991, 93): „alle Wahrheit ist relativ; alles Wissen [ist, ME] symbolisch; die Philosophie ist unendlich“; zur Interpretation insbesondere der beiden ersten dieser drei Sätze vgl. Frank (1996).

¹⁵ Vgl. UV 140: „der Verstand kann sich in Bezug auf das Übersinnliche nur auf das religiöse Gefühl stützen. An diesem Gefühl hat er seinen Inhalt und bildet er dessen Form.“ Hierzu vgl. Schwaetzer (1999, 178): „Der *Inhalt* der Religion bleibt also transzendent, die *Form* als Symbol hingegen wird anschaulich und erfahrbar.“ Vgl. hierzu auch jene frühere Stelle in RW 26, auf die H. Schwaetzer (1999, 175, Anm. 37) aufmerksam gemacht hat: „Der wahre, wirkliche Inhalt des Absoluten fängt daher erst jenseits der Grenze [des Erkennens, ME] an. Als solcher kann er jedoch nur empfunden, nicht mehr vorgestellt werden. Dieses Gefühl des Unendlichen ist das Element aller höheren Religionen. Die Form des Ideals dient nur als Mittel zum Zweck. Durch die Grenze werden wir uns des Unbegrenzten, Unendlichen erst bewusst. Im Gefühl besitzt der Mensch das Unendliche positiv, im Begriff des Unendlichen dagegen bloss negativ.“

¹⁶ Vgl. Schleiermacher (1991⁷, bes. 48-51).

¹⁷ Mit dem unpersönlichen Pronomen ‚man‘ kann nur Friedrich Schleiermachers Religionsverständnis, das zum Allgemeingut der in der Wirkungsgeschichte der romantischen Philosophie stehenden Religionsphilosophen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts geworden ist, gemeint sein; zwar konnte ich den Satz „die Religion ist [oder bildet] eine Welt für sich“ nicht als ein direktes Schleiermacher-Zitat identifizieren, der Sache nach bringt dieses Diktum Schleiermachers In-

Spicker entscheidet sich anschließend – mit dem Christentum, wie er meint,¹⁸ – für die erste dieser beiden hier von ihm als einzig möglich angenommenen Verhältnisbestimmungen zwischen Religion und Philosophie, nach der die Religion eine Ergänzung der Philosophie ist, wobei er diese Komplementärfunktion der Religion darin sieht, daß sie, genauer das religiöse Gefühl, der auf das Übersinnliche gerichteten Erkenntnisbewegung der Philosophie bzw. des Verstandes ihren Inhalt vermittele:

„Das hieße, einfacher ausgedrückt: der Verstand kann sich in Bezug auf das Übersinnliche nur auf das religiöse Gefühl stützen. An diesem Gefühl hat er seinen Inhalt und bildet er dessen Form. Dann aber ist die Religion nicht eine Welt für sich und ebensowenig die Philosophie. Diese muß vielmehr auf die selbständige Erkenntnis des Übersinnlichen verzichten und sich auf die Empirie beschränken, d.h. in der Naturwissenschaft aufgehen und sich selbst aufheben, oder sich herbeilassen, als formaler Faktor der Religion zu dienen. Sie trägt dann der Theologie die Schleppe weder nach, noch die Fackel voran, sondern ist so innig mit der Religion verbunden, wie nur immer Form und Inhalt es sein können.“ (UV 140)

Die hier offensichtlich dezidiert gegen Schleiermachers antirationalistisches Religions-Verständnis gerichtete Formulierung „dann aber ist die Religion nicht eine Welt für sich“ (ebd.) widerspricht ihrem Wortlaut nach jedoch diametral jener, sehr wahrscheinlich ebenfalls als eine Anspielung auf Schleiermacher zu verstehenden Aussage Spickers in seinem Spätwerk *Versuch eines neuen Gottesbegriffs*: „die Religion ist ein Welt für sich“ (VG 295); denn diese Schleiermacher-Reminiszenz wird von Spicker in seinem Spätwerk, wie wir noch sehen werden, mit deutlicher Zustimmung aufgenommen. Ob sich hinter dieser zumindest verbal auffallend widersprüchlichen Schleiermacher-Rezeption auch ein Wandel in Spickers eigenem Religions-Konzept verbirgt, müssen wir an späterer Stelle zu klären versuchen.

sistenz auf der Eigenwirklichkeit und dem Eigenwert der Religion – gegenüber der Metaphysik und der Moral – jedoch angemessen zum Ausdruck, vgl. etwa Schleiermacher (1991⁷, 38 ff. 46 f. 50 f.).

¹⁸ Vgl. UV 140: „Sieht man von den beiden mythischen Zuthaten in der Begründung ab, welche das Christentum für die Nothwendigkeit der Religion, beziehungsweise für die Offenbarung vorbringt, so faßt es die Religion als eine Ergänzung, wobei es sachlich nicht darauf ankommt, ob diese Ergänzung der Philosophie folgt oder ihr vorausgeht.“

Die Form, die der Verstand dem seinem Inhalt, d.h. genauer seinem intentionalen Gehalt nach unendlichen Gefühl verleihe, bestehe aus Vorstellungen und deren Verbindung miteinander. Daher sagt Spicker in Abwandlung des berühmten kantischen Diktums, daß das Gefühl ohne Verstand blind, der Verstand ohne Gefühl aber leer sei, so daß beide – wie Form und Inhalt – wechselseitig aufeinander angewiesen seien.¹⁹ Folglich ist für ihn – auch diese These dürfte gegen Schleiermachers Verständnis der Religion als eines bloßen Anschauens des Universums gerichtet sein – ohne Verstandestätigkeit „keine Religion denkbar“ (UV 142).²⁰ Die Vorstellung des Absoluten als dessen Form aber sei das höchste Ideal der Philosophie, die Spicker als eine Idealwissenschaft definiert und von den empirischen Wissenschaften sowie der mathematischen Wissenschaft ausdrücklich unterscheidet.²¹

In welcher Weise ist nun dem religiösen Gefühl das Göttliche – als sein unendlicher Inhalt – gegenwärtig? Dem religiösen Gefühl, dessen reale Tatsache nicht geaugnet werden könne,²² eigne ein unmittelbares, intuitives, von Spicker ausdrücklich als anapodiktisch – im Unterschied zum vermittelten, apodiktischen Wissen – bezeichnetes Wissen, das „an sich als unbedingt richtig und wahr vorausgesetzt werden“ (UV 158) müsse. Diese natürliche Anlage im Menschen, „die wir uns nicht geben, wohl aber entwickeln oder

¹⁹ Vgl. UV 142: „Verstand und Gefühl sind von Natur auf einander angewiesen. Wenn Gefühl ohne Verstand blind, und Verstand ohne Gefühl leer ist [...], so werden sie im letzten Grunde wohl immer beisammen gewesen sein, und es kann sich somit im ganzen Verlauf der Geschichte nur um ein zeitweiliges Überwiegen des einen oder anderen Faktors handeln.“

²⁰ Vgl. UV 142: „Ohne Verstandestätigkeit, ohne Vorstellungen und deren Verbindung ist keine Religion denkbar.“

²¹ Vgl. UV 167: „Das höchste Ideal aber ist das Absolute. Auf allen Gebieten, dem sittlichen und religiösen, dem ästhetischen und philosophischen, hat es die menschlichen Kräfte aufs höchste gesteigert. Ein solches Ideal aufgeben hieße geraden Weges der Barbarei zusteuern. [...] Das Ideal als solches betrifft hauptsächlich die Form, nicht den Inhalt, welchen das transcendente Gefühl liefert.“ Zu Spickers Verständnis des (historischen) Ideals als eines zeitweiligen, entwicklungsbedürftigen und vervollkommnungsfähigen Repräsentanten des absoluten Prinzips vgl. Schwaetzer (1998, 186-189) und ders. (1999, 175-177).

²² Vgl. UV 153: „Auch kann man die reale Thatsache des religiösen Gefühls nicht einfach ignorieren oder für eine Dummheit erklären, wenn man allseitig und philosophisch die Natur des Menschen untersuchen und die einzelnen Fähigkeiten genauer erkennen und bestimmen will. Der religiöse Faktor ist einmal vorhanden und läßt sich weder praktisch aufheben, noch theoretisch in seiner Berechtigung widerlegen. Er ist die wohlthätigste Macht, wenn er in Schranken gehalten wird, und die gefährlichste, wenn er diese Schranken überschreitet.“

vernachlässigen können“ (ebd. 162), besitzt demnach die Fähigkeit zu einem unmittelbaren, intuitiven Erkennen des Göttlichen und Absoluten, welches sowohl der Sinnlichkeit als auch dem Verstand des Menschen unfaßbar bleibe.²³ Daher sei das religiöse Gefühl ebenso „ein Erkenntnisorgan wie die sinnliche Wahrnehmung“ (ebd. 166). Die Hauptschuld an dem bereits von Spicker beklagten „allgemeinen Rückgang des transcendentalen Gefühls, namentlich in den gebildeten Ständen“ (ebd. 161), trage die von ihm m.E. zu Recht diagnostizierte Gleichsetzung von Faßbarkeit und Realität, die „dem Endlichen scheinbar eine gewissere Existenz, als dem Absoluten“ (ebd. 161) gibt und die Spicker treffend als einen „Konkretismus“ bezeichnet, der „in Theorie und Praxis, in Schule und Kirche, in Wissenschaft und Philosophie“ (ebd.) um sich greife – damals wie heute.

Aufschlußreich für Spickers Verständnis der Religion in diesem dritten Kapitel seines ersten Hauptwerkes ist auch seine Aussage, daß die größtmögliche Vereinigung von Subjekt und Objekt bzw. das Aufgehenlassen des Subjekts im Objekt ein Grundzug, ja die mystische Seele aller Religion sei.²⁴ Diese Tendenz zur Vereinigung mit dem Göttlichen und Geistigen eigne offensichtlich dem religiösen oder ‚transcendentalen Gefühl‘, welches Spicker als das eigentlich Mystische im Wesen des Menschen bezeichnet,²⁵ weil wir von ihm zwar erkennen könnten, was es wolle und verspreche, nicht jedoch, „woher es kommt oder wohin es führt und ob sich seine Verheißungen erfüllen“ (ebd. 168).

Das vierte über den sog. ‚Transcendentalismus‘ handelnde Kapitel dieses ersten Werkes der Münsteraner Trilogie Gideon Spi-

²³ Vgl. UV 160: „Aus alle dem erhellt, daß das Objekt der Religion dem apodiktischen Wissen nicht zugänglich ist, daß es aber nichtsdestoweniger anapodiktisch, unmittelbar, intuitiv gewußt werden kann.“ Vgl. ebd. 161: „Wenn aber Sinnlichkeit und Verstand nicht ausreichen [sc. zur Erkenntnis des Absoluten, ME], so bleibt eben nur das religiöse Gefühl, der transcendente Sinn zur Erkenntniß desselben übrig.“

²⁴ Vgl. UV 139: „Die Religion verfährt nicht erkenntnistheoretisch, so daß sie Subjekt und Objekt streng auseinander hielte; eher sucht sie beide so innig wie möglich mit einander zu vereinigen oder das Subjekt ganz im Objekt aufgehen zu lassen – ein Grundzug, worin das Wesen der Mystik, die Seele aller Religion, hauptsächlich besteht.“

²⁵ Vgl. UV 167: „Da dieses Gefühl mit seinem Verlangen nach einer übersinnlichen Welt die eigenartigste, geheimnisvollste, unergründlichste von allen unseren geistigen Kräften ist, so werden wir es wohl seinem ganzen Charakter nach als das eigentlich Mystische in unserem Wesen bezeichnen müssen, jedoch im guten Sinne.“

ckers präzisiert und differenziert sein Verständnis des ‚religiösen Gefühls‘ sowie des ‚transcendentalen Sinnes‘, zwei Ausdrücke, die er bislang synonym gebraucht hatte, die er jetzt aber für zwei verschiedene Bewußtseinskräfte verwendet. Denn er bestimmt nun den sog. ‚transcendentalen Sinn‘ als ein objektiv-reales Existenzbewußtsein und zugleich als die Selbstgewißheit des Menschen von einer absoluten Existenz²⁶ und definiert ihn daher ausdrücklich als „[...] die ursprünglich unmittelbare, durch den Erkenntnißprozeß vermittelte und bestätigte Selbstgewißheit von einer objektiv realen Existenz der sinnlichen und geistigen Welt.“ (ebd. 201).

Aus dieser Definition geht hervor, daß der ‚transcendentale Sinn‘ genau zwei Objekte hat, nämlich das Endliche und das Absolute. Der ‚transcendentale Sinn‘ ist demnach „ein und dasselbe Glaubensvermögen, welches auf die empirische und metaphysische Welt sich bezieht“ (ebd. 174); und zwar ein Vermögen zum Glauben in dem Sinne dieses Wortes, den Spicker ihm ausdrücklich verleiht, nämlich als unmittelbare Gewißheit einer objektiven Existenz.²⁷ Denn der Glaube beziehe sich auf das Transzendente,²⁸ d.h. nach Spicker auf das, „was die sinnliche Wahrnehmung, oder die empirische Erscheinungswelt, oder auch zum größten Theil unsere Erkenntnißfähigkeit übersteigt“ (ebd. 201), und damit auf etwas, „was wir nicht deutlich erklären und begreifen können“ (ebd. 209). Diesen Transzendenz-Charakter aber besitze

²⁶ Vgl. UV 199 f.: „Anfänglich wurde der transcendente Sinn als objektiv reales Existenzbewußtsein, im Verlauf der weitem Ausführung hingegen schlechtweg als Selbstgewißheit von einer absoluten Existenz bestimmt. Die erste Definition lautet allgemeiner, weil man das Zeitliche und Ewige zugleich darunter verstehen kann, während sich die letztere auf das Ewige allein zu beschränken scheint. Obgleich nun aus dem ganzen Zusammenhang unzweideutig erhellt, daß unter objektiver Realität alles Sein überhaupt gemeint ist, und andererseits unter absoluter Existenz, als Urgrund alles Endlichen, dieses mit gedacht werden muß, so ist doch eine Definition, welche noch einer Vermuthung Raum gewährt, oder sich nur aus dem Ganzen erschließen läßt, wenn nicht verfehlt, so doch nicht scharf und bestimmt genug.“

²⁷ Vgl. UV 174: „Es fehlt ihm die Gewißheit von der objektiven Existenz. In dieser Gewißheit beruht also der Glaube.“ Vgl. ebd. 175: „In dieser unmittelbaren Existenzgewißheit besteht also der Glaube.“

²⁸ Vgl. UV 175: „[...] nämlich das Transcendente, und auf dieses letztere bezieht sich der Glaube. Er geht über das Subjekt und dessen Vorstellung vom Objekt hinaus, ist transsubjektiv, wie man es neuerdings zu bezeichnen pflegt, oder transcendental, wie man in der vorkantischen Periode sich ausdrückte.“

die gesamte, sowohl die endliche als auch die absolute Realität. Denn wir besitzen nach Spickers Auffassung die Welt nur in Vorstellungen, die die Realität repräsentieren. Über einen apodiktischen Beweis dafür, daß in unseren Vorstellungen die transzendente Realität zumindest idealiter enthalten ist, verfügen wir ihm zufolge nicht. Deshalb können wir „nur glauben, das heißt unmittelbar für wahr halten, daß diesem Empfinden und Vorstellen etwas Reales entspreche“ (ebd. 176). Daraus schließt Spicker konsequent, „daß der Glaube allem Erkennen, dem empirischen wie dem religiösen, vorhergeht, oder es begleitet, daß er beiden Arten von Wissen zu Grunde liegt“ (ebd.). Der Glaube sei daher „das Fundament, die Grundbedingung aller objektiven Erkenntniß“ (ebd.), und zwar in mehrfacher Hinsicht:

„Ohne Glauben an die transcendente Realität keine Existenz; ohne den Glauben an die Richtigkeit unseres Wahrnehmens und Denkens keine subjektiv-objektive Beschaffenheit der Dinge; ohne Glauben also überhaupt keine Erkenntniß, auch nicht einmal eine relative.“²⁹

Diese Selbstgewißheit bzw. dieses objektive Existenzbewußtsein, d.h. der ‚transcendentale Sinn‘, liege jedem Erkenntnisorgan, also nicht nur dem Denken und Wahrnehmen, sondern auch dem religiösen Gefühl zu Grunde. Denn das religiöse Gefühl wird von Spicker nun präzise gefaßt als ein geistiges Qualitätsbewußtsein, das uns die Beschaffenheit des Absoluten erschließt (vgl. ebd. 182 f.), nämlich sein Geist-Sein, seine geistige Natur, das aber selbst kein unmittelbares Wissen um dessen Existenz besitzt, welches Wissen uns nur der ‚transcendentale Sinn‘ geben könne, den daher das religiöse Gefühl notwendigerweise voraussetze.³⁰ Daher verhielten sich Glaube und Religion komplementär zueinander.³¹ Während

²⁹ UV 177 f.; vgl. auch ebd. 178: „Auf der Selbstgewißheit, oder dem Glauben und Vertrauen in die Richtigkeit unseres Wahrnehmens, Denkens, Fühlens beruht alle Wahrheit. Nennen wir diese Selbstgewißheit dogmatisch und den Zweifel daran skeptisch, so sind wir erkenntnißtheoretisch vor die Alternative gestellt: entweder absolut dogmatisch oder absolut skeptisch zu sein.“

³⁰ Vgl. UV 178: „Daß das Absolute Geist ist (Theismus) oder ihm wenigstens ein geistiges Attribut zukommt (Pantheismus) ist ein allgemeines Gesetz der Religion, aber daß ein solches Wesen existirt, kann die Religion nicht ausmachen. Sie bestimmt nur die Beschaffenheit [...]“.

³¹ Vgl. UV 192: „Daraus folgt, daß Glaube und Religion in Wechselwirkung stehen und sich gegenseitig ergänzen. Dem religiösen Ideal fehlt aller Inhalt, wenn man die reale Existenz

jedoch der Glaube, d.h. das Existenzbewußtsein des transzendenten Sinnes, „sich auf jede Art von Transcendenz: Gott und Welt“ (ebd. 179) beziehe, sei die Religion ein Qualitätsbewußtsein, das sich nur auf Gott beziehe (ebd.). Als ein spezifisches Organ innerhalb der menschlichen Bewußtseinsvermögen sei die Religion „auf das Ganze und nicht auf das Einzelne, auf den Ursprung und nicht auf das Dasein dieses Weltkomplexes gerichtet.“³² Daher könne sie nichts Materielles, sondern nur Geistiges wahrnehmen.³³ „Daß das Absolute Geist ist, wissen wir nur durch die Religion“ (ebd. 186). Wie jedoch das nur unmittelbar, mithin nicht reflexiv erkennende religiöse Gefühl zu einem solchen Wissensinhalt kommt und gelangen kann, wird von Spicker nicht mehr gezeigt.³⁴

Daß Spickers Auffassung der Religion und des religiösen Gefühls auch gemäß ihrem Selbstverständnis in der Wirkungsgeschichte des Religions-Verständnisses Friedrich Schleiermachers steht, geht spätestens aus dem fünften und letzten Kapitel dieses Werkes deutlich hervor: Hier setzt sich Spicker zunächst von Kants Konzept einer Vernunftreligion ab, an der er vor allem die Reduzierung der Religion auf ein „Mittel zur Förderung unserer Sittlichkeit“ (ebd. 233) und damit die Aufhebung der Eigenständigkeit der Religion kritisiert. Er distanziert sich ferner von Hegels Religions-Verständnis, das den logischen Faktor in der Religion zu Unrecht verabsolutiere (ebd. 234 ff.); im Unterschied hierzu plädiert er für Schleiermachers Verständnis der Religion als eines unmittelbaren Gefühls des Unendlichen, welches er ausführlich referiert.³⁵ In Schleiermacher sieht er den Wieder- und Neuentdecker des eigenen Wesens und Prinzips der Religion, welches „weder in der Metaphysik noch in der

bezweifelt. Es kann aber auch umgekehrt der transzendentale Sinn verloren gehen, wenn das Ideal mangelhaft ist.“

³² UV 181; diese Bestimmung schränkt Spicker allerdings auf die „vollkommenste Religion“ (ebd. 191) ein.

³³ Vgl. UV 186: „Die Religion kann nichts Materielles, und die Sinnlichkeit nichts Geistiges wahrnehmen.“

³⁴ Die Aussage, daß das absolute Objekt im religiösen Gefühl als dem Gefühl des Göttlichen enthalten sei (vgl. UV 173), erklärt noch nicht, wie das religiöse Gefühl ein Wissen des Göttlichen als Geist gewinnt, selbst wenn dieses Wissen als ein präreflexives aufgefaßt wird.

³⁵ Vgl. UV 238-246, insb. 243: „Besteht das Wesen der Religion in dem unmittelbaren Gefühl des Unendlichen, so ist alles, was den Charakter des Logischen und Systematischen an sich trägt, gänzlich aus ihr zu entfernen.“

Moral, sondern in dem Gefühl“ (ebd. 239) liege und welches daher eine unmittelbare Beziehung des Menschen auf das Unendliche darstelle. Damit sei die Religion als eine „autonome, sich selbst entwickelnde Kraft mit einem besondern Ziel“ (ebd. 246) „aus dem Äußeren in das Innere, aus dem Jenseits in das Diesseits“ (ebd.) verlegt und als ein eigenständiges menschliches Vermögen erkannt worden. Gleichwohl übernimmt Spicker Schleiermachers Religions-Verständnis – wie wir bereits gesehen haben – nicht einfach. Denn er kritisiert an ihm zugleich dessen Beschränkung des Wesens der Religion auf das Gefühl, so daß das logische Element der Religion, nämlich ihre begriffliche Seite als die Form für den Ausdrucks des Gefühls, zu Unrecht verlorengelange (vgl. ebd. 246 f.). Spickers eigenes Religions-Verständnis versucht daher ausdrücklich die diesbezüglichen Einseitigkeiten bei Hegel und Schleiermacher zu vermeiden.³⁶

*Die Wirkmacht des religiösen Gefühls und die Komplementärfunktion des positiven Wissens für die Religion in
Der Kampf zweier Weltanschauungen (1898)*

Spickers Bezug auf Friedrich Schleiermachers Religionsverständnis setzt sich in seinem zweiten Hauptwerk fort: Auch hier betont er, daß nach Schleiermacher die Religion „ihre ursprüngliche Quelle im Gefühl und nicht im Verstand oder Willen“ (KW 57) habe, daß sie „weder Wissenschaft noch Tugend, sondern ein Zustand des Gemüthes [ist, ME], in dem das Göttliche unmittelbar erfaßt wird“ (ebd.). Doch auch hier kritisiert er an Schleiermachers Verständnis der Religion als eines Gefühls der (schlechthinnigen) Abhängigkeit des Menschen von der Natur bzw. von dem Universum sein Defizit an Rationalität, insofern nämlich ‚Natur‘ und ‚Universum‘ abstrakte Begriffe darstellten, die zeigten, daß ein Religions-Begriff ohne geistige Vorstellungen überhaupt nicht formuliert werden könne, so daß die Religion nicht nur im Gefühl, sondern auch in der Vorstellung bestehen müsse.³⁷ Darüber hinaus

³⁶ Vgl. hierzu Spickers Resümee in UV 247: „Um also das Wahre zu treffen, muß man die berechtigten Momente beider Richtungen, mit Ausschluß aller Extreme, zu verbinden suchen.“

³⁷ Vgl. KW 58: „Ohne Logik und Metaphysik ständen wir noch heute auf dem Standpunct des Fetischdienstes; wir wüßten gar nicht, was Religion wäre; wir könnten die mannigfaltigen niedern und höhern Formen nicht miteinander vergleichen und das allen Gemeinsame, Ein-

kritisiert Spicker an Schleiermachers Religions-Verständnis, daß es der wechselseitigen Einflußnahme von Denken, Fühlen und Wollen im Menschen nicht Rechnung trage und deshalb die von Schleiermacher dezidiert bestrittene Zugehörigkeit der Moral zur Religion als einem Abhängigkeitsgefühl vom Absoluten verkenne (ebd. 59). Schließlich wirft er Schleiermacher sogar vor, die Religion widersprüchlich bestimmt zu haben, weil sein pantheistischer Ansatz dem Menschen keine Selbständigkeit einräume, diese aber dafür, daß sich der Mensch überhaupt von einem anderen abhängig fühlen könne, konstitutiv sei (ebd.). Der Fehler in Schleiermachers Religions-Bestimmung sei daher im Grunde derselbe wie bei Kant und bei Hegel, wenn auch unter umgekehrtem Vorzeichen: Die „Erhebung des einen Vermögens auf Kosten aller übrigen“ (ebd. 62).

Besonderen Nachdruck legt Spicker in diesem Werk auf die von ihm sogar als ein „unumstößliches Axiom“ (ebd. 90) bezeichnete Feststellung, daß es keine Religion ohne Gott – sei es im Singular oder im Plural – gäbe, daß also „die Annahme von Bewußtsein, Geist, Vernunft“ (ebd.) eine notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit der Religion sei. Denn die Religion sei das Bedürfnis nach einer geistigen, göttlichen Ursache³⁸, nach einer übersinnlichen Realität (ebd. 92) und verbürge daher auch die Ursache für die Gültigkeit des Sittengesetzes (ebd. 91). Folglich sei das religiöse Gefühl „ausnahmslos auf ein geistiges Prinzip gerichtet“ (ebd. 116), es vermöge dessen reale Existenz jedoch nicht zu beweisen,³⁹ so daß es „*blos transcendental*, über das Subject hinausweisend, aber nicht *transcendent*, das Objekt einschließend“ (ebd. 117) sei. Die drei Stufen der Religiosität, die individuelle, die konfessionelle und die allgemein menschliche, die Spicker unterscheidet (ebd. 118), ohne hierfür allerdings eine zureichende Erklärung zu geben, dürften von ihm als eine hierarchische Stufenfolge mit der allgemein menschlichen als ihrer Spitze gemeint sein. Auch in *Der Kampf zweier Weltanschauungen* bleibt die Über-

heitliche, Gesetzmäßige nicht erkennen; wir hätten mit einem Wort keinen *Begriff* von der Religion. Demnach wird man sagen müssen: Religion besteht ebensowohl in Vorstellung als Gefühl; beide dürfen weder mit einander identificirt, noch von einander getrennt werden.“

³⁸ Vgl. KW 169; ebd. 89: „Das Bedürfnis nach einer geistigen Ursache ist laut der Geschichte vor allem religiöser Natur.“

³⁹ Vgl. KW 117: „[...] es ist möglich, daß in diesem Gefühl das Object selbst ergriffen wird; aber es ist nicht möglich ohne Vernunft und Speculation es irgend wie zu beweisen.“

zeugung Spickers bestehen, daß das Gefühl die Substanz der Religion ist,⁴⁰ die aus dem Gefühl hervorgehe, auch wenn sie mit allen anderen Kräften der Seele: der Sinnlichkeit, dem Verstand, der Phantasie und dem Willen unmittelbar verbunden ist; diese Kräfte seien der Religion bzw. dem religiösen Gefühl jedoch untergeordnet und dienen ihm nur als Mittel zum Zweck:

„Die Kunst wird bloß herangezogen zur Veranschaulichung des Unsichtbaren, und die Wissenschaft – Philosophie, Metaphysik – nur so weit, als es nöthig ist, dem transcendentalen Gefühl bestimmte Anhaltspunkte und Richtungen zu geben. Bilder und Begriffe haben deshalb mehr eine *symbolische*, als specifisch künstlerische oder wissenschaftliche Bedeutung.“ (ebd. 290)

Das religiöse Gefühl „ist direct auf das Übersinnliche und Göttliche gerichtet“ (ebd.) und „kann sich ungehemmt zum Ewigen erweitern“ (ebd.), so daß es zum freien Flug der poetischen Einbildungskraft eine größere Nähe besitze als zu Logik und Wirklichkeitserfahrung, die sich „an die strengen Formen des consequenten Denkens und der herben Wirklichkeit“ (ebd.) halten müßten. So überfliege der Mensch, den Spicker in Bezug auf seine Doppelnatur anschaulich „ein transcendentales Amphibium“ (ebd. 292) nennt, „welches im Sinnlichen lebt und nach dem Uebersinnlichen schmachtet“ (ebd.), „in Gefühl und Vorstellung“ (ebd.), d.h. in der Religion, die Schranken seines irdischen Daseins. Die Religion will daher, so Spicker, erleben, in ihr „überwiegt die Empfindung, das unmittelbare Gefühl“ (ebd. 293); demgegenüber will die Philosophie, in der der Gedanke, das Wissen, die Theorie vorherrschen, erkennen (ebd.). Während jedoch die Religion durchaus ohne die Philosophie existieren könne, könne die Philosophie „des transcendentalen Gefühls nicht entbehren, wenn sie von einem geistigen Princip *lebendig* überzeugt sein will“ (ebd. 292). Zwar bedürfe die Religion „gewisser Vorstellungen und Begriffe, jedoch ohne streng wissenschaftlichen Zusammenhang und empirische Beweise“ (ebd. 292 f.), während das Wesen der Philosophie „außer dem transcendentalen Gefühl hauptsächlich in diesen beiden Momenten: Vernunft und Erfahrung besteht“ (ebd. 293). Daher ist die Reli-

⁴⁰ Vgl. KW 292: „[...] das Gefühl, aus dem sie [sc. die Religion, ME] hervorging. Die Formen können wechseln; es sind Producte des Verstandes oder der Phantasie; das Gefühl hingegen ist das in allem Wechsel Beharrliche, gleichsam die Substanz, und die Form bleibt ein Accidenz.“

gion, wie Spicker resümiert, mächtiger als das Wissen (ebd. 292), so daß der empfundene, lebendige Gott der Religion den Menschen ganz anders ergreife als der bloß gedachte Gott der Philosophie.⁴¹

Dennoch wiederholt Spicker in dieser Schrift nicht einfach seine Ausführungen über die Religion, die wir seinem ersten Hauptwerk *Die Ursachen des Verfalls der Philosophie* entnehmen konnten. Zwar bleibt sein Grundverständnis der Religion als „unmittelbares Gefühl des Geistigen und Göttlichen“ (ebd. 294) erhalten. Doch in Bezug auf die formale oder Ausdrucks-Seite der Religion sollen nun „an Stelle willkürlicher, naiv mythologischer Vorstellungen [...] bestimmte Begriffe treten“ (ebd.), weil nur dasjenige anerkennungswürdig sei, was nicht der Logik und den Tatsachen widerspricht. Daher könne „die Grundlage der Religion [...] nur das positive Wissen, aber nicht mehr der Autoritätsglaube sein“ (ebd.). Alleine dadurch, daß auch die Wissenschaft bzw. das positive Wissen – und nicht nur die Philosophie, wie in *Die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit* – zum „Regulator des Glaubens nach der formalen Seite“ (ebd.) wird, sieht Spicker gewährleistet, daß die Religion in keinen Gegensatz zu Vernunft und Kultur treten könne. Infolge dessen ist für ihn die Aufgabe der spezifisch dogmatischen Form des Christentums und deren Ersetzung durch die Philosophie und das positive Wissen der Naturwissenschaft als einer vernunftgemäßen Form des Christentums die Voraussetzung für dessen Versöhnung mit der Vernunft, die der ‚Einigungspunct‘ von Religion und Philosophie sei.⁴²

⁴¹ Vgl. KW 293: „Daß ein *empfundener* Gott ganz anders den Menschen ergreift, als ein bloß *gedachter*: wer wollte das in Abrede stellen? Was man einen ‚lebendigen‘ Gott nennt, ist nichts anderes, als die von einem mächtigen Gefühl ergriffene Vorstellung des letzten, geistigen Grundes. Wo dieses Gefühl überwiegt und der Verstand nur secundirt, da ist Religion; wo das Umgekehrte der Fall ist, hat man Philosophie; wo es ganz und gar zurücktritt, da ist nur noch Gelehrtheit ohne transcendente Ueberzeugung.“

⁴² Vgl. KW 294: „Läßt man also die spezifisch-dogmatische Form des Christentums fallen und gibt man gegnerischerseits zu, daß auf dem rein empirischen Standpunct die höhern Bedürfnisse des Herzens nicht befriedigt werden, dann haben wir auf der einen Seite nur noch die Grundquelle, der das Christentum entsprang: die Religion; auf der andern die Mutter, aus welcher das jüngste Kind, die Naturwissenschaft, geboren wurde: die Philosophie; und beide: Religion und Philosophie, haben ihren Einigungspunct in der Vernunft. Ein *Christentum der Vernunft* erstrebten die edelsten Geister schon seit vielen Jahrhunderten; und eine *Philosophie der Natur* gehört zu den dringendsten Forderungen der Gegenwart und nächsten Zukunft.“

Die These, daß die Religion die Quelle der Idee eines absolut vollkommenen Wesens sei (ebd. 213), entfaltet Spicker nicht mehr ausführlich in *Der Kampf zweier Weltanschauungen*, sondern erst in dem letzten Werk seiner Münsteraner Trilogie, der Schrift *Versuch eines neuen Gottesbegriffs* (1902), der wir uns im folgenden zuwenden.

Die Religion als Funktion des Selbsterhaltungstriebes in Versuch eines neuen Gottesbegriffs (1902)

In dieser letzten seiner drei Münsteraner Schriften weist Spicker zunächst darauf hin, daß dem religiösen Gefühl eine ungewisse Subjektivität und Partikularität eigne, daß ihm ein Objekt fehle, ein realer Gegenstand, so daß es selbst nicht wissenschaftsfähig sei, zumal ihm nicht die Wahrheits-Kriterien der Allgemeinheit und Notwendigkeit zukämen.⁴³ Um wissenschaftsfähig zu werden, müsse die Religion ein wissenschaftlich erfaßbares Objekt erhalten, welches nur die Natur, genauer die Materie sein könne.⁴⁴ Die Materie als Objekt der Religion – diese zunächst befremdlich anmutende Aussage wird nur auf dem Hintergrund der höchst eigenwilligen Bestimmung der Materie verständlich, die in dieser Schrift vorgenommen wird: Spicker spricht der Materie genuine Gottes-Prädikate wie Unvergänglichkeit, Unveränderlichkeit, Ungewordensein bzw. Aseitität, Unendlichkeit und Ewigkeit zu⁴⁵ und faßt daher die Materie ausdrücklich als ein Attribut Gottes auf,⁴⁶ ohne damit allerdings dessen gleichzeitiges Geist-Sein verneinen zu wollen (vgl. VG 124).

Damit redet Spicker nicht einer aufklärerischen Vernunftreligion das Wort. Denn der Religion soll ihre inhaltliche Eigenständigkeit bleiben, vernunftgemäß soll alleine ihre Form werden.

⁴³ Vgl. VG 98 f.

⁴⁴ Vgl. VG 99 f.: „Um aber die Religion in den Bereich der Wissenschaft herein zu ziehen, muß ihr vor allem der bloß subjective Charakter benommen und ihr ein wissenschaftlich erfaßbares Object vindicirt werden. Dieses Object kann nicht wieder der Mensch, es muß die Natur sein, und innerhalb der Natur besonders dasjenige, was nicht dem Wechsel und der Vergänglichkeit unterliegt, sondern das Beharrliche, Unveränderliche, Ewige. Als solches aber ist uns in der gesamten Erfahrung nur die Materie bekannt.“

⁴⁵ Vgl. VG 100. 106 f. 117 f. 138. 142 f. u. ö.

⁴⁶ Vgl. VG 111. 118. 130 ff. u. ö.

Der Kern der Religions-Theorie Spickers in seinem Spätwerk *Versuch eines neuen Gottesbegriffs* aber liegt in seiner von ihm ausführlich dargelegten These, daß der menschliche Selbsterhaltungstrieb der Religion bzw. dem religiösen Gefühl motivierend zugrunde liege und daher die wahre Quelle der Religion sei.⁴⁷ Denn die Religion gehe aus einem praktischen, nicht aus einem theoretischen Interesse hervor: Es sei die Hilfsbedürftigkeit, die Not des Menschen, die ihn beten, d.h. Hilfe bei Gott suchen lehre.⁴⁸ Daraus zieht Spicker den Schluß, daß es alleine der Selbsterhaltungstrieb des hilfsbedürftigen Menschen sei, der ihn dazu bewegt, das Ideal einer absoluten Vollkommenheit auszubilden.⁴⁹ An dem Selbsterhaltungstrieb des Menschen unterscheidet Spicker zwei Seiten: eine *reale* Seite, die Spicker auch den *empirischen* Selbsterhaltungstrieb nennt (ebd. 297), der sich auf die empirische Existenz des eigenen Ich beziehe,⁵⁰ und eine *ideale* Seite, die alleine Sache der Religion sei. Beide Seiten des menschlichen Selbsterhaltungstriebes aber bringen die nach Spi-

⁴⁷ Vgl. VG 249: „Der einzige Anhaltspunct, auf den wir uns stützen können, ist der Selbsterhaltungstrieb und die Scheu vor der Vernichtung. Dieser Trieb liegt der Religion, Moral, Vernunft: Kräften, mittel deren wir das Ideal von dem absoluten Sein uns gebildet haben, zu Grunde.“ Ebd. 281: „Bibel, Geschichte, praktische Erfahrung, Vergangenheit und Gegenwart: alles spricht dafür, daß der Selbsterhaltungstrieb die wahre Quelle der Religion ist.“

⁴⁸ Vgl. VG 278 f.: „Wir dürfen bloß fragen: wann ist der Mensch, namentlich der ungebildete, aber auch der gebildete und fromme, am religiösesten? Wann bemächtigt sich seiner das Gefühl so stark, daß es ihn ganz durchdringt und erfüllt, so daß er förmlich in dem Ideal aufgeht und in die Worte ausbricht: ‚Nicht mein Wille geschehe, sondern der Deine?‘ Nicht in der Jugend bei kraftstrotzender Gesundheit; nicht im üppigen Reichthum und schwelgerischen Genuß; nicht in den Jahren, wo der Mensch, auf sich selbst gestellt, den Aufgaben des Lebens gewachsen zu sein glaubt: sondern bei zunehmender Schwäche des Alters, in Armuth und Krankheit, in Noth und Gefahren, und ganz besonders, wenn die natürlichen Kräfte nachlassen, alle künstlichen Mittel versagen und die hülfbereite Liebe ohnmächtig zur Seite steht: auf dem Sterbelager, im Angesicht des Todes. ‚Noth lehrt beten‘; sie macht den Menschen fromm, oder treibt ihn zur dumpfen Resignation, oder auch zur Verzweiflung. Was lehren uns diese Thatsachen? Zunächst, daß die Religion nicht aus einem theoretischen, sondern aus einem *praktischen* Interesse hervorging. Der Mensch braucht Hülfe, und kann er sie weder in noch außer sich finden, so sucht er sie da, wo er glaubt sie letztlich erwarten zu dürfen.“

⁴⁹ Vgl. VG 279: „[...] wohl aber die Thatsache, daß dieses Hülfebedürfniß das treibende Motiv war, zu dem höchsten Ideal, dem Begriff der absoluten Vollkommenheit zu gelangen.“ Ebd. 280: „[...] daß der nationale Selbsterhaltungstrieb die wahre, ursprüngliche und tiefste Quelle war, aus welcher die Idee der absoluten Vollkommenheit hervorging.“

⁵⁰ Vgl. VG 295 f.: „Was ihm [sc. dem Selbsterhaltungstrieb, ME] aber insbesondere diese ungeheure Macht verleiht, ist seine Doppelnatur: er ist *real* und *ideal* zugleich.“

ckers Auffassung wesensmäßig totale Ich-Zentrierung des menschlichen Daseins zum Ausdruck, dem das eigene Ich „der Mittelpunkt der Welt [ist], nach dem sich theoretisch alle Gewißheit, praktisch alle Wertschätzung richten muß“⁵¹. Die ideale, religiöse Seite des das gesamte menschliche Leben bestimmenden Selbsterhaltungstrieb aber stellt sich für Spicker als „die natürliche Konsequenz aus dem [empirischen] Selbsterhaltungstrieb“ (ebd. 297) des Menschen dar, welche „unbedingt die transcendentale Fortdauer“ (ebd.) der menschlichen Existenz verlange:

„Dazu ist aber eine Macht nothwendig, die uns erhält, eine Weisheit, die um alles weiß, eine Güte, die unser Bestes will; mit *einem* Wort: ein absolut vollkommenes Wesen.“ (ebd.)

Deshalb gingen aus dem menschlichen Selbsterhaltungstrieb die beiden „höchsten Blüten, der Hauptinhalt unseres gesamten Daseins“⁵², hervor, nämlich der Glaube an Gott und der Glaube an die eigene Unsterblichkeit. Daher sei die Idee der Unsterblichkeit des Menschen nichts anderes „als der in Gedanken über das Leben hinaus fortgesetzte Selbsterhaltungstrieb“ (ebd. 282). Als „Ausfluß des Selbsterhaltungstriebes“ (ebd. 283) sei die Religion

„[...] eine lebendige Macht, ein unausrottbarer, unverwüstlicher Instinct; ihre Existenz und ihre Fortdauer ist viel sicherer garantirt, wenn wir sie aus unserem eigenen Wesen, statt aus einer religiösen Urkunde oder gar aus einem philosophischen System herleiten.“ (ebd.)

Diesem aufschlußreichen Zitat können wir entnehmen, daß Spicker die Religion bzw. die religiöse Anlage des Menschen um der größtmöglichen Sicherheit ihres Aufweises willen bewußt in jenem Grundzug des menschlichen Seins verankern will, dessen Vorhandensein die größte empirisch verifizierbare Gewißheit besitzt: im *Selbsterhaltungstrieb* des Menschen. Deshalb macht er die Religion mit den beiden von ihr hervorgebrachten Ideen Gottes als eines absolut vollkommenen Wesens und der Unsterblichkeit des Menschen

⁵¹ VG 296; vgl. auch ebd.: „Nichts existirt in der Welt, wovon wir so sicher überzeugt sind, wie von dem Dasein des eigenen Ichs; und kein Gut, es mag heißen, wie es will, erscheint so kostbar, als wiederum dieses Ich. Ja, alles ohne Unterschied hat für uns nur so viel Werth und Bedeutung, als es zur Erhaltung und Förderung der sinnlichen und geistigen Existenz beiträgt.“

⁵² VG 282; vgl. auch ebd. 302: „Anfänglich ist die Religion sicher aus einem Verlangen nach Hülfe entstanden und die Unsterblichkeit ist zunächst weiter nichts als ein frommer, aus dem Selbsterhaltungstrieb hervorgehender Wunsch.“

zu einer Funktion der menschlichen „Liebe zum Leben, zu einem glücklichen Dasein. An diesem hängt der Sterbliche mit allen Fasern seines Herzens; alles andere, das Höchste nicht ausgenommen, gilt ihm schließlich nur als Mittel zum Zweck“ (ebd.). Es ist also die Liebe zum eigenen Leben, welche nach Spicker die Religion hervorbringt.⁵³ Weil die Religion eine „Frucht des Selbsterhaltungstriebes“ (ebd. 294) sei, spricht Spicker auch von dem religiösen oder ‚transcendentalen‘ Selbsterhaltungstrieb (ebd. 297. 360. 368), der sich „direct auf das Absolute in seiner größten Vollkommenheit“ (ebd. 296) beziehe. Die überwältigende Macht des transcendentalen Selbsterhaltungstriebes des Menschen ist für Spicker zwar ein zweifelsfreies empirisches Faktum, von dem er jedoch einräumt, daß es wissenschaftlich nicht bewiesen werden könne.⁵⁴ Da auf dem Standpunkt des Selbsterhaltungstriebes jeder sich selbst der Nächste sei, verachte die Religion das Irdische nur im Hinblick auf eine jenseitige Vergeltung,⁵⁵ bleibe also der religiöse Mensch auch in seinem Bezug auf eine jenseitige Wirklichkeit egoistisch, d.h. auf seinen eigenen Vorteil, auf sich selbst bezogen.

An dieser Stelle greift Spicker die uns in einem ähnlichen Wortlaut bereits aus *Die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit* bekannte und dort von ihm, wie wir sahen, als einseitig und antirationalistisch abgelehnte Schleiermacher-Reminiszenz zustimmend auf: Mit der Aussage: ‚die Religion ist eine Welt für sich‘ will

⁵³ Vgl. VG 297: „Die objektive Gewißheit der Religion – so viel steht unerschütterlich fest – kommt nicht aus dem Verstand; dieser secundirt bloß und ist Mittel zum Zweck. Die Liebe zum Leben bringt diese Gewißheit aus sich selber hervor; eher müßten wir unser eigenes Ich aufgeben, als daß wir die Existenz Gottes leugneten.“

⁵⁴ Vgl. VG 297: „Was bedeuten alle philosophischen Argumente, das kosmologische, teleologische u.s.w., gegen diese überwältigende Macht des empirischen und transcendentalen Selbsterhaltungstriebes ! Eine unerschöpfliche Quelle der Begeisterung, der Opferwilligkeit, der Hingabe bis in den Tod. Und dennoch ! So unbedingt sicher die objective Gewißheit der Religion aus diesem Trieb hervorgeht, und sich kontinuierlich erhält und niemals aufhören wird, so lange die Menschheit existirt: dennoch muß diese Gewißheit, vom Standpunct der Philosophie aus betrachtet, als ungewiß dahingestellt bleiben. Die transcendente Ueberzeugung ist bloß ein ‚zuversichtliches Fürwahrhalten‘, ein Glaube, der allerdings Berge versetzt, aber dessenungeachtet niemals wissenschaftlich controllirt und bestätigt werden kann. Ist es Gnade, ist es Bosheit, ist es Zufall, daß ‚Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft‘, nicht so weit reichen, als dieser praktische Instinct?“

⁵⁵ Vgl. VG 295: „[...] sie [sc. die Religion, ME] verachtet das Irdische bloß, um überschwänglich dafür entschädigt zu werden. Der Selbsterhaltungstrieb bleibt sich ewig gleich, ob er vorwiegend auf irdische Schätze sich beziehe, oder auf solche, die weder ‚Rost noch Motten‘ verzehren.“

Spicker im Unterschied, nicht aber im Gegensatz zu seinem eigenen, oben erläuterten Verständnis dieser Formel in dem ersten Werk seiner Münsteraner Trilogie im Sinne einer Vernunftfeindlichkeit der Religion hier jedoch zum Ausdruck bringen, daß die Realität der religiösen, stets subjektiv bleibenden Wünsche und Gefühle gleichsam selbstevident sei, also keines äußeren Beweises bedürfe, weil die religiösen Wünsche Ausdruck und Erscheinungsform des menschlichen Selbsterhaltungstriebes seien, dessen ständig erfahrbare Wirklichkeit und Wirksamkeit außer Frage stehe.⁵⁶

Der eigentliche Grund dafür, weshalb Spicker die Religion zu einer Funktion des natürlichen Selbsterhaltungstriebes des Menschen erklärt, aber scheint mir in seinem existentiell tiefgreifenden Leiden an der prinzipiellen intellektuellen Ungewißheitssituation des menschlichen Daseins in Bezug auf die Existenz eines vollkommenen, göttlichen Wesens und vor allem in Bezug auf das eigene Weiterleben nach dem Tode zu liegen. Denn er bezeichnet unsere Ungewißheit in Bezug auf ein Jenseits als

„[...] im höchsten Grade beunruhigend; sie ist schlimmer als das gefürchtete ‚Fegfeuer‘. Denn wer sich in diesem Stadium befindet, ist nicht nur seiner eigenen Fortdauer, sondern auch der Existenz Gottes und seiner Gerechtigkeit sicher. Mit einem Schlag erreicht er eine Gewißheit, wonach er zeitlebens umsonst sich abgequält hat.“⁵⁷

Deshalb, auf Grund seines großen persönlichen Leidens an der prinzipiellen rationalen Ungewißheit über ein jenseitiges Leben als einer unabwendbaren *condition humaine*, nennt er in maßloser Übersteigerung die „*Gewißheit über das Jenseits*“ (ebd. 331)

⁵⁶ Vgl. VG 295: „Alles in Allem werden wir sagen dürfen: die Religion ist eine Welt für sich; sie bedarf keiner ‚Beweise‘, um sich von der objectiven Wahrheit ihrer subjectiven Wünsche zu überzeugen. Der Selbsterhaltungstrieb ist zu mächtig, als daß er es nötig hätte, sich auf andere als seine eigenen Kräfte zu verlassen.“

⁵⁷ VG 330; vgl. ebd.: „Wie man sich vor diesem Zustand [des Fegefeuers, ME], dem Anfang höchster Glückseligkeit, noch fürchten mag, ist ganz unbegreiflich. Wären wir nur einmal so weit, dann könnte die Seele im Vollbesitz der Wahrheit aufjubeln; die Freude müßte so groß sein, daß sie aller Schmerzen und Qualen vergäbe. Da aber dieses Anfangsstadium künftiger Seligkeit schlechthin ungewiß und folglich das gegenwärtige Leben im Verhältniß zu allen nur denkbaren Zuständen im andern das schlimmste ist, so können wir angesichts dieser Tatsache unmöglich einen zuverlässigen Schluß ziehen vom Diesseits aufs Jenseits.“ Das gegenwärtige Leben ist demnach für Spicker alleine deshalb schlimmer als jeder denkbare Zustand eines jenseitigen Lebens, weil ihm die Gewißheit künftiger Seligkeit fehlt.

„das Höchste, wonach der Mensch von Anfang bis Ende sich sehnt“ (ebd. 330 f.), und damit „das allerwesentlichste“ (ebd. 333), ja sogar „den innersten Kern unseres Wesens“ (ebd. 331). In der zeitlebens ihm bleibenden Ungewißheit des Menschen sieht Spicker zugleich den stärksten Einwand gegen die Existenz eines vollkommenen Wesens⁵⁸ und gegen eine göttliche Weltordnung:

„Aber gerade, daß wir es nicht wissen, ist ja der Grund, weshalb wir kein volles Vertrauen in unsere Hoffnung setzen können. Ob wir glauben oder zweifeln, in jedem Fall bleiben wir gleich sehr im Ungewissen. Das ist der stärkste Einwurf gegen eine göttliche Weltordnung. Alle Leiden dieser Zeit, selbst den Tod nicht ausgeschlossen, hätten nichts zu bedeuten, wenn wir der beiden großen Ideen, Gott und Unsterblichkeit, sicher wären. Diese Unmöglichkeit aber wirft ihre tiefen Schatten auf unser ganzes Dasein. Wir leben fortwährend in der Dämmerung; es ist weder ganz dunkel, noch ganz hell; die Sonne der Gewißheit erhebt sich nie über unsern Horizont“ (ebd. 333).

Daher nimmt es nicht wunder, wenn Spicker diese „absolute Ungewißheit“ (ebd. 335) sogar als „das größte Uebel in der Welt“ (ebd. 334) bezeichnet,⁵⁹ als eine Qual, von der uns nur der Tod befreien könne, der daher „in jeder Hinsicht eine Erlösung ist“ (ebd. 331).

Diese ihn offensichtlich zutiefst mit Angst erfüllende zweifache innerzeitlich unabwendbare rationale Ungewißheit des Menschen über die Existenz Gottes und die eigene Unsterblichkeit führt daher bei Spicker in psychologisch strenger Konsequenz zur entgegengesetzten Ausgleichs- und Kompensationsbewegung eines überzogenen Verlangens nach rationaler Gewißheit auch in Bezug auf rational nicht vollständig verifizierbare Gegenstände. Denn

⁵⁸ Vgl. VG 330: „Mit dem Begriff eines allmächtigen, allgütigen Wesens verträgt sich diese absolute Ungewißheit schlechterdings gar nicht.“

⁵⁹ Vgl. VG 334: „All diese Momente zusammengenommen, werden wir sagen müssen: das größte Uebel in der Welt sei nicht die Sünde, das Leiden, der Tod, sondern die *Ungewißheit*. Keine Religion oder Philosophie ist im Stande, diesen Stein des Anstoßes aus dem Wege zu räumen. Vom Diesseits ins Jenseits kann das Wissen keine Brücke schlagen; der Glaube ist das einzige Mittel, uns über diesen klaffenden Abgrund hinüber zu schwingen. Aber dabei ist Niemand sicher, ob seine Flugkraft bis zum Rande der Ewigkeit vorhält.“ Spickers extremes Verlangen nach Gewißheit zeigt sich anfänglich bereits in *Die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit*; denn schon dort hatte Spicker gesagt, es gebe „kein höheres Glück im Leben als die Gewißheit von der Existenz eines absoluten Geistes, und kein größeres Unglück, als den Zweifel an dieser Existenz“ (UV 162).

das oben belegte extreme Gewißheits- und damit Sicherheitsbedürfnis, dieser, radikal formuliert, Gewißheitsfanatismus aus Angst, der auch hinter seiner Berufung auf den Empirismus seines Zeitalters steht,⁶⁰ scheint mir der eigentliche psychologische Grund dafür zu sein, daß Spicker in seinem Spätwerk den natürlichen Selbsterhaltungstrieb des Menschen zum hermeneutischen Angelpunkt seines Religions-Verständnisses macht. Er selbst bestätigt diese Vermutung indirekt, wenn er sagt, daß die zweifelsfreie, absolute Sicherheit und Gewißheit der Existenz des natürlichen Selbsterhaltungstriebes des Menschen – als „das einzige, dessen wir uns klar bewußt sind“ (ebd. 361), – diesen zum Ausgangspunkt seiner Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele mache.⁶¹ Daher bezeichnet er den von ihm so genannten ‚transcendentalen Selbsterhaltungstrieb‘, unter dem er „das inbrünstige Verlangen“ (ebd. 361) versteht, „über das Zeitliche hinaus noch fortzuexistieren“ (ebd.), auch als „an sich schon sicherste Bürgschaft für Gott und Unsterblichkeit“ (ebd. 360). Daran wird deutlich, daß Spicker in der Religion vor allem deshalb eine Äußerungsform des menschlichen Selbsterhaltungstriebes, einen ‚transcendentalen Selbsterhaltungstrieb‘ sieht, weil er ihre Tatsächlichkeit sichern, d.h. als unbedingt gewiß erweisen will.

Resümee

In der Wirkungsgeschichte des Religions-Verständnisses Friedrich Schleiermachers stehend, hat Gideon Spicker in seiner Münsteraner Trilogie das religiöse Gefühl und dessen unmittelbares Wissen vom Göttlichen in das Zentrum seines anthropologischen Verständnisses von Religion als einer entwicklungsfähigen und ent-

⁶⁰ Vgl. VG 361: „Wir leben im Zeitalter des Empirismus und wollen unsere Schlüsse nur auf festgestellte Thatsachen stützen; wir werden gut thun, um überhaupt nur Gehör für unser Problem zu finden, wenn wir uns diesem allgemeinen Zug, der unstreitig seine Berechtigung hat, anschließen [...].“

⁶¹ Vgl. VG 361 f.: „[...] und, [...] das einzige, dessen wir uns klar bewußt sind, den Selbsterhaltungstrieb zur Grundlage nehmen, um von da aus vorwärts und rückwärts unsere Blick zu richten. Von dieser Macht kann sich jeder jeden Augenblick überzeugen; das ganze Leben ist eine fortwährende directe oder indirecte Bethätigung und Bestätigung dieser Macht. Einfachheit, Geistigkeit der Seele hingegen ist fürs Erste nicht vorstellbar, fürs Andere nicht unbedingt sicher. [...], während der Selbsterhaltungstrieb absolut sicher ist.“

wicklungsbedürftigen Anlage im Menschen zu einer unmittelbaren Gotteserkenntnis gestellt. Von Schleiermachers einseitig antirationalistischem Religions-Verständnis setzt er sich allerdings dadurch entschieden ab, daß er das religiöse Gefühl für ergänzungsbedürftig durch eine ihm von der menschlichen Vernunft und – gemäß seinen Überlegungen in *Der Kampf zweier Weltanschauungen* – auch von dem positiven Wissen der Naturwissenschaften verliehene Form in Gestalt von bewußten Vorstellungen und deren begrifflich strukturierte Verknüpfung hält. Mit dieser Unterscheidung zwischen dem unmittelbaren Gotteswissen des religiösen Gefühls als dem unendlichen *Inhalt* von Religion einerseits und dessen rationaler Vorstellung als der endlichen *Form* von Religion andererseits glaubt er besonders in den beiden ersten Schriften seiner Trilogie von 1892 und 1898 die Kompatibilität der Religion mit der menschlichen Vernunft und damit der Philosophie und der positiven Wissenschaft sichern zu können. Des weiteren wird von ihm die einzigartige Wirkmacht des religiösen Gefühls, die das gesamte menschliche Dasein erfassen und alle Lebensbereiche des Menschen bestimmen kann, eindringlich beschrieben.

Am originellsten und zugleich sachlich am provokativsten dürfte sein reduktionistisches und funktionalistisches Religions-Verständnis in seinem Spätwerk *Versuch eines neuen Gottesbegriffs* sein, das die Religion unter ausdrücklicher Anerkennung der ihr eigenen Realität als einer ‚Welt für sich‘ gleichwohl zu einer von dem natürlichen Selbsterhaltungstrieb des Menschen abhängigen Größe macht. Dabei geht Spicker von der bei ihm, wie wir sahen, durch ein übersteigertes, der *condition humaine* unangemessenes Gewißheitsverlangen motivierten, sachlich jedoch m.E. falschen anthropologischen Prämisse aus, daß – mit Spickers eigenen Worten – „das eigene Ich dem Menschen höher [steht, ME], als das absolute Sein“ (ebd. 296). Denn wenn der Mensch in allen seinen, auch in seinen religiösen, Verhaltensweisen gleichsam gesetzmäßig, d.h. ausnahmslos, unter dem Diktat seines natürlichen Selbsterhaltungstriebes stünde, dann wäre er zu einer altruistischen Liebe, einer Selbsthingabe an den menschlichen Anderen um dessen Wohlergehen – und nicht um des eigenen Selbsterhalts und der eigenen Glückssteigerung – willen sowie zu einer Gottesliebe um Gottes

selbst willen *per definitionem* unfähig.⁶² Dem widerspricht jedoch die wenn auch zugegebenermaßen seltene Erfahrung einer entäußerten, einer selbstlosen, einer wahrhaft christusförmigen Liebe, zu der sich der Mensch begnaden lassen, die er sich von Gott schenken lassen kann und soll, wenn er zum Nachfolger Christi, des exemplarisch selbstlos Liebenden, werden will. So könnte Gideon Spickers gleichsam naturalistisches Religions-Verständnis wenn auch nur als Negativfolie zeigen, daß der Mensch aus eigenen, natürlichen, stets selbstzentriert bleibenden Kräften zu einer wirklich selbstlosen Hingabe nicht fähig ist, daß ihm diese vielmehr von Gott gegeben werden muß und gegeben werden kann, wenn er sich der absoluten Wirklichkeit Gottes vertrauensvoll öffnet. Dieses Vertrauen aber schließt den Verzicht auf einen innerzeitlich ohnehin nicht erfüllbaren Anspruch auf eine rational zweifelsfreie Gewißheit der Existenz Gottes und eines eigenen jenseitigen, unsterblichen Lebens ein. Hätte Spicker diesen Verzicht in einem Akt der Demut freiwillig geübt, dann wäre ihm die Religion und das religiöse Gottesverhältnis des Menschen höchst wahrscheinlich in einem größeren Licht erschienen.

⁶² Vgl. in diesem Sinne VG 280: „So ideal sind auch die Frömmsten nie gewesen, daß sie auf Kosten ihrer Existenz und der ewigen Glückseligkeit das höchste Wesen lediglich um seiner selbst willen geliebt hätten.“

Literaturverzeichnis

- Frank, Manfred: ‚Alle Wahrheit ist relativ, alles Wissen symbolisch‘. Motive der Grundsatz-Skepsis in der frühen Jenaer Romantik (1796). In: *Revue internationale de philosophie Numéro spécial: ‚Fondements philosophiques du premier romantisme allemand (Iéna 1796)‘*, 3 (1996). 403-436.
- Schlegel, Friedrich: *Transcendentalphilosophie*. Eingeleitet und Hg. v. M. Elsässer. Hamburg 1991.
- Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Hg. v. R. Otto. 7., durchgesehene Auflage. Göttingen 1991.
- Schwaetzer, Harald: *Anthropologie im Zeichen der Bombe. Eine Skizze zur Entwicklung der Anthropologie im 20. Jahrhundert bei Spicker, Anders, Buber und Heisterkamp*. In: *L'homme machine? Anthropologie im Umbruch. Ein interdisziplinäres Symposium*. Hg. v. H. Schwaetzer und H. Stahl-Schwaetzer. Hildesheim / Zürich / New York 1998. 185-216.
- Schwaetzer, Harald: *Begriff, Ideal, Symbol. Die Vorbereitung von Gideon Spickers Symbolphilosophie durch Otto Liebmann und Johannes Volkelt*. In: *„Kampf zweier Weltanschauungen“. Metaphysik zwischen Naturwissenschaft und Religion im Werk Gideon Spickers*. Hg. v. U. Hoyer und H. Schwaetzer. Hildesheim / Zürich / New York 1999. 157-182.