

Kant und die Theologie der Hoffnung

Eine Auseinandersetzung mit R. Schaefflers Interpretation der kantischen Religionsphilosophie

Von Giovanni B. Sala S. J.

1. Der Weg zur gegenwärtigen Theologie der Hoffnung

Der Titel des neuen Buches von R. Schaeffler¹ steckt schon deutlich Thema und Bezugsrahmen der Untersuchung ab: von Kant ansetzend zielt sie auf die katholische Theologie der Hoffnung in ihrer Beziehung zu bzw. Abhängigkeit von Bloch und der reformatorischen Rechtfertigungslehre.

Der erste Teil des Werkes geht den vorbereitenden Schritten nach, die zur gegenwärtigen Theologie der Hoffnung geführt haben. Am Anfang des Weges steht die bekannte Frage Kants in der Methodenlehre seiner „Kritik der reinen Vernunft“: Was darf ich hoffen?; zusammen mit der Postulatenlehre der „Kritik der praktischen Vernunft“. Die Bemühung der katholischen Theologen im 20. Jahrhundert, mit dem neuzeitlichen Denken wieder ins Gespräch zu kommen, nach dem Bruch am Ende des 18. Jahrhunderts gerade durch Kant, war hinsichtlich des Themas Hoffnung durch ein Doppeltes gekennzeichnet. Einerseits durch den bahnbrechenden Versuch J. Maréchal's, eine Transposition des Kantismus im Bereich der Erkenntnis- und Seinslehre auszuarbeiten; andererseits durch die Rezeption und Umprägung des kantischen postulatorischen Hoffnungsgedankens bei E. Bloch und den evangelischen Theologen.

In diesem Kontext legt Schaeffler den Denkweg von J. B. Metz dar, der im ganzen Buch als der maßgebende katholische Vertreter der Theologie der Hoffnung auftritt. Die erste bedeutsame Position von Metz findet sich in der Schrift „Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin“, 1962. Das neuzeitliche Denken mit seinem transzendentalen Ansatz ist nach Metz die philosophische Durchführung des biblischen, anthropozentrischen Seinsverständnisses. Auf diese Weise kam Metz in Berührung mit Kants Philosophie, aber nicht um ihrer selbst willen, und noch weniger im Hinblick auf eine Theologie der Hoffnung, sondern als *die* Repräsentantin der neuzeitlichen Denkform.

Gerade dieses vorherrschende Interesse erklärt, warum Metz, statt die kantische Fragestellung zu vertiefen, sich danach an die evangelische Theologie wandte, insofern sie sich schon mit dem neuzeitlichen Denken zustimmend auseinandergesetzt hatte, und zwar mit der „Weltlichkeit“ als dessen Grundmerkmal. Es ging hauptsächlich um die Theologie der Säkularisierung, wie sie bei Fr. Gogarten und K. Barth vertreten war. Das Resultat war der Sammelband „Zur Theologie der Welt“, 1968. Allerdings entwickelte Metz sein eigenes Verständnis der Weltlichkeit der Welt weder auf dem Hintergrund der reformatorischen Rechtfertigungslehre, noch als Folge eines „*usus legis*“, der nur darauf hinzielt, die sündhafte Welt vor ihrer Selbstvernichtung zu bewahren, sondern als Konsequenz der Inkarnationstheologie. Ein solcher Ansatz führte Metz zu

¹ R. Schaeffler, Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1979. XIII/333 S. Im folgenden verweisen die Seitenzahlen in Klammern ohne Angabe des Werkes auf dieses Buch.

einer positiven Weltverantwortung, wobei Sch. auch den Einfluß der Frankfurter Schule hervorhebt (85).

Gerade der weltliche Umgang mit der Welt (und nicht spezifisch theologische Gründe) machte es deutlicher, daß die durch die Inkarnation freigesetzte Welt sich eher auf dem Weg zu einer technologisch verplanten Zukunft als zu einer Humanisierung des Lebens befindet. Hierin sieht Sch. den Anlaß für die Wendung von Metz zu einer politischen Theologie. Diese Wendung bekam (eher im nachhinein) eine theologische Deutung, insofern der Protest gegen die verplante Zukunft aus dem eschatologischen Charakter derselben Zukunft legitimiert wurde. Die politische Theologie versteht sich dementsprechend als „christliche Eschatologie unter den Bedingungen der Gesellschaft von heute“ (94). Die somit zentral gewordene Kategorie der Eschatologie ist zwar ein wesentlicher Bestandteil der theologischen Tradition, signalisiert aber bei Metz einen für ihn richtungsweisenden Einfluß E. Blochs.

Folgende Merkmale charakterisieren nach Darstellung von Sch. die Entwicklung der Metzchen Theologie. Erstens gibt es in ihr einen sich durchziehenden roten Faden, nämlich die Absicht, die Neuzeit zu legitimieren. Was sich ändert, ist der theologische Argumentationsgang, je nachdem die Neuzeit anders gedeutet wird: als Transzendentalität, als Weltlichkeit oder als weltverändernde Praxis. Zweitens geht Metz den methodologischen und sachlichen Problemen seiner jeweiligen Position nicht nach, weil sein Argumentationsinteresse sich verschoben hat, ehe er die Zeit findet, die eingenommene Position noch einmal zu überprüfen (84). Drittens weist der (jetzige) Ausgang seines theologischen Denkens eine beachtenswerte Wendung auf, insofern er von der Absicht, die Grundtendenzen neuzeitlichen Denkens zu legitimieren, zu dem Willen übergegangen ist, einer drohenden Fehlentwicklung des neuzeitlichen Lebens zu steuern; anders gewendet: vom Zutrauen in ein Heil, das durch die Inkarnation wesenhaft gesichert ist, zu dem Willen in eine offene Zukunft hineinzuschreiten, die allein durch Gottes Verheißung garantiert ist (96).

Der zweite Teil ist dem utopischen Denken Blochs und seinem Versuch einer politischen Hermeneutik der Religion gewidmet. E. Bloch will das herkömmliche utopische Denken mit der Realität der erfahrbaren Welt vermitteln, sowohl theoretisch durch eine materialistische Umdeutung des aristotelischen Materiebegriffs als auch praktisch im Anschluß an Kants Gedanken, wonach aus der sittlichen Praxis eine Gewißheit hervorgeht, die die Grenze möglicher Erfahrung überschreitet (103). Die Hoffnung Blochs richtet sich auf „Utopie in Materie“ und zieht konsequenterweise eine Religion ohne Gott nach sich, um ein Eintreten für die „kommende Welt“ möglich zu machen (105). Sch. unterstreicht den atheistischen Charakter dieses Hoffnungsgedankens: Utopie ist für Bloch Herausforderung, diese gegebene Welt mit ihrem Schöpfergott zu überwinden.

Hinzu kommt eine dritte, historische Vermittlung zwischen der geforderten neuen Welt und der bisherigen Geschichte der Menschheit, und zwar durch eine eigene Interpretation der religiösen Überlieferungen. Der Schlüssel zu Blochs „wilder Exegese“ der Bibel liegt in der radikalen Antithese „dieser“ und der „kommenden Welt“, die sogar den Gottesbegriff einschließt: Der wahre Gott der ursprünglichen, „unterirdischen“ Bibel ist die Göttlichkeit einer Zukunft, in der für Gott kein Platz mehr ist. Sch. weist mehrmals darauf hin, daß im utopischen Denken Blochs der Atheismus wesentlich zur Sache gehört und nicht, wie Moltmann will, in einen „Atheismus um Gottes willen“ umgedeutet und dadurch entschärft werden darf (111).

Eine theologische Antwort auf die philosophische Utopik Blochs hat als erster J. Moltmann versucht. Der Zentralbegriff in seiner „Theologie der Hoffnung“, 1964, ist der Gedanke der „Zukunft Christi“, und zwar nicht primär im Sinne einer von Jesus bewirkten Zukunft des Menschen, sondern in dem Sinne, daß Jesus selbst noch werden muß; denn gerade darin liegt die Heilsbedeutung seiner Auferstehung und Wiederkunft für den Menschen (120). Theologisch wichtig ist dabei, daß die Identität des

Auferstandenen mit dem Gekreuzigten „extra se“ liegt, in der Treue, die Gott ihm gehalten hat (121).

In seiner Auffassung von der Eschatologie als Tendenz (auf Auferstehung hin) und Latenzen (im Kreuz) des Christugeschehens lehnt sich Moltmann an Blochs „Ontologie des Noch-Nicht-Seins“ an. Die Tendenz der Materie wird bei Moltmann die Zukunft Christi; die Latenzen derselben werden die Latenz der kommenden Herrschaft Gottes, die nicht nur möglich, sondern gewiß ist wegen des unwiderrufflichen Eingreifens Gottes in die Geschichte durch Christus. Aus der Umprägung folgen eine Reihe von Verschiedenheiten zwischen Bloch und Moltmann, die aber zum Teil durch die Beibehaltung derselben Terminologie eher verdeckt werden.

Sch. sieht das Hauptproblem für jede theologische Bloch-Rezeption in dessen unvermittelter Antithese zwischen „dieser“ und der „kommenden Welt“. Demnach stellt er die Frage, ob die biblische Vermittlung zwischen beiden das Ergebnis priesterlicher Textverfälschung ist oder ob sie als der unumkehrbare dialektische Schritt in der Geschichte der Religionen zu verstehen ist (141). Wenn man aber mit Moltmann so sehr auf dem Neuen des Christuseignisses besteht, daß Mensch und Welt nur „extra se“ Kontinuität und Zukunft haben, muß man sich fragen, ob ein solcher Dualismus des Gewirkten nicht auch mit Bloch zu einer Verneinung der Identität des Wirkenden führt, also doch zu einem Auszug aus dem Schöpfergott.

Metz seinerseits unterscheidet, Moltmanns Gedanken aufgreifend, zwischen einer Zukunft, die unser Eigentum wäre, und einer, in die hinein wir „enteignet“ sind und die Gott selber „zu eigen“ ist (148). Gott erweist sich so als „Gott vor uns“. Gerade diese absolute Hoffnung, mit dem ihr innewohnenden „eschatologischen Vorbehalt“, überwindet sowohl die Verplanung der Technokratie als auch Leere und Tod jeglicher immanenten Ideologie. Was Metz von Bloch unterscheidet, ist der Versuch, zu zeigen, daß die atheistische Konsequenz aus dem Hoffnungsgedanken unnötig ist. Denn nur eine Erwartung, die auf das Reich Gottes gerichtet ist, vermag jeder menschlichen Herrschaft zu widerstehen, die sich absolut setzt (166). Aus diesem Grund braucht eine politische Theologie ihren theologischen Charakter nicht preiszugeben, ja sie darf es nicht. „Die christliche Hoffnung würde ihr eigenes Befreiungsziel gerade verfehlen, wenn sie aufhörte, gläubige Hoffnung zu sein“ (168). Nur als Hoffnung des Glaubens endet sie nicht in eine Rechtfertigung und Sakralisierung des jeweiligen Siegers.

Aber eine Theologie der gläubigen Hoffnung führt zugleich zu einer theologischen Grenzbestimmung der Politik selbst. Hierin sieht Sch. den Grund des Überganges von der politischen Theologie zur Theologie der Hoffnung – einer Hoffnung, die, weit entfernt davon, eine Parteinahme nur für die Verdammten dieser Erde zu begründen, sich auch auf die Unterdrückten erstreckt. Dies bleibt wahr, auch wenn Metz selber sich der qualitativen Bedeutung dieses Schrittes nicht deutlich bewußt ist (173).

Der dritte Teil gilt dem konstruktiven Versuch, den die katholische Theologie unternommen hat, eine eigene Theologie der Hoffnung auszuarbeiten. Für Metz war es die Wendung zur Politik, die ihn veranlaßte, die Hoffnung ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit zu rücken. Eine Hoffnung, die auf die Zukunft Gottes gerichtet ist, grenzt sich gegen Blochs atheistisches Religionsverständnis ab. Aber eine katholische Theologie der Hoffnung kann nicht ohne weiteres auf dem Dualismus der reformatorischen Rechtfertigungslehre beruhen. Sie muß das Verhältnis zwischen „dieser“ und der „kommenden Welt“ so bestimmen, daß der immer noch bleibende Dualismus der evangelischen Theologie überwunden wird. An dieser Stelle untersucht Sch. das Buch von F. Kerstiens, einem Schüler von Metz, „Die Hoffnungsstruktur des Glaubens“, 1969. Der Beitrag Kerstiens' zur Überwindung des genannten Dualismus scheint in der Einführung des Begriffs „Umkehr“ als geschichtstheologischer Grundkategorie zu bestehen. Denn die Umkehr, die durch Gottes Freiheit ermöglicht wird, begründet einerseits eine weltgestaltende Aufgabe, andererseits aber weist sie auf eine durch Gott offengehaltene Zukunft hin.

Die katholische Theologie der Hoffnung hat in der Erklärung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: „Unsere Hoffnung – Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“, einen wichtigen Ausdruck gefunden. In der endgültigen Fassung des Dokuments hebt Sch. zwei Grundgedanken hervor: den der Umkehr und, als Folgerung daraus, den der Antizipation der neuen Schöpfung. Unter dieser theologischen Perspektive ändert sich das postulatorische Moment des utopischen Denkens Blochs von Grund auf: „Die Forderung wendet sich nicht gegen die alte Welt und ihren Schöpfer, um bei diesem die Einlösung unerfüllter Verheißungen einzuklagen; sie richtet sich vielmehr an den Hoffenden selbst, um ihn für jenes Werk in Dienst zu nehmen, das Gott inmitten dieser Welt schon begonnen hat und in der Wiederkunft Jesu zur Vollendung bringen wird“ (247). Gegenüber der reformatorischen Theologie bekennt sich die Synode zur Kirche als der Gemeinde, in welcher die neue Schöpfung inmitten der alten schon anfanghaft verwirklicht ist. Die katholische Theologie hat damit einen eigenständigen, wenn auch noch unentfalteten Ansatz zu einer Theologie der Hoffnung gefunden.

Im Unterschied zur Methode der Theologen beider Konfessionen, die nach Sch.s Dafürhalten Bloch selektiv und in den ausgewählten Elementen unkritisiert übernommen haben, setzt sich Sch. im letzten Teil des Buches die Aufgabe, mit Bloch die religiöse Überlieferung in ihrem Hoffungsgehalt zum Sprechen zu bringen, aber in einer textgerechteren Weise. Dazu dient eine religionsgeschichtliche statt einer redaktionsgeschichtlichen Lektüre der Bibel. Denn Bloch hat die religiösen Texte undialektisch gelesen: Das Ursprüngliche ist für ihn einfachhin das Wahre, das Spätere das Verfälschende (255). Demzufolge hält Bloch den Gegensatz „dieser“ und der „kommenden Welt“ für die Mitte der biblischen Botschaft. Hingegen ist nach der Untersuchung Sch.s die scharfe Antithese der beiden Weltalter altpersischen, nicht biblischen Ursprungs; daher ist die biblische Identifikation des Omega mit dem Alpha religionsgeschichtlich eine dialektische Überbietung einer undialektischen, weil unaufgehobenen Antithese (270). Eher als vor einer priesterlichen Textentstellung stehen wir in der biblischen Apokalyptik vor einer Entwicklung aus der Eigendynamik religiöser Hoffungsgehalte, welche die Rede von der „kommenden Welt“ aus einer Ideologie der Sieger (der Perser) zu einem Hoffnungswort für die Zerschlagenen machte. Eine weitere Entwicklung findet sich in der neutestamentlichen Eschatologie, die in ihrem Zentrum Theologie des Kreuzes ist. Die apokalyptische Abfolge zweier Weltalter wird ein Zugleichsein, insofern im Kreuzestod Jesu jede Verheißung schon erfüllt ist, aber so, daß sie für eine Zukunft noch offengehalten wird (287). Kreuzestheologie verbindet zwei scheinbar unvereinbare Weisen des Verhaltens zu „dieser Welt“: die Ansage des Gerichtes über sie und die Solidarität mit ihr (294).

Gerade bezüglich der Grundsatzfragen, die durch die Blochsche Hermeneutik des Christentums aufgeworfen werden, meint Sch. das Manko der Theologie festzustellen: „Wenn Bloch vom Christentum spricht, so fragt er nach dem religionshistorischen und weltgeschichtlichen Ort der christlichen Botschaft in der Hoffnungsgeschichte der Menschheit. Auf diese Frage aber ist in den theologischen Diskussionen bisher noch kaum eingegangen worden“ (207).

Das Buch Sch.s ist eine wertvolle und sehr informative Studie. Die ausführliche Darlegung der gewählten Autoren geschieht aus einer kritischen Nähe, die bemüht ist, sie von innen her in ihrem Argumentationszusammenhang zu verstehen, die zugleich aber dem Verfasser erlaubt, methodische Unzulänglichkeiten und unbewiesene Inhaltsaussagen zu ermitteln. Ein Problem, dem Sch.s besondere Aufmerksamkeit gilt, ist die Weise, wie sich die Autoren zu den Vorlagen verhalten, die sie in ihr Denken übernehmen, aber unter einer anderen Perspektive oder zu einem anderen Ziel. Diese Verfahrensweisen werden unter den Titeln „Selektion“ und „Transposition“ mehrfach zur Sprache gebracht. Eine Aufnahme, die nicht bloß Verwertung einzelner, aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgelöster Elemente, sondern weiterführender, gegenseitiger

Dialog sein will, fordert eine methodenbewußte und kritische Transposition, die die Strukturdifferenz der Kontexte bedenkt, aus denen bzw. in die hinein sich solche Übernahmen vollziehen (XII). Nach Sch.s Ansicht liegt hier der wunde Punkt der Theologie der Hoffnung – insbesondere gilt dies für Moltmann bezüglich des Denkens Blochs und für Metz bezüglich Blochs und Moltmanns.

Die hier vorgelegte Untersuchung gewährt dem Leser einen aufschlußreichen Blick in einige tragende Ideen unserer heutigen geistigen Situation in ihrem geschichtlichen Werden und in ihren gegenseitigen Beziehungen. Die Bestandsaufnahme der gegenwärtigen katholischen Theologie der Hoffnung, die der Verfasser durchgeführt hat, gibt eine Art Zwischenbilanz derselben und könnte zu einer fruchtbaren Weiterführung beitragen.

2. „Was darf ich hoffen?“ – Leitfrage der Religionsphilosophie Kants?

Im folgenden möchte ich mich auf den Zusammenhang zwischen Kant und der heutigen Theologie der Hoffnung konzentrieren, den Schaeffler vor allem am Anfang und Ende seiner Studie erörtert. Es handelt sich um einen Zusammenhang in doppelter Hinsicht, nämlich hinsichtlich des Werdens des heutigen Hoffnungsgedankens und – dies ist der Vorschlag, den Sch. ansatzweise ausarbeitet – im Hinblick auf eine künftige Hoffnungstheologie. M. E. ist der Wert der Studie im wesentlichen unabhängig von diesem Anschluß an Kant, auf dem der Verf. offensichtlich so sehr besteht. Seine Analyse der zeitgenössischen Autoren hängt auf lange Strecken nicht davon ab, wie er ideengeschichtlich den Ursprung des modernen utopischen Denkens und der Theologie der Hoffnung in der Philosophie Kants sieht, und auch nicht davon, ob seine Einschätzung der inneren Dynamik Kants im Hinblick auf eine weitere Entwicklung der Theologie der Hoffnung stichhaltig ist. Es scheint dennoch lohnend, auf die einschlägigen Ausführungen Schaefflers wenigstens stichprobenartig einzugehen. Ziel meiner Erörterung ist nicht, die Lehre Kants von der Hoffnung in ihrer Relevanz für eine Theologie der Hoffnung systematisch auszuarbeiten, sondern lediglich einige Aussagen Sch.s auf ihre exegetische Haltbarkeit hin nachzuprüfen. Damit aber werden einige Richtlinien der kantischen Philosophie der Hoffnung freigelegt, die Möglichkeiten und Grenzen eines Vorhabens, wie das des Verfassers, genauer abstecken könnten.

Kant hat bekanntlich drei bzw. vier Fragen formuliert, die das ganze Feld seiner Philosophie umfassen sollten (KrV, A 804 f.). In seiner „Logik“ weist er der dritten Frage (Was darf ich hoffen?) die Religion als einen besonderen Teil der Philosophie zu (IX, 25)². Wichtiger und zuverlässiger als das später von G. B. Jäsche bearbeitete Handbuch der Logik ist aber der Brief Kants an den Göttinger Theologen C. Fr. Staudlin unmittelbar nach dem Erscheinen der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. In ihm ordnet Kant die Religionsschrift in die drei Fragen der Methodenlehre der KrV ein, als ob sie auf einem „seit geraumer Zeit“ durchdachten Plan beruhen würde (XI, 429).

Es gibt aber gewichtige Gründe, welche die so formulierte Stellung, der „Religion innerhalb“ in den kritischen Hauptschriften Kants fragwürdig und eher als ein anderes Beispiel seiner berühmten Vorliebe für die „Architektonik“ oder „Kunst der Systeme“³ erscheinen lassen, die Stellenwert und sachliche Begründung seiner eigenen Lehr-

²Mit Ausnahme der KrV werde ich stets, mit Angabe von Band und Seitenzahl, auf die Akademie-Ausgabe der Werke Kants, Berlin 1910 ff., verweisen. Zu den vier Fragen vgl. auch die Vorlesung über die Metaphysik, hrsg. 1821 von H. L. Pöhlitz, 5 f.; jetzt in XXVIII, 533 f.

³KrV A 832. Vgl. Norman Kemp Smith, A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason', New York 1962 (XXII, 100) u. ö. Für ein „pietätsvolles Unternehmen, den eigentlichen Gedankengang [der Philosophie Kants] aus der ihn oft verunstaltenden Schale herauszuschälen“, vgl. E. Adickes, Kants Systematik als systembildender Factor, Berlin 1887, zit. S. VI.

stücke nicht selten verdunkelt. Schon die Entstehung des Werkes aus vier ziemlich selbständigen Aufsätzen, aber vor allen Dingen die Tatsache, daß die „Kritik der Urteilskraft“ gar nicht in diese angeblich das ganze kritische System umfassende Einteilung unterzubringen ist, lassen die Deutung Kants als nachträglich ausgedacht und ohne geschichtliche Gewähr erscheinen⁴.

Auch J. Bohatec ist nicht instande gewesen, diese Einwendungen zu entkräften. Sein Argument beruht auf einem, wie er meint, inneren Zusammenhang der KdU mit der „Religion innerhalb“, so daß Kants Frage: „Was darf ich hoffen?“ auf beide Werke hinweisen und die Antwort in beiden angegeben werden konnte⁵. Nun darf der naheliegende Umstand, daß Kant in der Vorrede zur ersten Auflage der „Religion innerhalb“ Gedanken aus der Ethiktheologie der KdU (die Verwirklichung des höchsten Gutes als Zweck der Willensbestimmung) übernimmt, nicht so überbewertet werden, wie Bohatec dies tut, um auf diesem Weg die dritte Kritik als sachlich in der Frage „Was darf ich hoffen?“ mitgemeint auszugeben. Übrigens gibt Bohatec zu, daß es sich in der „Religion innerhalb“ nur um eine „Anwendung der kritisch gewonnenen Grundgedanken auf die geschichtliche Erscheinung des Christentums“ handelt; damit weist er selber auf den Hauptgrund gegen seine eigene These hin. Denn die KdU beabsichtigt, die Begründungsarbeit der zwei anderen Kritiken zum Abschluß zu bringen⁶, indem sie mittels des transzendentalen Prinzips der reflektierenden Urteilskraft (die formale Zweckmäßigkeit der Natur) die Bereiche der besonderen Naturgesetze, der Lebewesen und auch des Schönen erklären will, die seine Transzendentalphilosophie noch nicht in den Griff bekommen hatte.

In einem Brief, den Kant am 28. 12. 1787 während der Abfassung der KdU an K. L. Reinhold sandte, berichtet er von seiner Entdeckung einer neuen Art von Prinzipien a priori, weswegen „ich jetzt drei Teile der Philosophie erkenne, deren jede ihre Prinzipien a priori hat, die man abzählen und den Umfang der auf solche Art möglichen Erkenntnis sicher bestimmen kann“ (X, 514 f.). Der Sinn dieser Mitteilung ist unter den Kant-Forschern umstritten. Man hat sich gefragt, ob und wie die KdU, wie sie am Ende herauskam, in die hier entfaltete Systemidee hineinpaßt. Sicher ist auf jeden Fall, daß weder die spätere „Religion innerhalb“ in diese Perspektive paßt noch die hier anvisierte dritte Kritik sich in die Hoffnungsfrage einordnen läßt.

Mit diesen Überlegungen will ich freilich nicht den an sich einleuchtenden Zusammenhang der Religion mit der Hoffnung als Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins bestreiten. Mit Recht kann Sch. schreiben: „Die Hoffnung ist das spezifische Feld der Religion“ (16). Aber diese wesentliche Zuordnung hat Sinn und Berechtigung unabhängig von der eigenen Fragestellung, die der kritischen Philosophie zugrundeliegt. Sch. nimmt die Aussage Kants beim Wort und hält sich deshalb weitgehend für dispensiert, zu überprüfen, ob die Frage nach der Hoffnung wirklich die Leitidee der Religionsschrift Kants ausmacht. Diese historische und exegetische Untersuchung, die unerlässlich ist, um zu ermitteln, wieweit Kants Philosophie der Hoffnung und seine Lehre von der Religion für die Probleme der heutigen Theologie der Hoffnung fruchtbar gemacht werden können, darf nicht schon wegen des Sachzusammenhangs als beantwortet gelten.

⁴Vgl. M. Wundt, Kant als Metaphysiker, Stuttgart 1924, 437 f.

⁵J. 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, 585.

⁶Vgl. die Vorrede der KdU: „Hiemit endige ich also mein ganzes kritisches Geschäft“, V, 170.

3. Kants Tendenz zur Loslösung des Sollensanspruches vom Gottesglauben

Schaeffler begründet die „postulatorische Hoffnung“ Kants auf eine „ins Unendliche fortdauernde Existenz“ (Kritik der praktischen Vernunft: V, 122) und auf die Verbindung von vollendeter Sittlichkeit mit Glückseligkeit (grundlegend für das Postulat des Daseins Gottes) damit, daß „andernfalls das Sittengesetz selbst in theoretischer Hinsicht widersprüchlich, in praktischer Hinsicht skandalös und so in beiderlei Hinsicht vernunftwidrig erscheinen würde“ (15). Die Aussage trifft einen wichtigen und sachlich gültigen Strang im Denken Kants, aber sie bleibt zu undifferenziert und gibt nicht genau wieder, wie Kant den Zusammenhang zwischen Sittengesetz und Glückseligkeit sieht. Letzteres aber ist unentbehrlich, wenn man Grund und Ziel der kantischen postulatorischen Hoffnung erfassen will.

Die Grundtendenz des Denkens Kants geht dahin, den Sollensanspruch, d. h. das Sittengesetz in seiner unbedingten Verbindlichkeit, vom Gottesglauben zu lösen. Die Autonomie des Willens ist ja das oberste Prinzip der Sittlichkeit; eine wie auch immer geartete theonome Interpretation der moralischen Erfahrung im Menschen impliziert nach Kant notwendigerweise die Heteronomie des Willens – und gerade diese ist der Quell aller unechten Prinzipien der Moral (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: IV, 440 f.; KpV, V, 41). In der Ethik Kants liegt eine Tendenz zur Vergottung des Sittengesetzes und damit des Menschen als gesetzgebenden Wesens. Einen solchen Schritt hat Kant tatsächlich an mehreren Stellen des „Opus postumum“ getan. So schreibt er: „Gott ist die moralisch-praktische, sich selbst gesetzgebende Vernunft“ (XXI, 145). „Es ist für das Subjekt (die reine, moralisch-praktische Vernunft) ein Prinzip (dictamen rationis), welches apodiktisch in Betreff aller Pflichtgesetze gebietend ist, auch ohne Autor dazu (eine Substanz dazu), ein heiliges Wesen (das alleinig ist), ein Ideal“ (XXI, 148 f.); und kurz danach: „Gott ist keine außer mir befindliche Substanz, sondern bloß ein moralisches Verhältnis in mir“ (ebd. 149).

Anders steht es mit der Realisierbarkeit des höchsten Gutes als des letzten und adäquaten Objektes der praktischen Vernunft. Diesbezüglich räumt Kant die Notwendigkeit einer theologischen Begründung ein. So vor allem im Postulat Gottes in der KpV und in der Neufassung desselben in der KdU (§§ 86–88). Die hier angedeutete Unterscheidung kommt besonders deutlich in der KdU (V, 451, 485) zur Sprache.

Daß aber von der Sache her eine Spannung zwischen „Regel“ und „Endabsicht“ vorliegt (V, 485) oder, anders gesagt, daß es ein Unsinn ist, auf eine absolute Weise in Anspruch genommen zu werden, um im Endeffekt zu einem alles nivellierenden Nichts zu gelangen, ist offenkundig. Dort, wo Kant vor dem unumgänglichen Verweis der absoluten Verbindlichkeit des Sittengesetzes auf eine Begründung in der Absolutheit Gottes gestanden hat, ist er, zumindest an mehreren Stellen, nicht vor dem „Skandal“ und der „Vernunftwidrigkeit“ zurückgeschreckt, zu denen ein von Gott losgelöster kategorischer Imperativ führt. Am entscheidendsten in der Vorrede zur 1. Auflage der „Religion innerhalb“: „Die moralischen Gesetze gebieten schlechthin, es mag auch der Erfolg derselben sein, welcher er wolle . . . Was brauchen die Menschen den Ausgang ihres moralischen Tuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist's genug, daß sie ihre Pflicht tun; *es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein* und wohl gar selbst in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zusammentreffen“ (VII, 7, Anm.). Eine derartig deutliche Aussage, derzufolge die unbedingte Verbindlichkeit auch für eine völlig sinnlose Existenz (eine Existenz, die dem Nichts zugeht, entbehrt jeglichen eigenen Sinnes) gelten würde, gibt sicher nicht das ganze Denken Kants wieder, muß aber berücksichtigt werden, wenn man, wie Sch. es tut, auf der Grundlage einer *rationalen* Interpretation der Sittlichkeit argumentiert. Dies ist um so mehr notwendig, als die Postulatenlehre in ihrer spezifisch kantischen Form einen Ersatz des herkömmlichen moralischen Gottesbeweises, der ein echt rationaler Beweis sein will, darstellen soll.

Das Beispiel des Spinoza in der KdU ist ein besonders aufschlußreiches Signal für die hier freigelegte Spannung. „Ein weites Grab“, das letzten Endes alle Menschen, redliche und unredliche, verschlingt, wird unerschrocken als vereinbar mit der Unbedingtheit des Sollensanspruches angesehen. Aber im nachhinein scheint Kant seiner Position nicht mehr so sicher zu sein: Die „Nichtigkeit des Endzweckes“ zieht die Nichtigkeit der sittlichen Verbindlichkeit selbst nach sich; deswegen „muß“ der rechtschaffene Mensch „das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes annehmen“ (V, 452 f.).

4. Selbstbesserung des Menschen contra stellvertretende Genugtuung Christi

Daß der Inhalt der Hoffnung, die Kant der Religion zugewiesen hat, mehr als Hoffnung auf Lohn sei, erhellt daraus, daß die vollendete Sittlichkeit selbst Inhalt der Hoffnung ist. Dies aus zwei Gründen. Erstens, weil die unendliche Dauer unserer Existenz, die die Bedingung der Möglichkeit der vollendeten Sittlichkeit darstellt, Gegenstand eines Postulates und in diesem Sinne Gegenstand der Hoffnung ist. Zweitens, und zwar weit deutlicher, weil der Anfang unseres sittlichen Fortschrittes auf alle Fälle das Böse (das radikale Böse) ist, das wir unmöglich ungeschehen machen können. Nur vom „gnädigen Urteil Gottes“ dürfen wir hoffen, aus der ersten Verschuldung durch eine intelligible Tat unsererseits (VI, 31) und der sich ergebenden Verstrickung im Bösen herauszukommen (16 f., wo auf „Religion“, VI, 72 und 75 f. verwiesen wird). Rein logisch ist die Argumentation Schaefflers überzeugend. Die Frage ist aber, ob die so verstandene Verbindung der Lehre vom radikalen Bösen mit der Postulatenlehre im Sinne Kants ist.

Die zwei Stellen, die der Verf. zu diesem Zweck anführt, sind aus dem Anfang bzw. dem Ende der dritten Schwierigkeit entnommen, die Kant behandelt, nachdem er die Idee der Menschheit als moralisches Wesen an die Stelle des historischen Jesus gesetzt hat. Daß im Gefolge dieser kantischen Grundperspektive Christologie und Soteriologie in all ihren Bestandteilen uminterpretiert werden mußten, leuchtet von selbst ein. Die „dritte Schwierigkeit“ ist (nach einem Vorspiel in VI, 65 f.) die erste Behandlung der Satisfaktionslehre, die in der Religionschrift vorkommt. Dasselbe biblisch-dogmatische Thema wird dann im Laufe des Buches immer wieder behandelt, und zwar fast jedesmal mit einer anderen Deutung. Schon diese Tatsache bezeugt, daß die stellvertretende Genugtuung Christi damals, im Kontext des aufklärerischen Strebens nach Emanzipation und Selbsterlösung, als tief gegen die Vernunft empfunden wurde⁷.

Die an diesem Ort entwickelte Interpretation besteht in einer sittlich-immanenten Umdeutung (wie schon im Falle der Person Christi), dergemäß das Verdienst des geschichtlichen Jesus, der uns nach der Dogmatik erlöst hat, als Werk des neuen Menschen (der mit dem alten empirisch ein und derselbe ist), des Menschen nämlich mit einer neuen Gesinnung, verstanden wird. „Der Erlöser ist die reine sittliche Gesinnung selbst“⁸.

An diese Lösung der Schwierigkeit schließen sich drei weitere Gedanken als Erläuterungen bzw. Ergänzungen an. Im ersten, dem von Sch. angeführten, versucht Kant hinterher das *Selbstverdienst* doch noch als Äquivalent zur christlichen Gnade auszugeben. Denn die Tatsache – so argumentiert Kant –, daß die Gesinnung des neuen Menschen die ganze „Tat in ihrer Vollendung“ vertritt (VI, 75, Anm.), so daß der neue Mensch als ein Gott wohlgefälliger Mensch „der ewigen Gerechtigkeit“ Genüge leisten kann, erweist sich für unsere „empirische Selbsterkenntnis“ als Gnade. Wir brauchen hier nicht auf diese besondere Argumentation einzugehen, die in abgewandelter Form

⁷ J. Bobatec, a. a. O. 448.

⁸ E. Troeltsch, „Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte“, in: KantSt 9 (1904) 81, Anm. 1.

schon in der ersten Schwierigkeit entwickelt wurde. Es geht vor allem um die Beziehung zwischen Gesinnung und unendlicher Reihe der guten Taten und um die Rolle, die dabei der Anschauung Gottes zukommt. Aber abgesehen von anderen Interpretationsproblemen ist es kaum möglich, diese nachträgliche Anpassung an die biblisch-kirchliche Lehre als reale Wiedergewinnung des Dogmas von „Gottes gerechtmachender Gnade“ (17) anzusehen, der wir unsere Gerechtigkeit verdanken.

Derselbe Gedankengang anhand desselben Textes Kants kommt bei Sch. wieder gegen Ende des Buches vor (314), um den Anspruchscharakter der Postulate zu mildern und damit Postulat und Hoffnung zur Einheit zu bringen. Ein noch größeres Gewicht bekommt der gleiche Text dort, wo er die Aussagen untermauern soll: „So entsteht aus Kants Ansatz eine postulatorische Hoffnung, jedoch eine, der alle Selbstgerechtigkeit fernliegt“, nicht also eine Gerechtigkeit „aus eigener Kraft“ (316 f.).

Wenn man abstrakt die Sittlichkeit mit der Postulatenlehre in Verbindung setzt und sämtliche Konsequenzen zieht, die sich logisch daraus ergeben, oder auch nur Kants gelegentliche Aussagen beim Wort nimmt, kann man mit einiger Plausibilität die These vertreten, daß die Sittlichkeit „ein Gegenstand der Hoffnung“ sei (16). Wenn man dagegen die mannigfaltigen Aussagen Kants in seinen Schriften über Ethik und Religion untersucht und sie in ihrem Kontext und nach ihrem durchaus nicht gleichen Stellenwert erwägt, bekommt man ein ganz anderes Bild, in dem für die Hoffnung nur die „Ergänzung“ übrigbleibt, auf die Kant die dogmatische Lehre von der Gnade Christi reduziert, ohne daß er selber mit ihr im tatsächlichen Vollzug unseres sittlichen Lebens allzu ernst rechnet. So z. B. am Ende des ersten Stückes: „Wir können sie [die Gnade als „Ergänzung des moralischen Unvermögens“] also als etwas Unbegreifliches einräumen, aber sie weder zum theoretischen noch praktischen Gebrauch in unsere Maxime aufnehmen“ (VI, 53; auch 191).

Nehmen wir noch eine andere Behandlung der Erlösung Christi im III. Stück her (VI, 115 ff.), wo sie anhand der Frage nach der Priorität zwischen Glauben an die Genugtuung Christi und eigener Moralität aufgerollt wird. Kant löst die Antinomie dadurch, daß der Glaube an eine stellvertretende Genugtuung „allenfalls bloß für den theoretischen Begriff notwendig ist“, d. h. im Hinblick auf eine theoretische Spekulation über ein Geheimnis, das sowieso das „Spekulationsvermögen unserer Vernunft übersteigt“. Für das Praktische „können wir sicher nicht anders hoffen, der Zueignung selbst eines fremden genugtuenden Verdienstes und so der Seligkeit teilhaftig zu werden, als wenn *wir uns dazu durch unsere Bestrebung* in Befolgung jeder Menschenpflicht *qualifizieren*, welche letztere die Wirkung unserer eigenen Bearbeitung und nicht wiederum ein fremder Einfluß sein muß, dabei wir passiv sind“ (VI, 118). Die hier formulierte These bringt die Mitte der kantischen Ethik, zugleich den kantischen Pelagianismus zur Sprache. Sinn und Tragweite einer Lehre von der Hoffnung bei Kant müssen auf diese Mitte hin geprüft werden, statt aus abstrakten Implikationen abgeleitet zu werden.

Für Parallelstellen zu dieser These hat man nur die Qual der Wahl. Hier ein paar Beispiele. Bei der Erörterung der Überwindung des radikalen Bösen schreibt Kant: „Was der Mensch im moralischen Sinn ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben.“ Sollte eine „übernatürliche Mitwirkung nötig“ sein, so „muß der Mensch doch sich vorher würdig machen, sie zu empfangen“ (VI, 44). Das „initium fidei“ kommt also vom Menschen. Es ist kein Zufall, daß die „Religion innerhalb“ mit dem programmatischen Satz endet, daß der richtige Weg, den der Lehrer des Evangeliums angewiesen hat, derjenige ist, der „von der Tugend zur Begnadigung“ führt.

Will man im Rahmen der kantischen „Religion des guten Lebenswandels“ von Hoffnung sprechen, so ist sie eigentlich ein „Zutrauen“ auf die eigene ursprüngliche moralische Anlage, die nicht einmal vom radikalen Bösen aufgehoben werden konnte. Infolgedessen muß man „nur beflissen sein, sie von aller unlauteren Beimischung frei zu er-

halten“, um die Erfahrung des „auf *Selbsttätigkeit* gegründeten Gutes“ zu machen (VI, 83). Auf diese „Zumutung der *Selbstbesserung*“ kommt es an (VI, 51). In einem physiognomischen Exkurs stellt Kant fest, daß genau diejenigen „nie ein *Zutrauen in sich selbst* setzen . . . [die] sich nach einem übernatürlichen Beistande umsehen“ (VI, 185 Anm.). Von einem „Urteilsspruch aus Gnade“ (VI, 76) im christlichen Sinne, als Grund unserer Hoffnung, kann in der Religionsphilosophie Kants nicht die Rede sein, trotz gelegentlicher so klingender Aussagen. Moralische Entrüstung und Hohn sind in Kants Ablehnung des Evangeliums der Gnade unmißverständlich herauszuhören. Denn „es ist gar nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafsuldig weiß, im Ernst glauben könne, er habe nur nötig, die Botschaft von einer für ihn geleisteten Genußung zu glauben und sie . . . *utiliter* anzunehmen, um seine Schuld als getilgt anzusehen . . . Diesen Glauben kann kein überlegender Mensch . . . in sich zuwege bringen“ (VI, 116 f.)⁹.

Wenn man sich eingehend mit der Auffassung Kants von der Religion im Kontext seines Gesamtwerkes und des damaligen geistesgeschichtlichen Milieus beschäftigt hat, kann man m. E. die zusammenfassende Würdigung Schaefflers nicht teilen: „Daß also Religion in ihren Zentralaussagen ein Wort der Hoffnung sei, daß diese Hoffnung sich auf Gottes gerechtmachende Gerechtigkeit richte, die uns ohne eigenen Rechtsanspruch Gott wohlgefällig macht, damit wir so der ewigen Seligkeit würdig und auch teilhaftig werden – das sind Überzeugungen Kants, die nur aus dem reformatorischen Erbe verständlich werden“ (17). Natürlich ist der Bezugsrahmen der kantischen Religionsphilosophie die reformatorische Theologie. „Aber Kant scheint, jedenfalls im Umkreis der Ethik und Religionslehre, vom Pietismus gerade das sich zu eigen gemacht zu haben, was diesen von der Reformation trennte. So besonders die Vorordnung des Sittlichen vor die Gnade“¹⁰. Die von Fr. Paulsen um die Jahrhundertwende mit einem polemischen Aufsatz in den Kantstudien in Umlauf gebrachte These von Kant als „dem Philosophen des Protestantismus“, die dann öfters wiederholt wurde und die auch Sch. anscheinend mit Zustimmung erwähnt (18), hat doch spätestens 1960 mit dem gleichnamigen Buch von Werner Schultz ein Ende gefunden!¹¹

5. Die Religion des guten Lebenswandels

Aufgrund seiner Würdigung des Hoffnungsgedankens bei Kant ist Schaeffler der Meinung, daß Kants Transposition und Entfaltung desselben Gedankens in der Religionsschrift nicht zu einer Übersetzung der Religion „in Wissen oder Wollen, in Metaphysik oder Moral“ geführt habe (19). Hingegen scheint mir, mit den meisten Kant-Interpreten, die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ eindeutig „die Religion des guten Lebenswandels“ zu sein. Nicht nur gebraucht Kant mit offener Vorliebe diese Bezeichnung (VI, 51 u. ö.), sondern seine Ausführungen weisen die sachliche Angemessenheit einer Bezeichnung nach, die die Religion in der Moral aufgehen läßt. Diese These zu belegen hat wiederum bloß die Qual der Auswahl der einschlägigen Texte. Schon in der Vorrede zur 2. Auflage werden Methode und Ziel der Schrift in die Beantwortung der Frage gesetzt, ob eine Untersuchung des historischen Systems des Christentums anhand moralischer Begriffe „nicht zu demselben reinen Vernunftsystem der Religion zurückführe, welches . . . in moralisch-praktischer Absicht selbständig und *für eigentliche Religion* . . . hinreichend sei“ (VI, 12).

⁹ Man kann nicht im Zweifel sein, daß diese Aussage die Meinung Kants wiedergibt – schon deswegen, weil sie dem durchgehenden Tenor der Religionsschrift entspricht.

¹⁰ W. Pannenberg in seiner Besprechung des Buches von Fr. Delekat, „Immanuel Kant“, in: ThLZ 89 (1964) Sp. 905.

¹¹ Ausführliche Angaben über die These Paulsens und die weitere Diskussion zum selben Thema siehe bei A. Winter, „Kant zwischen den Konfessionen“, in: ThPh 50 (1975) 5–7.

Man hat von einem Moralismus der kantischen Religionsauffassung gesprochen, wonach alles in der christlichen Religion, Geschichtliches und Übernatürliches, auf das Maß des Menschen herabgesetzt und in den Dienst der moralischen Vervollkommnung des Menschen¹² gestellt wird. Menschwerdung Christi, seine Jungfrauengeburt, seine Sündlosigkeit, sein Tod am Kreuz und seine Auferstehung, Dreifaltigkeit, Gnade, Eucharistie, Erbsünde, Gebet, Kirche und Kirchenamt: Alles wird zu diesem Zweck uminterpretiert. Schon lange vor der Abfassung seiner Hauptschrift über die Religion hatte Kant 1775 seine Anschauung über das Christentum und die Religion überhaupt mit folgenden Worten dem Zürcher Theologen J. K. Lavater mitgeteilt: „Ich unterscheide die Lehre Christi von der Nachricht, die wir von der Lehre Christi haben, und, um jene rein herauszubekommen, suche ich zuvörderst die moralische Lehre absondert von allen neutestamentlichen Satzungen herauszuziehen. Diese ist gewiß die Grundlehre des Evangelii, das übrige kann nur Hilfslehre desselben sein“ (X, 176).

Der Sinn der verschiedenen Redewendungen, die Kant gebraucht: Vernunftreligion (VI, 12), Vernunftglaube, reiner Religionsglaube, moralischer Vernunftglaube (VI, 102 f., 163; Streit der Fakultäten, VII, 9), natürliche Religion (VI, 157) ist, unter jeweils anderen Aspekten, im wesentlichen immer der gleiche: daß es nämlich über die „vielerlei Arten des Glaubens“ hinaus (VI, 108), die historisch zu erklären sind und unter denen das Christentum eine einmalige Stelle einnimmt, und ohne den Nutzen eines „Vehikels“ (das Historische und Statutarische) zur Introdution der Vernunftreligion zu bestreiten (VI, 106 f.; Streit der Fakultäten VII, 50), nur eine wahre Religion gibt, die „rein moralisch ist“ (VI, 104). Infolgedessen „muß diese natürliche Sittlichkeit auch der Proberstein aller Religion sein“ (XX, 19).

In einer nochmaligen Behandlung des Problems vom Wesen der Religion schreibt Kant: „Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in die Moralität des Menschen setzt“ (Streit der Fakultäten, VII, 49; auch 8 f.). Also „unterscheidet sich Religion nicht der Materie, d. h. dem Objekt, nach in irgendeinem Stück von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt“ (VII, 36). Diese Pflichten, erläutert Kant in der Hauptschrift im Anschluß an seine mehrmals wiederholte Definition der Religion, sind die „ethisch-bürgerlichen Menschenpflichten (von Menschen gegen Menschen)“. Besondere „auf Gott unmittelbar bezogene Pflichten“ – Hofdienste! – gibt es nicht (VI, 154). Ganz schroff im IV. Teil derselben Schrift: „alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes“ (VI, 170).

All dies darf freilich nicht im Sinne der jüngsten „Gott-ist-tot-Theologie“ verstanden werden, bei der Gott selber auf Mitmenschlichkeit reduziert und damit negiert wurde¹³. Der Bezugsrahmen der kantischen moralischen Religion bleibt unbestreitbar theistisch (und vielfach deistisch!), aber ohne daß in ihm eine personale und gemeinschaftliche Beziehung auf Gott entstände, deren Vollzug (auch) etwas anderes als lediglich den Vollzug der Mitmenschlichkeit einschließen würde. Gott hat, ganz im Sinne der Postulatenlehre, die Aufgabe, die tatsächliche Verbindung von Moral und Glückseligkeit (das höchste Gut) und damit die Sinnhaftigkeit der Moral und der menschlichen Existenz überhaupt zu garantieren. In der Tat schreibt Kant, nachdem er die materielle Identität von Religion und Moral behauptet hat, mit diesen Worten weiter: „sondern ihr Unterschied von dieser ist bloß formal, d. i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugten Idee von Gott auf den menschlichen

¹² Vgl. „die moralische Bildung des Menschen“: VI, 48.

¹³ Allerdings hat auch Kant gelegentlich gespürt, wie stark das Gefälle von seiner anthropologischen Wende zu einer immanentistischen Weltanschauung hinuntertreibt: „Religion ist Gewissenhaftigkeit (mihī hoc religiōni). Die Heiligkeit der Zusage und Wahrhaftigkeit dessen, was der Mensch sich selbst bekennen muß. Bekenne dir selbst! Diese zu haben wird nicht der Begriff von Gott, noch weniger das Postulat: ‚es ist ein Gott‘ gefordert“ (Opus postumum, XXI, 81).

Willen zur Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben“ (Streit der Fakultäten, VII, 36), in dem Sinne, daß durch die Idee Gottes die „Beabsichtigung des durch die Befolgung des moralischen Gesetzes zu bewirkenden Endzweckes in der Welt“ ermöglicht wird (KdU, V, 451).

Trotz des bisher Gesagten über den Moralismus der Religion Kants soll nicht bestritten werden, daß Kants Denken eine echt religiöse Dimension aufweist, die über seine ausdrückliche moralische Religion hinausgeht. Denn er gibt den Begriffen der Moral eine solche Tiefe und Würde, daß in ihnen *de facto* mehr herauszuhören ist als bloß der Anspruch des kontingenten und dazu noch sündigen Menschen. Daher stellt sich die Frage, ob in der existentiellen Bejahung des angeblich schlechthin autonomen Sollensanspruches, wie Kant sie schildert, mehr steckt als nur die Erfüllung der Pflichten gegen die Mitmenschen. In diesem Sinne würde ich dem zustimmen, was H. Noack schreibt: „Es wird freilich zu untersuchen sein, ob sich nicht im verborgenen Gegensatz zu dieser erklärten Überzeugung Kants [die im Brief an Lavater ausgedrückt ist] dennoch gewisse Motive einer besonderen religiösen Glaubenshaltung geltend machen, die etwa aus dem Problem des Widerspruchs von Sollen und Können entspringen, also aus der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Überwindung jenes Widerstreits im Menschen, mit dessen Darstellung die ‚Religion innerhalb‘ beginnt: des Kampfes zwischen dem guten und bösen Prinzip“¹⁴.

6. Die Hoffnung als Selbstvertrauen und Anspruch

Schaeffler hält es für wichtig, daß man die spezielle Aufgabe der heutigen Theologie, durch eine Theologie der Hoffnung das Solidaritätsangebot des II. Vatikanums an die Welt zu fundieren, nicht von der allgemeinen Aufgabe ablöst, den Dialog mit dem öffentlichen Bewußtsein der Gegenwart wiederanzuknüpfen. Nun aber sei dieses öffentliche Bewußtsein von dem sich stets in verwandelter Form durchsetzenden transzendentalen Ansatz Kants wesentlich mitgeprägt. Also, lautet die richtungweisende These Schaefflers im Gegensatz zu Metz, sind transzendente Denkform und Hoffnungsgedanke, wie schon bei Kant, so auch heute, in enger Verbindung zueinander zu sehen und weiterzuentwickeln (22 f.). In diesem Sinne spricht Sch. öfters von einer „postulatorischen Hoffnung“, wobei die Qualifikation „postulatorisch“ auf Kants Transzendentalphilosophie verweist, das Hauptwort auf Kants Religionslehre.

Nun besteht kein Zweifel darüber, daß die Postulatenlehre wesentlich mit der Transzendentalphilosophie zusammenhängt; sie ist ja die *pars construens* zur negativen Grenzziehung, die die KrV durchgeführt hat¹⁵. Kant hat diesen Zusammenhang kurz vor der Veröffentlichung der KpV in dem berühmten Satz ausgedrückt: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (KrV B, XXX). Fragwürdig dagegen ist die Auskunft, derzufolge „die Frage ‚Was darf ich hoffen?‘ Kants Verständnis der Religion bestimmt“ (23), derart, daß „postulatorische Hoffnung bei Kant das Wesen der Religion ist“ (106). Was hier oben über die Relevanz der Frage nach der Hoffnung für die „Religion innerhalb“ und über den Moralismus von Kants Religionslehre gesagt wurde, ist nicht imstande, die Grundthese des Verfassers zu bestätigen.

In seinem Vorschlag zugunsten einer „schöpferischen“ Verwertung des Denkens Kants für die Theologie der Hoffnung hat Sch. m. E. zwei verschiedene Dinge nicht

¹⁴ I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hrsg. von K. Vorländer. Mit einer Einleitung „Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants“ von H. Noack, Hamburg, Meiner, 1966, LIX.

¹⁵ Als Kant das Manuskript der KpV abgeschlossen hatte, schrieb er an Ch. G. Schütz: „Diese wird besser, als alle Controverse . . . , die Ergänzung dessen, was ich der spekulativen Vernunft absprach, durch reine praktische, und die Möglichkeit derselben beweisen und faßlich machen“ (X, 490).

genügend auseinandergehalten. Das erstere ist die Postulatenlehre mit ihrer Bedeutung für das Gottesverständnis Kants und ihrer außerordentlich großen Wirkung auf das nachfolgende Denken bis auf das utopische Denken Blochs. Hierin liegt der stichhaltige Grund, warum Sch. mit Recht die ganze Problematik der Theologie der Hoffnung in enger Verbindung mit dem kantischen Ansatz angehen möchte.

Das zweite ist der spezifische Hoffnungsgedanke in der Religionsschrift und überhaupt in der Religionsphilosophie Kants. Dieser Gedanke ist in der Tat viel weniger entfaltet und sein Stellenwert viel geringer, als Sch. meint. Mehr noch, der Hoffnungsgedanke Kants hat kaum noch etwas mit dem reformatorischen Fudizialglauben zu tun. Für seine umfassende These: „Der Inhalt der Hoffnung, wie Kant sie verstand, die Rechtfertigung des Sünders, ließ die christlich, reformatorisch geprägte Herkunft seines Denkens erkennen“ (23) kann Sch. anscheinend keinen anderen Beleg vorweisen als die schon besprochene Stelle der „Religion innerhalb“, VI, 75 f. (= 94 f. beim Verf., der die Paginierung der Aufl. A zitiert), die er bezeichnenderweise mehrmals anführt. Nun ist der „Urteilsspruch aus Gnade“, von dem Kant hier redet, in seinem Kontext (dem Kontext der Satisfaktionslehre) nicht imstande, eine so umfassende Deutung der Religionsphilosophie Kants zu tragen¹⁶.

Wenn man die Lehre von den Postulaten und die Lehre von der Hoffnung je in ihrer Eigenart nimmt, kann man schwer der Ansicht sein, daß Kant „in ausgezeichnetem Maße der Philosoph der Hoffnung gewesen ist“ (23) oder daß seine Philosophie „insgesamt . . . eine Philosophie der Hoffnung sein will“ (48). Geistesgeschichtlich läßt sich zwar die Ansicht nachweisen, daß Kant „durch seine Lehre von den Vernunftzwecken zum Begründer einer Philosophie der Hoffnung geworden ist, welche diese als ein System von ‚Postulaten‘ begreift“ (15 f.), aber unter der Bedingung, daß der Akzent auf das postulatorische Moment einer solchen neuzeitlichen bzw. gegenwärtigen Hoffnung eher als auf das gläubige Zutrauen in die göttliche Barmherzigkeit gesetzt wird. Das heutige utopische Denken ist ja viel weniger durch ein religiöses Zutrauen als durch eine eindimensionale Anthropozentrik gekennzeichnet.

Die Vermischung der Postulatenlehre mit dem Hoffnungsgedanken, die schon durch die Redewendung „postulatorische Hoffnung“ begünstigt wird, hat den Verf. zu einer weitgehend irreführenden Problemstellung veranlaßt, vor allem in den Partien, in denen Kant thematisch zur Sprache kommt. Einige Stichproben scheinen hier am Platz, um zu ermitteln, wie die hoffende Einstellung des Menschen nach der „Religion innerhalb“ genau aussieht und wie sich Kants postulatorische Hoffnung zur christlichen Hoffnung verhält.

Schon am Anfang der Christologie wird, nachdem die historische Person des Gottessohnes in das Ideal der Menschheit, die „in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft liegt“, umgewandelt worden ist, der Glaube an Christus zu einem „praktischen Glauben“, d. h. zu einem „auf sich [selbst als moralisches Wesen] gegründeten Vertrauen“, das dem Menschen erlaubt, sich für einen „des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdigen Gegenstand zu halten“ (VI, 62). „Das ist so ungefähr das Gegenteil der protestantischen Rechtfertigungslehre“, kommentiert lakonisch M. Schulze¹⁷.

¹⁶Die weiter oben besprochene ethisch-immanente Umdeutung der Satisfaktion Christi hebt gerade den ungeschuldeten Charakter der Rechtfertigung auf. Außerdem ist zu bemerken, daß Kants Rede von Gnade in VI, 75 sich direkt auf die Anrechnung der Gesinnung (bzw. des „Werdens“ mittels einer immer noch endlichen Reihe von guten Taten) als „Tat in ihrer Vollendung“, also als vollendete Sittlichkeit, und nicht auf die Überwindung der ursprünglichen Verschuldung bezieht. Zwischen Problemstellung (dem radikalen Bösen) und Problemlösung (Gnade) ist eine Verschiebung eingetreten.

¹⁷Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, erklärt von M. Schulze, Königsberg 1927, 64. Das immanente Verständnis der Hoffnung folgt sachlich auf das immanente Verständnis des Erlösers. Es ist ja „das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letzteren [dem historischen „Gottessohn“] unterlegen . . . eigentlich das Objekt des seligmachenden Glaubens“ (VI, 119).

Die zweite Schwierigkeit der Christologie behandelt die Frage, wie wir über die „Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden ... Gesinnung“ sicher sein können (VI, 67). Der historische Ursprung dieser Frage in der reformatorischen Theologie ist offenkundig. Als Antwort darauf plädiert Kant für ein Vertrauen, das in der „Vergleichung seines bisher geführten Lebenswandels mit seinem gefaßten Vorsatze“ seine Stütze findet. Auf diese Weise kann der Mensch „doch auch *vernünftigerweise* hoffen“ auf, christlich gesprochen, das Heil, „wenn [!] nach diesem ihm noch ein anderes Leben bevorsteht“ (VI, 68). Weiter unten ist in ähnlichem Sinne von einem „Schluß aus den Folgen“ und von einer „vernünftigen Beurteilung seines sittlichen Zustandes“ die Rede (VI, 71). Im Bereich der Psychologie und Pädagogik kann all dies seinen guten Sinn haben; eine Fortwirkung der Hoffnung als theologischer Tugend oder gar das spezifisch reformatorische Glaubensverständnis ist hier nicht zu finden¹⁸.

In der „Allgemeinen Anmerkung“ zum III. Stück entwickelt Kant vier verschiedene Interpretationen des Trinitätsdogmas. Die dritte betrifft unser Thema. Sie besteht darin, daß die Trinität als eine dreifache moralische Verfassung des Menschen verstanden wird. Dabei wird der zweite Bestandteil dieser Verfassung wie folgt beschrieben: „Daß der Mensch ... durch unauslöschliche Achtung für das moralische Gesetz, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen diesen guten Geist und zur Hoffnung, ihm, wie es auch zugehe, genugtu zu können, Verheißung in sich finde“ (VI, 144). Die Struktur der religiösen Hoffnung (Verheißung – Vertrauen) wird hier einfachhin dem Sittengesetz übertragen: Das Sittengesetz flößt uns ein Zutrauen zu sich ein, d. h. zu unserer eigenen Gesetzgebung: Wir können, weil wir sollen. Unter Anwendung einer religiösen Terminologie wird Gott als Grund und Ziel der religiösen Hoffnung ausgeschaltet; was übrigbleibt, ist der Mensch als autonomes sittliches Wesen: Er darf hoffen, weil er in sich eine Fähigkeit zur Selbstgenugtuung erfährt¹⁹.

¹⁸ Man beachte den Gedankengang der kantischen Version der Rechtfertigung: Die reformatorische „sola fides“ ist zunächst die sittliche Gesinnung des Menschen geworden. Von der letzteren aber können wir „keinen sicheren und bestimmten Begriff bekommen“ (VI, 77), sondern sie „nur aus den Handlungen (*als Erscheinungen* derselben) schließen“ (VI, 70 Anm.). Diese sind also der eigentliche Grund unserer „Heilsgewißheit“. Die Frage stellt sich unweigerlich, ob wir hier nicht vor einer puren Werkgerechtigkeit stehen. Es ist kaum nötig, eigens darauf hinzuweisen, daß K. hier die ausdrückliche und breit entwickelte Lehre seiner Transzendentalphilosophie, wonach die Handlungen *als Erscheinungen* gar nicht frei, sondern durchgängig determiniert sind, einfach beiseitegeschoben hat.

¹⁹ Vgl. M. Schulze, a. a. O. (Anm. 17), 192 f. Nicht anders ist die Auffassung Kants über Glauben und Hoffnung in der KdÜ. Im Zusammenhang mit der Definition des Glaubens als „eines Vertrauens zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht einzusehen ist“, unterstreicht K. in den anschließenden Erläuterungen eindeutig das „Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes“, auf das freie Fürwahrhalten, das in der praktischen Vernunft „für die Absicht derselben hinreichend begründet“ ist (V, 471 f.). Freilich liegt Gott logisch im Bereich eines solchen Vertrauens, als derjenige, der die Erreichung der Absicht verbürgt; aber von einer personalen Beziehung zu ihm, von einem Vertrauen auf ihn, ist keine Rede. Eine Aussage wie die der KpV im Abschnitt über das Postulat Gottes: „Nur dann, wenn Religion dazu [zur Moral] kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst ... teilhaftig zu werden“ (V, 130) und andere, gelegentliche ähnliche Aussagen sind auf Gesamtduktus und tatsächlichen Inhalt der Religionsphilosophie Kants hin zu prüfen, um ihren Sinn und Stellenwert zu ermitteln. Wenn man also eine „Hoffnungszuversicht“ in der ganzen „Religion innerhalb“ festzustellen meint und dementsprechend die These vertritt, daß K. „den Wesensgehalt seiner religionsphilosophischen Hauptschrift in dem Hoffnungsgedanken verankert dachte“ (J. Bohatec, a. a. O. [Anm. 5], 636), müßte man auch genau angeben, auf wen oder auf was die Zuversicht gesetzt werde.

Auf dem Hintergrund der hier beispielsweise angeführten Stellen wird der Umschwung im nachkantischen Denken und insbesondere bei Bloch verständlich. „In dem Maße, in welchem ein solches postulatorisches Verständnis der Hoffnung sich von seinem reformatorischen Ursprung ablöst, bei der Kant noch wirksam war, ist zu erwarten, daß aus diesem Postulat *eine Forderung wird*, die der Mensch, mit Berufung auf seinen Gehorsam gegen das Sittengesetz, *als seinen Anspruch anmeldet*“ (20 f.). Wo dies der Fall ist, geht man „von einem postulatorischen Gottesglauben zu einem postulatorischen Atheismus“ über (21). Was Sch. anscheinend nicht deutlich gesehen hat, ist das Maß, in dem ein solcher Übergang zu einem Anspruch auf das, worauf der Mensch ein Recht hätte, schon in Kants Verständnis von der Hoffnung vorliegt.

Kants „Religion innerhalb“ ist nicht die Religion des Zutrauens in Gottes gerechtmachende Gnade, sondern die der autonomen Moral. Ihre emanzipatorische Forderung galt zunächst der Landeskirche und der positiven, statutarischen Religion überhaupt. Aber ihre Wirkungsgeschichte ist weitergegangen, als sich die aufklärerische Intelligenz des 18. Jahrhunderts dachte. Das atheistische utopische Denken hat sich als einer ihrer möglichen Ausgänge erwiesen.

7. Kants transzendentaler Ansatz und Kirchenbegriff

Schaeffler findet in der dialektischen Einheit von Postulat und Hoffnung bei Kant den geeigneten Ansatzpunkt für eine Transposition, die den Dualismus (und konsequenten Atheismus) der utopischen Hoffnung Blochs überwinden könnte. Vorbedingung dafür, daß dieses Unternehmen überhaupt ins Auge gefaßt wird, sei allerdings die Ausräumung des Vorwurfs einer „Privatisierungstendenz“, den Metz gegen die Hoffnungsphilosophie Kants erhoben hat. Eine Theologie der Hoffnung, die der Ausgang einer politischen Theologie ist, beabsichtigt ja, solidarisch und wegweisend, „die absolute Hoffnung auf das Heil mit konkreten Aufgabenstellungen innerweltlichen Handelns zu vermitteln“ (317).

Nach Schaefflers Dafürhalten hat Metz „den gesellschaftlich-politischen Bezug der Transzendentalphilosophie Kants nicht bemerkt. Alles transzendente Denken gilt ihm sogleich als ‚privatisierend‘ und in dieser Privatisierungstendenz als ‚elitär‘. Hier liegt nun zweifellos nicht nur ein Mißverständnis der Intention Kants vor, sondern vor allem eine Unterschätzung der Möglichkeiten, die sich aus dem transzendentalen Ansatz ergeben könnten. Das hätte sich schon daran ablesen lassen, daß *Kants postulatorische Hoffnung die Forderung enthält*: ‚Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustande herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden‘ (VI, 96)“ (317 f.). An dieser Stelle wird die fragliche Methode, mit der Sch. Kant liest und verwendet, vollends deutlich. Mit den Worten Schaefflers gegen Metz besteht sie darin, daß er „sich nirgendwo auf eine Analyse vorliegender Texte einläßt, sondern stets nur in sehr lockerer Form auf einzelne Sätze oder sogar nur einzelne Termini, die sich verstreut im Werk des Thomas [bzw. Kants] finden“ (44). Wieso die These, die in der Überschrift des II. Abschnittes der „Philosophischen Vorstellung des Sieges des guten Prinzips unter Gründung eines Reiches Gottes auf Erden“ formuliert wird, gerade eine Forderung der postulatorischen Hoffnung Kants sei, leuchtet mir aus dem Text nicht ein, noch habe ich dies bei irgendeinem Kommentator ausgesprochen gefunden. Sch. scheint den Schritt vom transzendentalen Ansatz zum ethischen Gemeinwesen, wie es hier gemeint ist, vorschnell getan zu haben. Will man nicht eine vorgefaßte These mit der Autorität der kritischen Philosophie untermauern, sondern zunächst ermitteln, was diese Philosophie zu sagen hat, muß man dreierlei unterscheiden.

Erstens. Ganz abwegig ist der Verdacht einer Privatisierungstendenz des kantischen transzendentalen Ansatzes hinsichtlich seiner Konstitutionstheorie der objektiven Welt nicht. In der Tat hat sich die Frage nach der Allgemeingeltung der durch das transzendente Bewußtsein entstandenen Welt (wir sind „Urheber der Erfahrung“: KrV, B 127) von Anfang an gestellt. Gerade in das dunkle Territorium der transzendentalen

Apperzeption ist bald danach der deutsche Idealismus einmarschiert. Ein nicht weiter erklärbares „überindividuelles“ Ich oder ein mehr oder minder zugestandener monistischer Idealismus gehören zu den Versuchen, der Privatisierungstendenz und damit dem Chaos der Erfahrung entgegenzutreten.

Zweitens. Anders ist der Problemstand im Bereich der praktischen Vernunft. Hier ist es vor allem eine der verschiedenen Fassungen der dritten Formel des kategorischen Imperativs (die Formel der Autonomie), die die gemeinschaftliche Tragweite des Sollensanspruches des Gewissens zur Sprache bringt: „Das vernünftige Wesen muß sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: IV, 434). Dies bedeutet, daß ethische Autonomie nicht in einem anarchistischen Sinne zu verstehen ist; denn jeder Gesetzgeber soll den anderen Gesetzgebern von vornherein Rechnung tragen, so daß die Gesetzgebung des einzelnen „als Prinzip einer *allgemeinen* Gesetzgebung gelten könne“ (KpV, V, 30; Grundlegung IV, 421), wie schon die erste Formel des kategorischen Imperativs ausspricht. Damit ist allerdings das oben angedeutete Problem der gesetzgebenden theoretischen Vernunft und damit das Problem des gemeinschaftlichen Charakters der uns erkennbaren Wirklichkeit nicht schon gelöst.

Drittens. Wieder anders ist die Problemlage der „Religion innerhalb“. Daß Kant in seiner Hauptschrift auch von der Kirche, also von der gesellschaftlichen Dimension der religiösen Wirklichkeit handelt, ergibt sich zunächst einfach aus der von ihm angewandten analytisch-aposteriorischen Methode. Denn in dieser Schrift will Kant nicht die Religion aus seinem transzendentalen Ansatz deduzieren, sondern das historische und gesellschaftliche Faktum des Christentums untersuchen. Aus den gegebenen Glaubenssätzen will er einen Inbegriff von Grundwahrheiten reiner (moralischer) Vernunftreligion gewinnen²⁰. In der Tat behandelt er – wenigstens seiner anfänglichen Absicht nach (vgl. VI, 93 f.) – im dritten Stück der Religionsschrift, unter Zuhilfenahme des Begriffs „Reich Gottes auf Erden“, den gesellschaftlichen Aspekt des Bösen und seine Überwindung in und durch die Gesellschaft.

Zu diesem Zweck arbeiten die ersten drei Abschnitte die Idee des ethischen Gemeinwesens aus (das dann im IV. Abschnitt mit der Kirche identifiziert wird), und zwar anhand folgender Analogie: juridischer Naturzustand : rechtlich-bürgerlicher Zustand = ethischer Naturzustand : ethisch-bürgerlicher Zustand (ethisches Gemeinwesen). Die Logik der Analogie führt Kant dazu, das ethische Gemeinwesen als auf *öffentlichen* (moralischen) Gesetzen Gottes beruhend zu charakterisieren. Aber um was für eine Gesetzgebung, die den ethischen Naturzustand (in dem „ein jeder sich selbst das Gesetz gibt“: VI, 95) in ein ethisches Gemeinwesen verwandelt, geht es? Eine Theokratie wird abgelehnt, da die „Gesetzgebung bloß innerlich ist“ (VI, 100).

Im V. Abschnitt, wo Kant seinen Kirchenbegriff ausarbeitet, sagt er, daß die Gesetzgebung Gottes als „obersten Gesetzgebers eines ethischen gemeinen Wesens“ (VI, 99) eine „bloß moralische“ sein soll; denn eine statutarische (öffentliche und historische) kann nur als zufällig und als nicht alle Menschen verbindend betrachtet werden. Es ist eine Gesetzgebung „dadurch der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben ist“ (VI, 104). Die Frage stellt sich unweigerlich: Wo liegt der Unterschied dieses ethischen Gemeinwesens vom *ethischen* Naturzustand? Was unterscheidet die Kirche vom einzelnen, das von sich aus ein moralisches Wesen ist? Wenn man den ganzen Gedankengang Kants von der anfangs festgesetzten Analogie bis zu ihrer Anwendung im Begriff der Kirche verfolgt, scheint mir die Schlußfolgerung M. Schulzes im wesentlichen begründet, daß nämlich „sich die öffentliche Gesetzgebung, welche zuerst für das sittliche Gemeinwesen gefordert wurde, in eine rein innere [und individuelle] auflöst“²¹. Dies ist in der Tat die Grundrichtung in der kantischen Auffassung vom Volk Gottes

²⁰ Vgl. H. Noack, a. a. O. (Anm. 14), LIII.

²¹ M. Schulze, a. a. O. (Anm. 17), 105.

und von der Kirche: die Richtung der „Religion des guten Lebenswandels“, die Richtung eines ethischen Individualismus, insofern die einzelnen Autonomien zwar den anderen Rechnung tragen, aber aus eigener Rücksicht, nicht aus einer gemeinschaftsstiftenden Dimension im Menschen derart daß die Gemeinschaft eine Realität darstellen würde, die nicht einfach in der Summe der einzelnen autonomen Subjekte aufgeht.

Man kann zugeben, daß Kant an dieser Stelle an irgendeine Art von öffentlicher moralischer Gesetzgebung denkt, um seine Analogie mit der rechtlich-bürgerlichen Gesellschaft aufrechterhalten und von einer sichtbaren Kirche überhaupt sprechen zu können. Aber diese Gesetzgebung, wie auch die den Dienern der Kirche zukommende Aufgabe und Vollmacht, bleiben äußerst vage. Eine weiterführende Perspektive, die der katholischen Theologie der Hoffnung die Rückkehr zum transzendentalen Ansatz oder schlicht zum Kirchenbegriff Kants besonders empfehlen würde, um die gesellschaftlich-politische Dimension der gläubigen Hoffnung zu begründen, tut sich in der Ekklesiologie Kants nicht auf²².

Das Problem einer öffentlichen Gesetzgebung Gottes hängt mit dem Problem der Charakterisierung des III. Stücks der „Religion innerhalb“ zusammen, in welchem Sinne nämlich dieses Stück der Behandlung des gesellschaftlichen Aspekts des Bösen gewidmet sei und worin der Kirchenbegriff Kants bestehe. Eine Kirche scheint nur dort möglich zu sein, wo die gesellschaftliche Dimension der menschlichen Religiosität anerkannt wird. Bei Kant wird nun die Religion auf Moral reduziert, und in der Moral wird hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, der persönliche, individuelle Aspekt hervorgehoben. Dies kommt besonders deutlich in den Ausführungen über die wahre Religion als Erfüllung der Pflichten gegen den Menschen zum Vorschein; denn diese Pflichten werden gerade durch die Vernunft des einzelnen Menschen erkannt. Auf diesem Weg geht nicht nur die Religion in der Ethik, sondern auch die Ethik letzten Endes in der Individualethik auf. Infolgedessen wird der Unterschied des III. Stücks vom II. (und I.) in Frage gestellt. Es bleiben freilich einzelne Unterschiede, und Akzente werden anders gesetzt. Aber eine wesentlich neue Komponente der Moral und des Verhältnisses zu Gott (die Kirche als Religionsgemeinschaft) wird im III. Stück nicht erreicht.

Trotz der Überschriften der ersten drei Teile der „Religion innerhalb“, die einen deutlichen Fortschritt in der Entfaltung des darin behandelten Themas nahelegen, befassen sich die einzelnen Teile im Grunde immer wieder mit demselben Thema in seiner Totalität: das Böse und seine Überwindung in dem einzelnen Gewissen, ohne daß wesentlich Neues zu dem im 1. Stück schon Gesagten hinzukommt. Besonders aufschlußreich ist der Gedankengang in der Vorstellung von der „Gründung eines Reiches Gottes auf Erden“: Er beginnt mit dem Begriff eines sittlichen Gemeinwesens und endet in einer Vernunftreligion (Religionsglauben), die den Akzent eindeutig eher auf Vernunft als auf Gemeinschaft bzw. Kirche legt. Die praktische, moralische Vernunft als die ursprüngliche Anlage des Menschen zum Guten ist, wie schon im 1. Stück, der entscheidende und genügende Faktor zur Wiederherstellung des Guten.

Im Hinblick auf sein Vorhaben, den Kirchenbegriff Kants als Ansatz für einen angemessenen Kontext der katholischen Theologie der Hoffnung zu verwenden, trägt Sch. auf den letzten Seiten seines Buches verstreute Aussagen und Redewendungen Kants zusammen; dabei vereinfacht er aber Kants Denken in einem solchen Ausmaß, daß demgegenüber eine „textnahe Interpretation“ (324) nur ratlos stehen kann. Das gilt z. B. für die harmonisierende Darstellung des Verhältnisses: sichtbare – unsichtbare

²²Die Kritik *J. Bohatecs* (a. a. O. [Anm. 5], 408, Anm. 10) an der Deutung Schulzes könnte dazu beitragen, die Komplexität des kantischen Textes genauer zu erfassen, aber sie entkräftet die genannte Deutung nicht. Wenn schließlich Bohatec selbst diese öffentliche Gesetzgebung den „inneren Freiheits- und Tugendprinzipien“ gleichsetzt und den „Charakter der Innerlichkeit“ hervorhebt, läuft sachlich seine Interpretation auf die von Schulze hinaus.

Kirche, die alle Unebenheiten ausbügelnde Auskunft über Kants Lehre von der Stiftung der Kirche usw. Die äußerst aporetische Eschatologie Kants veranlaßt den Verfasser zu der hoffnungsvollen Aussicht: „So hätte sich wohl gelohnt, zu untersuchen, auf welche Weise es Kant von seinem transzendentalen Ansatz aus [!] gelingt, ‚Chiliasmus‘ und ‚Prozeß‘, das ‚nicht voraussehbare Ereignis‘ und die Steigtheit des sittlich-politischen Wirkens zusammenzudenken“ (320).

Für eine textnahe Deutung Kants steht folgendes im Bereich der Ekklesiologie fest. Das Denken Kants geht dahin, eine wesentliche Unvereinbarkeit zwischen Sichtbarkeit der Kirche und ihrem Universalitätsanspruch zu statuieren (vgl. u. a. VI, 109, 115) und die Verwirklichung der Vernunftreligion als direkt proportional zum Entbehrlich-Werden der (sichtbaren) Kirche anzusehen (vgl. VI, 115, 121, 153, 175 f.). Bohatec spricht von einer „erlösenden Selbstauflösung des Kirchenglaubens“ im Kirchenbegriff Kants²³. Worin Schaefflers „Theologie der sakramentalen Antizipationen“ (324) als Kontext für die angestrebte Transposition des Kantismus sich an Kants Kirchenlehre anschließt, vermochte ich nicht einzusehen.

Schaeffler hebt mehrmals die Unzulänglichkeiten des bisher praktizierten selektiven Aneignungsverfahrens hervor, demgemäß die katholische Theologie in Anlehnung an Bloch und die evangelische Theologie ausgearbeitet wurde. Dem entgegen plädiert er für eine „methodenbewußt reflektierte, kritisch gesicherte Transposition“ (312, 320), sowohl hinsichtlich Blochs und der evangelischen Theologie als auch hinsichtlich der Philosophie Kants, bei der „die beiden Positionen, zwischen denen die katholische Theologie der Hoffnung ihren eigenen Weg zu suchen hatte . . . , noch miteinander verbunden waren“ (313). Mein kritischer Aufsatz galt der Überprüfung des Schaefflerschen Buches, insofern dieses eine Rückkehr zu Kant empfiehlt. Die letzte Begründung dieses Vorschlags scheint in der Aussage des Verf. zusammengefaßt zu sein: „Der Ansatz, von dem aus Kant die Hoffnung auf Gott mit der Forderung nach einer sittlichen (und zwar nicht nur individuellen, sondern auch politischen) Praxis verbinden kann, liegt hier nicht weniger als in der theoretischen Philosophie in seiner transzendentalen Reflexion“ (319). Man kann die „transzendente Reflexion“ so breit nehmen, daß darunter alles fällt, was man nur will; wer argumentiert (und argumentieren muß man in der Philosophie!), sucht ja die eine oder die andere „Bedingung der Möglichkeit“. Gemäß dieser Sichtweise gelingt es dem Verf., in seinen abschließenden Überlegungen vielfach einen Anschluß der Probleme der heutigen Theologie der Hoffnung an Kant zu finden. Nimmt man aber die Transzendentalreflexion so wie sie tatsächlich in den drei Kritiken vorliegt, dann vermag ich den oben genannten Anschluß nicht einzuse-

²³ J. Bohatec, a. a. O. (Anm. 5), 636.

hen²⁴. Noch weniger Aussichten zu einem solchen Anschluß bietet die Religionsschrift vom Jahre 1793, deren wesentliche Lehrstücke, wie die gegenwärtige Untersuchung erwiesen haben dürfte, gerade nicht die Sprache einer gläubigen Hoffnung auf das Heil durch Christi Erlösung sprechen.

²⁴In einem späteren Werk: Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie (QD 82), Freiburg i. Br., Herder 1980, hat Sch. wiederum Kants Verständnis der Hoffnung im Gesamtkontext seiner Transzendentalphilosophie aufgegriffen. Vgl. vor allem die Kap. 5 und 6. Neue Gesichtspunkte bezüglich des Themas Hoffnung ergeben sich dort nicht. Die Methode der Schaefflerschen Lektüre Kants ist dieselbe geblieben, wodurch die im vorliegenden Aufsatz vorgebrachten Bedenken nur verstärkt werden. Wenn z. B. der tragende Raster der zwölf Kategorien *a priori* vom Status letzter Erklärungsgründe (weil transzendente Struktur) zu einem erklärungsbedürftigen Phänomen umgewandelt wird (122), das sich in der Geschichte ausformt und entwickelt, hat man nicht bloß eine Korrektur an einem starren Apriori vorgenommen, um es mit der Vielfältigkeit und Geschichtlichkeit der Wirklichkeit in Einklang zu bringen, sondern den *kantischen* transzendentalen Ansatz einfach aufgegeben. Denn K. würde an dieses geschichtliche Phänomen die Frage stellen: „Quis custodiet custodes?“ Aus Erfahrung und Geschichte komme ja keine strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit zustande. Anders gewendet: Die vorwärts anmutende Verbesserung ist, in Kants Augen, Rückkehr zum Nullpunkt. Wenn man eine „Korrektur“ anbringen will, muß man viel tiefer ansetzen. Dies erfordert nach meiner Meinung zweierlei. Erstens eine philologisch-historisch angemessenere Methode für die Interpretation Kants. Zweitens eine sachliche Untersuchung dessen, was der menschliche Geist in Erkennen und Wollen ist und tut.