BURKHARD NONNENMACHER

Vernunft und Glaube bei Kant

Collegium Metaphysicum
20

Mohr Siebeck

Collegium Metaphysicum

Herausgeber / Editors

Thomas Buchheim (München) · Friedrich Hermanni (Tübingen)
Axel Hutter (München) · Christoph Schwöbel (Tübingen)

Beirat / Advisory Board

Johannes Brachtendorf (Tübingen) · Jens Halfwassen (Heidelberg)
Douglas Hedley (Cambridge) · Johannes Hübner (Halle)
Anton Friedrich Koch (Heidelberg) · Friedrike Schick (Tübingen)
Rolf Schönberger (Regensburg) · Eleonore Stump (St. Louis)

20

Burkhard Nonnenmacher

Vernunft und Glaube bei Kant

Mohr Siebeck

Burkhard Nonnenmacher, geboren 1976; Studium der Philosophie, Evang. Theologie und Psychologie; 2005 Promotion im Fach Philosophie; 2010–2016 Assistent und Akademischer Rat a.Z. am Lehrstuhl für Systematische Theologie III der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen; 2016 Habilitation im Fach Systematische Theologie; seitdem Privatdozent an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen; seit 2017 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-Projekt „Religionsphilosophie im Spätwerk Hegels und Schellings: vernunfttheologische, epistemologische und sinntheoretische Dimensionen“ am Lehrstuhl für Systematische Theologie III.

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 403262318

ISBN 978-3-16-155716-3 eISBN 978-3-16-155717-0
ISSN 2191-6683 (Collegium Metaphysicum)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

© 2018 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2016 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen als Habilitationsschrift im Fach Systematische Theologie angenommen. Geschrieben wurde sie in den sechs Jahren meiner Zeit als Wissenschaftlicher Assistent und Akademischer Rat auf Zeit bei Herrn Prof. Dr. Friedrich Hermanni am Lehrstuhl für Systematische Theologie III der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Erstgutachter war Herr Prof. Dr. Friedrich Hermanni, Zweitgutachter war Herr Prof. Dr. Christoph Schwöbel.

Herrn Prof. Dr. Friedrich Hermanni danke ich herzlichst für die großartige Betreuung meines Habilitationsprojekts und die glückliche Assistentenzeit, in der ich so viel gelernt habe. Herrn Prof. Dr. Friedrich Hermanni und Herrn Prof. Dr. Christoph Schwöbel gemeinsam danke ich ebenso herzlich für das von ihnen zusammen geleitete Forschungskolloquium für Religionsphilosophie und Dogmatik, dem die Arbeit ebenfalls viele wichtige systematische Anregungen verdankt. Darüber hinaus möchte ich mich bei Herrn Prof. Dr. Friedrich Hermanni und Herrn Prof. Dr. Christoph Schwöbel natürlich in ihrer Eigenschaft als Gutachter bedanken.

Zudem bedanken will ich mich bei allen weiteren Personen, die mit mir über das Thema der Arbeit in ihrem Entstehungsprozess diskutiert haben. Besonders bedanken möchte ich mich dabei bei Herrn Prof. Dr. Axel Hutter und ebenso bei Herrn Prof. Dr. Otfried Höffe, Herrn Prof. Dr. Rudolf Langthaler und Herrn Prof. Dr. Jan Rohls. Auch bei allen Tübinger Kolleginnen und Kollegen möchte ich mich in diesem Zuge bedanken und hier besonders bei Herrn Dr. Christian König und Frau apl. Prof. Dr. Friedrike Schick.

Der Fritz Thyssen Stiftung danke ich für ein Post-Doc-Stipendium vor Antritt meiner Assistentenstelle, das ebenfalls bereits Kants Vernunftglauben gewidmet war und wichtige Vorarbeiten zum in der Habilitationsschrift Verhandelten ermöglichte.

Allen vier Herausgebern der Reihe Collegium Metaphysicum, Herrn Prof. Dr. Thomas Buchheim, Herrn Prof. Dr. Friedrich Hermanni, Herrn Prof. Dr. Axel Hutter und Herrn Prof. Dr. Christoph Schwöbel, danke ich sehr für die freundliche Aufnahme der Arbeit in die Reihe.

Der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) danke ich für die Gewährung einer Publikationsbeihilfe. Dank gebührt ferner dem Verlag und hier besonders Frau Dr. Stephanie Warnke-De Nobili und Frau Daniela Zeiler. Herrn Jonathan Henken, Frau Julia Meister und Frau Gerda Scheytt danke ich für das Korrekturlesen der Arbeit.

Ganz herzlich danke ich zudem meinen Eltern und natürlich meiner lieben Maud.

Tübingen, im August 2017 Burkhard Nonnenmacher

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 1

I. Gegenstand und Aufbau 1

II. Überblick und Vorgehensweise 3

III. Zum Stand der Forschung und zur systematisch-theologischen Rezeption Kants 12

A. Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube

I. Die Grundlinien von Kants Vernunftglauben 25

1. Die Postulatenlehre als bestimmtes Lehrstück der praktischen Philosophie 26

1.1 Ein *„gewisses praktisches Interesse“* in der *Kritik der reinen Vernunft* 26

1.2 Nicht *zur*, sondern *durch* Sittlichkeit 30

1.3 Kants praktische Philosophie zwischen 1781 und 1788 31

1.4 Heteronomie, Autonomie und die Aufgabe, die es zu lösen gilt 35

2. Drei Argumente für ein durch Sittlichkeit begründetes Interesse an den Effekten unserer Handlung 37

2.1 Form und Zweck 40

2.2 Sollen und Können 46

2.3 Der „Schlund des zwecklosen Chaos der Materie“ 49

2.4 Zwei motivationstheoretische Anmerkungen 51

2.4.1 Hindernisse moralischer Gesinnung, Achtung und Postulate 51

2.4.2 Zur Frage der Begründung des Begriffs des höchsten Guts 55

3. Die Postulate und das praktische Interesse an drei theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Sätzen 61

3.1 Das Postulat der Unsterblichkeit der Seele 62

3.2 Das Postulat der Freiheit des Willens 70

3.3 Das Postulat des Daseins Gottes 84
3.4 Abschließende Bemerkungen zur Motivationsfrage 98
4. Das Programm der Durchsetzung des entwickelten praktischen Interesses 102
4.1 Glauben als bestimmtes Verhältnis von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch 102
4.1.1 Moralisch-praktische und technisch-praktische Problemstellungen 102
4.1.2 Theoretische Unentschiedenheit und praktisches Interesse 104
4.1.3 Vom Primat der praktischen Vernunft (I) 106
4.1.4 Spekulative Einschränkung und praktische Erweiterung der Vernunft 112
4.1.5 Das „Rätsel der Kritik“ 116
4.2 Eine erste Annäherung an die Umsetzung des vorgestellten Programms 116
4.2.1 Von der Möglichkeit zur Wirklichkeit im Wechsel der Perspektive 117
4.2.2 Der moralische Glaube als praktische Selbstvergewisserung? 119
4.2.3 Zur Referenz-Struktur des moralischen Glaubens . . . 119
4.2.4 Nicht *es ist*, sondern *ich bin* moralisch gewiss 120
5. Kants Begriffsinstrumentarium zur genaueren Entfaltung des Vernunftglaubens 122
5.1 Meinen, Wissen, Glauben. Das in der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelte Begriffsinstrumentarium 122
5.1.1 Der Kanon der reinen Vernunft 123
5.1.2 Pragmatischer, doktrinaler und moralischer Glaube . . 126
5.2 Befugnis, Bedürfnis, Pflicht. Das in der *Kritik der praktischen Vernunft* entwickelte Begriffsinstrumentarium 135
5.2.1 Glaube und Pflicht 137
5.2.2 Glaube als Bedürfnis der reinen Vernunft und das vom Interesse bestimmte Urteil 139
5.2.3 Subjektive Notwendigkeit und Freiwilligkeit des Glaubens 140
6. Was ist gewiss, wenn ich moralisch gewiss bin? 143
6.1 Das Resultat der Transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* 146
6.2 Die objektive Realität der Ideen im theoretischen und im praktischen Gebrauch der Vernunft 149

6.3 Grund und Eckpunkte der Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht 151
7. Kants Antwort auf die Frage, was gewiss ist, wenn ich moralisch gewiss bin 153
7.1 Vom Primat der praktischen Vernunft (II) 154
7.2 Kanon und Architektonik der reinen Vernunft 157
8. Architektonik und Orientierung 161
8.1 Die Vernunft orientiert sich im Denken durch ihr eigenes Bedürfnis 162
8.2 Das Bedürfnis im praktischen Gebrauch der Vernunft ist unbedingt 167
8.3 Glauben und Wissen als gleich intensive Formen des Fürwahrhaltens? 169
8.4 Architektonik, Orientierung und die Unterscheidung zwischen Schul- und Weltbegriff der Philosophie 172
9. Ausblick: „Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben“ in der *Kritik der Urteilskraft* 176

II. Kants wechselseitige Inklusion von Vernunft und Glaube 181
1. Kein Glaube ohne Vernunft 181
2. Keine Vernunft ohne Glauben? 190

III. Kants Programm einer Neuausrichtung der Metaphysik 197
1. Skeptizismus, Dogmatismus und Orientierung 197
2. Drei die Kant-Interpretation betreffende Konsequenzen 198

IV. Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung 201
1. Kants „Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft“ 201
2. Rationale Theologie als Moraltheologie 207
3. Moraltheologie und Theologie aus Offenbarung 213

V. Kants materialdogmatische Konsequenzen in der *Religionsschrift* 221
1. Kants Lehre vom „radikalen Bösen in der menschlichen Natur“ 222
2. Kants Lehre vom „Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen“ 238
3. Kants Lehre vom „Sieg des guten Prinzips über das böse und von der Gründung eines Reiches Gottes auf Erden“ 251
4. Kants Lehre vom „Dienst Gottes und Afterdienst Gottes unter der Herrschaft des guten Prinzips“ 278

B. Was ist von Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube zu halten?

I. Materialdogmatische Rückfragen 291
1. Gott, Sünde und Rechtfertigung. Kants Pelagianismus und Luthers *De servo arbitrio* 293
2. Christologie. Kants Nein zur Zweinaturenlehre und Anselms *Cur deus homo* 309
3. Ekklesiologie und Eschatologie. Kants „moralisches Volk Gottes“ und Augustins *De civitate dei* 325
4. Taufe und Abendmahl. „Belebung praktischer Gesinnung“ oder Gabe und Zusage? 335
5. Kants Nein zum *sola gratia* – Abschließende Überlegungen . . . 343

II. Prinzipientheoretische Rückfragen 349
1. Gibt es bei Kant nur eine fides qua creditur aber keine fides quae creditur? 350
2. Spekulation und Erfahrung in Kants Vernunftglauben 353
3. Ein leerer Glaube? Zur Differenzierbarkeit von Moraltheologie und Spekulativer Theologie 361

C. Theologie nach Kant

I. Was heißt „Theologie“ nach Kant? 371

II. Weichenstellungen: Kants abstrakte Entgegensetzung von Vernunft und Offenbarung 377

III. Was bleibt von Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube? 387

D. Zur Aufgabe Systematischer Theologie nach Kant

I. Verdienste und Probleme der Position Kants 391

II. Kants Erbe in der Gegenwart 397

III. Systematische Theologie nach Kant heute 403

Literaturverzeichnis 405

Personenregister 421

Sachregister 423

Einleitung

I. Gegenstand und Aufbau

Die „menschliche Vernunft“ wird nach Kant „durch Fragen belästigt“, die sie nicht „abweisen“, aber auch nicht „beantworten“ kann (A VII).[1] Kants *Kritik der reinen Vernunft* bestimmt, welche Fragen das sind und schafft „zum *Glauben* Platz“, indem sie „das *Wissen* aufheb[t]“ (B XXX). Doch wie ist dieser Platz zu gestalten? Nach Kant nicht irgendwie, sondern durch einen auf einer Selbstorientierung im Denken beruhenden „Vernunftglauben“ (B 857), der „in praktischer Absicht“ (B XXI) für wahr hält, was für den theoretischen Vernunftgebrauch unentschieden bleibt. Unsere Untersuchung fragt, was für ein Verhältnis von Vernunft und Glaube mit diesem Fürwahrhalten bestimmt ist und welche Bedeutung diese Verhältnisbestimmung für die Systematische Theologie hat. Dass der in der Aufhebung des Wissens geschaffene Platz zum Glauben nur durch einen praktisch fundierten Glauben gestaltet werden kann, bedeutet für Kant, „daß alle Versuche eines bloß speculativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos“ (B 664) sind und dass „es überall keine Theologie der Vernunft geben“ (ebd.) kann, „wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt oder zum Leitfaden braucht“ (ebd.). Die einzige „Theologie der Vernunft“ (ebd.), die es für Kant gibt, ist deshalb eine sich auf das Sittengesetz gründende „Moraltheologie“ (B 660), die nicht nur „sittliche Gesetze“ enthält, die das „Dasein eines höchsten Weltregierers voraussetzen“, sondern die umgekehrt „eine Überzeugung vom Dasein eines höchsten Wesens ist, welche sich auf sittliche Gesetze gründet“ (B 660 Anm.). Systematische Theologie nach Kant, die es sich nicht leisten will, Kants Position zu ignorieren, muss sich fragen, ob Kants Moraltheologie tatsächlich die einzig mögliche Theologie der Vernunft ist, welche systematisch-theologischen Schwierigkeiten mit Kants Position entstehen und wie diese Probleme gelöst werden können. Hiermit steht sie vor einer dreifachen Aufgabe: Erstens muss sie sich Kants Po-

[1] Kants Werke werden mit Band- und Seitenangabe nach der Akademie-Ausgabe zitiert (Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff.). Die *Kritik der reinen Vernunft* wird wie üblich nach der Paginierung der A- und B-Ausgabe zitiert.

sition vergegenwärtigen. Zweitens hat sie zu reflektieren, welche Probleme in Kants Entwurf auf materialdogmatischer und prinzipientheoretischer Ebene enthalten sind. Drittens muss sie der Frage nachgehen, wie diejenigen Probleme gelöst werden können, in die Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube führt. Die Gliederung der Untersuchung ist dieser dreifachen Aufgabe geschuldet:

Teil A dient der Rekonstruktion und Analyse der kantschen Position. Hier wird gezeigt, dass Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube nicht zu einem bloßen Anhängsel seiner Moralphilosophie verkürzt werden darf und dass sie allererst aus ihrer Rückbindung an die „Architektonik der reinen Vernunft" begriffen werden kann. Zweitens wird Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube als wechselseitiges Inklusionsverhältnis reflektiert und zu Kants Programm einer Neuausrichtung der Metaphysik zwischen Skeptizismus und Dogmatismus in Beziehung gesetzt. Drittens wird dargelegt, welche Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung hiermit verknüpft ist. Viertens wird ausführlich entwickelt, zu welchen materialdogmatischen Konsequenzen Kants Idee in der *Religionsschrift* führt, das Sittengesetz als „Leitfaden" (B 664) einer Theologie der Vernunft zu begreifen.

Teil B fragt nach systematisch-theologischen Schwierigkeiten in Kants Entwurf. Es wird gefragt, ob Kants Position zum Verhältnis von Sünde, Gnade und Rechtfertigung sowie seine die Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie betreffenden Aussagen wirklich für sich in Anspruch nehmen können, den vernünftigen Kern dieser Themen aufgezeigt zu haben. Die Untersuchung entwickelt hier einen kritischen Standpunkt gegenüber Kant. Ein erster Schritt zeigt, dass sich Kants Bestimmung der *fides quae creditur* spekulativen Prämissen verdankt, die nicht nur nicht alternativlos sind, sondern überdies mit der Kritik des theoretischen Vernunftgebrauchs und Kants „Kritik aller Theologie aus speculativen Principien der Vernunft" (vgl. B 659–670) in Konflikt stehen. Ein zweiter Schritt widmet sich der prinzipientheoretischen Reflexion der zuvor ausgemachten Probleme und fragt, welche Relevanz zentraler christlicher Inhalte mit Kant noch aufgezeigt werden kann, wenn Kants Rechtfertigung bestimmter Glaubensinhalte weder alternativlos ist noch mit der Kritik des theoretischen Vernunftgebrauchs in Einklang stehen zu können scheint.

Teil C reflektiert, mit welchen Problemen Systematische Theologie nach Kant konfrontiert ist. Hier wird entwickelt, dass Theologie nach Kant weder Kants Kritik an einem unmittelbar aus „Gefühl" und „Autorität" (vgl. VIII 142) gespeisten Glauben missachten kann noch übersehen darf, in welche Gefahren der Inhaltslosigkeit und der nur noch willkürlichen Bestimmung von Inhalten die Theologie mit Kant gerät. Zweitens wird gefragt, welche Alternativen bleiben, wenn Kants Position weder ignoriert werden kann noch als einzig möglicher

theologischer Ansatz propagiert werden soll. Dabei zeigt sich, dass prinzipiell nur zwei Richtungen denkbar sind: Entweder man kritisiert Kants Kritik an Gefühl und Autorität als Quellen des Glaubens oder man bezweifelt die Zwingendheit der Voraussetzungen seiner Kritik der spekulativen Vernunft und versucht von hier aus einen neuen Weg einzuschlagen. Unter Bezugnahme auf ein Argument Hegels wird dabei *eine* mögliche Antwort auf Kant skizziert. Allerdings soll Hegel damit nicht zur einzig möglichen theologischen Antwort auf Kant erklärt werden, sondern es soll lediglich an Hegel reflektiert werden, was es bedeutet, dass Systematische Theologie nach Kant konkrete Antworten auf die sich mit Kant ergebenden systematisch-theologischen Probleme entwickeln muss und dass systematisch-theologische Entwürfe nach Kant deshalb nicht zuletzt auch darauf hin zu untersuchen sind, ob es ihnen gelingt, die mit Kant entstandenen Schwierigkeiten zu lösen.

Teil D fragt vor diesem Hintergrund, worin das Erbe Kants in der Systematischen Theologie der Gegenwart besteht. Ein erster Schritt fasst Verdienste und Probleme der Position Kants zusammen. Ein zweiter Schritt vergegenwärtigt die ungebrochene Aktualität der mit Kant entstandenen Probleme. Ein letzter Schritt zieht hieraus eine programmatische Konsequenz für die Aufgabenbestimmung Systematischer Theologie nach Kant heute.

II. Überblick und Vorgehensweise

Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube und die sich aus ihr ergebenden systematisch-theologischen Probleme lassen sich nur beurteilen, wenn man Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube von Grund auf durchdenkt. Hierfür ist es notwendig, Kants „Vernunftglauben“ a) als Teil seiner Moralphilosophie, b) als Verhältnisbestimmung von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch und c) in seiner Rückbindung an die „Architektonik der reinen Vernunft“ zu rekonstruieren, um ihn d) dann in der Zwingendheit seiner materialdogmatischen Konsequenzen analysieren zu können.

Teil A beginnt mit der Rekonstruktion von Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube in der *Kritik der reinen Vernunft* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* unter ständiger Miteinbeziehung der *Kritik der Urteilskraft*. Kants vor dem Hintergrund seiner „Kritik aller Theologie aus speculativen Principien“[2] entwickelter „moralischer Glaube“ (B 856) wird von „Meinen“

[2] Vgl. B 659–670.

und „Wissen“[3] sowie von „Pflicht“ und „Befugnis“[4] abgegrenzt, als „Fürwahrhalten aus einem Bedürfnis der reinen Vernunft“[5] bestimmt und in seiner Rückbindung an die „Architektonik der reinen Vernunft“[6] analysiert. Kants Begriff des „Sich-im-Denken-Orientierens“[7] und seine Lehre vom „Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen“[8] spielen dabei tragende Rollen. Ein zweiter Schritt stellt Kants theologische Einordnung des Fürwahrhaltens in praktischer Absicht dar. Hier wird entwickelt, warum bereits für die erste Kritik die einzig mögliche „Theologie der Vernunft“ die „Moraltheologie“ (B 660) ist, die – wie Kants kurze Schrift *Was heißt: Sich im Denken orientiren?*[9] von 1786 ergänzt – auch „jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden“ (VIII 142) muss, weil Kant der Überzeugung ist, dass sowohl der „*Begriff* von Gott“ als auch „die Überzeugung von seinem Dasein“ von der Vernunft „allein ausgehen und weder durch Eingebung, noch durch eine ertheilte Nachricht von noch so großer Autorität zuerst in uns kommen [kann]“ (VIII 143). Ein dritter Schritt ist der *Religionsschrift* gewidmet, die sich, anders als die Postulatenlehre, nicht nur auf das in praktischer Absicht erfolgende Postulieren einzelner „theoretischer, als solcher aber nicht erweislicher Sätze“ (vgl. V 122) beschränkt, sondern die darüber hinaus als Kritik und Rechtfertigung zentraler Inhalte der christlichen Religion konzipiert ist. Beide Elemente, Kritik und Rechtfertigung, bleiben dabei dem in der ersten Kritik entworfenen Konzept der Moraltheologie als einzig möglicher „Theologie der Vernunft“ (B 664) verpflichtet. Kants Scheidung von „reinem Religionsglauben“ und bloßem „Kirchenglauben“ innerhalb der christlichen Tradition ist deshalb keineswegs bloße Religionskritik, sondern ebensosehr ein „fragmentarisch[er]“ (vgl. VI 12) Entwurf Systematischer Theologie, die sich darin als „Theologie der Vernunft“ versteht, dass sie sich als „Moraltheologie“ entfaltet.

Teil B I beginnt die kritische Würdigung der Position Kants mit an die *Religionsschrift* gerichteten materialdogmatischen Rückfragen. Unter welchen Prämissen entscheidet Kant, welche Vorstellungen dem „reinen Religionsglauben“ verpflichtet sind? Sind diese Prämissen alternativlos, oder hätte Kant im Dienste der Praxis auch für die Annahme alternativer Vorstellungen argumentieren können? Den Ausgangspunkt dieser Überlegungen bildet Kants im ersten Stück der *Religionsschrift* getroffene Entscheidung der Frage, ob *Gottes Allmacht* mit

---

[3] Vgl. B 848–859.
[4] Vgl. V 125 f.
[5] Vgl. V 142–146.
[6] Vgl. B 860–879.
[7] Vgl. VIII 133–147.
[8] Vgl. V 119–121.
[9] Im Folg. = *Orientierungsaufsatz*.

der *Verantwortlichkeit des Menschen* vereinbar ist, oder nicht. Die Untersuchung wird argumentieren, dass Kants These nicht zwingend ist, dass „der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkür" dem Menschen nur dann „zugerechnet" werden kann, wenn der „subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit" selbst ein „Actus der Freiheit" ist (VI 21). Entwickelt wird das im Rekurs auf Luther und Leibniz. Im Zentrum steht Luthers in *De servo arbitrio* entwickelte Unterscheidung der zwei Notwendigkeiten „necessitas coactionis" und „necessitas immutabilitatis" (vgl. WA 18, 634) sowie Luthers und Leibniz' Versuch, hierauf aufbauend, einen Verantwortungsbegriff zu entwickeln, der dem Menschen auch ohne jenen von Kant in uns gesetzten „ersten Grund" (VI 21) Verantwortung zuschreiben kann.[10]

Ein zweiter Schritt wendet sich Kants auf dem Gebiet der *Christologie* getroffenen Entscheidungen zu. Schon die Erkenntnis der Sünde ist für Kant nicht an den „Gottessohn" gebunden. Freilich zeigt er als „Vorbild" *auch*, was wir sollen, gleichwohl gilt nicht, dass wir *allein* in ihm in voller Schärfe erkennen können, worin die Sünde besteht. Nicht nur in der Frage nach der Erkennbarkeit der Sünde folgt Kant jedoch dieser Strategie, sondern auch in der Frage nach ihrer Überwindung. Für Kant sind wir nicht allein in und durch Christus erlöst, sondern wir können selbst das Entscheidende tun, ohne dass dieses Können durch die Gnade Gottes und dessen Selbstoffenbarung in Jesus Christus vermittelt gedacht wird. Jener Gottessohn, von dem Kant spricht, ist deshalb ein bloßes Vorbild in unserem Versuch, der Sünde Herr zu werden, sonst nichts. Zwei zentrale Konsequenzen werden von Kant hieraus gezogen: Erstens stellt sich für Kant nicht die Frage nach der Einzigartigkeit jenes Vorbilds. Der als Christus verstandene Jesus von Nazareth ist für Kant noch nicht einmal das *eine* Vorbild, sondern nur eine Möglichkeit, das sittliche Ideal in einem Individuum verwirklicht zu setzen. Hinzu kommt Kants Votum gegen die Annahme, dass jenes Vorbild wahrer Mensch *und* wahrer Gott ist. Begründet ist dieses Votum darin, dass jenes Vorbild umso mehr den Beweis für uns antreten kann, dass wir tatsächlich können, was wir sollen, je weniger ihm neben der menschlichen Natur noch eine andere, göttliche Natur zugeschrieben wird. Kant streicht deshalb die göttliche Natur und verabschiedet die Zweinaturenlehre.

Unsere Rückfragen zum zweiten Stück zeigen, dass auch diese Konsequenzen allein am im ersten Stück entwickelten Verantwortungsbegriff hängen.

---

[10] Wegweisend für die Untersuchung sind hierbei Friedrich Hermannis Arbeiten zur Verhältnisbestimmung von göttlicher Allmacht und menschlicher Verantwortlichkeit bei Luther und Leibniz. Vgl. hierzu besonders: Friedrich Hermanni, „Das Wesen der menschlichen Freiheit", in: ders., *Metaphysik*, Tübingen 2011, 93–114; sowie: Friedrich Hermanni, „Luther oder Erasmus?", in: ders./Peter Koslowski (Hgg.), *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven*, München 2004, 165–187.

Denn erst dann, wenn uns Verantwortung nur unter der Voraussetzung zugeschrieben werden kann, dass jener „erste Grund“ des Gebrauchs unserer Freiheit in uns ist, macht es Sinn, nach der Verabschiedung des *sola gratia* im ersten Stück im zweiten Stück nun auch noch das *solus christus* zu verabschieden. Was aber, wenn jener Verantwortungsbegriff nicht zwingend ist? Fällt dann auch Kants Absage an die von Anselm in *Cur deus homo* vertretene Position? Genau dafür werden unsere Rückfragen zum zweiten Stück argumentieren.

Ein dritter Schritt stellt Rückfragen zu Kants die Ekklesiologie und Eschatologie betreffenden Entscheidungen. Zunächst zur *Ekklesiologie*. Während es dem ersten Stück der *Religionsschrift* darum geht, einen ersten „Actus der Freiheit“ (VI 21) in uns zu benennen, um uns der Zurechenbarkeit unserer Handlungen zu versichern, geht es dem zweiten Stück darum, den Glauben an ein Vorbild zu bejahen, das uns bestätigt, dass das Sittengesetz nichts Menschenunmögliches von uns verlangt. Das dritte Stück widmet sich hierauf aufbauend dem Gedanken, welche Rolle die Gesellschaft mit anderen Menschen für uns in der Ausbildung des sittlich von uns Verlangten spielt. Sein Kerngedanke ist, dass wir den in der „vergleichenden Selbstliebe“ (VI 27) entstehenden, unserer Sittlichkeit entgegenwirkenden Dynamiken in der Gründung einer Gemeinschaft von Gleichgesinnten einen Riegel vorschieben müssen, d. h. in einer Tugendgemeinschaft. Auch für Kant kann diese zwar nur als durch Gott gestiftete Gemeinschaft gedacht werden. Allerdings bedeutet das nicht, dass Kant den im ersten Stück begangenen Pelagianismus im dritten Stück wieder aufhebt. Denn dem dritten Stück geht es lediglich darum, zu entwickeln, dass es für unsere moralische Gesinnung förderlich ist, *auch* noch auf eine bestimmte „Ergänzung“ durch Gott vertrauen zu dürfen, *neben* der Überzeugung, dass der „erste Grund“ (VI 21) des Gebrauchs unserer Freiheit in uns ist. – Unsere Rückfragen zum dritten Stück werden unter Rekurs auf Augustins *De civitate dei* zeigen, dass es eines ist, Kirche als bloße Tugendgemeinschaft zu verstehen, die sich im Dienste der Tugend als durch Gott gestiftete Gemeinschaft begreift, ein anderes jedoch, Kirche als Gemeinschaft mit Gott zu denken, die gerade nicht nur ein „Mittel“ (VI 106) zur Ausbildung eines moralisch-guten Lebenswandels ist. Darüber hinaus wird der im dritten Stück entwickelte Ergänzungsgedanke zum im ersten Stück entwickelten Verantwortungsbegriff in Beziehung gesetzt. Dabei zeigt sich nicht nur, dass auch der Ergänzungsgedanke noch im Dienste des uns von Kant zugeschriebenen Könnens steht, sondern vor allem, dass auch der Gedanke einer *nur* auf Ergänzung trauen dürfenden Kirche selbst damit steht und fällt, ob jener im ersten Stück entwickelte Verantwortungsbegriff zwingend ist oder nicht.

Die *Eschatologie* betreffend wird zudem gefragt, wie zu verstehen sein soll, dass wir Kant zufolge auch nach einem die Trennung von Leib und Seele bedeu-

tenden Tod noch der Selbstkultivierung bedürfen. Denn im ersten Stück der *Religionsschrift* ist es doch gerade die Anlage zur „vergleichenden Selbstliebe", in der die Menschen „einander böse" machen (VI 94). Sie wird dort als „physische Selbstliebe" bezeichnet (vgl. VI 26 f.), von der Kant sagt, dass auch sie als *„ursprünglich"* (VI 28) zur „Möglichkeit der menschlichen Natur" (ebd.) gehörige Anlage begriffen werden muss. Lässt sich diese Natur jedoch ohne Körper erhalten? Und wenn nicht, was bedeutet das für Kants Begriff des Todes und seine These einer über den Tod hinausgehenden Selbstkultivierung des Menschen?

Weiteren Anlass zu Rückfragen bieten Kants Bemerkungen zur *Sakramentenlehre* im vierten Stück. Während für die Tradition aus der göttlichen Zusage die Fähigkeit rührt, ein gutes Leben führen zu können, folgt für Kant aus dem Willen, ein gutes Leben zu führen, dass es in praktischer Absicht sinnvoll ist, sich selbst zuzusagen, dass es die Zusage Gottes gibt, dass wir einst selig werden können, trotz unserer Endlichkeit. Bekannt wird der Leser der *Religionsschrift* mit diesem Gedanken im Kontext des im dritten Stück entwickelten Ergänzungs- und Vollendungsgedankens. Merkwürdig ist jedoch, dass Kant diesen Gedanken bei der Taufe gerade nicht wieder aufgreift, sie nicht als Berufung *und* Gabe begreift, sondern sie allein als Mittel zur Vergegenwärtigung unserer Pflicht verstehen will. Freilich gilt, dass Kant aufgrund seines im ersten Stück entwickelten Zurechenbarkeitsbegriffs auch hier nur die Zusage einer Ergänzungs- und Vollendungsleistung propagieren könnte. Warum er aber auch das nicht tut, darüber erfahren wir von Kant nichts.

Dasselbe gilt für Kants moraltheologische Interpretation des Abendmahls. Auch es ist nur ein „Mittel zur Belebung wahrhaft praktischer Gesinnungen" (VI 201), dessen spezifischer Zweck darin besteht, eine Gemeinde „durch die Förmlichkeit eines gemeinschaftlichen Genusses an derselben Tafel" (VI 199) zur „sittlichen Gesinnung der brüderlichen Liebe zu beleben" (VI 200). Auch hier gilt es zu fragen, weshalb nicht auch Kant das Abendmahl als Gabe begreift, durch die wir in den Leib Christi eingeschlossen werden, ganz im Sinne des zu Beginn des vierten Stücks von Kant praktisch gerechtfertigten Gedankens einer „übernatürlichen Beihilfe", mit dem er die „allgemeine Voraussetzung" bejaht, „daß [das], was die Natur in uns nicht vermag, die Gnade bewirken werde" (VI 191). Auch hierzu sagt Kant nichts, und es fragt sich deshalb einmal mehr, wie es angesichts der Stellbarkeit solcher Rückfragen um die selbstgesetzte Aufgabe der *Religionsschrift* steht, „Einigkeit" zwischen „Vernunft und Schrift" (vgl. VI 13) zu demonstrieren. Auch wenn Kant diese Einigkeit nur „fragmentarisch" (VI 12) aufzeigen will, gilt es nämlich dennoch zu fragen, warum Kant in seinem Aufgreifen von Taufe und Abendmahl eigentlich keinerlei Anstrengungen unternimmt, zu begründen, *weshalb* ausgerechnet die

von ihm vorgenommenen Reduktionen einzig vernunftgemäß sein sollen, obwohl – auch unter kantschen Prämissen – alternative Interpretationen durchaus denkbar wären.

Teil B II fragt, was Kants nicht-alternativlose Entscheidungen auf der materialdogmatischen Ebene für die prinzipientheoretische Ebene bedeuten. Nicht nur gilt nämlich, dass sich im Blick auf die Frage nach der Alleinwirksamkeit Gottes Zweifel an der Schriftgemäßheit der kantschen Position äußern lassen (vgl. Röm 3,21–31), sondern darüber hinaus sind Zweifel im Blick auf die Frage anzumelden, ob Kant überhaupt mit der von ihm entworfenen Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube für sich in Anspruch nehmen kann, unter „Leitung der moralischen Begriffe" (VI 13) zu entscheiden, welcher Inhalt der Schrift vernünftig gerechtfertigt werden kann und welcher nicht. Denn was für eine „Leitung" ist das, wenn Kant mithilfe seines Orientierungsbegriffs zwar allgemein die *fides qua creditur* seines Vernunftglaubens bestimmen kann, aber in der Bestimmung der *fides quae creditur* die besonderen Gründe schuldig bleibt?

Teil C fragt, welche Konsequenzen in diesen in Kants Position ausgemachten Problemen enthalten sind. Zwingen sie uns dazu, das der Vernunft von Kant zugesprochene „Recht", in Glaubensfragen „zuerst zu sprechen" (VIII 143), einzugrenzen oder gar ganz aufzuheben? Die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung wird damit erneut virulent. Auch für Kant ist es freilich nicht ausgeschlossen, dass der vernünftige Inhalt des Glaubens dem Menschen zunächst durch Vorstellungen geoffenbart wird. Hierdurch wird der Vernunft das Recht, in Glaubensfragen „zuerst zu sprechen", auch nach Kant nicht bestritten. Das wäre für Kant allererst dann der Fall, wenn man der Vernunft die Fähigkeit absprechen würde, prinzipiell alle göttliche Offenbarung *als* göttliche Offenbarung begreifen zu können und von nur vermeintlicher Offenbarung unterscheiden zu können. Zwingt uns Kants Moraltheologie mit ihren willkürlichen materialdogmatischen Konsequenzen nun aber dazu, an dieser Fähigkeit der Vernunft zu zweifeln und legt es uns Kants Entwurf damit letztlich doch nahe, trotz aller Kritik am Gefühls- und Autoritätsglauben, nach nicht von der Vernunft durchdringbaren Quellen des Glaubens zu suchen? Die Untersuchung wird argumentieren, dass das nicht der Fall ist, indem sie Kants These hinterfragt, dass die Entscheidung der Vernunft darüber, ob ein gegebener Inhalt als göttliche Offenbarung zu gelten hat, auf die Frage zu reduzieren ist, ob jener Inhalt als ein unserer moralischen Gesinnung förderlicher Inhalt zu beurteilen ist oder nicht. In diesem Zusammenhang wird erstens reflektiert, dass Anselms *fides quaerens intellectum* mit Kants Konzeption eine fundamentale Absage erhält. Denn Kants Vernunftglaube ist kein Glaube, der primär nach Einsicht sucht, sondern einer, der deshalb etwas für wahr hält, weil er das sittlich Ver-

langte will. Zweitens wird gefragt, wie zwingend Kants Verabschiedung der *fides quaerens intellectum* ist. Stark gemacht wird hier das Argument Hegels, dass die Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem ein Widerspruch in sich ist, weil in dieser Entgegensetzung das Unendliche am Endlichen eine Grenze hat und hierin selbst ein Endliches wird.[11] Kants Pelagianismus ist freilich nur mit dieser Entgegensetzung möglich und für Hegel schon allein deshalb ein Unding. Doch nicht nur das. Denn Hegel reflektiert die in sich widersprüchliche Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem nicht nur als die Behauptung, dass der Mensch etwas genuin aus sich heraus *tun* kann, sondern Hegel versucht zudem die Tatsache, dass die Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem in sich widersprüchlich ist, als erkenntnistheoretische Position auszuarbeiten. Bereits in *Glauben und Wissen* wirft er Kant deshalb vor, dass Kants Erkenntnistheorie auf der in sich widersprüchlichen Annahme gründe, dass das Absolute als ein „Jenseits" zu setzen sei, dem das endliche Subjekt dergestalt entgegengesetzt ist, dass sein Erkennen des Absoluten gänzlich unabhängig von diesem stattfindet (vgl. GW 4, 346). Hegel wendet sich ganz entschieden gegen diese Voraussetzung. Auch in der Einleitung der *Phänomenologie* wirft er Kant deshalb vor, dass er voraussetze,

> „daß das Absolute *auf einer Seite* stehe, und *das Erkennen auf der andern Seite* für sich getrennt von dem Absoluten doch etwas reelles, oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sey" (GW 9, 54).

In der *Wissenschaft der Logik* zieht Hegel daraus den Schluss, dass jegliche Auslegung des Absoluten als Selbstauslegung des Absoluten[12] zu begreifen ist, eben weil eine als nur „äussere Reflexion" des Absoluten verstandene Auslegung des Absoluten dem Absoluten Endliches entgegensetzt, was dem Begriff des Absoluten ebenso widerspricht wie ein an der Alleinwirksamkeit Gottes zweifelnder Pelagianismus. Infolgedessen fragt Hegel, ob so überhaupt noch gelten kann, dass die menschliche Vernunft Gott dergestalt entgegengesetzt ist, dass der Mensch niemals erkennt, was Gott ist, und votiert dafür, dass Gott „nicht neidisch"[13] ist und sich dem Menschen als das, was er ist, offenbart. Begründet wird das von Hegel mit der These, dass Gott *Geist* ist, sich im Endlichen selbst bestimmt und allein in dieser Selbstbestimmung wirklich ist. Jegliches Endliche ist damit nicht nur durch Gott vermittelt, sondern zudem Offen-

---

[11] Vgl. hierzu auch Burkhard Nonnenmacher, *Hegels Philosophie des Absoluten. Eine Untersuchung zu Hegels „Wissenschaft der Logik" und reifem System*, Tübingen 2013, 45–47.

[12] Vgl. GW 11, 370: „Es soll aber dargestellt werden, was das Absolute ist; aber diß Darstellen kann nicht [. . .] äussere Reflexion seyn, [. . .] sondern es ist die *Auslegung* und zwar die *eigene* Auslegung des Absoluten".

[13] Vgl. bes. Hegel, GW 20, 549.

barung und Selbstbestimmung des Absoluten. Folgt man Hegel auch hierin, hat das freilich weitreichende Konsequenzen für Kants Vorstellung eines vernünftigen Kerns der Religion, den seine geschichtliche Erscheinung nichts angeht. Denn wenn Gott nicht nur alles in allem wirkt, sondern zudem in allem sich selbst bestimmt und offenbart, dann hat der Mensch prinzipiell kein Recht dazu, irgendetwas von der Selbstoffenbarung Gottes auszuschließen.

Natürlich zieht diese Position jede Menge neuer Probleme und Fragen nach sich. Auch hier dürfen die Inhalte des Glaubens nicht beliebig werden, auch hier bedarf es eines Unterscheidungskriteriums, das uns davor bewahrt, dass das Absolute zur „Nacht" wird, in der „alle Kühe schwarz" sind (vgl. GW 9, 17). Eine pluralistische Religionstheorie leistet das nicht. Ebensowenig aber eine exklusivistische, denn diese müsste behaupten, dass bestimmte Auslegungen des Absoluten keinerlei Bedeutung haben, hiermit dem Absoluten Endliches entgegensetzen und damit abermals das Absolute verendlichen. Übrig bleibt deshalb u.E. nur diejenige Position, die Friedrich Hermanni als „kritischer Inklusivismus"[14] bezeichnet und die neben Hegel nach Kant auch Schleiermacher und Schelling in je unterschiedlicher Weise entwickeln.

Freilich kann es nicht zur Aufgabe der vorliegenden Untersuchung gehören, auf die systematischen Schwierigkeiten jener auf Kant folgenden Position und auf die Unterschiede in ihrer Ausarbeitung näher einzugehen.[15] Wenigstens aber soll der Rekurs auf Hegel eine Möglichkeit aufzeigen, wie der Versuch, alternative Wege nach Kant zu finden, am Argument orientiert mit Kants Position im Dialog bleiben kann. Deutlich werden wird hier, *weshalb* die Nichtentgegensetzbarkeit von Absolutem und Endlichem für Hegel impliziert, dass nicht nur Kants Pelagianismus nicht haltbar ist, sondern auch jene Entgegensetzung von Vernunft und Offenbarung, auf der Kants These gründet, dass die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* wie ein *Kern* zu denken ist, der einer bunten *Rinde* entgegengesetzt ist, die jenen Kern an und für sich nichts angeht. Hegel setzt dem entgegen, dass unter der mit Paulus (1. Kor 12,6) und Luther (WA 18, 614) geteilten Voraussetzung, dass Gott alles in allem wirkt, nicht nur all unser Tun und Erkennen durch Gott vermittelt ist, sondern dass es zudem gilt, nicht nur jede behauptete Offenbarung prinzipiell als Selbstoffenbarung des Absoluten zu würdigen, sondern auch deren geschichtliches Aufeinanderbezogensein als wesentlichen Offenbarungsbestandteil zu achten.[16] Exakt

---

[14] Vgl. hierzu Friedrich Hermanni, „Kritischer Inklusivismus. Hegels Begriff der Religion und seine Theorie der Religionen", in: *NZSTh* (55) 2013, 136–160.

[15] Vgl. hierzu Friedrich Hermanni/Burkhard Nonnenmacher/Friedrike Schick (Hgg.), *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling*, Tübingen 2015.

[16] Zur Reflexion dieser Überzeugung bei Lessing vgl. Friedrich Hermanni, „Arbeit am

das leistet Kants Entgegensetzung von einem unverrückbaren vernünftigen Kern und von für diesen Kern kontingenten Reflexionen dieses Kerns freilich nicht. Denn Kant kennt keine sich in der Geschichte ihres besonderen Bestimmtseins zeigende Wahrheit, sondern Kant glaubt ebenso fest an einen von einer bunten Rinde zu trennenden vernünftigen Kern wie an einen dem Endlichen als transzendentes Jenseits entgegengesetzten Gott und an einen den ersten Grund seines Handelns in sich selbst tragenden Menschen.

Teil D schlägt den Bogen zur Systematischen Theologie der Gegenwart. Neben den Verdiensten der Position Kants wird hier das entscheidende Problem in Kants Position noch einmal zusammengefasst. Es besteht darin, dass Kants Konzeption *im Allgemeinen* zwar gut bestimmen kann, worin die *fides qua creditur* des praktischen Vernunftglaubens bestehen soll, nämlich darin, dass unter der Leitung des praktischen Vernunftgebrauchs theoretisch Unentschiedenes entschieden wird. Allein die Frage nach der *fides quae creditur* hat es in sich: Denn stellt man Kant die Frage, *welcher* traditionelle Inhalt *warum* als hinderlich für unsere moralische Gesinnung einzustufen ist, dann zeigt sich, dass sich auch Kant noch immer spekulativer Voraussetzungen bedient, um zu konkreten Entscheidungen zu gelangen. Wie kann er sich dieser aber nach der Kritik des spekulativen Vernunftgebrauchs noch bedienen? Gibt es deshalb also nur entweder eine „echte" Moraltheologie *ohne* bestimmte Inhalte, oder eine Moraltheologie *mit* bestimmten Inhalten, die den Namen „Moraltheologie" eigentlich nicht verdient, weil sie nach wie vor spekulative Theologie treibt? – Das ist das entscheidende Problem in der Position Kants. – Teil D will aber nicht nur diesen Punkt noch einmal zusammenfassen, sondern zusätzlich herausstellen, dass dieses Problem nicht nur das entscheidende Problem Kants ist, sondern auch das Problem jeder Theologie nach Kant, die Kants Position ernst nimmt und sich deshalb unmittelbar mit folgender Situation konfrontiert sieht: Entweder sie kennt Kants Kritik des theoretischen Vernunftgebrauchs an und hat prima facie keine Inhalte, bzw. nur ebenso unsichere Inhalte, wie diejenigen, die Kants Entwurf zu rechtfertigen versucht. Oder sie bestimmt Glaubensinhalte anders als Kant und muss sich dann aber der Frage stellen, wie sie diese bestimmen können will, ohne dass Kants Kritik am unmittelbar durch Gefühl und Autorität gespeisten Glauben oder Kants Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien übergangen ist.

Der Schlussteil der Untersuchung beantwortet die Frage, was wir heute noch von Kant lernen können, vor diesem Hintergrund folgendermaßen: Eine unter

---

Göttlichen. Hegel über die Evolution des religiösen Bewusstseins", in: ders./Burkhard Nonnenmacher/Friedrike Schick (Hgg.), *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling*, Tübingen 2015, 155–183, hier: 155.

Berufung auf Kants Kritik des spekulativen Vernunftgebrauchs mit dem Menschen den Anfang machende Theologie, die Kants Kritik am aus Gefühl gespeisten Glauben nicht ernst nimmt, ist keine Antwort auf Kant. Und genausowenig ist es eine Theologie, die zwar Hegels Vorschlag teilt, nach Kant erneut „den Anfang mit Gott […] zu machen, und alles aus ihm zu begreifen" (GW 11, 38), jedoch entweder Kants Kritik am aus Autorität gespeisten Glauben nicht nachhaltig ernst nimmt oder eine luzide Antwort auf die Frage schuldig bleibt, wie sie trotz Kants Erkenntniskritik unter Heranziehung spekulativer Prämissen Entscheidungen auf dem Gebiet der *fides quae creditur* treffen will. Systematische Theologie nach Kant steht deshalb vor folgender Entscheidung: Entweder sie bekennt sich zu spekulativen Prämissen und hierauf gegründeten Entscheidungen und setzt diese zu Kants Erkenntniskritik in Beziehung. Oder sie beruft sich auf Kants Erkenntniskritik und zeigt im je konkreten Fall, wie sie – trotz der bei Kant zu studierenden Schwierigkeiten – ohne spekulative Prämissen zu inhaltlichen Entscheidungen kommt, ohne dass dabei Kants Kritik am unmittelbar aus Gefühl- und Autorität gespeisten Glauben ignoriert ist.

Das Ende der Untersuchung unterstreicht die ungebrochene Aktualität dieser Problematik unter der Voraussetzung, dass Systematische Theologie nach Kant nicht entweder Kant oder sich selbst nicht ernst nehmen will. Keine dieser Alternativen ist eine gute Option. Dass man nicht notwendig entweder die eine oder die andere Alternative in Kauf nehmen muss, gilt es deshalb zu zeigen. Nämlich das in konkreter Arbeit an alternativen Entwürfen zu Kant, die es nicht beim bloßen Versichern neuer, anderer Ansätze belässt, sondern die sich der sich mit Kant ergebenden Probleme bewusst ist und Kants Weichenstellungen argumentativ hinterfragt, ohne dabei Kants Argumente aus dem Blick zu verlieren. Genau das wird die Arbeit am Ende als zentrale, auch heute noch aktuelle Aufgabe Systematischer Theologie nach Kant herausstellen.

III. Zum Stand der Forschung und zur systematisch-theologischen Rezeption Kants

Bislang wurden der Gegenstand und der Aufbau sowie die Vorgehensweise und die zentralen Thesen der Untersuchung vorgestellt. Zuletzt sei noch ein Blick auf den Stand der Forschung und die systematisch-theologische Rezeption der kantschen Position geworfen. Dabei soll *erstens* deutlich werden, von welcher Kant-Interpretation sich die vorliegende Untersuchung distanziert. Nämlich von derjenigen, die Kants Moraltheologie zu einem lediglich zur Anthropologie gehörigen Lehrstück verkürzt und unterschlägt, wie eng Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glauben mit Kants Systementwurf und Orientierungs-

begriff verknüpft ist. *Zweitens* soll deutlich werden, von welcher systematisch-theologischen Rezeption der kantschen Position sich die vorliegende Untersuchung abgrenzt. Nämlich jener, die Kants Entwurf nur als Steinbruch verwendet, aus dem Bruchstücke gehauen werden dürfen, die dann nach eigenem Gusto weiterentwickelt werden, ohne dass hierbei die zentralen sich bei Kant stellenden Probleme gelöst werden. Wir gehen nacheinander auf beide Punkte ein.

Zunächst zur *Kantforschung*: Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube nimmt ihren Ausgang in Kants Postulatenlehre und diese wiederum beginnt mit dem Begriff des höchsten Guts. In der *Kritik der praktischen Vernunft* sagt Kant, „[d]aß Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu sein)“ gemäß der *Analytik* der zweiten Kritik, zwar „die *oberste Bedingung*“ von allem uns Wünschenswerten und somit „das *oberste* Gut“ sein muss. Nicht soll Tugend damit aber bereits „das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen“ sein (V 110 f.). Vielmehr soll erst „Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein) ausgeteilt“ (ebd.) das „höchste Gut“ einer Welt sein, in der weder Glückseligkeit auf Tugend noch umgekehrt Tugend auf Glückseligkeit reduziert werden kann (vgl. V 111 f.). Hiervon ausgehend beansprucht Kants Postulatenlehre zu zeigen, dass es a) Voraussetzungen gibt, unter denen wir uns allein „die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts“ (V 145) denken können, und dass b) das Erfülltsein dieser Voraussetzungen in der Form theoretischer Sätze zu setzen „*unabtrennlich* zum *praktischen Interesse* der reinen Vernunft“ gehört (V 121). Ein „*Postulat* der reinen praktischen Vernunft“ nennt Kant vor diesem Hintergrund „einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz […], sofern er einem *a priori* unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt“ (V 122). Bereits die schlichte Frage, *wie* diese in Kants allgemeiner Definition eines Postulats genannte „unzertrennliche Anhänglichkeit“ zu denken ist, führt freilich auf Schwierigkeiten. Denn fragt man erstens, weshalb ein theoretischer Satz einem a priori gültigen praktischen Gesetze unzertrennlich anhängen *soll*, und fragt man zweitens, was der Fall *ist*, wenn ein theoretischer Satz einem a priori gültigen praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt, zeigt sich am kantschen Text sofort, dass untrennbar mit der Explikation des Gehalts der Postulatenlehre die Reflexion ihres Rechtsgrundes verknüpft ist, da Kants Beantwortung der genannten, auf die Motivation und Deskription des Postulierens zielenden Fragen in großem Ausmaße darin besteht, dass er seinen Postulat-Begriff zu anderen zentralen Ergebnissen der Vernunftkritik in Beziehung setzt, um dabei sowohl den Gehalt seiner Postulatenlehre zu bestimmen als auch ihre Kohärenzfähigkeit mit dem

übrigen Geschäft der Vernunftkritik unter Beweis zu stellen. Konkret expliziert Kant in diesem Sinne, dass qua praktischem Postulieren a) gerade keine mit der Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* in Widerspruch stehende theoretische Existenz-beweise geführt werden sollen (vgl. B 662, V 133 ff.) und gleichwohl b) den Postulaten aber auch nicht nur der Charakter pragmatisch „nützlicher Fiktionen" zukommen soll.[17] Vielmehr soll den „nicht *zur*, sondern *durch* Sittlichkeit" notwendig sein sollenden Postulaten (vgl. V 451 f. Anm.) in der Tat ein „unser Erkenntniß" erweiternder Charakter zukommen (V 133), nur das mit der Einschränkung, dass dabei den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit aus einem allein im praktischen Gebrauch der Vernunft liegenden „Quell" (B 823) heraus nur genau soweit „Bestand und objective Realität" (V 4) zugesprochen wird, dass damit gerade *nicht* auch unser *theoretisches Erkennen* als *Spekulation* erweitert wird (V 4 f., V 134), was in der Tat einem Umstoßen zentraler Ergebnisse der Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* gleichkäme.

Eine kritische Auseinandersetzung mit Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube im Ausgang von Kants Postulatenlehre sieht sich damit zunächst mit zwei Hauptfragen konfrontiert. *Erstens* ist das die Frage, inwiefern Kant im Hinblick auf die Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft* dazu in der Lage ist, die moralisch-praktische Notwendigkeit (V 125) des Fürwahrhaltens in praktischer Absicht so auseinanderzusetzen, dass deutlich wird, *inwiefern* es gerade nicht *zur*, sondern *durch* Sittlichkeit notwendig ist, die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens und das Dasein Gottes zu postulieren. *Zweitens* ist das die Frage, inwiefern Kant mit Blick auf die Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* dazu in der Lage ist, ein unter dem *Leitfaden* praktischen Interesses erfolgendes Fürwahrhalten theoretischer Sätze (vgl. B 833) nicht nur als Vernunftglauben zu benennen, sondern dieses Fürwahrhalten darüber hinaus als Verhältnis von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch klar zu bestimmen, sodass argumentativ nachvollziehbar wird, was es heißen soll, dass ich „moralisch gewiß" (B 857) sein kann, dass ein Gott sei, *ohne* dass damit einem „Zweifelgläubigen" das Dasein Gottes bewiesen wird (V 451 f. Anm.).

Blickt man auf die bislang zum Thema innerhalb der Kantforschung verfasste Literatur zeichnet sich eine bemerkenswerte Schieflage in der Auseinandersetzung mit den beiden genannten Fragen ab. Untersuchungen zu Kants Postulatenlehre unter Ausrichtung auf Kants Begründung seines Begriffs des höchsten Guts haben bislang vor allem die Frage nach der moralischen Motivation des Postulierens thematisiert.[18] Ausführlichere Auseinandersetzungen mit der

---

[17] Vgl. hierzu auch Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, München 4. Aufl. 1996, 249.

[18] Vgl. hierzu u. a. John R. Silber, „The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reconsidered", in: *KS* 51, 1959, 85–101; Jeffrie G. Murphy, „The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism", in: *KS* 56, 1965, 102–110; Klaus Düsing, „Das Problem des

Frage nach Kants systematischer Deskription des qua Vernunftglauben virulenten Verhältnisses von theoretischer und praktischer Vernunft gibt es hingegen nur in Ansätzen.[19] Dieser Sachlage Rechnung tragend fragt *Teil A* vor allem, was für eine Verhältnisbestimmung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft Kants Vernunftglaube entwickelt. Nicht zu vergessen ist jedoch freilich, dass die Frage nach der *moralischen Notwendigkeit* des Postulierens (vgl. V 125) bereits wichtige Vorentscheidungen für die Beantwortung der Frage nach der Bestimmung des Verhältnisses von theoretischer und praktischer Vernunft in Kants Vernunftglauben trifft. Deshalb beginnt auch Teil A mit einer Auseinandersetzung mit der Frage, wie es nach Kant möglich sein soll, dass seine prima facie gerade nicht an den Konsequenzen unseres Handelns orientierte Ethik sich nun doch noch um den Effekt unseres Handelns sorgen kann, und welche Argumente es dafür gibt, dass sie dies soll. Im Unterschied zu einer sich allein mit dem Begriff der praktischen Motivation in Kants Verhältnisbestimmung von

---

höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", in: *KS* 62, 1971, 5–42, Michael Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim 1978, Norbert Fischer, „Tugend und Glückseligkeit. Zur ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant", in: *KS* 74, 1983, 397–437; Susanne Weiper, *Triebfeder und höchstes Gut: Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler*, Würzburg 2000; Bernhard Milz, *Der gesuchte Widerstreit. Die Antinomie in Kants Kritik der praktischen Vernunft*, *KSE* 139, Berlin 2002; Maximilian Forschner, „Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation", in: *ZfphF* 59, 2005, 327–344; Daniel Keller, *Der Begriff des höchsten Guts bei Immanuel Kant*, Paderborn 2008; Bernd Dörflinger, „Kants Ethiktheologie und die Pflicht zur Beförderung des höchsten Guts", in: *Theologie und Glaube* 102, 2012, 45–68; Ralf M. Bader/ Joachim Aufderheide (Hgg.), *The Highest Good in Aristotle and Kant*, Oxford 2015.

[19] Zur Artikulation dieses Desiderats vgl. bereits Michael Albrecht 1978, 167–182. Schon die klassischen Arbeiten von Albert Schweitzer (*Die Religionsphilosophie Kant's von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Freiburg 1899) und Josef Bohatec (*Die Religionsphilosophie Kants in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg 1938) haben der Frage nach der Deskription des qua praktischem Glauben wirklichen Fürwahrhaltens keine zentrale Stellung eingeräumt. Spätere Arbeiten bestätigen dieses Bild. So z. B. die entwicklungsgeschichtlich angelegte Arbeit zu Kants moralischem Gottesbeweis von Giovanni B. Sala, *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, Berlin 1990. Hier werden gerade einmal vier Seiten für die „Erörterung des erkenntnismäßigen Status" des Vernunftglaubens aufgewendet (vgl. 421–425). Dasselbe gilt für zahlreiche weitere Arbeiten zu Kants moraltheologischem Gottesbeweis.

Als besonders wichtige und wegweisende Arbeiten in der Auseinandersetzung mit der genannten Frage sind jedoch zu nennen: Dieter Henrich, „The Moral Image of the World", in: ders., *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*, Stanford 1992, 3–28; Eckart Förster, „Was darf ich hoffen? Zum Problem der Vereinbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft bei Immanuel Kant", in: *ZfphF* 46, 1992, 168–185; Axel Hutter, *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*, Hamburg 2003.

Vernunft und Glaube auseinandersetzenden Arbeit, muss sich die Untersuchung dabei damit begnügen, drei Argumente für ein durch Sittlichkeit begründetes Interesse an den Effekten unserer Handlung zu entwickeln, ohne dass sie diese drei Argumente dann noch einmal in entwicklungsgeschichtlicher Perspektive zum Begriff des höchstens Guts in Beziehung setzen kann.[20] Die weiteren Kapitel von Teil A setzen sich dann ausführlich mit Kants Programm der Durchsetzung des entwickelten praktischen Interesses auseinander. Dabei wird erstens gefragt, welches Begriffsinstrumentarium zur genaueren Entfaltung des qua Vernunftglauben thematisierten Verhältnisses von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch Kant zur Verfügung steht, und zweitens der Frage nachgegangen, in welchem Verhältnis die in Kants Postulatenlehre vorgelegte Verhältnisbestimmung von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch zur Architektonik der reinen Vernunft steht. Beiden Fragen wurde in der Kantforschung bislang noch nicht die ihnen gebührende Aufmerksamkeit zu Teil. Das ist umso bemerkenswerter, als die Auseinandersetzung mit dieser Frage nicht zuletzt auch bestimmt, wie man sich zur Frage stellt, ob der von Aloysius Winter im Blick auf Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube gebrauchte Ausdruck „Der andere Kant“[21] treffend oder eher verklärend ist. Die vorliegende Untersuchung wird für die zweite Option votieren, indem sie herausstellt, dass Kant nicht nur auf der einen Seite Aufklärer und auf der anderen Seite Moraltheologe ist, sondern beides aufs engste miteinander verknüpft. Eine entscheidende Bedeutung bekommt dabei die Auseinandersetzung mit der zwischen der ersten und zweiten Kritik erschienenen Schrift *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* von 1786.[22] Hier unterstreicht Kant die Verknüpfung von Aufklärung und Moraltheologie aufs Schärfste, indem er dem Begriff des *„Vernunftglaubens“* den Begriff des *„Vernunftunglaubens“* gegenüberstellt, der nach Kant in der „Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfniß“ (VIII 146) besteht und als „Verzichtthuung auf Vernunftglauben“ (VIII 146) einen „Missbrauch“ der menschlichen Freiheit bedeutet, weil er Freiheit mit „Gesetzlosigkeit“ (VIII 145) gleichsetzt, anstatt zu begreifen, dass auch die „Freiheit im Denken“ (ebd.) allein in der „Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze als: *die sie sich selbst giebt*“ (ebd.) besteht.

---

[20] Vgl. hierzu besonders Klaus Düsing, „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie“, in: *KS* 62, 1971, 5–42.

[21] Vgl. Aloysius Winter, *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim/Zürich/New York 2000.

[22] Vgl. hierzu auch Rudolf Langthaler, *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluß an Kant. Philosophische Perspektiven ‚zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz‘*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 19, 1–2, Berlin 2014.

Die Untersuchung wird das hiermit verknüpfte Inklusionsverhältnis von Vernunft und Glaube als Stärke der kantschen Position entwickeln, die folgende zwei Überzeugungen begründet: Die Verdrängung letzter Fragen ist Unfreiheit und der sich nicht im Denken orientierende Mensch ist die falsch verstandene Aufklärung. Das zeigt Kant als der Kant der Vernunftkritik, nicht als der andere Kant. Eine Kants Moraltheologie als Hinweis auf den anderen Kant verstehende Kantexegese wird deshalb ebenso zurückgewiesen wie eine Kants Moraltheologie nur als peinliches Anhängsel zu Kants Moralphilosophie begreifende Kantrezeption, die wie Paul Guyer[23] Kants Moraltheologie zur bloßen Anthropologie und Psychologie verkürzt und hierüber verkennt, wie tief Kants praktisch orientierte Beantwortung der Frage, wie mit dem aufgehobenen Wissen angesichts unaufhebbarer Fragen umzugehen ist, mit der Grundorientierung des gesamten Systems verknüpft ist.

Nun zur *systematisch-theologischen Rezeption der kantschen Position*: Mit dem zuletzt Verhandelten ist noch überhaupt nichts darüber gesagt, ob es Kants moraltheologischem Ansatz gelingt, eine bleibende Relevanz zentraler christlicher Inhalte aufzuzeigen. Will man dieser Frage systematisch nachgehen, gilt es zu fragen, aufgrund welcher Argumente Kant zu seinen Positionen gelangt, wie zwingend diese Argumente sind und was für Fragen sich ergeben, wenn Kants Antworten nicht zwingend sind. Drei Schritte sind dabei zu unterscheiden. *Erstens* ist festzustellen, ob und wenn ja, welchen Hauptlinien christlicher Lehre Kant widerspricht. *Zweitens* ist zu reflektieren, inwieweit dieser Widerspruch mit spekulativen Prämissen koinzidiert, die wiederum selbst auf ihre Gültigkeit hin zu befragen sind. *Drittens* ist endlich zu fragen, was es bedeutet, wenn jene Überzeugungen Kants nicht zwingend sind, weil entweder a) Argumente ins Feld geführt werden können, die Kants Position relativieren, oder b) mit Kant selbst die Unentscheidbarkeit dieser Fragen reklamiert werden muss.

Was bedeuten diese Fragen für die Frage nach der systematisch-theologischen Rezeption Kants? Nimmt man sie ernst, zeigt sich zunächst einmal, dass es einer systematisch-theologischen Auseinandersetzung mit Kant weniger darum gehen wird, zu untersuchen, welchen Einfluss Vertreter des englischen Deismus und der deutschen Aufklärungstheologie auf Kant gehabt haben könnten. Natürlich ist, um hier nur ein besonders wichtiges Beispiel zu nennen,[24] auch Johann Heinrich Tieftrunk der Auffassung, dass die „ganze Absicht“ des Chris-

---

[23] Vgl. Paul Guyers viel beachteten Aufsatz „In praktischer Absicht: Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen Vernunft“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 104 (1997), 1–18, der die These vertritt: „die ganze Lehre der Postulate steht innerhalb der Grenzen der menschlichen Psychologie“ (15).

[24] Vgl. hierzu auch Jan Rohls, „Theologischer Kantianismus und Rationalismus“, in: ders., *Protestantische Theologie der Neuzeit I*, Tübingen 1997, 296–305.

tentums „auf die praktische Vervollkommnung des Menschen“[25] gerichtet ist. Und natürlich ist es interessant, darüber nachzudenken, zu welchen weiteren Autoren Kants Position in welcher Nähe steht und wer hier gegebenenfalls wen beeinflusst haben könnte.[26] Nur ist systematisch mit der bloßen Identifizierung solcher Gemeinsamkeiten noch nicht viel gewonnen. Denn eigentlich interessant wird die systematisch-theologische Rezeption Kants freilich erst dann, wenn sie Probleme in Kants Position namhaft macht und auf diese argumentativ zu reagieren versucht.

Nur nicht unterschätzt sei in diesem Zusammenhang der Tübinger Supranaturalist Gottlob Christian Storr, den die Vorrede zur zweiten Auflage der *Religionsschrift* bereits ebenfalls erwähnt (vgl. VI 13). Storr will die Religion nicht nur im Verweis auf den durch die Aufhebung des Wissens geschaffenen Platz zum Glauben in einer übernatürlichen Offenbarung begründet wissen, sondern er versucht das durchaus mit von ihm in der kantschen Position ausgemachten Schwierigkeiten zu begründen.[27] Freilich sind seine Argumente von unterschiedlicher Qualität. Wenig überzeugend ist z. B. seine Auseinandersetzung

---

[25] Johann Heinrich Tieftrunk, *Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik*, Berlin 1790, 301.

[26] Herangezogen werden in diesem Zusammenhang von Troeltsch, Bohatec und Winter u. a. Johann Joachim Spalding, *Gedanken über die Bestimmung des Menschen*, Greifswald 1748, Johann David Michaelis, *Gedanken über die Lehre der heiligen Schrift von der Sünde als eine vernunftgemäße Lehre*, Hamburg 1752 (Kant nimmt auf ihn in der Vorrede der zweiten Auflage der *Religionsschrift* selbst wohlwollend Bezug, vgl. VI 13) und natürlich auch Hermann Samuel Reimarus’ von Kant in der dritten Kritik ausdrücklich gelobte Schrift *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* von 1754 sowie dann seine den Fragmentenstreit auslösende Schrift *Schutzschrift oder Apologie für die vernünftigen Verehrer Gottes*, von der Lessing zunächst nur Auszüge unter dem Titel *Fragmente eines Ungenannten* zwischen 1774 und 1778 in der Zeitschrift *Zur Geschichte und Literatur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel* herausgegeben hat. Weiter genannt werden könnten u. a. Abraham Teller, *Lehrbuch des christlichen Glaubens*, Helmstedt 1764; Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*, Braunschweig 1768–92; Karl Friedrich Bahrdt, *Katechismus der natürlichen Religion*, Görlitz 1783; Johann Salomo Semler, *Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion*, Leipzig 1786; Wilhelm Traugott Krug, *Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion*, 1795 oder Friedrich Immanuel Niethammer, *Versuch einer Begründung des vernunftmäßigen Offenbarungsglaubens*, Leipzig 1798. Winter denkt darüber hinaus auf der englischen Seite neben Locke und Hume auch über Bezüge zu John Toland, C*hristianity not Mysterious, or, a treatise Shewing, That there is nothing in the Gospel Contrary to Reason Nor above it: And that no Christian Doctrine can be properly call’d a mystery*, London 1696 und Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation: or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, London 1730 nach.

[27] Vgl. Gottlob Christian Storr, *Bemerkungen über Kant’s philosophische Religionslehre*, Tübingen 1794.

mit der Frage, ob es nach Kant nicht doch nicht nur *durch*, sondern *zur* Sittlichkeit notwendig ist, das Dasein Gottes zu postulieren. Zwar finden sich in der ersten Kritik hierzu in der Tat noch missverständliche Formulierungen (vgl. B 840). Spätestens die zweite Kritik schafft dann jedoch Klarheit. Wir werden später noch ausführlicher darauf zurückkommen.[28] Wolfhart Pannenberg hat deshalb zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass Storrs motivationstheoretische Kritik an Kant zurückzuweisen ist.[29] Weit interessanter ist dagegen die Tatsache, dass auch Storr bereits die Frage stellt, ob es nicht inkonsequent ist, „wenn man *biblische* Lehren von *übersinnlichen* Dingen aus *theoretischen* Gründen entscheidend *läugnet*"[30], nachdem man zuvor bestimmt hat, dass man „von *übersinnlichen* Gegenständen nichts *theoretisch* festsetzen, nichts auf objektiv gültige Weise *bejahen* oder *verneinen*"[31] kann. In der Tat ist hiermit eine erste, sehr ernst zu nehmende Problemanzeige vorhanden. Auch wenn Storrs auf diese Rückfragen an Kant aufbauenden Konklusionen problematisch sind, darf u.E. deshalb nicht übersehen werden, dass bereits Storr z. B. ganz zu Recht fragt, welche theoretischen Entscheidungen dem kantschen Begriff von Tod und Auferstehung zugrundeliegen und inwiefern diese von Kant wirklich als alternativlose Aussagen behauptet werden können.[32]

Eine weitere scharfe Problemanzeige liefert die Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns. Ritschl diagnostiziert eine „vollständige Zersetzung der Lehren von der Versöhnung und der Rechtfertigung durch die deutschen Aufklärungstheologen"[33] und reklamiert deshalb auch gerade in seiner Auseinandersetzung mit Kant, dass der Mensch erst durch die Vergebung der Sünde und die Versöhnung mit Gott an der Beförderung des Reichs Gottes teilnehmen kann. Bereits im ersten Band von *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* findet sich deshalb folgendes Urteil über „[d]ie Lehren von der Rechtfertigung und Strafgenugthuung in Kant's philosophischer Religionslehre":

„Dieses ziellose Ringen zwischen den Eindrücken der religiösen Ideen des Christentums und dem Anspruche an unbedingte Selbständigkeit der Moralität welches sich in Kant's philosophischer Religionslehre darstellt, bringt es zu keiner Entscheidung von wissenschaftlicher Sicherheit. Insbesondere wird für die Lehren von der Versöhnung und Rechtfertigung weder

[28] Vgl. hierzu ausführlicher A I 1 und A I 2.

[29] Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, Göttingen 1996, 205–208. Vgl. hierzu ausführlicher in der vorliegenden Untersuchung Teil A I 1–3.

[30] Vgl. Gottlob Christian Storr, *Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre*, Tübingen 1794, 2.

[31] Vgl. ebd. 1.

[32] Vgl. ebd. 4–6.

[33] Vgl. Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bde. 1–3, Bonn 1870–1874, Bd. 1, 338–407.

eine Fortbildung noch eine Wiederherstellung in den alten Bestand gewonnen. Wer die christlichen Lehren in der Form eines geschlossenen und formulirten Gesetzes anzusehen gewohnt ist, wird sogar in Kant's Behandlung derselben nur die Fortwirkung des durch die Aufklärung begangenen Abfalls erkennen." (452 f.)

Wilhelm Herrmann greift diesen Gedanken auf. Geteilt wird mit Kant die Annahme, dass der Mensch aus sich heraus um das Sittengesetz weiß. Anders als bei Kant ist der Mensch jedoch auch bei Herrmann nicht fähig, das Sittengesetz genuin aus sich heraus zu verwirklichen. Vielmehr wird sich der Mensch in der Religion seines Angewiesenseins auf Gott im Blick auf die Realisierung des sittlich Gesollten und die Überwindung der Sünde bewusst. Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium wird damit gegenüber Kants Position verteidigt und der reformatorische Gedanke des Angewiesenseins des Menschen auf Gott „vor aller Bestrebung zu guten Werken" (VI 117) restituiert. Also genau jener Gedanke, der für Kant in praktischer Absicht gerade *nicht* den Anfangspunkt bildet und bilden darf (vgl. VI 118).[34] In Herrmanns 1886 erschienener Schrift *Der Verkehr des Christen mit Gott* heißt es entsprechend:

„Also alle diese Formen der Frömmigkeit erhalten einen christlichen Sinn erst dadurch, dass sie auf eine Bethätigung des Glaubens hinausgeführt werden, welchen Gott durch seine Offenbarung in uns weckt, damit wir in diesem Glauben neue Menschen seien. Damit wird von verschiedenen Seiten klar gemacht, dass wir nicht in demjenigen, was wir selbst beginnen können, mit Gott verkehren, sondern in dem Empfangen und Genießen, was Gott uns gibt."[35]

Was ist von diesen Reaktionen Ritschls und Herrmanns auf Kant zu halten? Selbstverständlich sprechen sie ein zentrales Problem in Kants Position an: die Infragestellung der Alleinwirksamkeit Gottes. Gemeinsam mit Storr ist ihnen jedoch zudem, dass sie Kants Kritik des theoretischen Vernunftgebrauchs teilen.[36] Allen dreien ist deshalb ebenso wie Kant die Frage zu stellen, wie sie das Problem lösen, dass Kants Konzeption zu Schwierigkeiten in der Frage nach der Bestimmung der *fides quae creditur* führt. Denn auch Storr ist hiervon natürlich nicht ausgenommen, nur weil er selbst das Problem bei Kant anspricht. Darüber hinaus müsste er nämlich zeigen, wie diese Probleme im Supranaturalismus gelöst werden, bzw. wie sich diese Lösung zu Kants Kritik am unmittelbar aus Autorität und Gefühl gespeisten Glauben verhält. Denn Kants Kritik an aller übervernünftigen Offenbarung wird freilich nicht einfach ungültig, nur weil sich auf dem von Kant eingeschlagenen Weg Schwierigkeiten ergeben. Im Blick auf Ritschl und Herrmann ist zudem zu sagen, dass auch ihre Nachjustierungen auf der materialdogmatischen Ebene, auch wenn sie noch so zentral sind, frei-

---

[34] Vgl. hierzu besonders B I 5.

[35] Vgl. Wilhelm Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, Stuttgart 1886, 132.

[36] Vgl. Jan Rohls, „Die Metaphysikkritik bei Herrmann, Kaftan und Ritschl", in: ders. *Protestantische Theologie der Neuzeit*, Bd. I, Tübingen 1997, 780–787.

lich mitnichten bereits die prinzipiellen methodologischen Probleme lösen, die sich in Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube dadurch ergeben, dass keine spekulativen Prämissen vorausgesetzt werden sollen aber gleichwohl der Glaube kein leerer Glaube sein soll. Und auch Julius Kaftan löst diese Probleme freilich nicht allein damit, dass er Kant als „Philosophen des Protestantismus" feiert, in dem „das der evangelischen Auffassung und Gestaltung des Christentums entsprechende Kultursystem seinen philosophischen Vertreter gefunden hat"[37], eben weil Kant lehre, dass es die „sittliche Erfahrung" ist, in der wir „den Weg zu Gott finden können und suchen sollen"[38].

Was aber ist dann eine systematisch angemessene Rezeption der Position Kants im Rahmen evangelischer Systematischer Theologie? Sicher nicht die, die sich Kant auf die Fahne schreibend nur bruchstückhaft Elemente aus dessen Position übernimmt, sondern die, die sich derjenigen Probleme voll und ganz gewahr ist, die mit Kants moraltheologischem Entwurf virulent werden und nach Kant als zu lösende Probleme bleiben. Nimmt man das ernst, wird das Bild des kantschen Erbes ein anderes. Es geht dann gerade nicht mehr nur um die Frage, wer wie die kantsche Konzeption fortführt und wer sie wie auf bestimmte Elemente evangelischer Theologie zurückbezieht, sondern es geht dann um die Frage, wer die Fähigkeit besitzt, prinzipiell und in argumentativ klarer Form auf die mit Kant entstandenen systematischen Schwierigkeiten zu reagieren.

Freilich soll hiermit nicht gesagt sein, dass nicht auch und gerade nach Kant weiter darüber nachgedacht werden muss, welche Bedeutung die Frage nach einer Begegnung mit Gott im Gewissen für die evangelische Theologie hat. Und natürlich ist auch hieran innerhalb der evangelischen Theologie nach Kant weitergearbeitet worden.[39] Aber auch hierüber ist nicht zu vergessen, dass die oben exponierten Probleme in Kants Position bestehen und dass jeder dogmatische Entwurf nach Kant hierzu etwas sagen muss. Exakt hierin besteht u.E. die zentrale Relevanz von Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube für die Systematische Theologie nach Kant bis in die Gegenwart. Denn freilich sind genau diese Fragen nicht nur auch, sondern gerade an die Schleiermacher-, Barth-, Tillich- oder Pannenberg-Forschung zu richten.

---

[37] Vgl. Julius Kaftan, *Kant, der Philosoph des Protestantismus*, Rede gehalten bei der vom Berliner Zweigverein des evangelischen Bundes veranstalteten Gedächtnisfeier am 12. Februar 1904, Berlin 1905, 25, bzw. 32.

[38] Vgl. ebd. 21.

[39] Zu nennen sind in diesem Zusammenhang z. B. Karl Holls Begriff der „Gewissensreligion" (vgl. Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1, Tübingen 1932, 35), Emanuel Hirschs Aufnahme dieses Begriffs (vgl. Emanuel Hirsch, *Lutherstudien*, Bd. 1, Gütersloh 1954, 141) und freilich auch Gerhard Ebelings Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Gewissens für die Theologie (vgl. Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, 3 Bde., 4. Aufl. Tübingen 2012, bes. I, 366 f.).

Am Ende der Einleitung sei deshalb eines noch einmal unterstrichen: Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube und die sich mit ihr ergebenden Probleme reden prima facie keiner bestimmten Seite Systematischer Theologie das Wort. Aber sie bietet für alle Seiten Anlass zu Rückfragen, auch heute noch, wie die Untersuchung herausstellen wird. Denn Kants Position unterstreicht eben gerade nicht nur Melanchthons viel zitierte, der Einleitung der *Loci communes* von 1521 entstammende Aussage „hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere“[40], sondern verlangt es uns vielmehr ab, über die Frage nachzudenken, welcher Entwurf nach Kant für sich in Anspruch nehmen kann, die sich in Kants Position ergebenden Schwierigkeiten in gelungener Form aufzuheben. Das in Erinnerung zu rufen und in seiner programmatischen Relevanz für die Systematische Theologie zu vergegenwärtigen, ist das Ziel der vorliegenden Untersuchung.

[40] Vgl. Philipp Melanchthon, *Loci communes 1521*, lat.-dt., hrsg. vom Luth. Kirchenamt der VELKD, übersetzt von Horst-Georg Pöhlmann, Gütersloh 1993, 22.

A. Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube

I. Die Grundlinien von Kants Vernunftglauben

Die vorliegende Untersuchung verfolgt ihre systematische Fragestellung nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube bei Kant *nicht* unter einer entwicklungsgeschichtlichen Perspektive.[1] Dies erlaubt es ihr, eine umgrenzte Textauswahl zu Grunde zu legen, was im Folgenden kurz erläutert sei. Bekannt ist, dass Kant seine Postulatenlehre von der *Kritik der reinen Vernunft* ausgehend in der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Kritik der Urteilskraft* weiterentwickelt. Häufig darauf hingewiesen wurde auch, dass sich zwischen der Postulatenlehre der ersten Kritik (1781, ²1787) und ihren späteren Versionen der zweiten (1788) und dritten Kritik (1790) zumindest auf der Ebene der Formulierungen entscheidende, insbesondere die Bestimmung der praktischen Notwendigkeit des Postulierens betreffende Veränderungen finden.[2] Bekannt ist zudem, dass Kant bereits in der zweiten Kritik versucht, Missverständnisse auszuräumen, die sich bei der Lektüre der Postulatenlehre der ersten Kritik und deren Rede von „Drohungen und Verheißungen" (vgl. B 840) ergeben können.[3] Vor diesem Hintergrund versucht *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793, ²1794) dann, nachdem die dritte Kritik 1790 die Postulatenlehre auch noch in ihre Kritik der teleologischen Urteilskraft integriert,[4] materialdogmatische Konsequenzen zu ziehen und eine Rechtfertigung und Kritik zentraler Inhalte der christlichen Dogmatik vorzunehmen. Zu beachten ist jedoch ebenfalls, dass Kant im *Opus postumum* zumindest an bestimmten Stellen mit seiner Postulatenlehre zu brechen scheint,[5] woraus – zusätzlich und unabhängig von allen Fragen nach

---

[1] Vgl. hierzu bes. Eckart Förster, „Die Wandlungen in Kants Gotteslehre", in: *ZfphF* 52, 1998, 341–362.

[2] Vgl. hierzu bes. Klaus Düsing, „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", in: *KS* 62, 1971, 5–42.

[3] Vgl. hierzu ausführlicher A I 1 und A I 2.

[4] Vgl. hierzu ausführlicher A I 5.3.

[5] Vgl. hierzu z. B. XXI 81: „*Religion ist Gewissenhaftigkeit* (*mihi hoc religioni*) Die Heiligkeit der Zusage u. Warhaftigkeit dessen was der Mensch sich selbst bekennen muß. Bekenne dir selbst. Diese zu haben wird nicht der Begriff von Gott noch weniger das Postulat: »es ist ein Gott« gefordert." Vgl. hierzu auch Eckart Förster, „Was darf ich hoffen?", in: *ZfphF* 46, 1992, 168–185, bes. 185. Vgl. hierzu allerdings auch Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1990, 221–270; sowie Ulrich Barth, „Die religiöse Selbst-

dem Verhältnis der Postulatenlehre der ersten Kritik zu ihren Folgeversionen in der zweiten und dritten Kritik – folgt, dass die Frage nach Kants Verhältnisbestimmung nicht in einem absoluten Sinne gestellt werden kann, weil sie sich von Kant selbst unterschiedlich beantwortet findet. Die vorliegende Untersuchung grenzt ihre systematische Fragestellung deshalb dezidiert auf die Zeit von 1781 bis 1794 ein, i. e. auf die Zeit zwischen der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Religionsschrift*. Kleinere Schriften sowie Kants *Reflexionen zur Moral- und Religionsphilosophie* der 80er und frühen 90er Jahre werden dabei ergänzend herangezogen. Darüber hinaus wird, wo es sinnvoll erscheint, gleichwohl gelegentlich auch auf spätere Schriften Bezug genommen. Besonders zu nennen sind hier *Die Metaphysik der Sitten* (1797) und *Der Streit der Fakultäten* (1798). Die Fokussierung der Arbeit auf Kants Position zwischen 1781 und 1794 wird dadurch allerdings nicht relativiert, denn die Miteinbeziehung dieser Schriften erfolgt ausschließlich unter der Frage, ob und wenn ja, inwiefern sich bestimmte Stellen in diesen Schriften dazu eignen, bestimmte Gedanken der Postulatenlehre und der *Religionsschrift* noch schärfer zu analysieren.

1. Die Postulatenlehre als bestimmtes Lehrstück der praktischen Philosophie

In der Einleitung wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Beantwortung der Frage nach der moralischen Notwendigkeit des Postulierens wichtige Vorentscheidungen für die Beantwortung der Frage trifft, welches Verhältnis von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch Kants Postulatenlehre zu entwickeln beansprucht. Im Folgenden soll dieser Zusammenhang ausführlicher entwickelt werden und im Blick auf die Motivationsfrage gezeigt werden, dass Kants Postulatenlehre keinesfalls heteronome Motive mit autonomen Motiven vermischt, sondern plausibel begründet, weshalb es nicht *zur*, sondern *durch* Sittlichkeit sinnvoll ist, die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens und das Dasein Gottes anzunehmen.

1.1 Ein „gewisses praktisches Interesse" in der Kritik der reinen Vernunft

Wir beginnen mit der ersten Kritik. Im zweiten Hauptstück der Transzendentalen Dialektik sagt Kant im auf die Darstellung der vier Antinomien folgenden Kapitel „Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite"

---

deutung der praktischen Vernunft. Kants Grundlegung der Ethikotheologie", in: ders., *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen 2005, 262–307, hier: 263.

(B 490–504; im Folg. = *Interesse-Kapitel*), dass sich auf der Seite der Thesis der Antinomien durchweg „ein gewisses *praktisches Interesse*“ zeige (B 494). Ihren Ausgang nimmt diese Reflexion in der Frage, „warum die Theilnehmer an diesem Streite sich lieber auf die eine Seite, als auf die andere geschlagen haben, ohne dass eben eine vorzügliche Einsicht des Gegenstandes daran Ursache gewesen [ist]“ (B 493). Gefragt ist damit nach dem Woher des Eingenommenseins für eine bestimmte Seite, obwohl es gerade *nicht* in einer *Einsicht* in die von beiden Seiten behaupteten Sachverhalte gefunden werden kann, sondern vielmehr in den „Prinzipien, von denen beide Teile ausgehen“ (B 493) gesucht werden muss. Charakterisiert werden diese Prinzipien von Kant in der Gegenüberstellung von „Empirismus“ und „Dogmatismus“, wobei dem Empirismus die Behauptungen der Antithesis und dem Dogmatismus die Behauptungen der Thesis zugeordnet werden.

Das Prinzip des Empirismus besteht darin, dass „der Verstand jederzeit auf seinem eigentümlichen Boden [bleibt], nämlich auf dem Felde von lauter möglichen Erfahrungen, deren Gesetzen er nachspüren, und vermittelst derselben er seine sichere und faßliche Erkenntnis *ohne Ende* [kurs. B.N.] erweitern kann“ (B 496). Nicht nur gilt damit, dass es der Verstand in empiristischer Ausrichtung „nicht nöthig hat, diese Kette der Naturordnung zu verlassen, um sich an Ideen zu hängen, deren Gegenstände er nicht kennt“ (B 496 f.), nein, vielmehr ist es dem Verstande „nicht einmal erlaubt sein Geschäfte zu verlassen und unter dem Vorwande, es sei nunmehr zu Ende gebracht, in das Gebiet der idealisirenden Vernunft und zu transscendenten Begriffen überzugehen“ (B 497).

Während es hiermit für den Empirismus also gerade eine Verstandestugend ist, eine „Vollendung niemals zu hoffen“ (vgl. B 644) und sich „noch immer den Weg zur fernerer Ableitung offen zu erhalten“ (B 645), „bestimmt“ dagegen auf der Seite des Dogmatismus ein ganz anderes Prinzip „den Gesichtspunkt“ (B 493), nämlich das Interesse, eine „unbedingte Haltung und Stütze zu bekommen“ (B 495).

Kant unterscheidet im *Interesse-Kapitel* dabei drei Interessensformen, nämlich a) „ein gewisses *praktisches Interesse*, woran jeder Wohlgesinnte, wenn er sich auf seinen wahren Vortheil versteht, herzlich Theil nimmt“ (B 494), b) „ein *speculatives Interesse* der Vernunft“ sowie c) „das architektonische Interesse der Vernunft“ (B 503). Wir konzentrieren uns hier zunächst nur auf das praktische Interesse. Was ist sein Grund dafür, für die Seite der Thesis zu votieren? Warum soll „die Welt einen Anfang habe[n]“ (B 494)? Warum ist es von praktischem Interesse, dass „mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur [ist]“ (ebd.)? Warum soll mein Selbst „in seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sei[n]“ (ebd.)? Warum soll schließlich im praktischen Interesse „die ganze Ordnung der Dinge, welche die

Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme[n], von welchem alles seine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt“ (ebd.)? Kants Antwort auf diese Fragen besteht im *Interesse-Kapitel* zunächst nur darin, dass er all diese Behauptungen als „Grundsteine der Moral und Religion“ (B 494) bezeichnet und diesen Grundsteincharakter damit erläutert, dass er die Behauptungen der Thesis als „Stützen“ (ebd.) bezeichnet, die uns als „intellektuelle *Voraussetzungen* und *Glaube*“ zum „Behuf unserer praktischen Angelegenheit“ (B 498) dienen. – Wie ist dieser Grundstein- Stützen- und Behufsscharakter der Bestimmungen der Thesis für unsere „praktische Angelegenheit“ nun aber genauer zu verstehen? – Das ist die erste entscheidende Frage, die man sich in der Auseinandersetzung mit Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube stellen muss. Das *Interesse-Kapitel* gibt nur den Ansatz einer Antwort auf diese Frage. Es behauptet, dass das „Gedränge von Gründen und Gegengründen“ (B 492) im „Spiel der spekulativen Vernunft“ (B 503) sofort verschwindet – wie die „Schattenbilder eines Traums“ (ebd.) -, sobald es zum „Tun und Handeln“ (ebd.) kommt. Zugrunde liegt dieser Aussage die Vorstellung, dass der Mensch ganz genau weiß, welche Seite er für wahr halten will, wenn er „bloß nach praktischem Interesse wähl[t]“ (ebd.). Solange er über die spekulativ-theoretischen „Gründe“ (ebd.) nachdenkt, die für das Fürwahrhalten der einen oder der anderen Seite sprechen, befindet er sich zwar „in einem unaufhörlich schwankenden Zustande“ (ebd.). Reflektiert er jedoch die „Folgen“ (ebd.), die aus dem jeweiligen Fürwahrhalten resultieren, sieht er, dass diese selbst für das Fürwahrhalten der einen, bzw. für das Fürunwahrhalten der anderen Seite sprechen können, vorausgesetzt freilich, es besteht Gewissheit darüber, dass auf der Sachebene selbst niemals Gewissheit erzielt werden kann. Konkret legt das *Interesse-Kapitel* in diesem Sinne der benannten allein aus praktischem Interesse erfolgen können sollenden Wahl folgendes Wenn-dann-Verhältnis zu Grunde:

„Wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen giebt, wenn die Welt ohne Anfang und also auch ohne Urheber, unser Wille nicht frei und die Seele von gleicher Theilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie ist: so verlieren auch die moralischen Ideen und Grundsätze alle Gültigkeit und fallen mit den transscendentalen Ideen, welche ihre theoretische Stütze ausmachten.“ (B 496)

Die weiterführende Frage besteht nun freilich darin, worin dieses Wenn-dann-Verhältnis selbst begründet ist? Das *Interesse-Kapitel* geht allerdings selbst noch nicht näher auf diese Frage ein und der eigentlich Ort in der *Kritik der reinen Vernunft*, an dem diese im *Interesse-Kapitel* virulent werdende Frage wieder aufgegriffen und zu größerer Entfaltung gebracht wird, ist freilich erst „Der Kanon der reinen Vernunft“ in der Transzendentalen Methodenlehre (B 823–859; im Folg. = Kanon). Zuvor greift jedoch auch das dritte Hauptstück

der Transzendentalen Dialektik die genannte Thematik noch einmal auf und zwar das im Kapitel „Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft“ (B 659–670). Es heißt hier:

„Wenn nun entweder, daß etwas sei oder geschehen solle, ungezweifelt gewiß, aber doch nur bedingt ist: so kann doch entweder eine gewisse bestimmte Bedingung dazu schlechthin nothwendig sein, oder sie kann nur als beliebig und zufällig vorausgesetzt werden. Im ersteren Falle wird die Bedingung postulirt (*per thesin*), im zweiten supponirt (*per hypothesin*). Da es praktische Gesetze giebt, die schlechthin nothwendig sind (die moralische) [sic!], so muß, wenn diese irgend ein Dasein als die Bedingung der Möglichkeit ihrer *verbindenden* Kraft nothwendig voraussetzen, dieses Dasein postulirt werden, darum weil das Bedingte, von welchem der Schluß auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst *a priori* als schlechterdings nothwendig erkannt wird. Wir werden künftig von den moralischen Gesetzen zeigen, daß sie das Dasein eines höchsten Wesens nicht bloß voraussetzen, sondern auch, da sie in anderweitiger Betrachtung schlechterdings nothwendig sind, es mit Recht, aber freilich nur praktisch postuliren; jetzt setzen wir diese Schlußart noch bei Seite.“ (B 662 f.)

Auch wir setzen die Frage nach dieser Schlussart hier fürs erste noch einmal beiseite und fragen lediglich, inwiefern die zitierte Textstelle die Aussage des *Interesse-Kapitel*s weiter erläutert, dass ohne die Voraussetzung der Bestimmungen der Thesis „die moralischen Ideen und Grundsätze alle Gültigkeit verlieren“ (B 496). Der entscheidende Satz im Zitat ist die Aussage, dass es praktische Gesetze gebe, die „irgendein Dasein als Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft nothwendig voraussetzen“ (B 662). Was soll das heißen? Dass es praktische Gesetze gibt, die nur unter der Bedingung irgendeines Daseins als gültig und verbindlich anerkannt werden können? Oder soll das heißen, dass es praktische Gesetze gibt, die zwar ohne jegliche weitere Bedingung als verbindlich und gültig anerkannt werden können, jedoch nur unter bestimmten Bedingungen ihre verbindliche Kraft ungehindert entfalten? Im Kapitel „Kritik aller Theologie aus speculativen Prinzipien der Vernunft“ gibt Kant auf diese Fragen noch keine Antwort. Erst das Kanon-Kapitel greift diese Frage dann wieder auf, indem es den Begriff des höchsten Guts zusätzlich in die bislang entwickelte Auseinandersetzung einführt. Zu zitieren ist in diesem Zusammenhang besonders folgende, in der Kant-Rezeption wirkmächtige Aussage:

„Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, außer sofern sie der Moralität genau angemessen ausgetheilt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligibelen Welt unter einem weisen Urheber und Regierer. Einem solchen sammt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genöthigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinste anzusehen, weil der nothwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müßte. Daher auch jedermann die moralischen Gesetze als *Gebote* ansieht, welches sie aber nicht sein könnten, wenn sie nicht *a priori* angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften und also *Verheißungen* und *Drohungen* bei sich führten.“ (B 839 f.)

Wie greift Kant die Frage nach der bedingten verbindenden Kraft der praktischen Gesetze hiermit wieder auf? Sollen hier im Sinne einer sich für das Bedürfnis nach endlicher Glückseligkeit lohnenden Sittlichkeit *zusätzliche Stütztriebfedern* für eine Befolgung des Sittengesetzes ins Feld geführt werden? Sollen hier also unter „Drohungen und Verheißungen" *pflichtgemäße* Handlungen heteronom motiviert werden?[6] Stünde genau das aber nicht mit Kants Autonomiebegriff in Konflikt, wie ihn die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und die *Kritik der praktischen Vernunft* auf die erste Kritik folgend entfalten?

1.2 Nicht zur, sondern durch Sittlichkeit

Kant greift diese Fragen in der *Kritik der praktischen Vernunft* selbst auf und betont dort mit allem Nachdruck, dass er gerade *nicht* sagen will, „daß die Annehmung des Daseins Gottes, als *eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt*, nothwendig sei" (V 125), „denn dieser […] beruht lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst" (V 125 f.). Zwei Dinge lassen sich damit festhalten. *Erstens*, dass Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* die in der *Kritik der reinen Vernunft* unter der Überschrift eines praktischen Interesses an den Bestimmungen der Thesis ventilierte Bedeutung dieser Bestimmungen im Hinblick auf die verbindende Kraft praktischer Gesetze so verstanden wissen will, dass damit gerade *nicht* der Grund aller Verbindlichkeit *außerhalb* der Autonomie der Vernunft gesetzt wird. *Zweitens*, dass die für Kant allein in der Autonomie der Vernunft begründete Verbindlichkeit praktischer Gesetze offensichtlich aber nicht prinzipiell im Widerspruch mit seiner in der ersten Kritik begonnenen und von der zweiten Kritik dann weiterentwickelten Postulatenlehre steht. Zwei Fragen schließen sich an: 1. Wie ist das praktische Interesse an den Behauptungen der Thesis dann zu denken, wenn es die Verbindlichkeit des Sittengesetzes selbst nicht in Frage stellt? 2. Ist für Kant selbst die in der zweiten Kritik entwickelte Antwort auf diese Frage im Ansatz bereits in der ersten Kritik entwickelt, oder sieht er selbst einen Bruch zur Postulatenlehre der ersten Kritik? Beide Fragen beschäftigen die Kant-Rezeption seit langem und haben zu unterschiedlichen Antwortstrategien geführt. Die folgenden Überlegungen werden sich vor allem mit der ersten Fragestellung auseinandersetzen, um damit die Entfaltung ihrer weiteren Fragestellung nach dem Verhältnis von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch zu fundieren. Wegweisend ist ihnen dabei Kants Aussage aus der dritten Kritik, dass qua Vernunftglauben und Postulatenlehre „nicht gesagt werden [soll]: es ist zur Sittlichkeit nothwendig,

---

[6] Vgl. in genau diesem Sinne Gottlob Christian Storr, *Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre,* Tübingen 1794, bes. 52 ff.

die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität anzunehmen; sondern: es ist durch sie nothwendig.“ (V 451 Anm.). Dieses „durch Sittlichkeit“ wird im Folgenden als Kern der kantschen Beantwortung der Frage nach der moralischen Motivation des Postulierens entfaltet werden. Ziel ist es dabei, eine konsistente Position Kants zu entwickeln.

1.3 Kants praktische Philosophie zwischen 1781 und 1788

Wie muss Kants Postulatenlehre verstanden werden, sodass deutlich wird, *warum* es nach Kant nicht *zur*, sondern *durch* Sittlichkeit notwendig ist, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität anzunehmen? Zu Beginn unserer Auseinandersetzung mit dieser Frage sei zunächst ein kurzer Rückblick auf Kants praktische Philosophie zwischen 1781 und 1788 unternommen, vor dessen Hintergrund das zu lösende Problem im nächsten Kapitel dann noch einmal schärfer gefasst werden kann.

In der *Kritik der reinen Vernunft* zeigt Kant die Denkmöglichkeit *transzendentaler Freiheit* auf. Dies in der qua Transzendentalem Idealismus (vgl. B 518 ff.) gegebenen Auflösbarkeit der dritten Antinomie (vgl. B 472 ff.), die darin besteht, dass es qua Transzendentalem Idealismus möglich wird, die Kausalität eines Wesens nach „zwei Seiten“ zu betrachten – nämlich einerseits nach einem „empirischen Charakter“ und andererseits nach einem „intelligiblen Charakter“ –, sodass damit „Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligibelen oder sensibelen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden“ (vgl. B 566 ff.). Nachdem damit zunächst einmal die *Möglichkeit der Freiheit* auf dem Boden eines durch die Transzendentale Ästhetik ermöglichten Parallelitäts-, bzw. Perspektivitätstheorems *gerettet* (vgl. B 564 f.) ist, bleibt der Begriff der Freiheit in seiner transzendentalen Bedeutung in der *Kritik der reinen Vernunft* aber „Problem“, d. i. die Frage nach der *Wirklichkeit der Freiheit* wird ganz bewusst beiseite gesetzt (vgl. B 829 ff.). Auch wenn der Kanon der ersten Kritik bereits von einer durch Erfahrung bewiesenen praktischen Freiheit spricht (vgl. B 830), die in dem Vermögen bestehe, nicht nur vom unmittelbar Nützlichen affiziert zu sein, sondern auch das entfernter Nützliche verfolgen zu können und in diesem Zuge durch Gesetze zu bestimmen, was geschehen soll, ist damit noch nicht geklärt, „[o]b aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge“ (B 831). Der Begriff der Freiheit als das Vermögen, „eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen *von selbst* anzufangen“ (B 476) bleibt damit

in der *Kritik der reinen Vernunft* zunächst nur negativ bestimmt, weil in ihr völlig unbestimmt bleibt, „[w]ie ein solches [Vermögen] möglich sei“ (ebd.).

Erst in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* macht Kant den Schritt zum Versuch einer positiven Bestimmung des Begriffs der Freiheit, indem er dort Freiheit als *Autonomie* zu bestimmen beginnt (vgl. IV 450). Die *Kritik der praktischen Vernunft* entwickelt diesen Gedanken dann noch einmal weiter, indem sie das im Rahmen der *Grundlegung* unter der Überschrift einer „Deduktion“[7] entfaltete Bewusstsein des Sittengesetzes zur Lehre vom „Faktum der Vernunft“[8] transformiert, und zwar das mit dem Ziel, darzutun, „daß es reine praktische Vernunft gebe“ (V 3), nachdem es die *Grundlegung* in ihrer „Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität“ (IV 392) dabei belässt, Freiheit weiterhin nur als eine Idee der Vernunft zu bezeichnen, „deren objektive Realität an sich zweifelhaft“ bleibt (IV 455), weil der „Begriff einer Verstandeswelt“ für sie zunächst „nur ein Standpunkt“ ist, „den die Vernunft sich genötigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, *um sich selbst als praktisch zu denken*“ (IV 458), i. e. insofern sie sich „eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens, (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft unabhängig von Naturinstincten zu bestimmen) bewußt zu sein glaubt“ (IV 459).

Basierend auf der Unterscheidung, dass die Freiheit die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes und das moralische Gesetz die *ratio cognoscendi* der Freiheit ist (vgl. V 4 Anm.),[9] versucht die zweite Kritik in der genannten Ausrichtung damit über den Blickwinkel der *Grundlegung* hinauszugehen, dass sie das zitierte „bewußt zu sein glaubt“ (IV 459) der Grundlegung ab der Anmerkung zu § 6 als eine „Erfahrung“ (V 30) beschreibt, in der wir die Schicklichkeit zur allgemeinen Gesetzgebung nicht nur als die einzige Möglichkeit reflektieren, wie die Vernunft praktisch werden kann, sondern zudem einsehen, dass sich diese Möglichkeit in der Empfänglichkeit für den unbedingten Sollensanspruch des Sittengesetzes als Wirklichkeit ausweist. Der entscheidende Gedanke ist dabei, dass wir das Gesollte qua Gewissen als unbedingte Norm *erfahren*. Für den Kant der zweiten Kritik bedeutet das, dass wir unserem Gewissen, eben

---

[7] Zur Deduktion des Sittengesetzes im dritten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* vgl. bes. Dieter Henrich, „Die Deduktion des Sittengesetzes“, in: Alexander Schwan (Hg.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt 1975, 55–112.

[8] Zum Verhältnis der Lehre vom Faktum der Vernunft und der Begründung von Moral in der zweiten Kritik vgl. Marcus Willaschek, *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart/Weimar 1992, bes. 171 ff.

[9] Zum Verhältnis von Gesetz und Freiheit in der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* vgl. bes. Jens Timmermann, *Sittengesetz und Freiheit*, Berlin/New York 2003, bes. 36–41.

weil wir es haben, auch folgen können, und genau deshalb schließt die Anmerkung zu § 6 in der zweiten Kritik mit dem berühmten Satz:

„Er urteilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und *erkennt in sich* [kurs. B.N.] die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre“ (V 31).

Eine wichtige, im Kontext der Postulatenlehre zu stellende Frage besteht nun freilich darin, weshalb die *Kritik der praktischen Vernunft* – nachdem sie im beschriebenen Sinne in ihrer Analytik das „bewußt zu sein glaubt“ (IV 459) der *Grundlegung* zu einem „erkennt in sich“ (V 31) erweitert hat – in ihrer Dialektik dennoch am Begriff eines Postulats der Freiheit festhält (vgl. V 132 ff.) und wie beides, Faktum und Postulat, in Einklang zu bringen sind. Diese Frage sei an dieser Stelle jedoch nur schon einmal erwähnt, erst unten werden wir ausführlicher auf sie eingehen. Kommen wir jetzt stattdessen zum entscheidenden Punkt unseres kurzen Rückblicks auf Kants praktische Philosophie zwischen 1781 und 1788. Von zentraler Bedeutung in Kants praktischer Philosophie ist die Tatsache, dass sie – wie es in der *Grundlegung* heißt – den „moralischen Wert“ einer Handlung „*nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird“ sieht, sodass dieser „also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab[hängt], sondern blos von dem Princip des Wollens, nach welchem die Handlung unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens geschehen ist.“ (IV 399 f.). Während die *Grundlegung* ihren ersten Abschnitt direkt mit dieser Unterscheidung beginnt (vgl. IV 393 ff.) und dann erst nachträglich die Gründe für die hierin enthaltene Entscheidung nachliefert, unternimmt die *Kritik der praktischen Vernunft* den Versuch, diese Grundentscheidung herzuleiten. Das, indem sie nach der vorangeschickten Definition praktischer Gesetze als objektiv gültiger, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannter praktischer Grundsätze, bereits in *Lehrsatz I (§ 1)* „[a]lle praktische[n] Principien, die ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen“ als „insgesammt empirisch“ bestimmt und daraus folgert, dass diese „keine praktische Gesetze abgeben [können]“ (vgl. V 21). – Der Beweis dieses Lehrsatzes besteht aus vier aufeinander aufbauenden Schritten: Kant beginnt mit der Feststellung, dass *erstens* ein materialer Bestimmungsgrund des Willens die Vorstellung eines Objekts und das Verhältnis dieser Vorstellung zu einem Subjekt ist, wodurch das Begehrungsvermögen des Subjekts zur Wirklichmachung des vorgestellten Objekts bestimmt wird, welches Verhältnis als „Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes“ zu bezeichnen ist. Nun kann aber *zweitens* von keiner Vorstellung irgendeines Gegenstandes a priori erkannt werden, ob sie mit Lust oder mit Unlust verbunden, oder indifferent ist. Also folgt *drittens*,