

Theologische Hintergründe der Philosophie Kants¹

Von Alois Winter

Das Urteil der Geschichte über einen Denker ist der geschichtlichen Befangenheit selbst nicht entrückt². Die sich ein Urteil zutrauen oder anmaßen, legen die positiven oder negativen Etikettierungen zurecht, wobei die oft stärkere Klebkraft gerade der letzteren ihrer bisweilen tendenziösen Aufschrift Dauer und dadurch überliefertes Ansehen verschafft. So hat sich auch – mehr vielleicht als andere – Immanuel Kant, der in vielem seiner Zeit weit voraus war, schon zu Lebzeiten gegen verschiedene und z. T. sehr fundamentale Fehldeutungen zur Wehr setzen müssen, ohne sie jedoch aus der Welt schaffen zu können³. Man urteilte, ohne zu lesen⁴, man verurteilte, ohne zu verste-

¹ Dieser Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 12. Dez. 1974 in Fulda auf Einladung der dortigen Phil.-Theol. Hochschule gehalten wurde. Er führt die Abhandlung „Kant zwischen den Konfessionen“ im ersten Heft von ThPH 50 (1975) weiter und ergänzt sie aus der Sicht einer umfassenderen Fragestellung.

² Kant sagt über „manchen (-r) Geschichtsschreiber der Philosophie“, daß er „verschiedene ältere Philosophen“ „bei allem ihnen erteilten Lobe, doch lauter Unsinn reden läßt, dessen Absicht er nicht errät, indem er den Schlüssel aller Auslegungen reiner Vernunftprodukte aus bloßen Begriffen, die Kritik der Vernunft selbst (als die gemeinschaftliche Quelle für alle), vernachlässigt und, über dem Wortforschen dessen, was jene gesagt haben, dasjenige nicht sehen kann, was sie haben sagen wollen“ (Ca [= Immanuel Kants Werke, hrsg. v. E. Cassirer (Berlin 1912–1921)] 6/71). Nur „Ein kleiner Teil derer, die sich das Urteil über Werke des Geistes anmaßen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Versuchs und betrachtet vornehmlich die Beziehung, die die Hauptstücke desselben zu einem tüchtigen Bau haben könnten, wenn man gewisse Mängel ergänzte oder Fehler verbesserte. Diese Art Leser ist es, deren Urteil dem menschlichen Erkenntnis vornehmlich nutzbar ist“ (Ca 2/71). Vgl. dazu auch Ak [= Kant's gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Königl. Preußischen (später Preußischen, dann Deutschen) AkadWiss, neuerdings AkadWiss der DDR (Berlin 1910 ff.)] 18/53 f.

³ Zwei Jahre nach Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ schreibt Kant an J. Schultz von der „Kränkung, fast von niemand verstanden worden zu sein“ (Ca 9/237). In einem Fall glaubt er sogar, daß er es mit absichtlichem Nicht-verstehen-Wollen zu tun hat, und die notwendige Richtigstellung von „lauter Wortverdrehungen“ erscheint ihm als „ekelhafte Arbeit“ (Ca 9/397 und 404). – Obwohl zunächst „die kritische Philosophie auf den katholischen Universitäten mehr Terrain gewann als auf den protestantischen“ (Kantiana. Beitr. zu Immanuel Kants Leben und Schriften, hrsg. v. R. Reicke, Separat-Abdruck aus den Neuen Preuß. Prov.-Blättern [Königsberg 1860] 24 – K. hatte L. E. Borowski für seine Biographie ein von unbekannter Hand geschriebenes Blatt zugeschickt, auf dem solche katholischen Universitäten und Professoren aufgeführt sind. Es ist abgedruckt als Anhang zu Borowskis Biographie in: IMMANUEL KANT, Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski [Darmstadt 1968, Nachdr. d. v. F. Groß hrsg. Ausg. Berlin 1912 = Dr. Bibl. 4, 105 f.]), sind auf katholischer Seite vor allem zwei Gegner K.s zu nennen, die das

hen. Später gingen seine vermeintlichen Überwinder über ihn hinweg, ohne seinen einschneidenden Denkschritt in ihren Systemen „aufzuheben“ in des Wortes mehrfacher Bedeutung. Mit Karl Jaspers läßt sich von den beiden großen Kant-Aneignungen des Idealismus und des Neukantianismus⁵ sagen, daß sie heute „als Mißverständnisse Kants“ einzustufen sind, „die in den Dienst einer anderen Lebensverfassung gestellt wurden“⁶. Sich von einem so verzerrten Kant zu lösen,

spätere hermeneutische Vor-Urteil nachhaltig geprägt haben: *J. A. Zallinger* mit seinen „Disquisitionum philosophiae Kantianae libri duo, ...“ (Aug. Vind. 1799, Nachdr. in „Aetas Kantiana“ [= AeK] Nr. 307, Brüssel 1968), der K.s Philosophie, so wie er sie versteht, für glaubenswidrig hält und seine Ablehnung auf einen Satz des 5. Laterankonzils (Conc. Oec. Decr. [Bas.-Barc.-Frib. ²MCMLXII, 581, Z. 31–582, Z. 10]) stützt (*Zallinger*, a. a. O. I, 422 f.), und vor ihm *B. Stattler* mit seinem „Anti-Kant“, 2 Bde. (München 1788, AeK Nr. 260, Brüssel 1968). Die sehr schwache Philosophie des letzteren wurde von *S. Mutschelle* in seiner anonym erschienenen Gegenschrift: *Kritische Beyträge zur Metaphysik in einer Prüfung der Stattlerisch-Antikantischen* (Frankfurt 1795, AeK Nr. 190, Brüssel 1973) mit spitzer Feder – einseitig zwar, aber zutreffend – gebrandmarkt und auf die zwei Sätze reduziert: „Jedes Denkbare (jedes Stattlerische Ding) hat seine Denkbarkeit (seinen Stattlerischen Grund)“ und: „Wenn ein mit allen Realitäten versehenes Wesen gedacht werden will, so kann es nicht anders, als mit allen Realitäten gedacht werden; sohin muß es auch mit dem Grunde eigener Existenz, wenn dieser auch eine Realität ist, gedacht seyn“ (S. 214 richtig statt 114). Außer seiner Schriftstellerei bot Stattler auch „als churfürstlicher Büchercensor seinen ganzen Machteinfluß auf“, um wenigstens in Bayern den Kantianismus niederzuhalten. [*K. Werner*, *Geschichte der katholischen Theologie*. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart (München 1866) 293. Vgl. dort eine ausführlichere Darstellung der Auseinandersetzungen, die seitens der Kant-Opposition im Geiste eines „eklektischen Dogmatismus und empirisch-gefärbten Wolffianismus“ geführt wurden.] Bezeichnend für das dadurch geschaffene geistige Klima ist, daß unabhängig voneinander zwei verschiedene Monographien eine seltsame Folgeerscheinung beschreiben: *W. Hunscheidt*, *Sebastian Mutschelle* (Bonn 1948) 55: „Wir sehen Mutschelle ganz im Banne des kantischen Moralprinzips, wenn auch der Name Kants aus Zensurgründen in seiner ‚Moraltheologie‘ überhaupt nicht und in der Schrift ‚Ueber das sittlich Gute‘ nur selten genannt wird.“ *G. Fischer*, *Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Eine Moralpädagogische Untersuchung zu den geistigen Grundlagen der Erziehungslehre Sailer* (Freiburg 1953) 202: „Sailer steht in manchen Teilen durch Übernahme Kantischen Gedankengutes und Einbau desselben in sein System förmlich im Verhältnis der *Abhängigkeit* von Kant“, aber: „Sailer will bewußt sein Verhältnis zu Kant verschleiern“ (204). Sailer war Stattler-Schüler! Kaum zu glauben, daß es einem Eiferer wie Stattler widerfahren konnte, mit einem seiner Bücher auf den *Index librorum prohibitorum* zu geraten, und dies zudem wegen einiger Thesen, die heute durchaus als diskutabel gelten können (vgl. dazu *K. Werner*, a. a. O. 225, 233).

⁴ So der Herausgeber der „Kritischen Beyträge“ Mutschelles in seiner Einleitung zu diesem Buch XXXI f.: „Und wer sagt, nothgedrungen oder freywillig, ja dazu? Leute, die offen bekennen, daß sie weder Kant noch Stattler gelesen haben, oder je lesen wollen. – So ward mir wenigstens zuverlässig berichtet.“

⁵ Vgl. dazu *J. Hessen*, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*, 2., erw. Aufl. (Freiburg i. Br. 1924), und *K. Kessler*, *Die neukantische Religionsphilosophie der Gegenwart kritisch gewürdigt. Ein Beitrag zur Frage des religiösen Apriori* (Langensalza 1920).

⁶ *K. Jaspers*, *Plato, Augustin, Kant, drei Gründer des Philosophierens* (Ungek. Auszug aus dem Werk: *Die großen Philosophen*, Bd. I) Piper Paperback (München 1967) 397; textgleich mit: *K. Jaspers*, *Kant Leben, Werk, Wirkung* (Serie Piper 124) (München 1975) 227.

empfand P. Wust als eine Befreiung aus „schweren Ketten“⁷, obwohl es Anzeichen dafür gibt, daß ihm auch der „andere“ Kant nicht gänzlich unbekannt war⁸. Die letzten Jahrzehnte haben unseren Blick geweitet, und wir stehen heute in einem schwierigen und keineswegs einheitlichen Prozeß der Neuaneignung, der uns wohl einiges kosten, aber auch, wie ich glaube, noch vieles bringen wird⁹.

Wenn in dieser Situation ein Theologe nach den theologischen Hintergründen¹⁰ der Philosophie Kants fragt, braucht man deshalb nicht von vornherein zu argwöhnen, er werde natürlich das finden, was ihm – nach Kant – seine „Neigung vormalt“, so wie etwa ein Pfarrer, der durchs Fernrohr blickt, im Mond womöglich „zwei Kirchtürme“ wahrnehmen mag¹¹, zumal unsere Fragestellung noch keineswegs als Klischee gelten kann. Zwar ist niemand absolut neutral, aber die Gefahr, in einen Autor etwas hineinzulesen, ist besonders groß, wenn man vom abgeschlossenen Werk, also von der entwickelten Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte her auf ihn zugeht. Deshalb soll hier in mehreren Anläufen, jeweils unter anderer Rücksicht, von der Frage nach Herkunft und Entwicklung dieser Philosophie ausgegangen werden, ohne damit indes schon das hochgesteckte Ideal einer „genetischen Interpretation“ zu erreichen, das von D. Henrich gezeichnet wurde¹².

Die Frage nach den „Hintergründen“ zielt auf das „erkenntnisleitende Interesse“ der Kantschen Philosophie. Ist es identisch mit demjenigen „Interesse der Menschheit, welches keinem höheren untergeordnet ist“¹³ und also das „höchste(n) Interesse“¹⁴ und recht eigentlich das „Interesse der Vernunft“¹⁵ genannt werden kann? Von diesem sagt Kant, daß es mit *den* Gegenständen zusammenhängt, die von der Vorsehung für uns „so hoch gestellt“ sind, „daß uns fast nur

⁷ P. Wust, Die Auferstehung der Metaphysik (Hamburg 1963, unveränd. Abdruck d. 1. Aufl. v. 1920 m. e. Vorbemerkung v. W. Vernekohl) 18.

⁸ A. a. O. 18 Anm. und 215.

⁹ Vgl. die einführende Abhandlung G. Funkes: „Um einen Kant von morgen bittend“ in: Immanuel Kant. Katalog der Ausstellung, hrsg. v. d. Kant-Gesellschaft e. V. i. V. m. dem Kulturdezernat der Stadt Mainz u. d. Universitätsbibliothek Mainz, 4. Internat. Kant-Kongreß Mainz (Mainz 1974) 9–21. Zur vorletzten Etappe der Entwicklung: W. Ritzel, Studien zum Wandel der Kantauffassung. Die Kritik der r. V. nach A. Riehl, H. Cohen, M. Wundt u. B. Bauch (Meisenheim/Glan 1968). Zur neueren Forschung H.-G. Redmann. Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants (Forsch. z. syst. u. ök. Theol., hrsg. v. E. Schlink 11) (Göttingen 1962) 15 ff.

¹⁰ „Theologisch“ soll vorerst nur die Richtung der Fragestellung bezeichnen und ist zunächst in einem sehr weiten Sinn zu verstehen. Eine genauere begriffliche Abgrenzung kann sich nur aus der Untersuchung selbst ergeben.

¹¹ Ca 2/310. Kant bezieht sich dabei auf C. A. Helvetius (De l'esprit, Paris 1758), ohne ihn hier zu nennen. Vgl. Ca 8/66 entspr. Ak 7/179, dazu 360.

¹² Über Kants Entwicklungsgeschichte, PhRdsch 13 (1965) 252–263, hier: 253 f.

¹³ Ca 3/536.

¹⁴ Ca 3/503, 549.

¹⁵ Z. B. Ca 3/505, 540.

vergönnet ist, sie in einer undeutlichen und von uns selbst bezweifelten Wahrnehmung anzutreffen, dadurch ausspähende Blicke mehr gereizt als befriedigt werden“¹⁶. Weil aber „alles Interesse zuletzt praktisch ist“¹⁷, vereinigt sich auch „alles Interesse“ der Vernunft „in folgenden drei Fragen: 1. *Was kann ich wissen?* 2. *Was soll ich tun?* 3. *Was darf ich hoffen?*“¹⁸, die sich zusammenfassen lassen in der einen Frage: „Was ist der Mensch?“¹⁹, da sich im Grunde nur durch den Bezug auf den „letzten Zweck(-e)“ der menschlichen Vernunft der bloße „*Philodox*“ (nach Sokrates) und der „eigentliche Philosoph“ voneinander unterscheiden²⁰. Bei den letzten Fragen ist kein Mensch „frei von allem Interesse“²¹, und er würde schon beim Versuch, sich davon loszusagen, „in einem unaufhörlich schwankenden Zustande sein“²². Darum darf er „von demselben nichts nachlassen“, obwohl er weiß, daß es sein „Urteil unvermeidlich bestimmt“²³. Aus dieser Einsicht heraus bekennt Kant in den „Träumen eines Geistersehers“: „Die Verstandeswaage ist doch nicht ganz unparteiisch, und der eine Arm derselben, der die Aufschrift führt: *Hoffnung der Zukunft*, hat einen mechanischen Vorteil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Spekulationen von an sich größeren Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der Tat auch niemals heben will.“²⁴ Wenn sich nun feststellen ließe, daß Kant bei diesem Vorsatz geblieben ist, dann würde sich von daher ein Interpretationsprinzip auch für solche Stellen in seinem Werk anbieten, die ohne Berücksichtigung dieser Absicht unklar bleiben müßten²⁵. Es würde sich bestätigen, daß Kants Philosophie noch der „philosophisch-theologischen(-e) Urgestalt abendländischer Weisheitssuche“²⁶ angehört, und daß F. Nietzsche recht hatte mit seinem „Verdacht“, der sich darin aus-

¹⁶ Ca 3/503.

¹⁷ Ca 5/132.

¹⁸ Ca 3/540.

¹⁹ Ca 8/343 f., Ca 10/205. Vgl. Ak 28.2,1/534.

²⁰ Ca 8/343.

²¹ Ca 3/556.

²² Ca 3/340.

²³ Ca 5/155.

²⁴ Ca 2/365 (so Ca und Ak statt „-waage“. Ca erg. „der“ vor „eine“).

²⁵ Das hält K. selbst für möglich: „Ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche als in Schriften durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte“ (Ca 3/256 f.).

²⁶ Dieser Ausdruck bei J. Pieper, *Philosophia negativa*, Zwei Versuche über Thomas von Aquin (München 1953) 82.

drückte, daß er Kant einen „*hinterlistigen* Christen“ und seinen Erfolg „bloß ein(en) Theologenerfolg“ nannte²⁷.

Damit ist zugleich deutlich geworden, daß unsere Fragestellung nicht darauf aus ist, Kant als Theologen zu apostrophieren, wie das H. de Vos in seinem Buch „Kant als Theoloog“²⁸ unternommen hat, indem er Kants Deutung verschiedener christlicher Lehrstücke auf der Basis seines „vernünftigen Gottesdienstes“ mit dem Bultmannschen Programm der Entmythologisierung gleichzusetzen versuchte. Eine solche Parallelisierung nivelliert verschiedene Ebenen, weil sie außer acht läßt, daß Kant solche Interpretationen, die zudem nicht immer sehr glücklich waren, gerade als Philosoph unternommen hat, was sie sowohl relativiert als auch pointiert²⁹. Denn Kant war kein Fachtheologe und wollte auch, soweit wir wissen, nie einer sein. Auch wenn er wirklich, wie F. Th. Rink andeutet, von Hause aus zur Theologie bestimmt gewesen sein sollte³⁰, hat er sich doch niemals bei der theologischen Fakultät inskribieren lassen, wie uns sein Studienfreund Ch. F. Heilsberg (entgegen der Angabe seines Biographen L. E. Borowski³¹) berichtet³². E. Arnoldt hat die *Matricula Academica* der Königsberger Albertina eingesehen und festgestellt, daß Kant wahrscheinlich bei keiner Fakultät inskribiert worden ist³³. Trotzdem hat er, was für uns von Interesse ist, die theologischen Vorlesungen des Dogmatikprofessors F. A. Schultz besucht, der die Wolffsche Philosophie mit der Theologie Spener-Franckescher Prägung zu verbinden suchte und der führende Kopf des Königsberger Pietismus war³⁴.

²⁷ F. Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. K. Schlechta (Darmstadt 1973) II 961 und II 1171. Vgl. E. Topitsch, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft (Soziol. Texte 10) (Neuwied u. Berlin 1966) 227 f.

²⁸ Baarn 1968.

²⁹ Das hat schon Ch. J. Kraus in seiner Anmerkung zu „Wald's Gedächtnißrede auf Kant“ treffend herausgestellt: „Er philosophirte über Theologie und damit gelang es ihm sehr gut. War das, worüber er philosophirte, nicht unsere Theologie, sondern was anders, so wird doch wohl seine Philosophie darüber ihren großen Werth behalten, so wie manche Recension lebt, während das recensirte Buch vergessen ist, wie z. E. in den Litteraturbriefen von Lessing und Mendelssohn dies der Fall ist.“ (Reicke, a. a. O. 16). Wohl kann man von „theologischen (-e) Motiven (-e) im Denken Kants“ sprechen, wie das W. Pannenberg in seiner gleichlautenden Besprechung dreier Kantbücher in der ThLitZtg 89 (1964) 879 ff. getan hat.

³⁰ F. Th. Rink, Ansichten aus Immanuel Kant's Leben (Königsberg 1805) 26.

³¹ A. a. O. 17.

³² Reicke, a. a. O. 49.

³³ Der damalige Rektor hat bei keinem der von ihm immatrikulierten Studenten einen Vermerk über die Studienrichtung beigefügt, wie es sonst wohl üblich war. Bewiesen ist damit allerdings nichts trotz der scharfsinnigen Überlegungen, die Arnoldt sonst noch über diese Frage anstellt (vgl. E. Arnoldt, Gesammelte Schriften, hrsg. v. O. Schöndörffer, Bd. III, 2. Abt. [Berlin 1908] 118–118). Die fragliche Stelle im Immatrikulationsbuch wurde 1924 auf einem Gedenkblatt der Königsberger Allgemeinen Zeitung abgebildet (Bayer. Staatsbibl. München, Hs. Abt.: Kantiana 157 = Ausstellungsstück Nr. 326 der Kantausstellung des 4. Internat. Kant-Kongr. in Mainz).

³⁴ Vgl. ThPh 50 (1975) 27.

Kants Grundsatz dabei war nach Heilsberg: „Man müsse suchen von allen Wissenschaften Kenntnisse zu nehmen, keine auszuschließen, auch von der Theologie, wenn man dabey auch nicht sein Brodt suchte.“³⁵ Dagegen spricht nicht, daß er vielleicht einmal „als Kandidat“ eine Predigt über Mt 5, 23 ausgearbeitet hat, wie er J. G. Hasse gegenüber angedeutet haben soll³⁶, ohne sie jedoch gehalten zu haben. Die Behauptung, er habe „auch einige Male . . . in Landkirchen zu *predigen*“ versucht, hat Kant jedenfalls in Borowskis Entwurf einer Biographie eigenhändig durchgestrichen³⁷.

Seine theologischen Kenntnisse sind jedoch nicht zu unterschätzen: Rink berichtet von seiner „nicht alltäglichen(-e) Kenntniß der biblischen Bücher“³⁸, die wenigstens z. T. aus der intensiven biblischen Schulung im Collegium Fridericianum zu erklären ist, wo die verschiedensten Fächer im engsten Anschluß an das Alte und Neue Testament gelehrt wurden³⁹; Rink irrt dagegen, wenn er seine dog-

³⁵ Reicke, a. a. O. 49–50.

³⁶ J. G. Hasse, Letzte Aeußerungen Kant's von einem seiner Tischgenossen, Zweyter Abdruck (Königsberg 1804) 27.

³⁷ Borowskis Biographie, a. a. O. 17.

³⁸ Rink, a. a. O. 26.

³⁹ Leider haben wir keinen Zugang zur Bibel des Schülers und Studenten Kant. Dagegen kennen wir einigermaßen ein Exemplar, das er frühestens als Siebenundzwanzigjähriger erworben hat (die Ausgabe ist 1751 erschienen). Die 32 Randbemerkungen in Tintenschrift sind vollständig abgedruckt in Ak 19/651–654 und, mit geringfügigen Abweichungen, in H. Borkowski, Die Bibel Immanuel Kants. Veröffentlichungen aus der Staats- und Universitätsbibliothek zu Königsberg Pr., hrsg. v. C. Diesch, Nr. 4 (Königsberg 1937) 11–12 (Lucas 13,14 statt 13,33 ist sicher ein Fehler in Ak!) Außerdem weist K.s Bibel noch 944 Unterstreichungen auf, die mit Tinte vorgenommen worden sind und von K.s Hand stammen (verzeichnet bei Borkowski, a. a. O. 13–36). C. W. von Kügelgen (Immanuel Kants Auffassung von der Bibel und seine Auslegung derselben. Ein Compendium Kantscher Theologie (Leipzig 1896), text- und seitengleich mit: *ders.*, Die Bibel bei Kant. Ein Compendium Kantischer Bibelkunde [Leipzig 1904]) führt insgesamt 280 Bibelstellen auf, die von K. in seinen Druckwerken zitiert oder angesprochen werden (91–96). Von Kügelgens Liste ist allerdings nicht vollständig und müßte ergänzt werden. Eine Reihe von Nachträgen findet sich bei E. Klostermann, Kant als Bibelerklärer, in: Reinhold-Seeberg-Festschrift II, Zur Praxis des Christentums, hrsg. v. W. Koepf (Leipzig 1929), z. B. auf S. 15 Anm. Außerdem gehören dazu einige der in der (nicht autorisierten) Ausgabe der Allg. Naturgeschichte (Frankfurt u. Leipzig 1797) (= Warda 6) als Fußnoten angegebenen Stellen, und zwar auf den Seiten 67, 129 und 130 (den Hinweis auf diese Ausgabe verdanke ich Herrn Prof. N. Hinske, Trier). – Es fällt auf, daß von den 280 Bibelzitaten und -allusionen der von Kügelgenschen Aufstellung nur 89 auch zu den insgesamt 976 gekennzeichneten Stellen in K.s Bibel gehören, so daß wenigstens (also ohne die noch fehlenden Nachträge) 1167 Stellen der Hl. Schrift die besondere Aufmerksamkeit K.s auf sich gezogen haben, und das erst in seinem Erwachsenenalter. Auch wenn man den (vielleicht) geringeren Wert der Unterstreichungen in Rechnung stellt, läßt sich doch hinter diesen nüchternen Zahlen ahnen, welchen Stellenwert die Bibel für K. gehabt haben muß. Einen Hinweis darauf gibt auch seine Notiz aus dem Nachlaß: „Was man Erbauung nennt – nämlich das Gefühl der Erweckung zum besseren innern u. äußern Lebenswandel ist in ihr in der größten Vollkommenheit anzutreffen die Bibel ist also das beste Organ desselben. . . . – Ich lese die Bibel gern und bewundere den Enthusiasm in ihren neutestamentischen Lehren“ (Ak 23/451). Leider gilt K.s Bibel,

matischen und moraltheologischen Kenntnisse auf zwei Werke des J. D. Michaelis beschränkt⁴⁰, ein Irrtum, der auch in „Wald's Gedächtnißrede“ auftaucht⁴¹. Borowski läßt sein theologisches Wissen nicht einmal über das Jahr 1743 hinausreichen⁴². Tatsächlich hat jedoch Kant, wie J. Bohatec 1938 im einzelnen belegte⁴³, verschiedene zeitgenössische theologische Werke gelesen und verwertet, und zwar nicht nur die schon von Borowski erwähnte „Grundlegung zur wahren Religion“ von J. F. Stapfer und das von Rink genannte „Compendium theologiae dogmaticae“ von Michaelis, sondern auch andere Bücher von Stapfer und wichtige Werke von Stäudlin, Semler und Heilmann⁴⁴. Somit war – entgegen älteren Ansichten – ein deutliches und anhaltendes Interesse Kants für verschiedene theologische Disziplinen nicht mehr zu bestreiten⁴⁵.

Damit scheint jedoch nicht so recht zu harmonieren, daß er nach J. D. Metzger eine „Abneigung“, ja, „Mißachtung . . . gegen die Theologie“ gehabt haben soll⁴⁶. Metzger war Kant allerdings nicht besonders gewogen, so daß seine Aussagen mit größter Vorsicht aufzuneh-

die zuletzt im Besitz der Staats- und Universitätsbibliothek zu Königsberg/Pr. war, nach den dortigen Kriegsereignissen als verschollen. – Den ersten Versuch, K.s Bibel zu beschreiben, hat ihr dritter Besitzer, S. Neumann, in den Preußischen Provinzialblättern vorgelegt unter dem Titel: Kants Bibel (23 [1840] 84–88). Er bringt allerdings nur Beispiele ohne jede Vollständigkeit. H. Rust hatte vor, diesen Stoff weiter zu bearbeiten und zu ergänzen, aber seine Stoffsammlung ging ihm durch den Fall Königsbergs verloren. (Vgl. H. Rust, Kant und Schleiermacher zum Gedächtnis, in: Jb der Albertus-Univ. zu Königsberg/Pr., begr. v. F. Hoffmann, Bd. V [Kitzingen 1954] 15. Dort auch eine Zusammenfassung der bisherigen Forschung. *Ders.*: Kant und das Erbe des Protestantismus. Ein Beitrag zu der Frage nach dem Verhältnis von Idealismus und Christentum [Gotha 1928] 10 f.). Weitere Literatur zum Thema (ohne Anspruch auf Vollständigkeit): E. Sänger, Kants Auffassung von der Bibel: KSt 11 (1906) 382–389; E. Katzer, Kants Prinzipien der Bibelauslegung; KSt 18 (1913) 99–128; Ch. Herrmann, Kant als Bibelerklärer (zu Klostermann): KSt 34 (1929) 514–516; A. Schulze, Das Johannesevangelium im Deutschen Idealismus, ZPhForsch 18 (1964) 85–118; O. Kaiser, Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel, NZSystTh 11 (1969) 125–138. Vgl. auch ThPh 50 (1975) 10.

⁴⁰ Rink, a. a. O. 26 f.

⁴¹ Reicke, a. a. O. 14. Der Auffassung S. G. Walds, K. sei mit den „neuen Untersuchungen Semler's, Ernesti's, Nösselt's etc.“ nicht bekannt gewesen, kann man mit Grund Ch. Herrmanns Behauptung entgegenhalten, daß Ernesti und Semler als „Führer der damaligen Bibelwissenschaft“ „mit vollem Bewußtsein von ihm abgelehnt“ wurden (Herrmann, a. a. O. 515).

⁴² Borowski, a. a. O. 79.

⁴³ J. Bohatec, Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen (Hamburg 1938, Nachdr. Hildesheim 1966).

⁴⁴ Vgl. auch H. Noack, Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants. Einleitung zu: Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Phil.Bibl. 45) (Hamburg 1956), wodurch die ältere Einleitung von K. Vorländer der Meiner-Ausgabe Leipzig 1937 abgelöst wurde, S. I–LI.

⁴⁵ Schon 1928 hatte H. Rust (Kant u. d. Erbe 35 f.) 11 theologische Werke verzeichnet, die K. nachweislich, 8, die er höchstwahrscheinlich, und 3, die er vielleicht gelesen habe.

⁴⁶ (J. D. Metzger), Äußerungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen. Von einem billigen Verehrer seiner Verdienste (Königsberg 1804) 23 f.

men sind. Rink berichtet von ähnlichen Vorwürfen: Nach Kants Tod sei im „Hamburger Correspondenten“ behauptet worden, der Verstorbene habe „nicht eben viel auf Geistliche gehalten“, was von Rink selbst jedoch als unbegründeter „Einfall“ abgetan wird, da Kant in diesem Sinne „nie ein allgemeines Urtheil . . . entfallen“ sei⁴⁷. Es trifft nicht einmal zu, was Hasse berichtet, daß er sich nämlich um Theologen (und Juristen) „fast gar nicht“ bekümmert habe⁴⁸. Denn er pflegte Umgang mit Geistlichen⁴⁹, hatte Geistliche unter seinen Freunden⁵⁰ und schätzte seinen ehemaligen (geistlichen) Lehrer F. A. Schultz so hoch, daß er ihn „lebenslang auf eine ausgezeichnete Art“ ehrte⁵¹ und es sehr bedauerte, daß er versäumt hatte, ihm ein „Ehrendenkmal“ in seinen Schriften zu setzen⁵². Allerdings unterschied Kant zwischen Predigern, Geistlichen, Priestern und Pfaffen: Pfaffen war für ihn gleichbedeutend mit geistlichem Despotismus, der Gnadenmittel monopolisiert⁵³, „slavische oder heuchlerische Unterwürfigkeit unter dem Drucke frommer Observanzen“⁵⁴ fordert und Fetischdienst betreibt⁵⁵. Darin wird man Kant kaum widersprechen wollen, auch wenn die übrigen Unterscheidungen nicht in gleicher Weise fundiert sind⁵⁶. Über solche Fehlformen hat er sich

⁴⁷ Rink, a. a. O. 72. – Eine ähnlichlautende Andeutung in „Wald's Gedächtnisrede“ wird von Ch. J. Kraus auf folgende Weise korrigiert: „An Predigern tadelte er nur Anmaßung, zu wissen und zu können, was sie nicht wußten und könnten; die Menschen, welche Prediger waren, schätzte er, wenn sie sonst schätzenswerth waren, eben so sehr, als wenn sie einen andern Beruf gehabt hätten“ (Reicke, a. a. O. 10 Anm.). K. L. Pörschke schrieb an S. G. Wald auf dessen Anfrage nach biographischen Daten: „Ich selbst habe in den 26 Jahren da ich mit ihm umging, ihn nie gehört, allgemein verachtend von den Predigern u.s.w. sprechen, er schätzte einige wohl sehr hoch, und lobte die Theologen sehr oft, als die Bewahrer der echten Gelehrsamkeit“ (Reicke, a. a. O. 63).

⁴⁸ Hasse, a. a. O. 30.

⁴⁹ Reicke, a. a. O. 11.

⁵⁰ Immanuel Kant's Biographie, 2 Bde (Leipzig 1804) II 27, 86.

⁵¹ Borowski, a. a. O. 70.

⁵² Wasianski, a. a. O. 250. – Es scheint allerdings, daß K. einer derartigen Fehleinschätzung durch private, aber unernste Spötteleien selbst Vorschub geleistet hat. J. G. Hasse zitiert einen solchen Pfaffenreim, den K. zur Unterhaltung seiner Gäste vorgebracht haben soll (a. a. O. 33 Anm.). In den Vorlesungen über Moralphilosophie findet sich darüber ein hilfreich klärendes Wort: „Doch aber muß man nicht einen der über die Religion launigt redet so gleich für einen Spötter halten, denn solche haben Religion innerlich, sie lassen nur ihrer Laune und Witz freyen Lauf, welches sich nicht sowohl über die Religion als vielmehr über gewisse Personen erstreckt. Ein solches ist zwar nicht zu billigen; doch aber auch nicht für Spöterey zu halten. Es rühret öfters aus zu weniger Ueberlegung, aus Lebhaftigkeit, und aus Mangel genug-samer Prüfung her“ (Ak 27,1/314).

⁵³ Ca 6/325; Ak 19/633; 23/544.

⁵⁴ Ak 18/601.

⁵⁵ Ca 6/330.

⁵⁶ Z. B. Ak 19, 635. – Vgl. dazu D. Hume, Esqv., Moralische und politische Versuche, als dessen vermischter Schriften Vierter und letzter Theil. Nach d. neuesten u. verbesserten Ausgabe übersetzt (Hamburg u. Leipzig 1756) 131 Anm.: „Unter Priestern verstehe ich hier allein diejenigen, welche Anspruch auf Macht und Herrschaft und die Heiligkeit des Charakters machen, die von der Tugend und den

sicherlich auch im privaten Kreis geäußert, nachdem er vor der Öffentlichkeit aus seinem Standpunkt keinen Hehl machte⁵⁷. Nach der Leipziger Biographie war „Kant ein offenbarer Gegner – nicht der Priester und Theologen, sondern des trügerischen Systems von Heucheley, Scheinheiligkeit und Afterweisheit, zu dem sie sich größtentheils bekennen müssen“⁵⁸. Hier überträgt jedoch der unbekannte Biograph seine persönliche Einschätzung religiöser Praxis allzu unbekümmert auf Kant. Einen Blick hinter die Kulissen gestatten uns demgegenüber private Aufzeichnungen Kants aus der Zeit von 1754 bis 1765, in denen der Heucheleivorwurf im Anschluß an David Hume⁵⁹ präzisiert wird: gemeint ist der gesellschaftliche Zwang,

guten Sitten unterschieden ist. Diese sind von den Geistlichen sehr unterschieden, welche durch die Gesetze dazu verbunden sind, den ganzen Gottesdienst mit größerer Ordnung und Anständigkeit zu verrichten. Es ist kein Rang der Menschen höher zu schätzen, als der letztere“ (Von dem Aberglauben und der Enthusiasterey). Es war besonders in England üblich geworden, die Schwierigkeiten, die man mit der Religion hatte, im Zusammenhang mit der Geistlichkeit zu sehen. Aber selbst *A. Collins*, *A Discourse of Free-Thinking*, Faks.-Neudr. d. Erstausg. London 1713 mit dt. Paralleltext, hrsg., übers. u. eingel. v. G. Gawlick (Stuttgart B. C. 1965) macht Unterschiede, indem er den ehem. Erzbischof von Canterbury, J. Tillotson, von den Meinungsverschiedenheiten der Priester ausnimmt und ihn als Oberhaupt (Head) der Freidenker feiert (z. B. 171 ff.). *J. J. Rousseau* verband in seinem „*Émile*“ (Amsterdam bzw. Paris 1762), den K. sofort nach seinem Erscheinen mit großem Interesse gelesen hat (vgl. *Borowski*, a. a. O. 79), seine Gedanken über die Religion mit der Person des „savoyischen Vikars“ (Ausg. Amsterdam Tome 3^e ab S. 19). Auch *Voltaire* (F.-M. Arouet) veröffentlichte zwei Jahre später den Artikel „*Catechisme du Curé*“ in seinem „*Dictionnaire philosophique portatif*“ (London [= Genf] 1764) 117 ff. Allerdings hat K. dieses Werk nicht schon 1763 zitieren können (Ak 2/131), wie der Herausgeber P. Menzer angibt (Ak 2/473). Das Zitat stammt aus dem ersten Kapitel des „*Candide*“!

⁵⁷ Vgl. Leipz. Biogr. II 104. ⁵⁸ A. a. O. II 85.

⁵⁹ Ak 20/179: „Hume meint daß die Geistlichen sehr die Kunst zu scheinen ausüben.“ Vgl. *Hume*, a. a. O. 328 f. Anm.: „Daher kömmt es, daß die Geistlichen . . . es nöthig finden, bey verschiedenen Gelegenheiten sich andächtiger zu stellen, als sie zu der Zeit sind, und den Schein des Eifers und der Ernsthaftigkeit zu behaupten, wenn sie mit den Uebungen ihrer Religion beschäfftiget, als wenn ihre Seelen in den allgemeinen Beschäfftigungen des Lebens verwickelt sind. Sie müssen nicht, wie die übrige Welt, ihren natürlichen Regungen und Empfindungen Raum geben; sie müssen über ihre Blicke, Worte, und Handlungen Wache halten; und die Ehrfurcht zu unterstützen, die ihnen das unwissende Volk bezeuget, müssen sie nicht nur eine merkwürdige Eingezogenheit beobachten, sondern auch den Geist des Aberglaubens durch beständige Gebährden und Heucheley befördern. Diese Vorstellung zerstöret oft die Aufrichtigkeit ihres Temperaments, und machet in ihrem Charakter einen unersetzlichen Bruch.“ K. fährt fort (ebd.): „Wahrheit schickt sich nur im Schlafrocke im Habit de Parade der Schein. Allerley schein in Kleidern.“ Diese Assoziation deutet auf *J. Swift's* „*A Tale of a Tub*“, deutsch z. B.: Satyr. u. ernsth. Schriften von Dr. Jonathan Swift, 3. Band, Zweyte Auflage (Hamburg u. Leipzig 1759) 85 f.: „Zum Exempel, ist die Religion nicht ein Mantel? die Redlichkeit ein paar Schuhe, die im Koth ausgetreten worden? die Eigenliebe ein Surtout? die Eitelkeit ein Hemd? und das Gewissen ein paar Hosen? welche zwar zur Bedekung der Ueppigkeit, und der Unfläterey gemacht sind, aber auch sehr leicht zum Dienst beyder herunter gezogen werden.“ Anm. dazu: „Dieses ist eine Satire wider die *Heuchler* und *Fanatiker*, welche die Religion und das Gewissen stets zum Dekmantel ihrer Bosheit und Laster machen.“ In Ak 20/181 wird Swift genannt. In Ak 7/153 = Ca 8/38 wird diese Swift-Stelle zitiert, ebenso in Ak 15/685.

unter dem die Vertreter dieses Standes stehen⁶⁰. Darum der Grundsatz: „Den Geistlichen muß man vor die Aufopferung so vieler Freyheiten u. vergnügen achtung widmen (sie sind fast in so engen schranken als das Frauenzimmer)“⁶¹. Als akademischer Lehrer achtete er sogar besonders auf die Theologen. Nach Borowski las er sein Kolleg über rationale Theologie am liebsten, „wenn viele Theologen seine Zuhörer waren“. Als er einmal wegen geringer Beteiligung für ein Semester nicht darüber lesen wollte, tat er es doch, als „er erfuhr, daß die versammelten Zuhörer fast alle Theologen wären“⁶².

Damit haben wir in einem ersten Schritt ein gewisses theologisches Interesse Kants gegen verschiedene Einwürfe verteidigt. Aber es ist noch gänzlich offen, ob und wie weit dieses Interesse überhaupt etwas mit seiner Philosophie zu tun hat. Die Ansatzpunkte zur Lösung dieser für uns entscheidenden Frage reichen bis in seine früheste Kindheit zurück. Dabei ist zu unterscheiden zwischen der religiösen und der rationalen Komponente dieser Dimension.

Das alles tragende und bis an sein Lebensende nicht erschütterte religiöse Fundament wurde in seinem Elternhaus gelegt. Sein Vater verlangte von ihm Ehrlichkeit und Redlichkeit, seine Mutter Frömmigkeit und Heiligkeit⁶³. Beide Eltern aber waren ein so eindringliches Beispiel für ihre Forderungen⁶⁴, daß Kant später dieses Elternhaus (trotz seiner späteren kritischen Einstellung zum Pietismus) als ein nur wenigen Kindern widerfahrendes Geschenk empfand⁶⁵ und nie ohne Rührung daran zurückdachte⁶⁶. Die verschiedenen Eintragungen in dem von seinen Eltern geführten „Hausbuch“, die bei

⁶⁰ 20/136: „Man fodert an Geistlichen u. Frauenzimmern den Schein, jene sollen scheinen an leichtsinnigen Vergnügen keinen Theil zu haben diese gar keine Neigung zur wollüstigen Vertraulichkeit. Dadurch macht man sie betrüglich“; oder kurz vorher (Ak 20/122): „das odium theologorum hat darin seinen Grund weil es wieder die Anständigkeit des Geistlichen gehalten wird die schnellen u. heftigen Bewegungen des Zornes zu aussern und da dieser Unterdrückt wird so artet er in geheime Bitterkeit aus, parallel mit Weibern u. indianer.“ (Denn die Indianer sind „äußerst aufmerksam, dem mindesten Abbruch“ der Ehre „zu verhüten, wenn ihr ebenso harter Feind, ... durch grausame Qualen feige Seufzer von ihnen zu erzwingen sucht“ [Ca 2/297]. Über die Schicklichkeit als dem lebenslangen und „härtesten“ Zwang der Frauen vgl. *Rousseau* [Émile], a. a. O. T IV^e 44.) Bei *Hume* (a. a. O. 331 Anm.) heißt es dagegen: „Das odium theologicum, oder der theologische Haß, ist selbst zum Sprüchworte geworden, und führet denjenigen Grad der Zanksucht bey sich, der der wüthendste und unversönlichste ist.“

⁶¹ Ak 20/136. – Daß K. auch religiöse Heuchelei im eigentlichen Sinne kennengelernt hat, hängt mit bestimmten Niedergangerscheinungen des Pietismus zusammen und betrifft keineswegs nur den Stand der Geistlichen, vgl. ThPh 50 (1975) 25 f.

⁶² *Jachmann*, a. a. O. 134.

⁶³ *Borowski*, a. a. O. 13.

⁶⁴ *Wasianski*, a. a. O. 251–253. Dort wird auch berichtet, wie K.s Mutter sich bei der Pflege einer schwerkranken Freundin durch eine spontane Geste der Hilfsbereitschaft angesteckt haben soll, so daß sie selbst darüber starb.

⁶⁵ *Borowski*, a. a. O. 13.

⁶⁶ *Jachmann*, a. a. O. 163.

Arnoldt abgedruckt sind, belegen ergreifend die nüchterne Frömmigkeit der Familie Kant, wobei die letzte Eintragung von Kants Hand zum Tode seines Vaters am 24. März 1746 deutlich werden läßt, wie wenig die Studienjahre auf der Universität ihn solchem lebendigen Glauben entfremdet hatten⁶⁷. Diese Herkunft hat seine Religiosität bleibend geprägt. R. B. Jachmann berichtet, wie Kant ihm seine Mutter zu schildern pflegte: „Meine Mutter“ „war eine liebevolle, gefühlvolle, fromme und rechtschaffene Frau und eine zärtliche Mutter, welche ihre Kinder durch fromme Lehren und durch ein tugendhaftes Beispiel zur Gottesfurcht leitete. Sie führte mich oft außerhalb der Stadt, machte mich auf die Werke Gottes aufmerksam, ließ sich mit einem frommen Entzücken über seine Allmacht, Weisheit und Güte aus und drückte in mein Herz eine tiefe Ehrfurcht gegen den Schöpfer aller Dinge. Ich werde meine Mutter nie vergessen, denn sie pflanzte und nährte den ersten Keim des Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur; sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden heilsamen Einfluß auf mein Leben gehabt.“⁶⁸ Nach E. A. Ch. Wasianski hat sie bei solchen Gängen versucht, den Bau des Himmels zu erklären „so viel als sie selbst wußte“⁶⁹. Damit klingt das Thema der Schöpfung an, das sich, wie wir noch sehen werden, als gestaltende Kraft durch sein Werk hindurchzieht und unter dem Stichwort des „bestirnte(n) Himmel(s) über mir“⁷⁰ allgemein bekannt wurde. Aber auch das andere der „zwei Dinge“, die „das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht“ erfüllen, nämlich „das moralische Gesetz in mir“⁷¹, hat hier seine Wurzeln. Selbst anlässlich erbitterter Streitigkeiten zwischen dem „Riemer- und Sattlergewerke“, unter denen sein Vater sehr zu leiden hatte, wurde in seinem Elternhause über die Gegner „mit solcher Schonung und Liebe“ und „mit festem Vertrauen auf die Vorsehung“ gesprochen, daß sich die Erinnerung daran ihm unauslöschlich einprägte⁷².

⁶⁷ *Arnoldt*, a. a. O. 107–109. Von K.s Hand: „Anno 1746 d. 24 März Nachmittags um halb 4 Uhr ist mein liebster Vater, durch einen seeligen Tod abgefordert worden. Gott der ihm in diesem Leben nicht viel Freude geniessen lassen, lasse ihm davor die ewige Freude zu Theil werden.“ „Seine nachgelassene Kinder sind: . . . er starb an einer gänzlichen Entkräftung die auf den Schlag, der ihn anderthalb Jahr vorher befahl, erfolgte.“

⁶⁸ *Jachmann*, a. a. O. 162 f.

⁶⁹ *Wasianski*, a. a. O. 252.

⁷⁰ Ca 5/174. Vgl. dazu: *R. Unger*, „Der bestirnte Himmel über mir . . .“. Zur geistesgeschichtlichen Deutung eines Kant-Wortes, in: *Imm. Kant, Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages*, hrsg. v. d. Albertus-Univ. in Königsberg/Pr. (Leipzig 1924) 241–270.

⁷¹ *Ebd.*

⁷² *Rink*, a. a. O. 14 f.

Die rationale Komponente seines theologischen Interesses ist uns weniger zugänglich und kann in ihren Ursprüngen nur indirekt aus den verschiedensten Anhaltspunkten erschlossen werden. Aber wir bleiben dabei weitgehend auf mehr oder weniger begründete Vermutungen angewiesen, ohne daß es möglich ist, die Einzelheiten seiner geistigen Entwicklung und seine verschiedenen Reaktionen auf empfangene Impulse vollständig zu rekonstruieren⁷³.

Zweifellos brachte der Besuch des Collegium Fridericianum ab 1732 einen Umbruch für Kants religiöse Entwicklung. Man macht es sich aber zu einfach, wenn man im Anschluß an Rink es für ausgemacht hält, daß sein religiöses Interesse bei dem abschreckenden Übermaß an geistlichen Übungen, über denen „das bleierne Schicksal der Züchtigung schwebte“⁷⁴, erkaltete und „verkümmert ward“⁷⁵. Damit wäre nicht mehr erklärbar, warum er bei seinem einleuchtenden naturwissenschaftlichen Nachholbedarf auf der Universität die dogmatische Theologie nicht ausschloß⁷⁶. Ebenso wenig ließe sich plausibel machen, daß sich von seiner ersten Schrift an das Schöpfungsmotiv in unablässig neuer Version durch sein Werk hindurchzieht⁷⁷, was jedenfalls mit dem Hinweis nicht zu erledigen ist, daß

⁷³ Dies wird zusätzlich erschwert dadurch, daß K. weitgehend auf Zitationen verzichtete: „Ich habe niemand angeführt, durch dessen Lesung ich etwas gelernt habe. Ich habe Gut gefunden, alles fremde wegzulassen und meiner eignen idee zu folgen“ (Ak 18/62); denn: „Das anführen der Bücher ist in einem System der transcendentalen philosophie bey dem Entwurf nicht nothig, so wenig wie in einer geometrie“ (Ak 18/41). Dazu *Henrich*, a. a. O. 254 f.: Kant hat „neue Ideen immer im Hinblick auf das zur Kenntnis genommen, was ihm längst zum Problem geworden war“. Er besaß „ein feinnerviges Sensorium für das Bedeutende, das ihn vieles selbst in trüben Quellen aufspüren ließ“. *G. Tonelli*, der nach D. Henrich „der einzige“ ist, „der sich rühmen darf, diese Vielfalt zu überschauen“ (a. a. O. 254), nennt K. in seinem Buch: *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*, Vol. I (Studi e ricerche di storia della filosofia 29) (Torino 1959) VIII einen „unabhängigen antiwolffianischen Eklektiker“ und er sagt von K., daß er auch in der Zeit vor 1769 „può essere considerato in base alla qualità dei suoi scritti, come una personalità di prim' ordine rispetto all' ambiente in cui si trovava“; es war für ihn eine Zeit eines „approfondimento successivo e costante . . . per nulla passivo e per nulla servile, anzi costantemente preoccupato di difendere la propria originalità . . .“.

⁷⁴ (*J. Ch. Mortzfeld*), Fragmente aus Kants Leben. Ein biographischer Versuch (Königsberg 1802) 20.

⁷⁵ *Rink*, a. a. O. 16.

⁷⁶ Vgl. *K. Vorländer*, Immanuel Kants Leben, neu hrsg. v. R. Malter (Phil. Bibl. 126) (Hamburg 1974) 20: „Wissenschaften, von denen ihm die Schule so gut wie nichts mitgegeben hatte.“ *Ders.*, Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, 2 Bde (Leipzig 1924) III 154: „Als Student wendet er sich zwar von der Theologie anscheinend schon früh ab und der Philosophie zu, hört aber immerhin bei seinem früheren Direktor F. A. Schulz Dogmatik und hat in Knutzen einen tief religiös gesinnten Lieblingslehrer besessen.“ Das ist ja wohl nicht ganz schlüssig!

⁷⁷ Vgl. dazu *P. Laberge*, La théologie Kantienne pré-critique (Collection ϕ Philosophica n° 2) (Ed. de l'Univ. d'Ottawa [Ottawa 1973]) unter verschiedenen Gesichtspunkten; zur Schöpfungstheologie das gen. Buch von *H.-G. Redmann*; dazu z. B. *H. Heimsoeth*, Astronomisches und Theologisches in Kants Weltverständnis (AkadWiss u. d. Lit. Abhdlgn d. geistes- u. sozialwiss. Klasse Jg. 1963, Nr. 9)

seine erste Schrift wie die 11 folgenden mit einer Ausnahme „naturwissenschaftlichen Inhalts“ seien⁷⁸. Ganz anders urteilt J. Ch. Mortzfeld schon 1802, daß nämlich dergleichen Eindrücke „auf Kant keinen weiteren nachtheiligen Einfluß“ hatten⁷⁹. Es wird für Kant selbstverständlich gewesen sein, die ärgerlichen Beschwerden der schablonenhaft mechanisierten Frömmigkeit dieser Form des Pietismus, von denen er auch als externer Schüler⁸⁰ nicht ganz verschont blieb, nicht der christlichen Religion als solcher anzulasten⁸¹. In der „Kritik der praktischen Vernunft“ schreibt Kant später, daß wegen des Hanges der Vernunft, „in aufgeworfenen praktischen Fragen selbst die subtilste Prüfung mit Vergnügen einzuschlagen“, auch die sonst noch unreife „frühe Jugend“ „sehr scharfsinnig und dabei . . . nicht wenig interessiert“ sein könne⁸². Vielleicht ist dies ein Hinweis auf den Rationalisierungsvorgang, der bei ihm selbst ausgelöst wurde, als er mit seiner eigenen Frömmigkeit die Flucht nach innen antrat, zumal die Stelle als eine Kritik an den Erziehern formuliert ist. Es konnte für seine ausgeprägte Gewissenhaftigkeit nicht genügen, bloß gefühlsmäßig seine religiöse Substanz gegen den schädlichen Einfluß psychologischer Heilstechniken abzuschirmen; er mußte sich auch rational ihrer Unzulänglichkeit und möglichen Verderblichkeit versichern, um sich guten Gewissens von ihnen unabhängig machen zu können. Die Frage, wie es denn möglich ist, daß äußere und innere Religion als ursprünglich zusammengehörige dergestalt auseinandergeraten konn-

(Mainz 1963) 831: „Im Horizont der Schöpfung bewegt Kants Denken sich bis in die Spätzeit und in allen seinen Werkgefügen; man könnte die Gesamtentwicklung als ein Suchen nach den philosophisch begründenden Aussagemöglichkeiten bezüglich des ‚Urhebers‘ aller Dinge und Wesen und Verhältnisse, über alle Begriffe von ‚Ursachen‘ hinaus, interpretieren.“ 832: „Kant ist der letzte von unseren großen Philosophen, in welchen der theologische Begriff der Schöpfung noch ungebrochen, unbestritten waltet.“ 835: Die Kosmologie des jungen Kant steht „im Rahmen eines noch ungebrochenen *Theodizee*-Denkens“; *ders.*: Zum kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie: KSt 57 (1966) 206–229; G. Krüger, Philosophie und Moral in der kantischen Ethik (Tübingen 1931) 11: „Und wie das alte Thema, so bleibt auch der alte *Horizont* des Begreifens noch mit in Kraft: der positive Nutzen der Kritik ist *nur begreiflich im Hinblick auf die Welt als Schöpfung*, innerhalb deren der Mensch seinen (wenngleich bevorzugten) Platz neben anderen Geschöpfen einnimmt.“

⁷⁸ *Vorländer* (Leben) 24. – Ein gutes Beispiel, wie von K. eine scheinbar rein mathematische Überlegung auf Moral und Gotteslehre übertragen wird, findet sich in Ca 2/238 f.

⁷⁹ *Mortzfeld*, a. a. O. 21.

⁸⁰ *Th. G. v. Hippel's* sämtliche Werke, 12. Band: Hippels Leben (Berlin 1835) 39 f.

⁸¹ Vgl. *P. Kalweit*, Kants Stellung zur Kirche (Schr. d. Synodalkomm. f. ostpreuß. Kirchengesch. 2) (Königsberg i-Pr. 1904) 10: „Die Annahme wird nicht über-eilt sein, daß Kant in seinem sittlichen Streben durch die Erziehung im Friedrichskollegium sich gefördert sah, daß er dagegen die pietistische Methode gleich oder sehr bald abgelehnt hat.“ Jedenfalls stammt die lebenslange „tiefe Abneigung Kants gegen alle kultischen ‚Observanzen‘“ aus dieser Zeit (vgl. Noack, a. a. O. XLIV).

⁸² Ca 5/166.

ten, war ja nicht im ersten Angang und schon gar nicht mit den geistigen Mitteln des Gymnasiasten endgültig zu lösen; aber sie enthielt genug Triebkraft, ein ständiges Weiterfragen anzustoßen, wie tief man wohl ausgreifen müsse, um auf das Verbindende und insofern für alle Verbindliche zu treffen. Man kann sich vorstellen, daß ein solches Forschen nicht so bald an ein Ende kommt und durch alle Stufen der Reife hindurch unter immer neuen Vorzeichen seinen Weg zum Ursprung suchen muß, wenn jemand sich wirklich darauf einläßt.

Im Bereich seiner Religionsphilosophie läßt sich diese Linie unschwer verfolgen, aber sie verliert sich dort in theologisierenden Aussagen, mit denen wir unmittelbar weniger anfangen können, weil sie sich z. T. (auch aus Gründen aktueller Verärgerung) fertiger und dogmatischer darbieten, als es ihre denkerischen Voraussetzungen zulassen⁸³. Ihre eigentliche und weit über sich hinausweisende Fruchtbarkeit entfaltet diese Linie in seinem philosophischen Werk. Zunächst jedoch ist nach Anhaltspunkten für die frühen Formen der Rationalisierung zu suchen⁸⁴.

An erster Stelle sei die Kirchengeschichte genannt, über die Kant später das Wort des Lukrez⁸⁵ zitierte: „tantum religio potuit suadere malorum“⁸⁶. Nachdem ihm sehr früh seine religiöse Praxis zur Frage geworden war, wird er sich z. B. nicht ohne weiteres mit einer einseitigen Darstellung von Religions- und Konfessionskriegen⁸⁷ abgefunden haben. Das genannte Lukrezwort wird in diesem Zusammenhang auch von M. Tindal in seinem als „Bibel der Deisten“ bekannten Buch „Christianity as old as the creation“⁸⁸ zitiert, wo es

⁸³ Hinzu kommt, daß das Ergebnis bleibend von den ganz persönlichen Anfängen her geprägt ist (die jedwede Interpretation zwar reflektierend in Rechnung stellen, aber nicht mehr auslösen kann), wodurch es für uns heute nur noch mit großen Vorbehalten und nicht ohne weitgehende Modifikationen, die auch die veränderte geschichtliche Situation einbeziehen, brauchbar erscheint.

⁸⁴ Diese Überlegungen könnten, falls sie zutreffen, als Elemente zu einer noch ausstehenden „biographie intérieure“ betrachtet werden (vgl. R. Malter, Einleitung zur Neuauflage von Vorländers: Immanuel Kants Leben, XXV).

⁸⁵ De rer. nat. I 101. ⁸⁶ Ca 6/278.

⁸⁷ Vgl. F. Delekat, Immanuel Kant, in: Unbefangenes Christentum. Deutsche Repräsentanten und Interpreten des Protestantismus, hrsg. v. W. Schmidt (München 1968) 60.

⁸⁸ OR, THE GOSPEL, A REPUBLICATION of the Religion of NATURE, Faks.-Neudruck d. Ausg. London 1730, hrsg. u. eingel. v. G. Gawlick (Stuttgart B. C. 1967). Übersetzung von J. L. Schmidt: Beweis, daß das Christentum so alt als die Welt sey, nebst Herrn Jacob Fosters Widerlegung desselben. Beydes aus dem Englischen übersetzt (Frankfurt u. Leipzig 1741). Der Name Tindals wird nur im Vorbericht genannt, der Übersetzer gibt sich nicht zu erkennen. Das Lukrez-Zitat: engl. 74, dt. 121. Aber auch von F. Bacon wird das Lukrez-Wort in diesem Zusammenhang angeführt: The Works of Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount St. Albans, and Lord High Chancellor of England - In ten Volumes, Vol X (London 1824) 12. - Albrecht v. Haller, (zus. mit Alexander Pope) Kants Lieblingsdichter, bezieht sich in der 3. Auflage seiner Gedichte (1743), in der erstmals die von Kant mehrfach zitierte „Unvollkommene Ode über die Ewigkeit“ erschien, ausdrücklich auf diese Lukrez-Stelle (allerdings mit einer leichten Modifikation, wohl

der junge Kant gefunden haben könnte. Tindal beruft sich außerdem auf ein Sprichwort, das da laute: „In Nomine Domini incipit omne malum“⁸⁹ und schreibt dann kurz danach (in der Übers. von 1741): „Und, wenn es anderst noch eine Sünde wider den heiligen Geist gibt: so trage ich kein Bedenken zu sagen, daß es dieienige sey, wenn man die Religion zum Werkzeuge machet, die Absichten aller Religionen dadurch zu vernichten und die Geschöpfe unglücklich zu machen, unter dem Vorwand, dem Schöpfer darunter eine Ehre zu erweisen“⁹⁰. In die gleiche Richtung geht ein „Einfall“ J. Swifts, der in einer schon 1729 erschienenen Übersetzung einiger seiner Schriften abgedruckt war und vom Übersetzer Tindals (J. L. Schmidt) in seinem „Vorbericht“ zitiert wird: „Wir haben mehrentheils Religion genug, einander zu hassen: aber nicht Religion genug, einander zu lieben.“⁹¹ In der genannten Swift-Übersetzung ist natürlich das „Mährgen von der Tonne“, auf das Kant später mehrfach zurückkommt, von besonderer Bedeutung: enthält es doch die Geschichte von dem Vater, der seinen drei Söhnen drei gleiche Kleider mit ganz besonderen Eigenschaften hinterließ, an die ihr Glück geknüpft sein sollte, wenn sie bestimmte Bedingungen erfüllten⁹² – eine Vorläuferin der berühmten Lessingschen Ringparabel –, gezielt auf Lutheraner, Calvinisten und Katholiken.

Damit kommt das Bild der Religion als Kleid (cloak: Mantel = Deckmantel) ins Spiel, das bei Kant in mehreren Versionen wieder-

weil er auswendig zitierte – er hielt ursprünglich [1. Aufl.] Juvenal für den Urheber –: „Quantum Relligio...“) als Beleg für folgende Verse in seinem Gedicht „Gedanken über Vernunft, Aberglauben, und Unglauben“: „Für seines Gottes Ruhm gilt Meineid und Verrath; Was böses ist geschehn, das nicht ein Priester that?“ In den beiden ersten Auflagen (1732 u. 1734) hieß es noch statt „ein Priester“: „der Glaube“. Vgl. dazu *Albr. v. Hallers Gedichte*, hrsg. u. eingel. v. L. Hirzel (Bibl. älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz 3 [Frauenfeld 1882]). Mir liegt außerdem ein früherer Nachdruck der 3. Aufl. vor: *D. Albrecht Hallers Versuch Schweizerischer Gedichte*, Dritte, vermehrte, und veränderte Aufl. (Danzig, Anno 1743) hier: 44.

⁸⁹ Engl. 72, dt. 118.

⁹⁰ A. a. O. 119. – Zum besseren Verständnis sei daran erinnert, daß man diesen Satz auch vor dem Hintergrund der blutigen Katholiken-Verfolgungen in England verstehen muß, die damals noch nicht einmal 50 Jahre zuvor ihr Ende gefunden hatten. Vgl. dazu: Denkwürdigkeiten der Missionspriester und anderer Katholiken, die in England ihrer Religion wegen den Tod erlitten haben. Aus d. Englischen des Bischofs Dr. R. Challoner, 2. Bd.: Unter den Stuarts und der Republik, 1604–1684 (Paderborn 1852).

⁹¹ *Tindal*, dt. 7, dort verkürzt zitiert. Unser Wortlaut nach: Anderer Theil des Mährgens von der Tonne, So Zum allgemeinen Nutzen des menschlichen Geschlechts abgefasst worden, Von Einem gewissen elenden Scribenten, Insgemein genant Der Autor des Ersten. Aus d. Engl. ins Teutsche übersetzt (Altona 1729) 108.

⁹² Des berühmten Herrn D. Swifts Mährgen von der Tonne, Zum allgemeinen Nutzen des menschlichen Geschlechts abgefasst, Nebst einem vollständigen Begriffe einer allgemeinen Gelehrsamkeit, Aus d. Engl. ins Teutsche übersetzt. 1. Theil (Altona 1729) ab S. 63. – Vgl. auch Anm. 59.

kehrt: das Kleid symbolisiert den „alle wahre Religionsgesinnung verdrängenden alten Kultus“, wobei aber der 70jährige Kant⁹³ einräumt, daß der „*Mann ohne Kleid* (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt“ sei⁹⁴. Aber das Kleid bedeutet nichts, wenn der Mann nichts taugt („Kleid ohne Mann“⁹⁵). Von daher werden auch die Sätze der Offenbarung als „in einer sinnlichen Hülle“ aufgestellt⁹⁶ angesehen, wodurch jedoch ihre mögliche Eigenständigkeit vor dem Hintergrund der Vorstellung der Offenbarung als des größeren der „konzentrische(n) Kreise“ (gegenüber dem kleineren der Vernunftreligion)⁹⁷ nicht angetastet wird. Die spätere Beschäftigung mit anderen englischen „Deisten“ wird nicht unwesentlich zur allmählichen Klärung dieses Gedankenganges beigetragen haben⁹⁸.

Ein weiterer Anhaltspunkt geht ebenfalls auf Tindal und auf M. Knutzens Auseinandersetzung mit dessen Auffassungen zurück. Knutzen, der Kant „vor allen Lehrern am meisten“ galt⁹⁹, veröffentlichte 1742 eine Gegenschrift gegen Tindals „Einwurf: daß die christ-

⁹³ Zur Datierung vgl. Ak 7/337.

⁹⁴ Ca 7/364.

⁹⁵ Ebd.; auch: „Zubehör“ Ca 5/347. – Das Bild des „Anziehens“ auch im NT: Christus Rö 13, 14; Gal 3, 27; den neuen Menschen Eph 4, 24; Kol 3, 10; die Wafferrüstung Gottes Eph 6, 11; herzliches Erbarmen Kol 3, 12. – Darum ist für K. die Moral die Basis für die Religion und nicht umgekehrt: „Wie? ist es denn nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andre Welt gibt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren? ... Kann derjenige wohl redlich, kann er wohl tugendhaft heißen, welcher sich gern seinen Lieblingslastern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe schreckte, und wird man nicht vielmehr sagen müssen, daß er zwar die Ausübung der Bosheit scheue, die lasterhafte Gesinnung aber in seiner Seele nähre, daß er den Vorteil der tugendähnlichen Handlungen liebe, die Tugend selbst aber hasse?“ So spricht für K. „wahre Weisheit“ (Ca 2/389). Vgl. Sir 35, 1–15: „Wer das Gesetz befolgt, bringt dadurch viele Opfer dar ... Versuch es nicht mit Bestechung, denn er nimmt sie nicht an ...“ Insofern ist Kult ohne Moralität für K. „Gunstbewerbung“ (vgl. ThPh 50 [1975] 16).

⁹⁶ Ca 10/121. – Vgl. *Edw. Lord H. of Cherbury*, *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, Faks.-Neudruck d. Ausg. Amsterdam 1663, hrsg. u. eingel. v. G. Gawlick (Stuttgart B. C. 1967) 210: „ea omnia quae sub verborum involucris ...“; *J. Toland*, *Christianity not mysterious*, Faks.-Neudruck d. Erstausg. London 1696 m. e. Einleitung v. G. Gawlick u. e. textkr. Anh. (Stuttgart B. C. 1964) 119: „the Master (CHRIST) alone removing the Cover of the Ark; that is, the Mosaick Vail.“

⁹⁷ Ca 6/150. Indem K. die Offenbarung ganz dem historischen Bereich überließ, hat er sie nicht eingeschränkt, sondern freigegeben: einerseits ist das historische Wissen (durch Bezugung) von anderen Arten des Wissens nicht grundsätzlich verschieden (Ca 8/381), andererseits bleibt das Historische der Raum für die freie und unverfügbare Rede Gottes in allem, was über die Vernunftwahrheiten hinausgeht, auch wenn K. für sich selbst auf vieles davon nicht angewiesen zu sein glaubte. So wird auch das etwas aus dem Rahmen fallende Pörsche-Zitat zu verstehen sein, von dem Vorländer (Mann u. Werk) 155 berichtet. Vgl. auch ThPh 50 (1975) 10 f.

⁹⁸ Auch wenn K. englische Literatur nicht in der Originalsprache gelesen hat, was sehr wahrscheinlich ist, konnte er sich doch auf Übersetzungen stützen oder sich an zusammenfassende Wiedergaben halten, die reichlich vorhanden waren.

⁹⁹ *Borowski*, a. a. O. 16.

liche Offenbarung nicht allgemein sey“¹⁰⁰. Es ist anzunehmen, daß Knutzen in seinen Vorlesungen oder auch privat darauf zu sprechen kam. Tindal hatte argumentiert, man könne Gott wohl kaum „auf ärgere Weise als ein willkürliches und parteyisches Wesen vorstellen“, wenn man annehmen wollte, er „hätte in den letzten Zeiten die Absicht gehabt, einigen Menschen, ohne Ansehung ihrer Verdienste, einen höhern Grad der Glückseligkeit zu verschaffen, als den Uebrigen“ und sie „zu seinen Lieblingen“ zu „erwählen, . . . bloß deßwegen; weil sie gewisse Sätze glauben, welche in dem Lande, worinnen sie von ungefähr auf die Welt gekommen sind, gelehret werden: da inzwischen andere, welche eine ungleich grössere Anzahl ausmachen, von einem Jahrhundert zu dem andern seiner Gunst entbehren sollen“, wenn man voraussetzt, daß „inzwischen die Christen ins besondere die Mittel und Bequemlichkeit allein haben, ihren gebührenden höhern Grad und vorzüglichere Gattung der Seligkeit zu erlangen“¹⁰¹. Kant wird Knutzens „Widerlegungen“ für unbefriedigend gehalten haben, zumal er die christlichen Gruppierungen vornehmlich als mehr oder weniger allen positiven und negativen Gruppenmechanismen unterworfenen Sozialisationsorte eschatologischen Heilsegoismus erlebt haben dürfte, obwohl das Wort vom „Salz der Erde“ und vom „Licht der Welt“ (Mt 5, 13–16) schon immer galt. Gerade weil wir es heute mit dem „allumfassenden Heilssakrament“¹⁰² leichter haben, darauf zu antworten, können wir um so mehr Verständnis dafür haben, daß Kant mit den damals für ihn greifbaren Lösungen nicht zufrieden war

¹⁰⁰ Seit der 3. Aufl. seines theologischen Hauptwerkes, das uns in der 4. Auflage vorliegt, diesem als Anhang beigelegt: Vertheidigte Wahrheit der Christlichen Religion gegen den Einwurf: Daß die christliche Offenbarung nicht allgemein sey. Wobey besonders die Scheingründe des bekannten Englischen Deisten Matthäi Tindals, welche indeßen Beweise, Daß das Christenthum so alt, als die Welt sey, enthalten, erwogen und widerleget werden, von Martin Knutzen, öffentlichen Professorn der Weltweisheit zu Königsberg (Königsberg 1747), folgt ab S. 223 auf: Philosophischer Beweis von der Wahrheit der Christlichen Religion, darinnen die Nothwendigkeit einer geoffenbarten Religion insgemein, und die Wahrheit oder Gewisheit der Christlichen insbesondere, aus zugezweifelten Gründen der Vernunft nach Mathematischer Lehr-Art dargethan und behauptet wird, entworfen von Martin Knutzen, öffentlichen Professore der Weltweisheit auf der Academie zu Königsberg, Vierte Auflage, mit einigen Anmerkungen, Register und einer Zugabe hieher gehöriger Abhandlungen vermehret (Königsberg 1747). Vgl. zu der Auseinandersetzung auch B. Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants (Leipzig 1876), bes. ab S. 115. – Knutzens Lösung gipfelt im Bild einer Pyramide, die zum Himmel führt: „auf denen untern Staffeln“, wo „Dunkelheit und Nebel“ herrschen, befinden sich die Heiden, ganz oben im reinen Sonnenlicht die Christen. Die ungleiche Stellung ist dem sündigen Abstieg der Menschheit anzulasten, was die Weisheit Gottes um der Harmonie der Welt willen nicht durch ständige Wunder zu ändern gehalten ist. Aber auch von den niedrigsten Stufen führt der Weg zum Himmel (258–270).

¹⁰¹ Tindal, dt. 717–720. Ganz ähnlich Rousseau (Émile, Amsterdam 1762) III 128: „le Dieu de cette religion seroit le plus inique & le plus cruel des tyrans.“

¹⁰² Vat. II: LG 48, AG 1, GS 45.

und sich bis ins hohe Alter mit dieser Frage beschäftigte¹⁰³. Darum nahm er eine ganz eigentümliche Position „zwischen“ den Konfessionen ein¹⁰⁴, ohne darum doch Indifferentist zu sein, was er entschieden ablehnte¹⁰⁵.

Mit der Suche nach dem allgemeinverbindlichen „Zwischen“ hängt auch Kants bekannte Vorliebe für Reisebeschreibungen zusammen: er las alle, die er bekommen konnte¹⁰⁶. Natürlich war zu seiner Zeit eine gute „Belesenheit im Fache der Reisebeschreibungen“ unerlässlich für die „physische Geographie“¹⁰⁷. Aber das scheint nicht sein einziger Gesichtspunkt dabei gewesen zu sein. Die Leipziger Biographie berichtet von einem Vorkommnis, das uns weiterhilft. Als sein Famulus, „ein Theolog, der Philosophie mit Theologie nicht zu vereinbaren wußte“, ihn einst um Rat fragte, was da zu tun sei, soll ihm Kant geantwortet haben: „Lesen Sie Reisebeschreibungen.“ Und nochmals auf die Rückfrage, in der Dogmatik kämen Sachen vor, die er „nicht begreife“ –: „Lesen Sie Reisebeschreibungen.“¹⁰⁸ Wenn das zutrifft, können wir annehmen, daß diese Lektüre auch für Kant selbst in dieser Hinsicht aufschlußreich gewesen war, und zwar schon sehr früh, wie aus Borowskis Hinweis¹⁰⁹ hervorzugehen scheint. Von daher konnte Kant in seiner „physischen Geographie“ auch von einer „theologischen(-e) Geographie“ sprechen, „da (Da) die theologischen Principien nach der Verschiedenheit des Bodens mehrentheils sehr wesentliche Veränderungen erleiden“, was sowohl für die „in ihren Grundsätzen verschiedenen Religionen“ als auch für die verschiedenen christlichen Kirchen gilt¹¹⁰. Diese Unterschiede betreffen jedoch

¹⁰³ Vgl. z. B. Ca 6/207, 240, 246, 249 f., 255, 270 f., 274, 306, 326 und Ca 7/359, 361.

¹⁰⁴ Vgl. A. Winter, Kant zwischen den Konfessionen: ThPh 50 (1975) 1–37. Hegel greift diese kritische Bemühung nicht mehr auf, er ist dezidiert „lutherischer(-m) Christ(-en)“ G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe) (Frankfurt/M. 1971) 11/68 f. ¹⁰⁵ Vgl. Ca 2/295.

¹⁰⁶ Vgl. Jachmann, a. a. O. 138; dazu Borowski, a. a. O. 79, Reicke, a. a. O. 15.

¹⁰⁷ F. Th. Rinks Vorrede zu der von ihm herausgegebenen „Immanuel Kants physische Geographie“ Ak 9/153.

¹⁰⁸ A. a. O. II 220 f. Dort wird als Quelle dafür angegeben: Mnemosyne v. K. G. Schelle i. J. 1803, I. B. I H. S. 86. – Der theologische Aspekt des Reisens auch bei: D. PAVLI ANTONII . . . COLLEGIUM ANTI-THETICVM VNIVERSALE FVNDAIMENTALE Nach der in den THESIBVS BREITHAVPTIANIS Befindlichen Ordnung der Theologischen Materien Anno 1718. und 1719. gehalten. Aus dem, Was verschiedene Auditores dem sel. Auctori nachgeschrieben / gesammelt und herausgegeben Von IOH. VLRICO Schwentzel, . . . Halle . . . 1732 im Hinblick auf den nur vermuteten Inhalt des Buches von D. Jo. Fried. Mayer, Reisender Lutheraner: „Auf Reisen kommt man aber unter allerley Religionen.“ Zur Bedeutung dieses postum publizierten Werkes vgl. N. Hinske, Kants Begriff der Antithetik (s. unten Anm. 125). In grotesker Übersteigerung diese Perspektive auch als Tenor der kurzen Erzählung Voltaires (1756): „Geschichte der Reisen Scarmentados“.

¹⁰⁹ A. a. O. 79.

¹¹⁰ Ak 9/165. Zum „Localen und Nationalen“ in der Bibel vgl. Ak 23/424, über die method. u. sachl. Voraussetzungen ds. Betrachtungsweise (als Wissenschaft) vgl. Ca 8/4 f.; Einschränkung Ak 15,2/592.

nicht das Wesentliche der Religion: „Die Religion unseres Weltteils ist nicht die Sache eines eigenwilligen Geschmacks, sondern von ehrwürdigerem Ursprunge. Daher können auch nur die Ausschweifungen in derselben und das, was darin den Menschen eigentümlich angehört, Zeichen von den verschiedenen Nationaleigenschaften abgeben.“ Zu diesen „Ausschweifungen“ gehören für Kant: Leichtgläubigkeit, Aberglaube, Schwärmerei und Gleichgültigkeit¹¹¹, was dann im Hinblick auf die verschiedenen Völker belegt wird. Damit macht Kant zwei Jahre nach Erscheinen des „Émile“ von J. J. Rousseau an der dort geäußerten ganz ähnlichen Auffassung deutliche Abstriche und zeigt insofern seine Eigenständigkeit¹¹².

Diese verschiedenen Überlegungen haben eines gemeinsam: sie waren geeignet, falsche Verabsolutierungen aufzusprenken und sie auf ihr eigentliches Maß zu bringen. Aber nicht die Religion als solche wurde für Kant dadurch relativiert, sondern nur ihre äußeren Erscheinungsformen. Grundsätzlich gilt für Kant: „Äußere Religion ist ein Widerspruch. Alle Religion ist innerlich.“¹¹³ Äußere Kulthandlungen (Observanzen), die den Wert eines Mittels haben, um einzuüben, was man ausüben soll¹¹⁴, läßt er zu¹¹⁵; sind es aber nur noch „moralisch indifferente“ Handlungen¹¹⁶, die einen solchen Bezug nicht mehr erkennen lassen, werden sie zum „Wahn“¹¹⁷ der „Hofdienste“¹¹⁸, der „Schwärmerei“¹¹⁹ und der „Gunstbewerbung“¹²⁰. Damit kann das Jugendproblem schließlich auf die Formel gebracht werden: „Die

¹¹¹ Ca 2/293.

¹¹² Rousseau (Émile, Amsterdam 1762) III 169 f.: „Je regarde toutes les religions particulieres comme autant d'institutions salutaires qui prescrivent dans chaque pays une maniere uniforme d'honorer Dieu par un culte public; & qui peuvent toutes avoir leurs raisons dans le climat, dans le gouvernement, dans le génie du peuple, ou dans quelqu'autre cause locale qui rend l'une préférable à l'autre, selon les tems & les lieux. Je les crois toutes bonnes quand on y sert Dieu convenablement: le culte essentiel est celui du cœur.“ Andererseits aber wieder ganz im Sinne Kants über die christliche Religion 179: „je la crois de toutes les religions qui sont sur la terre, celle dont la morale est la plus pure, & dont la raison se contente le mieux.“

¹¹³ Vorlesungen zur Moralphilosophie Ak 27, 1/330.

¹¹⁴ Vgl. Ak 27, 1/329.

¹¹⁵ Vgl. z. B. Ca 6/328.

¹¹⁶ Ca 6/251. Damit befindet sich K. in Übereinstimmung mit M. Tindal, der auch gegen die indifferenten Religionshandlungen streitet: „Wenn man der Vernunft folgen will; so kan man keine unnöthige Dinge in der Religion zulassen: soll aber die Vernunft nichts dabey zu sagen haben; so möchte ich wissen, wo wir endlich festen Fuß fassen wolten? Wenn die Leute einmal überredet sind, daß sie glauben, solche Dinge wären für etwas gut: so sind sie gleich geneigt zu glauben, sie wären für alles gut. Zum wenigsten wird es niemals an Vorwand fehlen zu noch tausend andern Dingen von dieser Beschaffenheit...“ (Tindal, dt. a. a. O. 237). Vgl. zu diesem Text Ca 6/322.

¹¹⁷ Ca 6/328; vgl. auch Ca 6/317, 319.

¹¹⁸ Ca 6/302 Anm., 349.

¹¹⁹ Z. B. Ca 6/324.

¹²⁰ Z. B. Ca 6/192.

Gottesfurcht und der Gottesdienst sind keine besondere Handlungen, sondern die Form aller Handlungen.“¹²¹

Natürlich wird Kant von den ihn beschäftigenden religiösen Fragen aus nach einer wissenschaftlichen Bewältigung Ausschau gehalten haben. Aber schon während seiner Gymnasialzeit mußte er erleben, mit welcher üblen Methoden verschiedene theologische Schulen und Richtungen einander zu bekämpfen imstande waren unter dem Vorwand dogmatischer Überzeugungen, worunter sein verehrter Lehrer Schultz besonders zu leiden hatte¹²². Daß man damals (übrigens auch auf katholischer Seite) Kontroverstheologie als „*Theologia polemica*“ bezeichnete, konnte von hier aus gesehen als bezeichnend empfunden werden. Während Kant auf der Universität studierte, erschien ein 5bändiges Werk Stapfers mit dem Titel: „*Institutiones theologiae polemicae universae ordine scientifico dispositae*“, das Kant nicht unbekannt geblieben sein dürfte¹²³, zumal die theologische Vorlesung, die er bei Schultz hörte, in den Universitätsunterlagen als „*Collegium Thetico-polemicum et morale*“¹²⁴ ausgewiesen war. Ein sehr viel älteres Handbuch der Kontroverstheologie, das lange im Universitätsbereich benutzt worden ist, stellte die gegnerischen Positionen links und rechts als Thesis und Antithesis einander gegenüber¹²⁵, ähnlich wie Kant das später mit seinem vierfachen Widerstreit der Antinomie der reinen Vernunft unter der Überschrift „*Antithetik der reinen Vernunft*“ unternehmen sollte¹²⁶. Insgesamt genommen wird jedoch Kant bei dem Wirrwarr der theologischen Polemiken, bei denen auch die Widerlegung der Widerlegung keinen der Widerlegten je überzeugte¹²⁷ – für A. Collins der Ansatzpunkt für

¹²¹ Ak 27, 1/328.

¹²² Vgl. ThPh 50 (1975) 30.

¹²³ (Tiguri MDCCXLIII). Vgl. Bohatec, a. a. O. 176. Es werden sich aber noch andere Berührungspunkte nennen lassen, wie z. B. die Relativierung der Zeremonien (I 440–446), die Allgenugsamkeit Gottes (I 121 gegenüber Ca 2/151) oder die Lehre über die Fundamentalartikel der Religion (I 513–550).

¹²⁴ G. Hollmann, Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants, in: Altpreuß. Monatsschrift 36 (1899) 1–73, hier: 52.

¹²⁵ Vgl. N. Hinske, Kants Begriff der Antithetik und seine Herkunft aus der protestantischen Kontroverstheologie des 17. und 18. Jahrhunderts. Über eine unbemerkt gebliebene Quelle der Kantischen Antinomielehre, in: Archiv f. Begriffsgeschichte XVI (1972) 48–59; knappe Zusammenfassung schon ThPh 50 (1975) 28 ff. Gemeint ist: „*Collatio doctrinae pontificiorum et protestantium*“ von J. W. Baier (Jena 1686), die zusammen mit dem wohl durch F. A. Schultz vermittelten Gedankenentwurf P. Antons (1661–1730) „einen der frühesten Gedankenstränge“ darstellt für Kant, der „*theologischer Herkunft*“ (Hinske, a. a. O. 49) ist. Hier wurden Anstöße gegeben und weitervermittelt, die weit über K.s Dialektik hinausreichen und durch den Hegelschen Idealismus und den dialektischen Materialismus ihren Weg zu uns gefunden haben.

¹²⁶ Z. B. Ca 3/306–7, 312–13 usw.

¹²⁷ Weil die Parteilichkeit die Argumentation und nicht umgekehrt die Argumente den Standort bestimmten, ein Phänomen, das sich heute sehr gut an manchen politischen Auseinandersetzungen exemplifizieren läßt. Besonders hitzig ging es da-

sein Plädoyer zugunsten der Notwendigkeit des „Freidenkens“¹²⁸ –, keine Aussicht haben entdecken können, innerhalb der Theologie Boden unter die Füße zu bekommen. Seine Bestimmung des „Widerlegen(s)“ als „die Geschicklichkeit“, „einander das Nichtwissen zu demonstrieren“¹²⁹, dürfte nicht ohne Bezug auf diese Situation sein.

Aber auch auf dem Gebiet der Philosophie, die ja den Anspruch vertrat, sichere Grunderkenntnisse zu bieten, scheint er die Lage nicht für besser gehalten zu haben. Nach einer gewissen Orientierungszeit, worauf sein Interesse für „alle(n) Wissenschaften“ schließen läßt¹³⁰, wird er ein ähnliches Unbehagen empfunden haben, wie er es schon bei F. Bacon¹³¹ und R. Descartes¹³² beschrieben finden konnte: überall Kontroversen, die in den Schulen tradiert wurden, und keine ange-

mals in England zu, worüber das: Freydenker-Lexicon oder Einleitung in die Geschichte der neuern Freygeister ihrer Schriften, und deren Widerlegungen. Nebst einem Nachtrage . . . (Leipzig u. Bernburg 1759, Nachdr., hrsg. v. F. Venturi [Monum. pol. et phil. rariora Ser. I, Num. 2] – Torino 1960) von J. A. Trinius einen guten Überblick vermittelt. Ironisch formuliert J. Toland sein Unbehagen, daß Prediger gern ihre eigenen Einfälle „für die Orakel Gottes selbst ausgeben: „Obwohl jede Sekte behaupten wird, das treffe auf ihre Lehre nicht zu – und auch wir, *Serena*, wissen, daß es auf die Reformierte Religion, zu der wir uns bekennen, nicht zutrifft –, so beweisen die anderen mit unwiderlegbaren Argumenten, daß es für alle übrigen Sekten doch zutrifft. Denn es ist unmöglich, daß sie alle recht haben oder daß mehr als einer von ihnen im Recht ist . . .“ (Briefe an *Serena* / über den Aberglauben / über Materie und Bewegung, hrsg. u. eingel. v. E. Pracht, übers. v. G. Wichmann [Berlin 1959] 33). A. Collins, a. a. O. 109 f.: „The Priests do not study Divinity properly so call'd, but only how to maintain a certain System of Divinity. Thus the *Popish, Mahometan, Lutheran, and Presbyterian* Priests, study their several Systems.“ Von diesem Buch gab es eine französische Übersetzung (1714, 1717 und 1766), die in Deutschland sehr verbreitet war (vgl. G. V. Lechler, Geschichte des englischen Deismus [Tübingen 1841, Nachdr. mit e. Vorwort u. bibl. Hinw. v. G. Gawlick – Hildesheim 1965] 230 Anm.).

¹²⁸ A. a. O. ab S. 46.

¹²⁹ Ca 2/343.

¹³⁰ *Reicke*, a. a. O. 50. – Interessant ist in diesem Zusammenhang die Feststellung M. Wundts, daß J. D. Kypke, „der 1727–58 den Lehrstuhl für Logik und Metaphysik innehatte“, „wesentlich theologisch interessiert“ war (*M. Wundt*, Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung: Heidelb. Abhdlgn z. Phil. u. ihrer Gesch. 32 [Tübingen 1945, Nachdr. Olms Paperbacks 4, Hildesheim 1964] 209).

¹³¹ *F. Bacon*, a. a. O. VII 24: „Praeterea, si hujusmodi scientiae plane res mortua non essent, id minime videtur eventurum fuisse, quod per multa jam secula usu venit; ut illae suis immotae fere haereant vestigiis, nec incrementa genere humano digna sumant: eo usque, ut saepenumero non solum assertio maneat assertio, sed etiam quaestio maneat quaestio, et per disputationes non solvatur, sed figatur et alatur; omnisque traditio et successio disciplinarum repraesentet et exhibeat personas magistris et auditoris, non inventoris, et ejus, qui inventis aliquid eximium adjiciat.“

¹³² Discours de la Méthode – Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung, übers. u. hrsg. v. L. Gäbe (Phil. Bibl. 261) (Hamburg 1964) 14: „Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres.“

messene Methode, um damit fertig zu werden. Was Rousseau in seinem „Émile“ gegen die Philosophen schrieb¹³³, wird Kants volle Zustimmung gefunden haben. 1765 sprach er dann selbst in einem Brief an J. H. Lambert von der „zerstöhrende(n) Uneinigkeit der vermeinten Philosophen“, „weil gar kein gemeines Richtmaas da ist ihre Bemühungen einstimmig zu machen“, und von seinem damit zusammenhängenden Plan, in einem künftigen größeren Werk dieses Problem zu bewältigen¹³⁴. Auch die Wolffsche Philosophie machte für ihn keine Ausnahme: Ch. Wolff, den Kant den „größten unter allen dogmatischen Philosophen“ nannte¹³⁵, gehörte für ihn dennoch zusammen mit Ch. A. Crusius, dem er selbst wichtige Impulse verdankte¹³⁶, zu den „Luftbaumeister(n) der mancherlei Gedankenwelten“, – Wolff, weil er „die Ordnung der Dinge“ „aus wenig Bauzeug der Erfahrung, aber mehr erschlichenen Begriffen gezimmert“, Crusius, weil er sie „durch die magische Kraft einiger Sprüche vom *Denklichen* und *Undenklichen* aus Nichts hervorgebracht“ habe¹³⁷. Bei einer derar-

¹³³ A. a. O. III 25 f.: „Je consultai les Philosophes, je feuilletai leurs livres, j'examinai leurs diverses opinions; je les trouvai tous fiers, affirmatifs, dogmatiques, même dans leur scepticisme prétendu, n'ignorant rien, ne prouvant rien, se moquant les uns des autres; & ce point, commun à tous, me parut le seul sur lequel ils ont tous raison. Triomphans quand ils attaquent, ils sont sans vigueur en se défendant.“

¹³⁴ Ca 9/47.

¹³⁵ Ca 3/28.

¹³⁶ Vgl. H. Heimsoeth, Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen (KSt ErgH 71) (Köln 1956) 125–188: Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert; G. Tonelli, Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza, Vol. primo (Studi e Ricerche di Storia della Filosofia 29) (Torino 1959); ders., Einleitung zu: Ch. A. Crusius, Die philosophischen Hauptwerke, 3 Bde., hrsg. v. G. Tonelli (Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1744–1747 [Hildesheim 1964–1969]) I, VII–LII.

¹³⁷ Ca 2/357. – M. W. ist bisher unbemerkt geblieben, daß der Ausdruck „Luftbaumeister“ als Bezeichnung für Philosophen zurückweist auf das schon genannte „Mährgen von der Tonne“ Swifts, wo es heißt: „Die Weise nun, deren sich die Philosophen aller Zeiten, zur Erlangung dieses Endzwecks, bedienet, war diese, daß sie gewisse Gebäude in die Luft aufgeföhret haben.“ (Sat. u. ernsth. Schriften v. D. J. Swift, Dritter Band, Zweyte Auflage [Hamburg u. Leipzig 1759] 61 f.; in der ersten Auflage des dritten Bandes – auch seitengleich als Sonderausgabe erschienen unter dem Titel: Dr. J. Swifts Mährgen von der Tonne. Nebst übrigen dazu gehörigen Schriften. Von neuem aus dem Engl. übers. – [Hamburg u. Leipzig 1758] 65 f.; in der schon zitierten Übersetzung von 1729 S. 43: „Zu diesem Ende haben die Weltweisen zu allen Zeiten, gewisse Gebäude in die Luft aufgeföhret.“ Originaltext: „To this End, the Philosopher's Way in all Ages has been by erecting certain Edifices in the Air“; zit. nach: J. Swift, A Tale of a Tub. With Other Early Works 1696–1707 Ed. by H. Davis [Oxford 1957] 33.) Im Zusammenhange damit stehen Swifts satirische Auslassungen über die Sekte der „Xolisten“ (nach Herodot Lib. 4) (²III ab 166; ¹III ab 179; 1729: ab 160), eine breite Ausmalung seiner „Theorie“ der Dünste, die in dem Fall, daß sie „nach oben“ steigen, Prediger und Dichter inspirieren, oder auch durch Vernebelung des Gehirns zur Begründung ganzer philosophischer Systeme führen. Diese „Theorie“ kommt an verschiedenen Stellen der Swiftschen Werke zur Sprache, z. B. im: Schreiben an einen Freund, von der Mechanischen

tigen Einschätzung der Situation, die wir bei Kant schon sehr früh ansetzen dürfen (4)¹³⁸, konnte es kaum sinnvoll erscheinen, nun etwa in der Theologie oder auch in der Philosophie nur um so hartnäckiger im bisherigen Sinn weiterzumachen. Man mußte grundsätzlicher fragen und die herkömmlichen Selbstverständlichkeiten überprüfen. Es war an der Zeit, die Fundamente zu untersuchen, die gemeinsamen Voraussetzungen und die gemeinsamen Irrtümer aufzuspüren, von denen aus schließlich die vielen Sackgassen ihren Ausgang genommen hatten¹³⁹, um dadurch vielleicht den einzigen Weg zu finden, auf dem allein es gelingen könnte, wenn überhaupt, denkerisch legitim den schließlichen „Überschritt zum Übersinnlichen“¹⁴⁰ zu wagen.

Erzeugung des Geistes. Ein Fragment (²III ab 296; ¹III ab 325; 1729/2 ab 65), oder in einer als Anhang zu der ebenfalls früh (1764) von K. zitierten Schrift: ΠΕΡΙ ΒΑΘΟΥΣ s. ANTI-SUBLIME. Das ist: D. Swifts Neueste Dicht-Kunst, Oder Kunst in der Poesie zu kriechen, mit Exempeln aus den Englischen Poeten erleutert, Nebst einem Vorschlage, wie das Aufnehmen dieser Poesie zu befördern sey. Aus d. Engl. ins Deutsche übersetzt (LEIPZIG 1733) beigegebenen Schrift mit dem Titel: Das im Menschen-Koth gefundene Gold, Oder das große Geheimnis, Aus Des Menschen Unflath und Urin... (HAMBURG 1731). J. Swift hat für seine „Theorie“ selbst ein Vorbild in S. Butlers „Hudibras“ gehabt, dessen hier gemeinte Stelle K. in den „Träumen eines Geisterschers“ zitiert (Ca 2/364, Ak 2/348). Zu der sehr wahrscheinlich von K. benutzten Waserschen Übersetzung des „Hudibras“ vgl. Ak 15/200 f. Anm.; ihr genauer Titel: *Samuel Butlers Hudibras*, ein satyr. Gedicht wider die Schwermer und Independenten zur Zeit Carls des Ersten in neun Gesängen. Aus d. Engl. übers. M. hist. Anm. u. Kupfern vers. (Hamburg u. Leipzig 1765). Dort wird als Parallele (Vorbild? Nachdichtung?) zu der von K. (sehr frei) zitierten Stelle ein lat. Vierzeiler aus Hexametern (von Harmer) angeführt. In der Übers. heißt es dann übrigens weiter: „eben so werden Speculationen, die über ihren rechten und Nutzen schaffenden Zweck hinauszielen, ungeachtet der großen und außerordentlichen Entdeckungen weit entfernter Dinge, welche sie versprechen, zu lautern Grillen und eiteln Träumen, die nicht wenig nach der Narrheit riechen“ (S. 293).

¹³⁸ Vgl. N. Hinske, Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant (Stgt-Bln-Kln-Mz 1970) 120: „Diese frühzeitige Betonung des Methodenproblems kommt nun keineswegs von ungefähr. Sie scheint vielmehr eine Art Gegenbewegung zu der Beunruhigung durch die Lage der Metaphysik zu sein und spielt bei der Ausarbeitung der späteren Transzendentalphilosophie eine bestimmende Rolle.“

¹³⁹ Ganz ähnliche Überlegungen hatte schon Ch. Wolff zu Beginn seines Studiums angestellt: „Weil ich aber da unter den Catholicken lebte und den Eifer der Lutheraner und Catholicken gegen einander gleich von meiner ersten Kindheit an wahrnahm, dabey merckte, daß ein ieder Recht zu haben vermeinete; so lag mir immer im Sinne, ob es dann nicht möglich sey, die Wahrheit in der Theologie so deutlich zu zeigen, daß sie keinen Widerspruch leide. Wie ich nun nach diesem hörte, daß die Mathematici ihre Sachen so gewis erwiesen, daß ein jeder dieselben vor wahr erkennen müsse, so war ich begierig die Mathematici methodi gratia zu erlernen, um mich zu befeissigen, die Theologie auf unwidersprechliche Gewisheit zu bringen; da aber auch hörte, es fehlte noch die Philosophia practica und Dürrii Theologia moralis, welche damahlen im Schwange war, wäre ein dürres und mageres Werck, so setzte mir auch vor die Philosophiam und Theologiam morales auszuarbeiten. Hierinnen bestärkte mich Herr Neumann, der den Nutzen der mathematischen Methode in der Theologie und Moral anpries, ...“ (Ch. Wolffs eigene Lebensbeschreibung, hrsg. m. e. Abhdlg über Wolff v. H. Wuttke [Leipzig 1841] 120–122).

¹⁴⁰ Ca 8/276: „Der Metaphysik drittes Stadium. Praktisch-dogmatischer Überschritt zum Übersinnlichen“.

Damit wäre in einem zweiten Schritt angedeutet, wie trotz oder gerade wegen seines theologischen Interesses Kants Weg zur Philosophie führen konnte. Was zunächst als bloßer psychologischer Rationalisierungsprozeß erscheinen mochte, erwies sich im Laufe der Zeit als etwas sehr viel Umfassenderes, nämlich als die biographische Erlebensgrundlage aller Philosophie überhaupt, die sich als individuelle Erfahrung jedem begrifflichen Zugriff von außen letzten Endes entzieht¹⁴¹. In einem dritten Schritt soll deshalb vom Werk des Philosophen ausgegangen werden, um zu sehen, was sich dort von den vermuteten Impulsen niedergeschlagen hat.

Zunächst ist dabei nach Kants persönlicher Religiosität zu fragen, wie sie sich, wenn auch mit großer Zurückhaltung (entsprechend der „Flucht nach innen“) in seinen Schriften ausdrückt¹⁴². Es lassen sich hier drei Eigentümlichkeiten der Religion Kants angeben, die für unsere Fragestellung von Bedeutung sind.

An erster Stelle ist das starke Erhabenheitserleben angesichts der Unermeßlichkeit des Universums zu nennen, das von H. Schmalenbach besonders herausgestellt wird. Der sonst so kühle Kant spricht von Verwunderung, edlem Erstaunen¹⁴³, ja sogar von Entzückung¹⁴⁴, und zwar keineswegs im pantheistischen Sinn (so Schmalenbach), sondern von Anfang an im Hinblick auf einen unendlichen, aber persönlichen Schöpfergott, der der Urheber auch der Materie und nicht etwa bloß der Ordnung ist¹⁴⁵, was anzunehmen ein „beträchtliche(r) Fehler“ wäre und die Gefahr eines „feineren Atheismus“ in

¹⁴¹ Vgl. N. Hinske, Das Thema der Philosophie (Trierer Universitätsreden 1) (Trier 1975) 47: „Die Philosophie kann nicht mehr, als die Antwort, die das Leben selbst gibt, auf die Ebene des Begriffs zu heben und auf ihre Tragfähigkeit hin zu überprüfen. Sie bleibt, auch was die Frage nach dem Ganzen des individuellen Lebens betrifft, auf jenes Wissen angewiesen, das an die Biographie des Einzelnen gebunden ist. Wo sie es aufgrund eines einseitigen Wissenschaftsbegriffs aus ihren Überlegungen ausklammert, wird sie an der Sinnfrage scheitern, sie am Ende gar als ‚Scheinfrage‘ ‚widerlegen‘, um im Schatten der Einzelwissenschaften wie der Ideologien ein esoterisches Dasein zu fristen.“

¹⁴² Vgl. zu dieser Frage: P. Kalweit, Kants Stellung zur Kirche (Schriften d. Synodalkomm. f. ostpr. Kirchengesch. 2) (Königsberg 1904); W. Boette, Kants Religion (Pädagog. Magazin H. 780) (Langensalza 1920); K. Vorländer, Imm. Kant. Der Mann und das Werk, 2 Bde. (Leipzig 1924); H. Schmalenbach, Die religiösen Hintergründe der kantischen Philosophie, in: Bl. f. Dt. Phil. 1 (1927/28) 29–60, 189–226; H. Rust, Kant und das Erbe des Protestantismus. Ein Beitrag zu der Frage nach dem Verhältnis von Idealismus und Christentum (Gotha 1928); H. Schmalenbach: Kants Religion (Sonderhefte d. Dt. Phil. Gesellschaft 1) (Berlin 1929); H. Noack, Einleitung zu: Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hrsg. v. K. Vorländer (Phil. Bibl. 45) (Hamburg 1956); O. Reboul, Kant et la Religion: RevHistPhRel 50 (1970) 137–153.

¹⁴³ Ca 1/258 und 315; vgl. auch 1/255, 309.

¹⁴⁴ Ca 1/309; vgl. auch 1/258.

¹⁴⁵ Ca 2/129, 134, 425. Der Begriff des eigentlichen Schöpfers ergibt sich, wenn man nach dem Grund der Möglichkeit der Dinge fragt (Ca 2/132). „Das Ganze der Welt ist an sich selbst Nichts, außer insofern es durch den Willen eines andern Etwas ist“ (Ca 2/235).

sich schlosse¹⁴⁶. Der unendliche Raum ist für ihn erfüllt mit der Gegenwart Gottes¹⁴⁷, der seine Vollkommenheiten in allen Stufen der Vielfalt des Geschaffenen offenbart¹⁴⁸ und den Betrachter „so mannigfaltiger Schönheit“ und Harmonie dazu bringt, „diejenige Macht zu bewundern und anzubeten, in deren ewigen Grundquelle die Wesen der Dinge zu einem vortrefflichen Plane gleichsam bereit darliegen“¹⁴⁹. So heißt es schon in der „Allgemeine(n) Naturgeschichte“ (1755): „In der Tat, wenn man mit solchen Betrachtungen . . . sein Gemüt erfüllet hat, so gibt der Anblick eines bestirnten Himmels bei einer heitern Nacht eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache und gibt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen.“¹⁵⁰ Die Unnennbarkeit und Unausdrückbarkeit dieser gleichzeitig unlegbar realen Begriffe sollte ihn sein Leben lang beschäftigen.

Aus dieser Perspektive heraus wird das Maß alles Irdischen gewonnen¹⁵¹: Wir Menschen sind nur „Fremdlinge“¹⁵² auf Erden, und nicht dazu da, „um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu bauen“, weil unser „Leben ein weit edleres Ziel hat“¹⁵³; hier ist es bloß eine Brücke „über einen Teil des Abgrundes der Ewigkeit“¹⁵⁴. Darum kann diese Welt für den Menschen als „Tummelplatz seiner Begierden billig nicht das Ziel aller seiner Absichten enthalten“¹⁵⁵. Wer sich darüber im unklaren ist, läuft „Wasserblasen“, „Träumereien“, „Einbildungen“ und „Bilder(n) der Zauberalaterne“ nach und lebt in einer „Welt der Fabeln“, die er sich selbst geschaffen hat, bis der Tod „dieses Schattenspiel schließt“¹⁵⁶.

Die zweite Eigentümlichkeit der Kantschen Religiosität ist das Erhabenheitserleben einer Unendlichkeit nach innen, die „nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist“¹⁵⁷ und

¹⁴⁶ Ca 2/129.

¹⁴⁷ Ca 1/316.

¹⁴⁸ Ca 1/367.

¹⁴⁹ Ca 2/140.

¹⁵⁰ Ca 1/369; vgl. auch Ca 2/247.

¹⁵¹ Vgl. Ca 2/320 f. Hierher gehört auch K.s Vorliebe für den englischen Dichter Alexander Pope, den er in seinen Schriften öfters zitiert. Vgl. dazu G. Tonelli (Elementi) 203; *ders.*, Kant, dall'Estetica metafisica all'Estetica psicoempirica. Studi sulla genesi del criticismo (1754–1771) e sulle sue fonti, in: *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino*, Ser. III, Tom. 3, Parte 2^a (Torino 1955) 135.

¹⁵² Ca 1/467.

¹⁵³ Ca 1/472. Vgl. den letzten Brief J. Lockes an A. Collins: „... daß dieses Leben eine Scene der Eitelkeit ist, die schnell vergeht und keine gediegene Befriedigung gewährt, ausser in dem Bewustseyn, recht zu handeln, und in der Hoffnung eines andern Lebens“ (1704, zit. nach *Lehler*, a. a. O. 219).

¹⁵⁴ Ca 2/41.

¹⁵⁵ Ca 1/441.

¹⁵⁶ Ca 2/43. ¹⁵⁷ Ca 5/175.

sich im „*moralische(n) Gesetz in mir*“¹⁵⁸ kundtut. Dabei ist zu beachten, daß Kant die Moral zunächst auf „ein unauflösliche(s) Gefühl des Guten“¹⁵⁹ zurückführte, ohne sich seiner Sache dabei aber schon sicher zu sein. Erst später in der kritischen Zeit wird die gefühlsmäßig „*empfundene Abhängigkeit*“ des Privatwillens vom allgemeinen Willen“¹⁶⁰ als in der Natur der Vernunft verankerter, apriorisch vor aller Erfahrung gegebener Begriff der reinen, aber praktischen Vernunft beschrieben, der jedes Vernunftwesen in gleichem Maße betrifft¹⁶¹. Insofern entspricht es „der Idee der *Würde* eines vernünftigen Wesens“, „keinem Gesetze“ zu gehorchen „als dem, das es zugleich selbst gibt“¹⁶². Erst die nicht notwendige Übereinstimmung des „nicht schlechterdings guten Willens“ mit dem Gesetz der Vernunftautonomie bedingt die Verbindlichkeit einer zu bewirkenden Übereinstimmung als objektive, aber praktische Notwendigkeit, d. h. als Pflicht¹⁶³, die auch in diesem, nämlich unserem, Fall ein unableitbar ursprünglich Gegebenes ist, ein „Factum der reinen Vernunft“, das „sich für sich selbst uns aufdringt“¹⁶⁴. Aus dem moralischen Gesetz als der „*ratio cognoscendi*“ der Freiheit läßt sich diese als seine Möglichkeitsbedingung („*ratio essendi*“) erschließen¹⁶⁵. Damit wird die Idee der Freiheit zur Einbruchsstelle des „*mundus intelligibilis*“ in unsere Erfahrungswelt¹⁶⁶, weil sie als transzendente die Unabhängigkeit der Vernunft vom Ursachenzusammenhang der Sinnenwelt

¹⁵⁸ Ca 5/174.

¹⁵⁹ Ca 2/201.

¹⁶⁰ Ca 2/350, zunächst vorgestellt „als die Folge einer wahrhaftig tätigen Kraft“, die „in der Welt aller denkenden Naturen“ auf „*moralische Einheit* und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen“ hindrängt, ähnlich wie die Newtonsche Gravitation einen allgemeinen Zusammenhang in der materiellen Welt bewirkt.

¹⁶¹ Ca 4/268 f.

¹⁶² Ca 4/293.

¹⁶³ Ca 4/298, 293.

¹⁶⁴ Ca 5/36.

¹⁶⁵ Ca 5/4 Anm.

¹⁶⁶ Freiheit, als transzendentes Prädikat genommen, führt zur „herrliche(n) Eröffnung“ „einer intelligibelen Welt durch Realisierung des sonst transszendenten Begriffs der Freiheit“ (Ca 5/103); darum ist es „eigentlich der Begriff der Freiheit“, „der unter allen Ideen der reinen spekulativen Vernunft allein so große Erweiterung im Felde des Übersinnlichen, wengleich nur in Ansehung des praktischen Erkenntnisses verschafft“ (Ca 5/113). „Eröffnung“ und „Erweiterung“ bezeichnen dabei nur die neue, kritische Weise des Zugangs zur Welt der geistigen Naturen, die für K. bis dahin durchaus Gegenstand seiner Überzeugung und sogar einer metaphysischen Hypothese war: das kritische Denken holt das metaphysische Denken ein und reinigt es von allen Versuchen des Überschwangs. Vgl. dazu: G. Tonelli, Kant's Ethics as a part of Metaphysics: a possible Newtonian Suggestion? with some Comments on Kant's 'Dreams of a Seer', in: Philosophy and the Civilizing Arts. Essays Presented to H. W. Schneider, Ed. by C. Walton and J. P. Anton (Ohio Univ. Press/Athens 1975) 236–263. Vgl. allgemein dazu: W. Teichner, Die intelligible Welt. Ein Problem der theoretischen und praktischen Philosophie I. Kants (Monogr. z. phil. Forsch. 46) (Meisenheim/Glan 1967); G. Antonopoulos, Der Mensch als Bürger zweier Welten. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte von Kants Philosophie (Diss. Kln 1956) (Athen 1957).

fordert¹⁶⁷ und als Schlüsselbegriff dient, um als „Bedingungen des notwendigen Objekts eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens“ die Ideen von Gott und Unsterblichkeit in praktischer Absicht als Postulate abzuleiten¹⁶⁸. Von hier aus führt der Weg zur „*Religion, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote*“¹⁶⁹: das beständige Weiterfragen erreicht geläutert seinen Ursprung. „Denn nichts ehrt Gott mehr als das, was das Schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt, wenn seine herrliche Anstalt dazukommt, eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen.“¹⁷⁰ Diese besondere Stellung des Sittengesetzes rechtfertigt auch hier die Ausdrücke der Achtung und Bewunderung einer unbegreiflichen Erhabenheit¹⁷¹ und andererseits die vorrangige Forderung der Redlichkeit und Wahrhaftigkeit¹⁷², die Kant in der Gestalt des Hiob dargestellt findet, den er unter dieser Rücksicht oft erwähnt und für sich selbst als eine Art von Vorbild ansieht. Von hier aus lassen sich vielfache Beziehungen zum Tenor seiner Philosophie erkennen.

Es läßt sich nicht bestreiten, daß diese eher alttestamentlich-herbe Nüchternheit Kants, die an das Buch Kohelet („Vanitas vanitatum, et omnia vanitas“ 1, 2) erinnert und wie Hiob imstande ist, von „Dankbegierde gegen das höchste Wesen“, „das selbst alsdenn, wenn es züchtigt, verehrungs- und liebenswürdig ist“¹⁷³, zu sprechen, bei weitem die Oberhand in seinem Werke hat. Dennoch, und das ist die dritte Eigentümlichkeit, lebte er, soweit er das irgend persönlich nachzuvollziehen vermochte (und in diesem Sinne in einer „eigentümlichen“ Weise) aus der Kraft der Botschaft des Neuen Testaments, auch wenn Dogmatiker gegen seine weitgehend „entmythologisierende“ Hermeneutik vieles einzuwenden haben¹⁷⁴. Nicht allein, daß Kant das Christentum für „prinzipiell liebenswürdig“ hält und über

¹⁶⁷ Ca 3/539. ¹⁶⁸ Ca 5/115. ¹⁶⁹ Ca 5/140. ¹⁷⁰ Ca 5/142.

¹⁷¹ Ca 6/189; 7/370.

¹⁷² Ca 6/341 Anm.; Ak 18/604; 19/145.

¹⁷³ Ca 1/470. Vgl. dazu *A. Pope*, Versuch vom Menschen, in der Übers. von B. H. Brockes (Hamburg 1740), die K. benutzt hat: „Wie ist es möglich, daß man nicht sowohl des Himmels *Huld* empfinde, Als seine weise *Macht* zugleich, so wohl in dem, was Ihm gefällt, Uns zu zustehen, als nicht minder in dem, was Er uns vorenthält?“ (S. 23).

¹⁷⁴ Vgl. *J.-L. Bruch*, La Philosophie religieuse de Kant (Analyse et Raisons 11) (Aubier 1968) 257 f.; *H. de Vos*, a. a. O. 7, 103 f.; *O. Reboul*, a. a. O. 144 f. K.s Glaubensbekenntnis scheint für ihn selbst auf die biblische Kurzformel gebracht werden zu können: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben.“ (Ca 6/340), die er auch in einem Brief an Fichte als „Mittelweg“ vorschlägt und erläutert: „Ich glaube, lieber Herr! (d. i. ich nehme es gern an, ob ich es gleich weder mir noch andern hinreichend beweisen kann); hilf meinem Unglauben! Das heißt den moralischen Glauben in Ansehung alles dessen, was ich aus der Wundergeschichteerzählung zu innerer Besserung für Nutzen ziehen kann, habe ich und wünsche auch den historischen, sofern dieser gleichfalls dazu beitragen könnte, zu besitzen. Mein vorsätzlicher *Nichtglaube* ist kein vorsätzlicher *Unglaube*“ (Ca 10/121).]

alle Maßen lobt; er rechnet sich in aller Selbstverständlichkeit selbst dazu, und es scheint, daß das fast vollständige Vermeiden des Namens „Jesus“ und des zum Namen gewordenen Titels „Christus“ in seinen Druckwerken zugunsten der verschiedenartigsten Umschreibungen eher auf ehrfürchtige und vielleicht sogar verletzlich-scheue Zurückhaltung als auf distanzierte Verlegenheit zurückzuführen ist¹⁷⁵. Das läßt sich auch durch einen Brief an Borowski vom 24. Oktober 1792 stützen¹⁷⁶. In der „Allgemeine(n) Naturgeschichte“ von 1755 konnte er jedenfalls noch schreiben: „Eine Glückseligkeit, welche die Vernunft nicht einmal zu erwünschen sich erkühnen darf, lehret uns die Offenbarung mit Überzeugung hoffen. Wenn denn die Fesseln, welche uns an die Eitelkeit der Kreaturen geknüpft halten, in dem Augenblicke, welcher zu der Verwandlung unsers Wesens bestimmt worden, abgefallen sind, so wird der unsterbliche Geist, von der Abhängigkeit der endlichen Dinge befreiet, in der Gemeinschaft mit dem unendlichen Wesen den Genuß der wahren Glückseligkeit finden.“¹⁷⁷ Diesen Zustand kann der Mensch schon im voraus „mit einer süßen Hoffnung“ kosten, woraus jene „ruhige Heiterkeit der Seele“ entspringt, „der keine Zufälle mehr unerwartet sind“¹⁷⁸. So deutet alles darauf hin, daß er solche ganz persönlichen Erfahrungen meint, wenn er 1766 an Moses Mendelssohn schreibt: „Zwar dencke ich vieles mit der allerkläresten Überzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit was ich niemals den Muth haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht dencke.“¹⁷⁹ Äußerungen dieser Art

¹⁷⁵ Ca 6/422 ff.; vgl. ThPh 50 (1975) 22 f. Die Behauptung W. Boettes, K. habe an der „Geschichtlichkeit des Bildes Christi . . . gezweifelt“, läßt sich nicht aufrechterhalten (a. a. O. 75). Wohl hat K. den historischen Bereich auch des N. T. als Philosophie weitgehend „auf sich beruhen“ lassen (Ak 23/431), weil der zeitliche Abstand und die vermittelnde Gelehrsamkeit der Ausleger neben dem Zufälligen, das ohnehin den geschichtlichen Ereignissen eigen ist, zu viel Unsicherheitsfaktoren beinhalten, die seiner Vernunftreligion nicht anhaften (vgl. Ca 6/255–260). K.s Zurückhaltung ist viel eher mit seiner besonderen Hochschätzung des atl. Bilderverbotes („Vielleicht gibt es keine erhabene Stelle im Gesetzbuche der Juden als das Gebot: Du sollst Dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis . . .“ [Ca 5/347]) in Verbindung zu bringen, das ja wohl mit dem späteren ehrfurchtsvollen Nicht-Aussprechen des Jahwe-Namens zusammenhängen dürfte.

¹⁷⁶ Ca 10/171: „Die Parallele, die . . . zwischen der christlichen und der von mir entworfenen philosophischen Moral gezogen worden, könnte mit wenigen Worten dahin abgeändert werden, daß statt derer Namen, davon der eine geheiligt, der andere aber eines armen ihn nach Vermögen auslegenden Stümpfers ist, diese nur eben angeführten Ausdrücke gebraucht würden . . .“

¹⁷⁷ Ca 1/324 (dazu: 1 Kor 2,9 nach Is 64,4, ein Bezug, der weder von v. Kügelgen noch von Vorländer [Einleitung] angegeben wurde).

¹⁷⁸ Ca 1/325 und Ca 2/41. Es könnte auch auf K. selbst zutreffen, was er seinen Eltern nachrühmte, daß sie nämlich „das Höchste“ besaßen, „was ein Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen innern Frieden, die durch keine Leidenschaft beunruhigt wurden“ (Rink, a. a. O. 14). Eine Andeutung in dieser Richtung mag auch die Bemerkung in einem Brief an M. Herz (v. 20. Aug. 1777) enthalten, daß er mit seinem „Antheil an den Glücksgütern völlig zufrieden“ sei (Ca 9/158).

¹⁷⁹ Ca 9/56.

lassen darauf schließen, daß ihm seine religiöse Überzeugung einen starken inneren Rückhalt geboten hat¹⁸⁰. Auch wenn er später konkrete Erscheinungsformen des Christentums kritisierte, dann tat er das sehr wahrscheinlich nicht, weil er sich diesem innerlich entfremdet hätte, sondern um das, was ihm daran als kostbarer Besitz galt, für sich selbst und andere vor Abnutzung und Veräußerlichung zu bewahren; denn „alles, auch das Erhabenste, verkleinert sich unter den Händen der Menschen, wenn sie die Idee desselben zu ihrem Gebrauch

¹⁸⁰ Von hier aus läßt sich auch eine alte Kontroverse einigermaßen einordnen, auf die mich Herr Prof. N. Hinske (Trier) aufmerksam machte. C. du Prel gab 1889 (Leipzig) „I. Kants Vorlesungen über Psychologie“ (= aus den Vorlesungen über Metaphysik nach Pölitz [Erfurt 1821]) neu heraus und versah sie mit einer Einleitung: „Kants mystische Weltanschauung“ (Neuauf. mit Vorwort v. Th. Weimann Pforzheim 1964). Du Prel war sehr an einer „mystischen Philosophie“ interessiert, die sich die Erforschung okkultur und spiritistischer Phänomene zur Aufgabe gemacht hatte (also der Parapsychologie in unserem Sprachgebrauch). Er glaubte in K. schon aufgrund der „Träume eines Geistersehers“ und des Briefes an Ch. v. Knobloch einen Bundesgenossen gefunden zu haben und sah sich darin vollends bestätigt, als ihm die Vorlesung über Psychologie in die Hände fiel. Aufgrund einer Übereinstimmung in 10 Lehrpunkten, die er feststellen zu können glaubte, betrachtete er K. als Vertreter einer „Mystik“ in seinem Sinne (63). Aber er gestand auch Unterschiede zu: „Negierend, oder wenigstens skeptisch ist Kant in Bezug auf das Hereinragen der Geisterwelt in die unsere, welches der heutige Spiritismus lehrt; dagegen unterliegt für Kant das Hineinragen des Menschen in die Geisterwelt nicht dem mindesten Zweifel...“ (15). Gegen diese Kantauslegung wandte sich P. von Lind mit seinem Buch: „Kant's mystische Weltanschauung, ein Wahn der modernen Mystik. Eine Widerlegung der Dr. C. du Prel'schen Einleitung zu Kant's Psychologie“ (München o. J. [1892]), indem er das Steuer nun vollends in die Gegenrichtung herumwarf und damit des Guten zuviel tat. Denn als gläubigem Menschen war K. eine „andere Welt“ als ein Jenseits „geistiger (-e) Anschauung“ durchaus vertraut (bei Pölitz 155 f.). Deshalb lehnte er auch metaphysische „Träumereien“ über diese Frage nicht rundweg ab, und er stimmt auch E. Swedenborg insofern zu, als dieser einen *mundus intelligibilis* als ein reales Universum vertrat, der vom *mundus sensibilis* unterschieden sei (Pölitz 257). Für die Hypothese einer unter sich unmittelbar zusammenwirkenden Geisterwelt hat G. Tonelli noch verschiedene andere Autoren namhaft gemacht, auf die K. sich stützen konnte, so besonders J. P. Eberhard (der eine Theorie von G. Cheines referiert), A. G. Baumgarten, G. F. Meier und J. E. Gunner (Kant's Ethics 247–252). Freilich ist der kritisch gefilterte „mundus intelligibilis“ K.s kaum mehr im Sinne du Prels zu verwenden, aber die kritische Spitze schlug in K.s Vorlesungen (ad usum Delphini) nicht immer ganz durch. Dennoch kommt auch die Psychologievorlesung zu dem Schluß, daß ein allzu angelegentliches Sich-Beschäftigen mit der künftigen Welt dem Menschen abträglich ist, weil dies nicht unsere irdische Bestimmung sei: „Die Vorsehung hat uns die künftige Welt verschlossen, und uns nur eine kleine Hoffnung übrig gelassen, die hinreichend genug ist, uns dazu zu bewegen, uns derselben würdig zu machen; welches wir nicht so eifrig thun würden, wenn wir die künftige Welt schon zum Voraus kennten“ (Pölitz 261). – L. Goldschmidt stritt in seiner Abhandlung: Kant's ‚Privatmeinungen‘ über das Jenseits und Die Kant-Ausgabe der Königl. preuß. AkadWiss. Ein Protest (Gotha 1905) gegen den Versuch, K. „Mystik anzuheften“, den er hinter der von der Akademieausgabe vorgenommenen Änderung „keine“ in „reine Privatmeinungen“ (Ak 3/509) vermutete (bes. 54 f.). – Neuerdings hat W. A. Schulze (Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus: ZPhForsch XVIII [1964] 85–118) auf einen anderen Zugang zu dieser Frage verwiesen. Bekanntlich hat K. im „Streit der Fakultäten“ einen Brief C. A. Willmans' als Anhang abgedruckt unter der Überschrift: „Von einer reinen Mystik in der Religion“, worin von gewissen „Separatisten“ die Rede ist, die sich „Mystiker“ nannten und „alles verwarfen, was Gottesdienst heißt“, ohne daß sich K. jedoch

verwenden“¹⁸¹. Man kann annehmen, daß sich ihm gerade von hier aus eine kritische Distanz aufatet, die ihn die bisherigen Anstrengungen der Theologie und auch der Metaphysik als unzulänglich und schal empfinden ließ.

Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß die hier genannten drei besonderen Eigentümlichkeiten der persönlichen Religion Kants in direkter Beziehung zu den drei Ideen der reinen Vernunft stehen, die als Postulate der praktischen Vernunft wiederkehren und sich mit Hilfe der Urteilskraft auch für die spekulative Vernunft wenigstens in moralischer Rücksicht als real erwiesen¹⁸², nämlich: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Von ihnen gilt dann das bekannte Wort aus der „Kritik der Urteilskraft“, sie seien „diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zwecke, abzielen“¹⁸³. Aber damit ist dem Gang der Darstellung schon vorgegriffen.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Kant ungewollt seine ganze persönliche Religiosität charakterisiert, wenn er 1760 schreibt:

„Unter diesen Betrachtungen richtet der Weise (aber wie selten findet sich ein solcher!) die Aufmerksamkeit vornehmlich auf seine große Bestimmung jenseits dem Grabe. Er verliert die Verbindlichkeit nicht aus den Augen, die ihm der Posten auferlegt, auf welchen ihn hier die Vorsehung gesetzt hat. Vernünftig in seinen Entwürfen, aber ohne Eigensinn, zuversichtlich auf die Erfüllung seiner

mit den vergleichenden Anspielungen des Verfassers identifizieren wollte (Ca 7/381–387). Ein gewisses sympathisierendes Wohlwollen dieser Parallelisierung gegenüber wird man indes unterstellen dürfen, obwohl K. sechs Jahre später Mystik als „das gerade Gegenteil aller Philosophie“ (Ak 8/441, vgl. auch die Entwürfe dazu in Ak 23/467 f. und bei *D. Henrich*: Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung, in: Kritik und Metaphysik. Studien H. Heimsoeth zum 80. Geb. [Berlin 1966] 40–59) bezeichnet hat. (Vgl. auch die Notiz von 1799 zu diesem Thema [Ak 19/648]: „Willmans konnte allenfalls zur Absicht haben, das eine so wie das andere Prinzip durch die Entgegensetzung zweyer Theorien – sich beyde zernichten zu lassen.“ Mystik also als möglicher Weg?) Schulze glaubt darin allerdings nur eine mögliche Brücke für die jüngeren Kantianer zu erkennen, sich der Mystik zuzuwenden. Darüberhinaus sieht er jedoch in K.s „Ablehnung des ‚Geschichtsglaubens‘“ eine Gemeinsamkeit mit den Mystikern. Eine interessante Überlegung! Will man indes nicht ins bloße Mutmaßen verfallen, wird man begründeterweise von einer Mystik jedenfalls im religiösen Sinn bei K. nur sprechen können, wenn man darunter das Bewußtsein einer beglückenden Geborgenheit in Gott versteht, das der Worte nicht bedarf, sondern sie geradezu scheut, aber als Gesinnung zum „Geist des Gebets“ wird, „der ‚ohne Unterlaß‘ in uns stattfinden kann und soll“ (Ca 6/346), verbunden mit einer ausgeprägten und festen „Jenseits“-Hoffnung. Vgl. auch die „Denkverse zu Ehren verstorbener Collegen“ Ak 12/395–397. – J. G. Fichte erwähnt 1792 einen nicht erhaltenen Brief Kants, in dem dieser von „der Reise in eine andere Welt“ gesprochen haben soll (Ca 10/170), und schreibt ein Jahr später an K. von „jener Welt, deren Hoffnung Sie so manchem, der keine andre hatte, und auch mir gegeben haben, . . .“ Ca 10/199).

¹⁸¹ Ca 6/146; vgl. auch 6/245.

¹⁸² Vgl. Ca 5/554 Anm.; vgl. auch Ca 5/143. Damit soll gleichzeitig gezeigt sein, daß K. mit seiner Philosophie nicht nur einfach die „drei Dogmen der Aufklärung“ (dieser Ausdruck bei K. *Vorländer*, Philosophie der Neuzeit. Die Aufklärung [Geschichte der Philos. V, rde 281–282] [Hamburg 1969] 51) übernommen hat.

¹⁸³ Ca 5/555. Vgl. auch Ca 3/536, 540.

Hoffnung, aber ohne Ungeduld, bescheiden in Wünschen, ohne vorzuschreiben, vertrauend, ohne zu pochen, ist er eifrig in Leistung seiner Pflichten, aber bereit, mit einer christlichen Resignation sich in den Befehl des Höchsten zu ergeben, wenn es ihm gefällt, mitten unter allen diesen Bestrebungen ihn von der Bühne abzurufen, worauf er gestellt war. Wir finden die Wege der Vorsehung allemal weise und anbetungswürdig in denen Stücken, wo wir sie einigermaßen einsehen können; sollten sie es da nicht noch weit mehr sein, wo wir es nicht können?“¹⁸⁴.

Der letzte Satz kehrt in ganz ähnlicher Form 18 Jahre später (1788) in der KprV wieder¹⁸⁵ und kann damit als Bestätigung gelten, daß sich Kant in diesem Sinne wenigstens bis zu diesem Zeitpunkt treu geblieben ist. Wir dürfen annehmen, daß sich daran auch in der Spätzeit nichts mehr geändert hat¹⁸⁶. Kant hielt ja die Religion nicht für einen bloßen Sektor des Lebens, sondern in aller Selbstverständlichkeit für das Sicheinlassen auf die umfassende Sinnfrage nach dem Ganzen der Welt und des Menschen überhaupt: weil es sonst nämlich einerlei wäre, „ob ein Mensch sich redlich oder falsch, billig oder gewalttätig verhalten habe“¹⁸⁷, wenn er doch „in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie“¹⁸⁸ zurückgeworfen wird. Wozu dann die Natur, die Kunst, der Mensch? Die Vernunft könnte sich dabei nicht beruhigen¹⁸⁹. Darum, so heißt es in der KprV, „muß es befremden, daß gleichwohl die Philosophen alter sowohl als neuer Zeiten die Glückseligkeit mit der Tugend in ganz geziemender Proportion schon *in diesem Leben* (in der Sinnenwelt) haben finden, oder sich ihrer bewußt zu sein haben überreden können.“¹⁹⁰

Ein Philosoph kann wohl versuchen, von seinem Glauben zu abstrahieren, aber diese Konstruktion wird nie vollständig gelingen. Kant hat einen methodisch korrekten Weg gesucht, um sozusagen „von unten her“ zum Glauben aufzusteigen¹⁹¹. Obwohl er sich der dabei implizierten Probleme bewußt war und anderen „verdienstvolle(n) Männer(n)“ ironisch ihren „Kunstgriff“ vorwarf, aus dem „a posteriori“ ein „a priori“ zu machen¹⁹², ist er selbst an einzelnen Stellen auch nicht immer der Gefahr einer Rückrationalisierung ganz

¹⁸⁴ Ca 2/44.

¹⁸⁵ Ca 5/160.

¹⁸⁶ Vgl. Ak 19/649: „Es ist unmöglich, daß ein Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde“ (1799).

¹⁸⁷ Ca 5/539.

¹⁸⁸ Ca 5/533.

¹⁸⁹ Vgl. Ca 5/560.

¹⁹⁰ Ca 5/125 f.

¹⁹¹ Vgl. Ca 4/360: „Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Kompaß, wodurch der spekulative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientieren, der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg, sowohl in theoretischer als praktischer Absicht dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden muß.“

¹⁹² Ca 2/374 f.

entkommen. Nicht zuletzt durch eine Methodenunsicherheit dieser Art, die bis in die Wahl des Titels durchschlug¹⁹³, ist die Deutlichkeit und Geschlossenheit seiner Religionsschrift beeinträchtigt, so daß es kaum möglich ist, ohne Kenntnis seines kritischen Grundansatzes einen hermeneutisch angemessenen Zugang zu ihr zu finden¹⁹⁴, obwohl dieses Werk die Harmonie der Vernunftreligion mit dem biblischen Christentum darlegen soll¹⁹⁵. O. Reboul hat darum die Vermutung geäußert, daß Kants Philosophie mehr mit dem Christentum zu tun haben könnte als seine Religionsphilosophie im engeren Sinn¹⁹⁶.

Daher ist nun in einem weiteren Schritt (nachdem wir nach Kants Religion „hinter“ seinem Werk gefragt haben) zu prüfen, wieweit die „theologischen Hintergründe“ sein Werk selbst innerlich bestimmt haben: ob sie also als treibende Kraft und in den Ergebnissen seines Denkens nachweisbar sind und so als (mindestens ein) Grundimpuls seiner Philosophie gelten können. Das würde bedeuten, daß Kant die philosophische Grundlegung einer Apologetik der Religion überhaupt und des Christentums insbesondere (als, „soviel wir wissen, die schicklichste Form“ „der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens“¹⁹⁷) wenigstens *auch*, vielleicht sogar *hauptsächlich* mit seinem Werk intendiert hätte. Ob das aufs Ganze seiner Philosophie gelungen ist, ob es etwas eingebracht hat und welche Bedeutung dies gegebenenfalls für die Theologie haben könnte, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Nur die Tatsache, daß sein Denken von daher durchgängig (mit-)bestimmt war, soll nun an einigen Schwerpunkten seiner philosophischen Entwicklung gezeigt werden.

Nehmen wir zunächst die gewöhnlich weniger beachtete sog. vor-kritische Zeit. Er ging mit dem Optimismus der Jugend daran, zwischen

¹⁹³ Vgl. dazu die verschiedenen Überlegungen in den Vorarbeiten Ak 23/91–97; 23/451; die Vorrede zur 2. Aufl. (Ca 6/150), den verbliebenen alten Innentitel: Der philosophischen Religionslehre Erstes Stück (Ca 6/155) und Ca 7/304.

¹⁹⁴ E. Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte: KSt 9 (1904) 21–154 spricht vom „Kompromißcharakter“ dieser Schrift (57–95), den er allerdings gegen Kants erklärte Absicht versteht („Kant selbst . . . verdunkelt“ 65!). Natürlich ist die „Handelssperre“ für „Religionsmaterien“ (Ca 10/266), die „Einschränkung der Freiheit, über Dinge, die auch nur indirekt auf Theologie Beziehung haben möchten, laut zu denken“ (Ca 10/126) auf jeden Fall ein Problem für die sachgerechte Interpretation, weil sie dazu verleitet, über den Text hinauszuspekulieren, aber trotzdem nicht unbeachtet bleiben darf.

¹⁹⁵ Ca 6/151.

¹⁹⁶ A. a. O. 153: Kant est-il chrétien? Problème insoluble, à vue humaine. Peut-être faut-il dire que ce n'est pas spécialement sa philosophie religieuse, mais toute sa philosophie qui a rapport avec le Christianisme, justement parce qu'elle se veut pleinement laïque, tout en étant consciente de ses limites et en restant ouverte à un au-delà?.

¹⁹⁷ Ca 7/347.

voneinander abweichenden wissenschaftlichen Positionen zu vermitteln, indem er versuchte, „den Punkt zu bestimmen, darin das Wahre von beiden Seiten zusammenfiel“¹⁹⁸. In seiner ersten Schrift hatte er damit nicht viel Erfolg, was ihm ein paar bissige Verse von G. E. Lessing eintrug¹⁹⁹. Er hatte geglaubt, daß es dabei keiner „große(n) Scharfsinnigkeit“, sondern nur „einer kleinen Abwesenheit des Parteeifers“ und eines „kurzen(-s) Gleichgewicht(s) der Gemütsneigungen“²⁰⁰ bedurfte, also einer Grundhaltung, die er besonders bei theologischen Auseinandersetzungen vor allem vermißt haben wird. Daß dabei aber auch die richtige Methode eine wichtige Rolle spielt, war ihm bereits klar, wie seine sonstigen Methodenreflexionen in dieser Erstlingsschrift zeigen. Ebenso wird aber auch hier schon seine negative Einschätzung der Möglichkeiten der Metaphysik nach ihrem damaligen Stande deutlich, die sich in den folgenden Schriften in immer kräftigeren Ausdrücken Luft macht, so wenn er z. B. von einer „bodenlosen Weltweisheit“²⁰¹ und vom „gelehrten(-r) Unsinn“ einer „falsche(n) Metaphysik“²⁰² spricht, deren Erkenntnis „schlüpfrig(-en)“ ist²⁰³, deren Beweise „seicht“ sind²⁰⁴ und deren „angemaßte Einsicht keine Schranken kennt“²⁰⁵; bei der „eitele(s) Wissen“ „den Verstand aufblähet“²⁰⁶, und eine „vernünfteln(de)“²⁰⁷ Vernunft und „überfeine(n) Weisheit“²⁰⁸ biegsame Hypothesen²⁰⁹, ja sogar „Fratzen“ und „Luftschlösser“²¹⁰, „unendliche(r) Hirngespinnste“ und eine „Welt von Fabeln“²¹¹, d. h. „ein Blendwerk von Wissenschaft“²¹² hervorbringen. Der Theologie ergeht es nicht viel besser, obwohl sie noch nicht ausdrücklich genannt wird. Soweit sie sich im Schlepptau einer Vernunft befindet, „die schwache Begriffe unseres Verstandes vielleicht auf den Höchsten sehr verkehrt überträgt“²¹³, bedient sie sich ihrer Gründe „auf eine schlechte Art“²¹⁴, um „sogar Geheimnisse der Religion“ „auf dem bloßen Wege der Vernunft“ zu

¹⁹⁸ Ca 1/186.

¹⁹⁹ Gesammelte Werke, hrsg. v. P. Rilla, 1. Bd. (Berlin 1968) 169.

²⁰⁰ Ca 2/186 f.

²⁰¹ Ca 2/363.

²⁰² Ca 2/208.

²⁰³ Ca 2/227; Ca 2/131.

²⁰⁴ Ca 2/188.

²⁰⁵ Ca 2/242.

²⁰⁶ Ca 2/385.

²⁰⁷ Ca 2/326.

²⁰⁸ Ca 2/79.

²⁰⁹ Ca 2/356.

²¹⁰ Ca 2/61.

²¹¹ Ca 2/3.

²¹² Ca 2/321.

²¹³ Ca 2/352.

²¹⁴ Ca 1/224.

ertappen²¹⁵, wodurch sie die Religion durch „tausend Schulfratzen“²¹⁶ entstellt. Sogar „Gründe der Staatsklugheit“ seien eingeflossen, und „ihr Gebrauch oder Mißbrauch“ sei schon „zu ehrwürdig, als daß er sich einer so verworfenen Prüfung auszusetzen nötig hätte“²¹⁷. Wenn er von dem „sträflichen(-r) Vorwitz“ spricht, „der sich anmaßet, die Absichten der göttlichen Ratschlüsse einzusehen und nach seinen Einsichten auszulegen“²¹⁸, dann meint er solche Theologen, „welche die Ehre der Offenbarung nicht zu entweihen, sondern zu bestätigen glauben, wenn sie sich ihrer bedienen, den Ausschweifungen ihres Witzes dadurch ein Ansehen zu geben“²¹⁹, aber andererseits es als „boshafte Eiferer“ „vor eine würdige Pflicht ihres heiligen Berufes halten, den unschuldigsten Meinungen schädliche Auslegungen anzuhäften“²²⁰ und „nur eine scheinbare Veranlassung wünschen, auf eine Schrift den bitteren Vorwurf des Irrglaubens zu werfen“²²¹. In persönlichen Notizen aus dieser Zeit argwöhnt Kant sogar: „Viele leute haben theologie u. keine Religion ausser vielleicht um dereinst große lasterthaten abzubitten wenn sie von den Schrecken der hölle bedrohet werden“²²². Dahinter dürften mancherlei Erfahrungen zu vermuten sein.

Kants Absicht war, einen Weg zu suchen, der Abhilfe versprach, damit die Metaphysik, die „wie viele andere Wissenschaften“ für ihn „nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntnis“²²³ stand, diese Schwelle endlich überschreiten konnte. Es war ihm klar, daß er dabei die breite „Heeresstraße“²²⁴ der üblichen Denkgewohnheiten verlassen mußte. Bezeichnend dafür ist das Motto aus Seneca, das er schon seiner ersten Schrift voranstellte: „Nihil magis praestandum est, quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes,

²¹⁵ Ca 2/375; darum ist die Trennung der Bereiche eine methodische Notwendigkeit, die auch noch für die Religionsschrift aktuell sein wird (vgl. Ca 6/149). Vgl. auch *E. Lord H. of Chisbury*, *De Causis errorum* 54 (*E. Lord of Chisbury*, *De Veritate* Ed. Tertia, *De Causis Errorum*, *De Religione Laici*, Parerga, Faksim.-Neudruck d. Ausg. London 1645, hrsg. u. eingel. v. G. Gawlick [Stuttgart B. C. 1966]: „Hic igitur ubi ratio pro fide sive sensu interno, vel fides pro ratione illa [quae ex notitiis communibus & discursu praecipue oritur] usurpata fuit, gravissimi exitialesque nonnunquam sequebantur errores.“). *F. Bacon*, a. a. O. Vol. VIII 20: „Tantoque magis haec vanitas inhibenda venit, et coercenda, quia ex divinorum et humanorum malesana admistione, non solum educitur philosophia phantastica, sed etiam religio haeretica.“

²¹⁶ Ca 2/300.

²¹⁷ Ca 2/331.

²¹⁸ Ca 1/471.

²¹⁹ Ca 1/305.

²²⁰ Ca 1/230.

²²¹ Ca 2/71; *M. Tindal* schließt sein Werk mit dem Augustinus-Zitat: „Errare possum: haereticus esse nolo“ (dt. 763).

²²² Ak 20/48.

²²³ Ca 1/30.

²²⁴ Ca 1/8.

non qua eundum est, sed qua itur.²²⁵ Zwanzig Jahre später sah er immer noch „im Fortschritt der Untersuchung sich öfters Alpen erheben, wo andere einen ebenen und gemächlichen Fußsteig vor sich sehen“²²⁶, die er dann schließlich in seinen kritischen Schriften zu überwinden versuchte.

Zunächst aber hatte er Erfolge zu verzeichnen. In der „Allgemeine(n) Naturgeschichte“, in der er sich als erstes versicherte, ja nicht gegen die Pflichten der Religion zu verstoßen²²⁷, gelang ihm ein Mehrfaches. Indem er die Wissenschaften streng voneinander trennte, brachte er sowohl die Naturwissenschaft als auch die Theologie voran. Durch konsequente Anwendung der Newtonschen Gravitationsgesetze und Ausschaltung des lückenbüßerischen Eingreifens Gottes, mit dem noch Newton selbst die Einrichtung der Planetenbahnen erklärt hatte, kam er einerseits zur Formulierung der Theorie, die als Kant-LaPlacesche Theorie bekannt ist, und zur Theorie der „Nebelsterne“, heute Spiralnebel genannt, die erst 1923 als zutreffend nachgewiesen werden konnte²²⁸, und andererseits gelangte er gleichzeitig zu einem „höheren(-r) Begriff“ der Allmacht und Weisheit Gottes in der Schöpfung, die noch bewunderungswürdiger ist, wenn sie dem Chaos der Materie von Anfang an bereits alle notwendigen Gesetze der Entwicklung des Universums mitgegeben hat, als wenn spätere wunderbare Nachbesserungen erforderlich gewesen wären²²⁹. Die vorschnelle „Berufung auf immaterielle Prinzipien“ ist für ihn eine „Zuflucht der faulen Philosophie“, die zugleich alle weitere Forschung blockiert²³⁰. Für den Theologen aber wird die „unbegründete Besorgnis“ weggeschafft, „als wenn eine jede Erklärung einer großen Anstalt der Welt aus allgemeinen Naturgesetzen den boshaften Feinden der Religion eine Lücke öffne, in ihre Bollwerke zu dringen.“²³¹ Im Gegenteil entstehen solche Einbruchsstellen erst dadurch, daß die „Verteidiger der Religion“ sich ihrer „Gründe auf schlechte Art bedienen“ und so „den Streit mit den Naturalisten verewigen, indem

²²⁵ Ca 1/5; vgl. Ca 2/172.

²²⁶ Ca 2/338; Ca 3/561: „bis der einzige, sehr durch Sinnlichkeit verwachsene Fußsteig entdeckt wird . . .“. Vgl. *F. Bacon*, a. a. O. Vol. VII 21: „Viae autem contemplativae viis illis activis decantatis fere respondent; ut altera, ab initio ardua et difficilis, desinat in apertum; altera, primo intuitu expedita et proclivis, ducat in avia et praecipitia.“

²²⁷ Ca 1/223.

²²⁸ Ca 1/234 f., 255 ff.; vgl. *N. Hinske*, Pierre de Chardin und die Lage des Menschen. Zu den geschichtlichen Voraussetzungen seines Denkens, in: *Neue Deutsche Hefte* 9 (1962) 21–38, hier 23.

²²⁹ Ca 2/118; Ca 2/149: der so gewonnene Begriff der Schöpfung ist „erstaunlich viel rührender“.

²³⁰ Ca 2/346; Ca 2/435: „temeraria citatio supernaturalium est pulvinar intellectus pigri“.

²³¹ Ca 2/156.

sie ohne Not denselben eine schwache Seite darbieten²³². „Der Feind der Vorsehung“ kann dann „ebensoviel Siege über diese falschen Grundsätze davon tragen“²³³, wie er solche überzogenen Positionen ausmachen kann. Am Ende seines Lebens wird es Kant freilich genügen, den Gegner überführen zu können, „daß er, um hierüber verneinend abzusprechen, Gerade eben so wenig von diesen Gegenständen verstehe, als andere bejahend“, wie er in seinen Reflexionen um 1790–91 (nach Adickes) formuliert, und dies mit dem bedeutungsvollen Zusatz: „so werden wir auf unserem Platze feststehen, ohne zu wanken“²³⁴. Vorläufig aber will er nur Irrtümer entdecken und vermeiden, die nicht allein daher entspringen, „weil man gewisse Dinge nicht weiß, sondern weil man sich zu urteilen unternimmt, ob man gleich noch nicht alles weiß, was dazu erfordert wird“²³⁵. Zu diesem Zwecke hält er es zunächst für ausreichend, „metaphysische Gesetze mit den Regeln der Mathematik“ zu verknüpfen²³⁶. Er wählt sich zwar in der ersten Zeit vorwiegend naturwissenschaftliche Gegenstände, aber er behandelt sie stets vor diesem Hintergrund. Schon in der Frühzeit hält er den Satz: „*Es ist ein Gott*“ für „die wichtigste aller unserer Erkenntnisse“²³⁷, und er spricht von seiner „Absicht“, die in diesen Fällen vornehmlich auf die Methode, vermittelt der Naturwissenschaft zur Erkenntnis Gottes hinaufzusteigen, gerichtet“ sei²³⁸. In diesem Sinne bemüht er sich, die Physikotheologie zu korrigieren, indem er Regeln einer „verbesserten Methode“ entwickelt²³⁹. Auch den ontologischen Gottesbeweis modifiziert er und

²³² Ca 1/224. ²³³ Ca 1/336.

²³⁴ Ak 18/617. Vgl. auch 3/26. ²³⁵ Ca 2/193.

²³⁶ Ca 1/110; Ca 2/205: weniger „Nachahmung ihrer Methode“ als „Anwendung ihrer Sätze“; Ca 3/485 ff.: wesentlicher Unterschied der beiden Erkenntnisarten; Ca 9/409: mathem. Anschaulichkeit für die Ideen der theoretischen Erkenntnis unerreichbar. Vgl. eine ähnliche Rolle der Mathematik in den Jugendplänen Ch. Wolffs (a. a. O. 121 ff., 127 f., 130 f., 134 f., 138 f., 143). Vgl. auch den Titel des a. o. Werkes von M. Knutzen: „Philos. Beweis v. d. Wahrheit der Christl. Religion, darinnen die Nothwendigkeit einer geoffenbarten Religion insgemein, und die Wahrheit oder Gewißheit der Christlichen insbesondere, aus ungezweifelten Gründen der Vernunft und nach Mathematischer Lehr-Art dargethan und behauptet wird.“ – Vgl. schon sehr früh: Renati des Cartes principiorum philosophiae Pars I. et II. More Geometrico demonstratae per Bened. de Spinoza ... Amstelodami 1663. – Später auch auf katholischer Seite: P. Gregorius Rothfischers ... Ablass und Jubeljahr. Nach mathematischer Lehrart entgegengesetzt den gegenseitigen Schriften, die bey Gelegenheit des letzteren römischen Jubeljahres sind ans Licht getreten ... Regensburg u. Wien ... 1751. Die Tendenz zur Mathematisierung der Theologie reicht bis ins ausgehende 12. Jh. zurück (vgl. F. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie II [Basel–Stuttgart ¹¹1927, Nachdr. 1967] 248).

²³⁷ Ca 2/69. ²³⁸ Ca 2/72.

²³⁹ Ca 2/130–144. K. unterscheidet fünf „Grade der philosophischen Erklärungsart der in der Welt vorkommenden Erscheinungen der Vollkommenheit, insoferne man sie insgesamt unter Gott betrachtet“ (142). Der fünfte Grad (144) verbindet die Bereitschaft, „auch übernatürliche Begebenheiten zuzulassen“, mit dem Forschen nach „notwendigen allgemeinen“ Naturgesetzen, um „alsdann zu dem göttlichen Urheber“ aufzusteigen, ohne aber dabei gänzlich gegen Irrtum gefeit zu sein.

glaubt dann, daß er nun „derjenigen Schärfe fähig“ sei, „die man zu einer Demonstration fordert“, nämlich „der größten philosophischen Evidenz“²⁴⁰.

Der weitere Weg seines Denkens ist durch mancherlei „Umkippen“ – ein Ausdruck, den er 1765 selbst für seine frühe Entwicklung verwendet²⁴¹ – gekennzeichnet. Die Bewegung dieser Entwicklung läßt sich nicht so sehr als Aufstieg, sondern eher als Abstieg in die Tiefe beschreiben, indem ständig die gewonnenen Positionen hinter- oder besser unterfragt werden. Die ursprünglichen Versuche, die „Gegensätze der streitenden Parteien zu unterlaufen“²⁴², wurden immer mehr abgelöst durch die Rückfragen nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt. Das führte zur „Rücknahme zu weit gesteckter Positionen“, zur „Milderung zu heftiger Polemik“ und zur „Revision“ zu revolutionärer Programme“, kurz, zu den verschiedensten „retractationes“²⁴³. Die Richtung seines Denkens aber bleibt dieselbe: es öffnet sich immer mehr und wird dabei immer zurückhaltender und behutsamer. Aus dem Unterlaufen der Polemik zwischen den dogmatischen Positionen wird Skepsis und schließlich die transzendente Kritik als grundlegende Methode künftiger Metaphysik, die nur, um aufzubauen, niederreißt²⁴⁴.

Auch in der kritischen Phase bleibt die ursprüngliche Absicht bestehen, wie die Vorrede zur 2. Auflage der KrV bestätigt: „durch gründliche Untersuchung der Rechte der spekulativen Vernunft einmal für allemal dem Skandal vorzubeugen, das über kurz oder lang selbst dem Volke aus den Streitigkeiten aufstoßen muß, in welche sich Metaphysiker (und als solche endlich auch wohl Geistliche) ohne Kritik unausbleiblich verfälschen. Durch diese kann nun allein dem *Materialism*, *Fatalism*, *Atheism*, dem freigeisterischen *Un glauben*, der *Schwärmerei* und *Aberglauben*, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem *Idealism* und *Skeptizism*, die mehr den Schulen gefährlich sind und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden.“²⁴⁵ Die drei Themen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind auch in dieser Phase nicht nur „unvermeid-

²⁴⁰ Ca 2/170, 197. Ca 2/159: „Die Summe aller dieser Betrachtungen führt uns auf einen Begriff von dem höchsten Wesen, der alles in sich faßt, was man nur zu gedenken vermag, wenn Menschen, aus Staube gemacht, es wagen, ausspähende Blicke hinter den Vorhang zu werfen, der die Geheimnisse des Unerforschlichen vor erschaffene Augen verbirgt.“ Den von ihm so genannten „Cartesianische(n)“ Gottesbeweis hält er dagegen für „falsch und gänzlich unmöglich“ (Ca 2/171).

²⁴¹ Ca 9/47.

²⁴² N. Hinske, Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant (Stgt-Bln-Kln-Mz 1970) 132.

²⁴³ Hinske ebd. 12.

²⁴⁴ Ca 9/108.

²⁴⁵ Ca 3/27 f.

liche(n) Aufgaben“²⁴⁶, sondern die „Endabsicht, worauf die Spekulation der Vernunft im transscendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft“²⁴⁷. Sie selbst aber „haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich, *was zu tun sei*, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist“²⁴⁸; sie gehen also für Kant letztlich aufs Moralische als der Grundlage der Religion²⁴⁹ im Sinne eines moralischen Vernunftglaubens, von dem her jede mögliche Offenbarung allererst als solche vernehmbar erscheint²⁵⁰.

Tatsächlich münden alle drei „Kritiken“ schließlich in die Glaubensfrage ein²⁵¹. Dem hat bereits 1924 M. Wundt besondere Bedeutung beigemessen²⁵². Er gelangte zu der Feststellung, daß Kants

²⁴⁶ Ca 3/38. Diese Reihenfolge in einer „synthetischen“ Anordnung; in der „analytischen“ steht die Gotteserkenntnis am Schluß (Ca 3/271 Anm.).

²⁴⁷ Ca 3/536. Vgl. Ca 3/271 Anm.: „Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen“; dazu Ca 5/555 und Ak 17/559 f.: „Nutzen. Was ist dasjenige, was den tiefen Untersuchungen der Metaphysik ihren obersten Bewegungsgrund giebt und worin die Wahre Wichtigkeit einer solchen Wissenschaft zu setzen ist. 1. Es ist nicht die unmittelbare Wisbegierde, die sie befriedigt, also nicht als Wissenschaft. 2. Auch nicht als ein organon anderer Wissenschaften. z. E. der Naturwissenschaft. 3. Also nur als eine propaedeutik der Weisheit. Als ein solches aber, worin bestehen die Vornehmste Fragen, die sie auflösen, oder die Wichtigen Erkenntnisse, wozu sie der Schlüssel seyn soll. Sie sind 2. Ist ein Gott, und ist ein künftiges Leben. Die Beantwortung dieser Fragen ist wiederum wichtig, sofern es ein Grund ist unseres Verhaltens und die Grundsätze des Lebens bevestigt.“ *I. Kant*, Vorlesungen über die Metaphysik (Pölitz) (Erfurt 1821, Nachdr. Darmstadt 1964) 262 (Anfang der „rationalen Theologie“): „Wir gehen jetzt zu derjenigen Erkenntniß der Metaphysik über, die den Zweck und die Endabsicht derselben ausmacht, und worauf die Nothwendigkeit der ganzen Metaphysik beruht.“

²⁴⁸ Ca 3/538; vgl. Metaphysik (Pölitz) a. a. O. 261 (Schluß der Psychologie): „Gott und die andere Welt ist das einzige Ziel aller unserer philosophischen Untersuchungen, und wenn die Begriffe von Gott und von der andern Welt nicht mit der Moralität zusammenhingen, so wären sie nichts nütze.“

²⁴⁹ Schon Ca 2/389 f. Der im englischen Deismus vorherrschende Primat des Praktisch-Ethischen (vgl. Lechler, a. a. O. 240 f.), der mit viel theoretischem Aufwand vertreten wurde, begegnet sich hier mit einem (theologisch gewendeten) Grundzug des Pietismus Spener-Franckescher Prägung (vgl. *Ph. J. Spener*, *Pia Desideria*, hrsg. v. K. Aland (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 170) (Berlin 1964) z. B. 24.

²⁵⁰ Vgl. Ca 4/360 f.

²⁵¹ Wenn man K.s verhaltene Sprechweise in Rechnung stellt, könnte man in der „Kritik der Urteilskraft“ Anklänge an den dritten Punkt der „Contemplatio ad obtinendum amorem“ der Ignatianischen „Exercitia Spiritualia“ heraushören. K. schreibt in Ca 5/458 f. über die Schönheit der Natur: „Wir können sie als eine Gunst, die die Natur für uns gehabt hat, betrachten, daß sie über das Nützliche noch Schönheit und Reize so reichlich austeilte, und sie deshalb lieben, so wie ihrer Unermeßlichkeit wegen mit Achtung betrachten und uns selbst in dieser Betrachtung veredelt fühlen: gerade als ob die Natur ganz eigentlich in dieser Absicht ihre herrliche Bühne aufgeschlagen und ausgeschmückt habe.“

²⁵² *M. Wundt*, Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert (Stuttgart 1924) 436: „Gerade daß die Erörterung sämtlicher Kritiken schließlich in die Religion einmündet, gibt ihr ihre bezeichnende Stellung; sie kann daher nicht noch einmal neben den anderen Gebieten selbständig erscheinen.“

kritische Philosophie in der Theologie gipfele²⁵³: „Der Gottesgedanke und seine Auswirkung in der Welterkenntnis wird so das letzte Ziel wie der Metaphysik überhaupt, so der kantischen Philosophie“²⁵⁴. Und an anderer Stelle: „In der Religion hat so die kritische Philosophie ihr letztes Ziel und ihre höchste Bedeutung.“²⁵⁵ Demgegenüber spricht noch 1969 G. Martin von dieser Einschätzung als von einer „Verarmung der Metaphysik“²⁵⁶, wobei man ihm allenfalls insoweit beipflichten kann, als Wundts Ausgangspunkt für eine solche Behauptung zu schmal war, um schon als Beweis gelten zu können – vielleicht war ihm das so selbstverständlich, daß er auf weitere Belege verzichtet hat. Mit sehr viel mehr Recht wird man wohl die Verkennung der KrV als Erkenntnistheorie²⁵⁷ und eine entsprechend vereinsseitige Kantinterpretation als wirkliche „Verarmung der Metaphysik“ bezeichnen müssen, die nicht aus der Aporetik herausführt. 1965 hat D.-J. Löwisch Wundts Ansatz aufgegriffen und weitergeführt, indem er zeigte, wie sehr Kant an einem „gereinigten(-r) Theismus“ interessiert war, und daß der Gottesnachweis für Kant „ein zentrales Anliegen“ oder „vielleicht sogar vom Primat des Praktischen her gesehen *das* zentrale Anliegen“ gewesen ist. Für ihn „steht fest und läßt sich belegen, daß Kant die theologische Frage bei seinen metaphysischen Betrachtungen stark bestimmt und geleitet hat“²⁵⁸. Dabei genügt es nicht, einfach auf den Menschen Kant auszuweichen, dessen „Herzen“ etwa „die Glaubenseite“ näherstand²⁵⁹. Nur aus einer Perspektive heraus, die

²⁵³ A. a. O. 434.

²⁵⁴ A. a. O. 389.

²⁵⁵ A. a. O. 372.

²⁵⁶ G. Martin, Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie (Berlin 1969) 155. Vgl. ders., Gesammelte Abhandlungen, Bd. 1 (KSt Erg.H. 81) (Köln 1961) 78 f.; 84: „Diese Differenz zwischen Paulsen/Wundt und mir beruht vielleicht auf einer alten ontologischen Differenz, die im Wesen der Ontologie begründet ist, und die sich schon bei Aristoteles findet. Die Metaphysik ist entweder eine Lehre vom ens primum, also eine theologia naturalis, oder sie ist eine Lehre vom ens qua ens, also eine ontologia generalis. Ich will diese Doppelaufgabe der Ontologie gar nicht aufheben, man verkürzt aber den Sinn der Ontologie, wenn man sie allein als theologia naturalis auffaßt. Sie kann gar nicht theologia naturalis sein, wenn sie nicht zunächst Lehre vom ens qua ens ist. Gerade um das Problem aus dieser verfänglichen Verstellung herauszubekommen, diskutiere ich das Problem primär nicht beim Sein Gottes, sondern beim Sein des Menschen.“ Dem „zunächst“ und „primär“ hätte M. Wundt sicher zugestimmt. Eine Gegenposition würde nur in der Auffassung der Ontologie „allein“ als ontologia generalis (theologia naturali prorsus exclusa) zu erblicken sein. Sonst bleibt offen, ob nicht nach dem einen um des anderen willen gefragt wird.

²⁵⁷ Vgl. dazu G. Tonelli, Kant's Critique of Pure Reason Within the Tradition of Modern Logic, in: Akten des 4. Intern. Kant-Kongresses: Mainz 6.–10. April 1974, hrsg. v. G. Funke, Tl. III: Vorträge (Berlin, New York 1975) 186–191.

²⁵⁸ D.-J. Löwisch, Kants gereinigter Theismus: KSt. 56 (1965) 505–513, hier: 513.

²⁵⁹ So E. Adickes, Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems, in: KSt. 1 (1897) 9–59, 161–196, 352–415; hier 415: „Richten wir unsern Blick nicht nur auf den Philosophen, sondern auch auf den Menschen Kant, so werden wir sagen müssen: seinem Verstande stand die Wissensseite, seinem Herzen die Glaubenseite näher.“ Trotzdem räumt Adickes ein: „mit

umfassender nicht gedacht werden kann, konnte Kant eigentlich an den Versuch denken, der inflationären Entwertung des Vernunftbegriffs²⁶⁰ ein Ende zu setzen, statt bloß eine neue Variante beizusteuern. Grenzen der Vernunft sind für diese selbst, wenn überhaupt, ja nur insofern angebar, als sie in irgendeiner Hinsicht darüber hinausgreift (auch ohne einen Standpunkt „außerhalb“ einnehmen zu können), wenn es nicht bei einer reinen und damit einseitigen Behauptung bleiben soll. Bezeichnenderweise sollte die KrV ursprünglich den Titel tragen: „Die *Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*“²⁶¹. Für den „kritischen“ Kant ist das „Land der Wahrheit“ eine „Insel“ im „weiten und stürmischen Ozeane“ als „dem eigentlichen Sitze des Scheins“, wobei es ihm entscheidend darauf ankommt, sich der Grenzen, Größenordnungen und Maße zu versichern²⁶². Diese Grenzen nicht zu kennen, führt zur eigentlichen „Vermessenheit“, bei welcher

fast größerem Rechte könnte man... sagen: die Dialektik ist der Glaubensseite wegen da, als umgekehrt: diese wurde um jener willen hinzu erfunden, um etwaige nachteilige Folgen derselben zu verhüten oder wenigstens abzuschwächen“ (393).

²⁶⁰ Eine Satire aus dem Jahre 1785 bietet eine sehr plastische Übersicht der gängigen Vernunftarten bis hin zur „christ-lutherisch-theologisch-hallischen Facultätsvernunft“ (wobei noch zu unterscheiden ist zwischen der „ehemalige[n]“ und „jetzige[n]“; es ging um Bahrds Streit mit der Hallischen Fakultät): *Theologischer Beweis*, daß der Doctor Bahrdt schuld an dem Erdbeben in Kalabrien sei, in: *Bibl. d. dt. Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts*, hrsg. v. M. v. Geismar, Bd. I (Leipzig 1846, Nachdr. Darmstadt 1963) 52.

²⁶¹ Ca 9/97, vgl. mit Ca 2/74 f., 103 und 116. – Das Problem wird schon 1766 in den „Träumen eines Geistersehers“ klar gestellt: „Insoferne ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den *Grenzen der menschlichen Vernunft*, und da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, seine Besitzungen wohl zu kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen, so ist dieser Nutzen der erwähnten Wissenschaft der unbekannteste und zugleich der wichtigste...“ (Ca 2/384). Spätestens 1765: „Man könnte sagen die Metaphysik sey eine Wissenschaft von den Schranken der Menschlichen Vernunft“ (Ak 20/181). Anschließend an seine Kritik an den Philosophen war schon J. J. Rousseau auf die Unzulänglichkeit und die Grenzen des menschlichen Geistes zu sprechen gekommen: „Je conçu que l'insuffisance de l'esprit humain est la premiere cause de cette prodigieuse diversité de sentimens, & que l'orgueil est la seconde. Nous n'avons point les mesures de cette machine immense, nous n'en pouvons calculer les rapports; ...“ (a. a. O. III 26). 1770 versucht Kant eine erste Klärung: „Haec autem reluctantia *subiectiva* mentitur, ut plurimum, repugnantiam aliquam *obiectivam*, et incautos facile fallit, limitibus quibus mens humana circumscribitur, pro iis habitis, quibus ipsa rerum essentia continetur“ (Ca 2/405). Über den Einfluß Crusius' in der Frage der Grenzen vgl. G. Tonelli (Einleitung) LII; allgemein *ders.*, La question des bornes de l'entendement humain au XVIII^e siècle et la genèse du criticisme kantien, particulièrement par rapport au problème de l'infini, in: *Rev. d. Mét. et de Morale* (1959) 396–427. Vgl. auch B. Erdmann, Die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft. Eine historische Untersuchung (aus d. Abhdlgn. d. Königl. Preuß. AkWiss Jg 1917, *Phil.-Hist. Kl. 2*) Einzelausgabe (Berlin 1917) 79: „Die Idee der Kritik der reinen Vernunft liegt in dem auf der Grundlage des transzendentalen Idealismus gemäß der organischen Gliederung der reinen Vernunft nach transzendentaler synthetischer Methode allgemeingültig geführten Beweis, daß der spekulative Erkenntnisgebrauch der Vernunft, der sich in der Idee der Metaphysik realisiert, niemals weiter als bis zu den Grenzen möglicher Erfahrung reicht.“

²⁶² Ca 3/212.

„man das Längenmaß seiner Kräfte (des Verstandes) zu überschlagen vergißt, . . . wodurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgibt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Absichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen sollen“²⁶³. Das bisherige Resultat war dementsprechend: „daß, ob wir zwar einen Turm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen sollte, der Vorrat der Materialien doch nur zu einem Wohnhause zureichte, welches zu unseren Geschäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, sie zu übersehen, daß aber jene kühne Unternehmung aus Mangel an Stoff fehlschlagen mußte, ohne einmal auf die Sprachverwirrung zu rechnen, welche die Arbeiter über den Plan unvermeidlich entzweien und sie in alle Welt zerstreuen mußte, um sich, ein jeder nach seinem Entwürfe, besonders anzubauen.“²⁶⁴ Die „Metaphysik von der Metaphysik“ im Sinne Kants²⁶⁵ ist dagegen viel bescheidener: sie ist nicht „doctrin, sondern disciplin“, weder die „Mutter“²⁶⁶ noch die „Grundfeste“ der Religion²⁶⁷, sondern „ihre Schutzwehr“²⁶⁸. Das programmatische Wort aus der Vorrede zur zweiten Auflage der KrV: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“²⁶⁹, ist von hier aus sehr ernst zu nehmen, zumal seine Fortsetzung bezeichnenderweise lautet: „und der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit sehr dogmatisch ist.“²⁷⁰

²⁶³ Ca 5/462 Anm.

²⁶⁴ Ca 3/481. Das Bild vom Turm etwas abgewandelt: „Denn die menschliche Vernunft ist so baulustig, daß sie mehrmalen schon den Turm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament desselben wohl beschaffen sein möchte. Es ist niemals zu spät, vernünftig und weise zu werden; es ist aber jederzeit schwerer, wenn die Einsicht spät kommt, sie in Gang zu bringen“ (Ca 4/4). Auch die Sisyphus-Sage wird zum Vergleich herangezogen: „mirum non est, quod huius indaginis studiosi saxum Sisyphæum volvendo in ævum vix aliquid adhucdum profecisse videantur“ (Ca 2/427).

²⁶⁵ Ca 9/198.

²⁶⁶ Ak 18/14; vgl. Ak 18/71, Ak 17/498.

²⁶⁷ Ca 3/567; Ak 18/325.

²⁶⁸ Ca 3/567; Schutzwehr: um „den Mangel der Moralität bey dem Unglauben durch die Vernunft“ zu ersetzen (Ak 17/498) und um der „dialectische(n) Metaphysik“ des Gegners, nämlich „in ieder Natürlichen Menschenvernunft“, „die critische entgegen(zu)setzen“ (Ak 18/325); vgl. auch Ak 18/14 und 20.

²⁶⁹ Ca 3/25. Vgl. auch Ca 2/385.

²⁷⁰ Vgl. Ak 17/495 f. über die so geläuterte Metaphysik: „Den Größten Gewinn macht von ihr die religion; sie wird durch dieselbe in allem, was die religion moralisches ist, gesichert, gegen schwärmerey und unglouben gedeckt, von der abhengigkeit in ansehung der Schulsubtilität befreyt. Sie macht, das unsre Handlungen aus den quellen des Gesunden Verstandes können abfließen, ohne die ungewisse und iederzeit wandelbare Schulgrüblereyen befragen zu dürfen.“ Ak 18/97: „Nutze . . . In der Theologie: 1. daß die Welt nicht alle Dinge begreiffe; 2. daß nicht alles zufällig sey etc etc. Der Nutze ist also durchgängig negativ. 1. Dogmatische Verneinungen, welche die empirische Ausbreitung der Erkenntnis einschränken, wegzuräumen.

Die theologische Orientierung²⁷¹ der Philosophie Kants wird von ihm selbst bestätigt und verdeutlicht auf einem losen Blatt, das von E. Adickes für die Zeit von 1790 bis 1791 datiert wurde. Von hier aus ist erkennbar, daß Kant die sog. „Kopernikanische Wende“²⁷² gerade vor diesem Hintergrund für notwendig hielt. Die Einsicht in diesen Zusammenhang ist für uns möglich, unabhängig davon, was man sonst (oder bisher) von der Kantschen Philosophie im ganzen hält (oder gehalten hat).

Es handelt sich um die Reflexion Nr. 6317²⁷³. Der Text trägt die Überschrift: „Von der Kritik in Ansehung der *Theologie*“ und beginnt folgendermaßen:

„Um zu beweisen, daß es für die Vernunft unvermeidlich sey, ein Daseyn Gottes anzunehmen und zwar nach einem Begriffe, der zum theoretischen sowohl als practischen Gebrauch unserer Vernunft, sofern sie auf die letzte Principien a priori ausgeht, hinreichend sey, mußte ich beweisen, daß die speculative Vernunft weder seinen Begriff mit sich selbst einstimmig geben noch ein solches Daseyn oder auch nur die Realität dieses Begriffs darthun könne. – Denn hätte ich das letztere eingeräumt, so hätte ich entweder müssen auf den Gebrauch der Vernunft in ansehung der Erfahrungsgegenstände kommen und, da ich diese für Dinge an sich selbst hätte halten müssen, so wäre ich erstlich auf Antinomien gestoßen, dabey alle speculative Vernunft scheiterte, und endlich hätte ich das Gottliche wesen sensificirt und anthropomorphosirt; oder ich hätte alles für Erscheinungen gehalten und nur die Gottheit unter den Dingen an sich selbst durch reine Ontologische Begriffe suchen müssen, wo mir alsdenn gar kein Erkenntnis übrig geblieben wäre. Ich

2. Dogmatische Behauptungen, welche die Vernunft über den praktischen Gebrauch unnütz ausdehnen wollen, einzuschränken.“ Ak 18/63: „Die transscendentale Philosophie ist das Grab des Aberglaubens. Maximen der Vernunft, Bedingungen der Anschauung und Verstandes.“ Ak 23/58: „Nütze einer *Beschützung der Religion wider Angriff in Abhaltung der Schwärmerey*, die allein dadurch aus dem Grunde curirt wird in Abhaltung guter Köpfe von *vermeintlicher Wissenschaftsreinigung* der Religion von leerer speculation. Schaden der dogmatisch gewohnten *recht-haberey*.“ „Zum Schlusse den Maaßstab der Beurtheilung zu liefern war meine Absicht.“ Ak 23/59: „die Kritik macht die Religion frey von der speculation so daß indem sie sich davon los sagt sie den Gegner zugleich alles Anspruchs auf Einwürfe beraubt.“ als Vorarbeit zu Ca 4/139 (Proleg.): „Aber auch der Dienst, den sie der Theologie leistet, indem sie solche von dem Urtheil der dogmatischen Spekulation unabhängig macht und sie ebendadurch wider alle Angriffe solcher Gegner völlig in Sicherheit stellt, ist gewiß nicht gering zu schätzen. . . Schwärmerei, die in einem aufgeklärten Zeitalter nicht aufkommen kann, als nur wenn sie sich hinter einer Schulmetaphysik verbirgt, unter deren Schutz sie es wagen darf, gleichsam mit Vernunft zu rasen, wird durch kritische Philosophie aus diesem ihrem letzten Schlupfwinkel vertrieben, . . .“.

²⁷¹ Zu „Orientierung“ vgl. Ca 4/360: „Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Kompaß, wodurch der spekulative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientieren, der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg, sowohl in theoretischer als praktischer Absicht dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden muß.“

²⁷² Vgl. Ca 3/18 (Vorr. z. 2. Aufl. d. Kr. d. r. V.): „Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten . . .“

²⁷³ Ak 18/623–629.

mußte also das Unvermögen des bloß theoretischen Vernunftgebrauchs hierin darthun, wobey doch noch übrig blieb, daß der dem Begriffe von Gott und seinem Daseyn nicht widersprach, anstatt daß sonst ganz falsche Begriffe von Gott und am Ende die Unmöglichkeit, ein solches Wesen zu denken, herausgekommen wäre.“

Nach einigen nicht unmittelbar dazugehörigen Überlegungen greift Kant das Thema unter neuer Überschrift wieder auf: „*Von der Veranlassung der Kritik*“. Ohne eine „Kritik der Vernunft“ könne man die objektive Notwendigkeit notwendig scheinender Sätze von der subjektiven nicht unterscheiden, aber es sei ja nicht viel daran gelegen, bloß eine „Absicht auf speculative Erkenntnis“ zu verfehlen. Weil sich der Mensch aber unter dem Sittengesetz als frei erkennt, muß er sich zugleich als Gegenstand und nicht als Gegenstand der Sinne denken, was auch nur ein spekulatives Problem wäre und „nichts machen“ würde, wenn dadurch (weil sowohl der Empirismus als auch der Prädeterminismus „aller Sittlichkeit zuwider“ sind) nicht die Moral durch die spekulative Vernunft ohne Kritik Gefahr liefe. Dagegen könnte sich ein Übergewicht der moralischen Gesinnung an sich noch durchsetzen. Aber die praktische Vernunft nötigt uns außerdem, wegen des sonst fehlenden gesetzlichen Effekts und wegen der im Lauf der Natur nicht gegebenen Entsprechung von Moralität und Glückseligkeit „jene Gesetze als Gottliche Gebote anzunehmen“ und also einen Gott zu denken und anzunehmen, der doch nicht zu begreifen ist. Dann heißt es weiter:

„Nun wird es interessant, die Bedingungen des uns möglichen Erkenntnisses der Dinge nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu machen²⁷⁴; denn thun wir dieses, so wird Freyheit aufgehoben und Unsterblichkeit, und wir können von Gott keine andere als widersprechende Begriffe bekommen. Dieses nöthigt nun, die Möglichkeit, den Umfang und die Grentzen unsers speculativen Erkenntnisvermögens genau zu bestimmen, damit sich nicht epicurische Philosophie des ganzen Vernunftfeldes bemächtige und Moral und religion zu Grunde richte. oder wenigstens die Menschen nicht inconsequent mache.“

²⁷⁴ Um hier ein Mißverständnis zu vermeiden: der sehr ähnlich lautende Satz der KrV 2. Aufl. Ca 3/153: „die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.“ (1. Aufl. Ca 3/618: „Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*.“) bezieht sich nur auf die Erfahrungsgegenstände als solche, also als Erscheinungen, nicht aber als Dinge an sich selbst betrachtet. Vgl. dazu Proleg. Ca 4/46 f.: „Denn die subjektiven Gesetze, unter denen allein eine Erfahrungserkenntnis von Dingen möglich ist, gelten auch von diesen Dingen, als Gegenständen einer möglichen Erfahrung (freilich aber nicht von ihnen als Dingen an sich selbst, dergleichen aber hier auch in keine Betrachtung kommen).“ K. über Mendelssohns „Morgenstunden“ Ca 9/285: „Obgleich das Werk des würdigen M. in der Hauptsache für ein Meisterstück der Täuschung unserer Vernunft zu halten ist, wenn sie die subjektiven Bedingungen ihrer Bestimmung der Objekte überhaupt, für Bedingungen der Möglichkeit dieser Objekte selbst hält, eine Täuschung, die in ihrer wahren Beschaffenheit darzustellen und den Verstand davon gründlich zu befreien gewiß keine leichte Arbeit ist; . . .“.

Wenn Raum und Zeit „Bestimmungen der Dinge an sich selbst“ wären, müßten sie auch zu göttlichen Eigenschaften gemacht werden. Darum heißt es weiter unten:

„Die Theologie, damit sie sich nicht selbst widerspreche, sieht sich genothigt, beyde nur zu der Form unserer Sinlichkeit zu machen und allen Dingen, die von uns erkannt werden können, als Phaenomenen, Noumena, die wir nicht kennen, in Ansehung deren aber das Unbedingte allein stattfindet, unterzulegen. Da nun der Streit zwischen den Principien des Unbedingten in der Synthesis und den Principien des in Raum und Zeit Bedingten, mithin die Antinomie der Vernunft, schlechterdings nicht beygelegt werden kan, ohne diesen Unterschied unter den Objecten und ihren Vorstellungen zu machen, so führt die Theologie auf die ästhetische Critik.“

Damit ist das deutlichste Zeugnis für unser Thema genannt. Kant glaubte, mit seinem transzendental-kritischen Ansatz einen „Schlüssel“ zur „Auflösung“ der Probleme der Vernunft gefunden zu haben²⁷⁵, sei es, daß die scheinbare, aber unvermeidliche Antithetik der reinen Vernunft durch die Unterscheidung der „Erscheinungen“ von den „Dingen an sich selbst betrachtet“²⁷⁶ entschärft wird, sei es, daß die wirkliche Antithetik der reinen Vernunft, wenn nämlich der Widerstreit gänzlich dem Bereich der „Dinge an sich selbst“ zugehört (was nur auf „dem Felde der reinen Theologie und Psychologie“ denkbar wäre²⁷⁷), auf sich beruhen kann. Trotzdem ist auch in diesen Fällen beim polemischen Gebrauch der Vernunft κατ' ἀνθρώπων z. B. der Theist dem Atheisten gegenüber im Vorteil, nicht nur, weil die „Retorsion“ des „non liquet“ nicht verweigert zu werden braucht, sondern mehr noch, weil er die „subjektive Maxime der Vernunft“ (dem Interesse der Vernunft entsprechend nach ihren „Ideen“ zu verfahren, die zudem von der praktischen Vernunft kräftig gestützt werden)²⁷⁸ „im Rückhalte“ hat, die „dem Gegner notwendig fehlt und unter deren Schutz wir alle seine Luftstreiche mit Ruhe und Gleichgültigkeit ansehen können“²⁷⁹. Darum konnte Kant siegesgewiß notieren: „Wir brauchen nunmehr nicht in der Metaphysik zu heucheln noch etwas verbergen, wir können die Einwürfe der Vernunft gegen theologie dreist und ungescheut vortragen, ja sie versterken, indem wir zwischen ihnen und denen spekulativen dogmatischen²⁸⁰ keinen partheylichen Unterschied machen. Denn wenn wir sie hernach

²⁷⁵ Ca 9/228 Anm.

²⁷⁶ Vgl. zu diesem Begriff neuerdings: G. Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich (Abhdlgn. z. Phil., Psych. u. Päd. 90) (Bonn 1974), hier: 20.

²⁷⁷ Ca 3/503.

²⁷⁸ Zur subjektiven Maxime der Vernunft Ca 3/503 vgl. auch Ca 3/454 f., 458, 463.

²⁷⁹ Ca 3/505.

²⁸⁰ Adikes; „dogmatischen speculationen“. Seine Umstellung und seine Lesart „speculationen“ erscheinen unnötig (vgl. B. Erdmann, Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft [Ref. Kants z. krit. Philos. 2. Bd.] [Leipzig 1884] 53 [Nr. 175] gegenüber Ak 18/23 Anm. zu Z. 2).

bis zu ihren Quellen untersuchen, entdecken wir den Misverstand und vereinigen wiederum Vernunft mit Religion.“²⁸¹

Damit werden für Kant theologische Fragen im weiteren Sinn zur Kontrollinstanz für seine Philosophie, deren Leistungsfähigkeit sich erst am höchsten Gegenstand überhaupt voll erweisen kann, wobei gleichzeitig der Anspruch besteht, auch selbst Kriterien für echte oder unechte Theologie (wie Aberglauben, Schwärmerei usw.) bereitzuhalten. Insofern zeigt sich eine innere Verschränktheit und gegenseitige Verwiesenheit der beiden Bereiche, die nur vorläufig und zum Zwecke der ungestörten und methodisch korrekten Entwicklung voneinander geschieden wurden, aber ihrer inneren Zusammengehörigkeit nie ganz beraubt werden konnten und sollten. Weil das Gottesproblem immer schon hinter der Transzendentalphilosophie gegenwärtig war und in ihr Denkmuster hineingewoben wurde, ist es keine nachträgliche Korrektur, wenn Kant fünf Jahre nach Erscheinen der KrV schrieb: „Es scheint zwar befremdlich, daß wir unsere Begriffe von Dingen an sich selbst nur dadurch gehörig bestimmen können, daß wir alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reduzieren und so, wie er darin stattfindet, allererst auch auf andere Dinge als Dinge an sich anwenden sollen. Allein jenes ist lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen und der Erscheinung von dem, was durch den Verstand, als zu Sachen an sich selbst gehörig, betrachtet werden kann.“²⁸² Von hier aus erscheint dann die Frage: „Wie wir vom Intelligibeln, z. B. Gott, durch categorien reden können, unerachtet diese nur für phaenomena Gelten, *um Erkenntnis abzugeben*, also von einem Wesen, das garnicht als phaenomenon vorgestellt werden kann“²⁸³ nur als komplementäre Aufarbeitung dessen, was im Grundansatz dieses Denkens bereits vorhanden ist. Ebenso wird die radikale Beschneidung der hybriden Wissensansprüche der Vernunft („das Wissen aufheben“) durch den Primat der Praxis nicht korrigiert, sondern als entlastend und befreiend bestätigt: Geht es bloß darum, urteilen zu *wollen*, kann man gut und gern das (spekulative) Urteilen auf sich beruhen lassen. *Müssen* wir aber urteilen, wenn es nämlich ums Praktische geht, sind wir gezwungen, um der Idee des höchsten abhängigen Gutes willen, deren die Vernunft bedarf, um sinnvoll zu handeln, ein höchstes unabhängiges Gut anzunehmen, nicht, um die Verbindlichkeit oder eine Motivation des Sittengesetzes daraus abzuleiten, „sondern nur, um dem Begriffe vom höchsten Gut objektive Realität zu geben, d. i. zu verhindern, daß es zusamt der ganzen Sittlichkeit nicht bloß für ein bloßes Ideal

²⁸¹ Ak 18/23 mit der Korrektur nach Erdmann (s. o.). E. ordnet die Reflexion dem „Kriticismus, spätere Zeit“ zu, was sachlich glaubhafter ist als die Datierung von Adickes v³ = 1776–8.

²⁸² Ca. 4/484 f.

²⁸³ Ak 18/633.

gehalten werde, wenn dasjenige nirgend existierte, dessen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet.“²⁸⁴ Ein solches „Postulat“ steht dann „dem Grade nach keinem Wissen“ nach²⁸⁵. Diese Zusammenhänge werden in der Kritik der Urteilskraft noch einmal ausführlicher und unter einer anderen Perspektive wieder aufgegriffen und bilden dort den „moralischen Beweis“ für das Dasein Gottes²⁸⁶. Im praktischen Gebrauch der reinen Vernunft und unter Aufsicht der Urteilskraft gewinnen die bloß regulativen Prinzipien der theoretischen Vernunft „subjektiv-praktische Realität“ und werden dadurch „subjektiv-konstitutiv(-es)“²⁸⁷.

Damit ist im Horizont unserer Fragestellung zugleich der Zusammenhang der drei „Kritiken“ angedeutet, und zwar unter einer Rücksicht, die einen zentralen Bezugspunkt ihrer inneren Einheit darstellt. Auch das „opus postumum“ fällt jedenfalls nicht mehr dahinter zurück: im VII. Convolut heißt es u. a.: „Der Transc. Phil. höchster Standpunct *Transc. Theologie*“²⁸⁸. Diese Verbindungslinie reicht von P. Antons Theorie der Antithetik in ihrer inneren Notwendigkeit²⁸⁹ bis tief in die Antinomienproblematik hinein, nämlich bis zu jenem Punkt, wo aus der Erbsünde Antons der „Erbfehler“ der Metaphysik bei Kant wurde, dessen „Geburtsort“ die reine Vernunft selbst ist, sofern sie „unausweichlich“ Erscheinungen für „Sachen an sich selbst“ hält, woraus sich dann auch schließlich der „Schlüssel“ zur Auflösung ergibt. Daß diese Linie theologischen Ursprungs so wenig bemerkt oder sogar verkannt werden konnte, dürfte daraus zu erklären sein, daß sie sich in der Entwicklung des Kantschen Denkens immer mehr nach innen oder in die Tiefe verlagerte, wo sie sich unter der Fülle des philosophischen Gedankenreichtums mehr und mehr dem unmittelbaren Zugriff entzog. Was unter diesem Prozeß der Verinnerlichung zu verstehen ist, sei im Anschluß an einen Aufsatz J. Koppers gezeigt, der die Gottesfrage, die Kant „ununterbrochen bedacht hat“, in ihrer Entwicklung bei Kant zum Gegenstand hat²⁹⁰.

Der kosmologische Beweis setzte bei seinem Schritt von der kontingenten Existenz der Dinge zur notwendigen Existenz eine Entscheidung über Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Zufälligen voraus, die

²⁸⁴ Ca 4/357 f.

²⁸⁵ Ca 4/360.

²⁸⁶ Ca 5/528–531.

²⁸⁷ Ca 5/534.

²⁸⁸ Ak 22/63.

²⁸⁹ Vgl. N. Hinske (Kants Begriff der Antithetik) 51 ff., der diesen „Gedankenstrang“ „theologischer Herkunft“ entdeckt hat und beschreibt (vgl. oben Anm. 125).

²⁹⁰ Kants Gotteslehre: KSt 47 (1955–56) 31–61, hier: 31. Wir folgen seiner Darstellung unter der Rücksicht der sich andeutenden zunehmenden Verinnerlichung.

selbst einer Untersuchung bedurfte²⁹¹. Darum mußte der Beweisgang schon bei dieser Fragestellung ansetzen. Kants Version seines sog. ontologischen Beweises aus der vorkritischen Zeit bestand dementsprechend im Versuch des Übergangs von der reallogischen, d. h. von der vom konstituierten Seienden ausgehend gedachten Unmöglichkeit, alle Möglichkeit überhaupt aufzuheben, zur metaphysischen Unantastbarkeit des letzten Realgrundes aller Möglichkeit als solcher. Weil dieser Übergang aber nicht wirklich einsichtig ist, führte dieser Weg in eine Sackgasse²⁹². So war das reallogische Denken gezwungen, sich an die Ordnung des vorfindlichen Seienden zu halten und von hier aus logisch zur Wesens- und Seinsnotwendigkeit zu gelangen, die sich dann aber im theoretischen Zugriff als bloße „schrankenlos behauptete Realbestimmung“ entpuppte²⁹³, der das Sein wiederum zufällig ist. Kants Widerlegung auch des von ihm selbst formulierten vermeintlich verbesserten ontologischen Gottesbeweises in der KrV trifft jedoch eigentlich nur die theoretische Methode des Beweises und ist selbst als solche nur aus der transzendentalen Einsicht eines schon aus der Gegenwart Gottes herkommenden Denkens möglich, das die Unzulänglichkeit seiner eigenen spekulativen Bemühungen nur dadurch erkennt, daß es sie übergreift. Das Denken ist dadurch zugleich ernüchtert und befreit. So nämlich ist der Zugang geöffnet zu einem Wissen höherer Art²⁹⁴, das in der KprV das Übersinnliche als versinnlicht erfährt²⁹⁵, aber noch nach dem Schema des reallogischen Denkens vorgestellt und zunächst im Kontext der Ethik abgehandelt wird. In der „Kritik der Urteilskraft“ wird dann die reallogische Form der Reflexion²⁹⁶ dem höheren Wissen des transzendentalen Denkens völlig unter- und eingeordnet. Dadurch wird der Blick frei für den reinen Vernunftglauben, der keine bloße Annahme ist, sondern im Übersteigen alles bedingten Wißbaren überhaupt erfahren wird²⁹⁷. Dieses Wissen höherer Ordnung kann das gegenständliche Erkennen hinter sich lassen, obwohl es nur an und in der Erscheinung erfahren wird. Freiheit kann nun zu den „scibilia“ gerechnet werden, weil sie sich durch das Handeln hindurch als dessen übersinnlicher Grund erweist²⁹⁸. Damit ist ein neuer Ausgangspunkt gewonnen, der nicht ohne den vorherigen Reinigungsprozeß der Vernunft zu haben war, aber immer noch an die gegenständliche Faßbarkeit des Übersinnlichen in der Freiheit gebunden ist, die die Sicherheit der Gotteser-

²⁹¹ Vgl. Kopper, a. a. O. 32.

²⁹² A. a. O. 35–37.

²⁹³ A. a. O. 47.

²⁹⁴ A. a. O. 53–55.

²⁹⁵ A. a. O. 51.

²⁹⁶ Vgl. a. a. O. 54.

²⁹⁷ A. a. O. 55.

²⁹⁸ Damit ist Bezug genommen auf Ca 5/551.

kenntnis noch scheinbar in den Hintergrund treten läßt. In einem nächsten Schritt, der in der Religionsschrift vollzogen wird, bedarf es dann nicht mehr der Vermittlung durch das „scibile“ der Freiheit, sondern das Leben aus Freiheit selbst erweist sich als für uns unumgänglicher Ausgangspunkt als ein aus Gott begriffenes²⁹⁹. Im „opus postumum“ schließlich kommt das transzendente Denken zur Ruhe in sich selbst und damit zur Vollendung: „Kant hat es noch vermocht, das Wissen der transzendentalen Reflexion in völliger Reinheit auszusprechen.“³⁰⁰ „Gott, Mensch und Welt . . . bilden eine Einheit“³⁰¹: in seinem „In-der-Welt-sein“ erfährt der Mensch die Welt als in den sie schlechthin übersteigenden Gott eingegangene, wobei das Begreifen dem Vollzug nicht mehr erst nachfolgt. Der transzendente Horizont, der diesem Denken immer schon gegenwärtig war, wird nun in überkategorialer Wortlosigkeit im Umgang mit der Sinnenordnung unmittelbar „er-lebt“ als das alles ermöglichende und Freiheit schaffende Durchdrungensein des Menschen von Gott³⁰².

²⁹⁹ J. Kopper, Transzendentes und dialektisches Denken (KSt Erg.H. 80) (Köln 1961) 110: „In dem Sichverstehen des Selbstbewußtseins, das sich in dieser Schrift darstellt, gelangt die transzendente Reflexion dazu, sich so aus sich selbst zu vollziehen, daß sie des Rückgriffs auf das gegenständliche Begreifen nicht mehr bedarf. Hier finden wir es ausdrücklich gesagt und zum Titel eines Kapitels erhoben, daß das Reich Gottes auf Erden da ist . . . In diesem aus Gott selbst ausgehenden Sichwissen des Selbstbewußtseins ist nun nicht mehr die Freiheit das *scibile*, von dem aus sich dann Gott entdeckt, sondern es ist so, daß unser auf die Weise der Erscheinung sich erfüllendes Leben aus Freiheit eben darin, daß wir von ihm ausgehen müssen, auch schon aus Gott selbst begriffen ist. Das Selbstbewußtsein, das sich selbst auf die Weise der Weltlichkeit findet, erfüllt sich, der Unzulänglichkeit seines Sichfindens ungeachtet, für sich selbst rein aus Gott.“

³⁰⁰ Kopper (Transzendentes) 127.

³⁰¹ Kopper (Transzendentes) 126.

³⁰² Vgl. Kopper (K.s Gotteslehre) 57: „Erst im *Opus postumum* vermag sich das Denken so in die Gegenwart des Übersinnlichen zu stellen, daß es des Ausgehens von seinem Sinnlichgewordensein nicht mehr bedarf, sondern diese Sinnenordnung, indem es in ihr steht, gänzlich aus der Gegenwart Gottes begreift. Im *Opus postumum* ist die Aufgabe gelöst, daß wir in die Sinnenordnung gebunden sind, und insofern notwendig von ihr ausgehen müssen, daß wir uns in ihr aber gleichwohl aus der von ihr unabhängigen Gegenwart des Übersinnlichen verstehen können. Im *Opus postumum* wird im Sichzeigen der Welt die Gegenwart Gottes erfahren. Und das bedeutet, daß in einer einzigen Erfahrung Gott als der die Welt schlechthin Übersteigende erfahren ist und eben darin die Welt gänzlich in Gott eingegangen ist. Der Seinsgrund, das reine Ansich selbst wird erfahren, indem die Erscheinungsordnung als eine aus ihm hervorgehende gelebt wird.“ *Ders.* (Transzendentes) 126: „Das Sichdenken der transzendentalen Reflexion, das die Transzendentalphilosophie hier am Schlusse ihres Weges ist – dies Sichdenken, das immer schon in ihr liegt, das aber erst am Ende ihres Weges ganz in sich selbst ruhen kann –, bringt also inhaltlich nichts zur Transzendentalphilosophie hinzu, sondern gibt nur dem ganzen Gange der Transzendentalphilosophie ausdrücklich den einen Sinn, aus dem sie sich von Anfang an erfüllt hat.“ „Menschliches Selbstbewußtsein ist das Sichfinden des Geistes Gottes auf die Weise der Welt.“ 127: „Das Sicherfüllen . . . der menschlichen Existenz geschieht vor dem Gericht Gottes, und aus der Freiheit des Innestehens in Gott, so daß gerade das Sichbestimmenlassen aus Gott die Freiheit unserer Existenz ist. In diesem Wort, daß das Bestimmte durch Gott gerade unsere eigene Freiheit

Damit hat Kant auf dem kritischen Wege zu jenen theologischen Ursprüngen zurückgefunden, die dem ontologischen Argument des Anselm von Canterbury von vornherein eigentümlich waren³⁰³, und ist gleichzeitig darüber hinausgekommen, indem nun alle durchlaufenen Phasen dieses Denkens – von dem sie je schon ermöglichenden Grund über sich selbst hinausgetrieben –, abgeklärt in das Ergebnis eingegangen sind und es innerlich mitbestimmen, aber an ihm selbst kaum noch wahrnehmbar sind, so daß es allen Mißverständnissen schutzlos preisgegeben bleibt. Was wir oben eine Entwicklung nach innen oder in die Tiefe genannt haben, faßt Kopper so zusammen: „Überschauen wir den ganzen Weg der Gotteslehre Kants, so zeigt es sich, daß diesem Denken von seinem Anfang bis zu seinem Ende dieselbe Leitung aus der Gegenwart Gottes zuteil geworden ist, und daß seine ganze Entwicklung darin bestanden hat, sich gänzlich aus dieser Leitung durch Gott zu verstehen.“³⁰⁴

Wir können zum Schluß kommen. Der kritische Philosoph Kant hat sich als philosophischer Theologe³⁰⁵ gezeigt, dessen Philosophie theologisch im Sinne eines eigenwilligen, aber fruchtbaren gelebten und reflektierten Glaubens bestimmt ist, von woher diesem Denken Antrieb und Ziel zuteil wurde, aber doch so, daß dieser Philosoph in mühsamem Ringen er selber geblieben ist und daher dem Theologen als Gesprächspartner gegenüber treten kann. Desungeachtet etwa noch ein wenig konkrete Theologie von ihm zu erwarten oder bei ihm zu widerlegen würde die Bedeutung dieser Hintergrunddimension verkennen und desavouieren. Als Philosoph ist er bereit, der Herrin Theologie zwar nicht mehr die Schleppe nach-, wohl aber die Fackel voranzutragen³⁰⁶, da auch sie Füße hat, die sie anstoßen oder gar

ist, ist das Innesein unserer Existenz in Gott, das Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* unter der Form der Postulate gelehrt hat, und das er dann immer deutlicher faßbar gemacht hat, in seine reine Formulierung aus transzendentaler Reflexion eingegangen.“

³⁰³ Vgl. Kopper (Transzendentales) 127: „Der ontologische Beweis, in dem dies Wissen sich selbst von der Weltlichkeit her suchte – so besteht der Beweis auch bei Spinoza –, ist in seine Wahrheit umgewandelt, in der sich – jenseits aller theoretischen Aufweisbarkeit – die Weltlichkeit aus dem Sichwissen Gottes findet. / Dies Sichwissen des Menschen aus Gott, und d. h. das Offenbarsein der Welt aus Gott, das die Wahrheit des ontologischen Beweises ist, hat Kant in einer seiner letzten Bemerkungen als die Wahrheit des menschlichen Seins besonders deutlich ausgesprochen“ (folgt Zitat Ak 21/25, Z. 1–9).

³⁰⁴ Kopper (K.s Gotteslehre) 60.

³⁰⁵ K. nennt seine Religionsphilosophie gelegentlich selbst eine „philosophische Theologie“ (Ca 6/147), ihren Vertreter einen philosophischen Theologen (Ca 7/356).

³⁰⁶ Ca 7/338: „Auch kann man allenfalls der theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt), wenn man sie nur nicht verjagt oder ihr den Mund zubindet.“ Eine Erklärung bietet Refl. 5112 in Ak 18/93: „In dieser Dunkelheit steckt die Critik der Vernunft die Fackel auf, Erleuchtet aber nicht die uns unbekanten Gegenden jenseits der Sinnenwelt, sondern den dunkeln Raum unseres eigenen Verstandes.“

verstauchen könnte. Als Philosoph ist er bereit, der Theologie ein zweites Auge zu bieten³⁰⁷, weil erst durch stereoskopisches Sehen wirkliche von vermeintlichen (nämlich perspektivisch bedingten) Größenunterschieden zu trennen sind. Aber nicht genug damit: er hat eine Erfahrung durchgestanden, die nicht von ihrem Ende her zu haben war; beim Versuch, die Schale aufzuschneiden, war ihm stets der Kern zerbrochen. In einer Art von philosophischer Unschärferelation veränderte die Beobachtung stets den Gegenstand, der ihr dann im Zugriff vollends entschwand³⁰⁸. So entfaltete sich für den angeblich „alles zermalmenden Kant“ (ein Wort von Mendelssohn³⁰⁹) das von ihm schon in der vorkritischen Zeit geschätzte Prinzip sokratischer Wissensbescheidung³¹⁰ zu der Erkenntnis, daß weniger manch-

Metaphysic ist gleichsam die policey unsrer Vernunft in Ansehung der öffentlichen Sicherheit der Sitten und Religion.“ Schon 1766 wird als eigentliche Bestimmung der Metaphysik angegeben, „*Begleiterin der Weisheit*“ zu sein (Ca 2/386).

³⁰⁷ Ak 15, 1/394 ff.: „Allein in ansehung des bescheidenen Urtheils über den Werth seiner eignen wissenschaft und der Mäßigung des Eigendünkels und egoismus, den eine Wissenschaft giebt, wenn sie allein im Menschen residirt, ist etwas nöthig, was dem gelehrten humanitaet gebe, damit er nicht sich selbst verkenne und seinen Kräften zu viel Zutraue. / Ich nenne einen solchen Gelehrten einen Cyclophen. Er ist ein egoist der Wissenschaft, und es ist ihm noch ein Auge nöthig, welches macht, daß er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht. . . Der Cycloph von Litteratur ist der trozigste; aber es giebt Cyclophen von Theologen, iuristen, medicis. Auch Cyclophen von Geometern. Einem jeden muß ein Auge aus besonderer fabrike beygesellt werden. / Dem Medicus Critik unserer Naturkenntnis, dem iuristen unsrer Rechts und Moralkentnis, dem Theologen unsrer Metaphysik. Dem geometra Critik der VernunftErkenntnis überhaupt. Das zweyte Auge ist also das der Selbsterkenntnis der Menschlichen Vernunft, ohne welches wir kein Augenmaas der Größe unserer Erkenntnis haben. Jene giebt die Standlinie der Messung. . . Nicht die Stärke, sondern das einäugige macht hier den Cycloph“ (Ref. 903). „Der Orthodox ist der theologische cycloph“ (Ref. 904). Vgl. schon Ca 2/365: „Die Vergleichung beider Beobachtungen giebt zwar starke Parallaxen, aber sie ist auch das einzige Mittel, den optischen Betrug zu verhüten und die Begriffe an die wahre Stellen zu setzen, darin sie in Ansehung der Erkenntnisvermögen der menschlichen Natur stehen.“

³⁰⁸ Vgl. Ca 2/239 das gelobte Wort des SIMONIDES: „Je mehr ich über Gott nachsinne, desto weniger vermag ich ihn einzusehen.“ *K. Jaspers* (Kant, Leben. . .) 145: „Kant scheint in der Gesamtbewegung seines Denkens mehr zu wissen, als er aussagend kundgeben kann.“ ³⁰⁹ In der Vorrede zu den „Morgenstunden“.

³¹⁰ Vgl. Ak 15, 1/71: „Socrates hatte eine negative philosophie in Ansehung der speculation, namlich von dem Unwerth vieler vermeintlichen Wissenschaft und von den Grenzen unseres Wissens. Der negative Theil der Erziehung ist der wichtigste: Disziplin“ (Ref. 193). Frühe Äußerungen in diesem Sinne: z. B. Ca 2/190, 333, 366; 385 f.: „Wir haben einige Philosophie nötig gehabt, um die Schwierigkeiten zu kennen, welche einen Begriff umgeben, den man gemeinlich als sehr bequeme und alltäglich behandelt. Etwas mehr Philosophie entfernt dieses Schattenbild der Einsicht noch mehr und überzeugt uns, daß es gänzlich außer dem Gesichtskreis der Menschen liege.“ Dieser Satz erinnert an das Wort F. Bacons: „Verum est tamen, parum philosophiae naturalis homines inclinare in atheismum; et altiore scientiam eos ad religionem circumagere“ (Works V, 44; anders formuliert auch in: *De Dign. et Augm. Sc. I*, 1), das damals gern zitiert wurde (z. B. von A. Collins, D. Hume; später von K. W. F. Solger). Die Einsicht, „daß wir nichts wissen können“ (Goethe, *Faust I*), die bei K. noch eine „docta ignorantia“ (Nic. v. Cues) war als Frucht seiner Philosophie, ging nach K. verloren.

mal nicht nur sicherer ist, sondern auch mehr und sogar alles sein kann. Wenn man versucht, Theologie zu treiben, ist man auf dieselbe Menschenvernunft angewiesen mit den gleichen Gesetzen und den gleichen Problemen, nur mit dem Unterschied vielleicht, daß man sich häufiger in der kritischen Zone bewegt. Wie hilfreich Kant dabei sein könnte, läßt sich besonders gut an denjenigen theologischen Positionen verdeutlichen, die man selbst ablehnt. Darum gilt für Kants Philosophie auch im Hinblick auf die Theologie, was einer Kant-Gedenkmünze gleich nach seinem Tod als Umschrift zu einem Bild der Minerva (Göttin der Weisheit), die eine Nachtule (Symbol des Forschens) zurückhält, aufgeprägt wurde: „*Altius volantem arcuit*“; in der Übersetzung des Urhebers (Zöllner): „Ihren zu hohen Flug hemmte sie“³¹¹. Die Erklärung dazu liefert uns Kant in der KrV mit einem Seitenblick auf Plato: „Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde.“³¹² Positiv gewendet beschreibt eine andere Kantmedaille, die ihm noch zu seinen Lebzeiten gewidmet wurde, diesen Grundzug seiner Philosophie vor ihren theologischen Hintergründen: „*Perscrutatis fundamentis stabilitur veritas*“³¹³.

³¹¹ Vgl. Reicke, a. a. O. 55.

³¹² Ca 3/39; schon Ca 2/385 war von den „*Schmetterlingsflügel(n)* der Metaphysik“ die Rede: „Jetzt, da die *stiptische* Kraft der Selbsterkenntnis die seidene Schwingen zusammengezogen hat, sehen wir uns wieder auf dem niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verstandes.“ Ca 2/390: „Es war auch die menschliche Vernunft nicht genugsam dazu beflügelt, daß sie so hohe Wolken teilen sollte, die uns die Geheimnisse der andern Welt aus den Augen ziehen, und denen Wißbegierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen, aber sehr natürlichen Bescheid geben, daß es wohl am ratsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden belieben, bis sie werden dahin kommen.“ F. Bacon hatte früher bereits vorgeschlagen, den menschlichen Geist mit Bleigewichten zu versehen, um jedes Springen und Fliegen zu verhindern („*non plumae addendae, sed plumbum potius et pondera*“! Works VIII, 54).

³¹³ Vgl. Reicke, a. a. O. 54.