

2. Neuzeit

Kant, Immanuel, *La religione entro i limiti della sola ragione.*

Introduzione di Marco M. Olivetti (Universale Laterza 551). Bari: Laterza 1980. XLV/241 S.

Olivetti, Professor an der Universität Rom, hat eine neue Auflage der ersten italienischen Übersetzung der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ Kants besorgt, die 1941 erschien. Dem durchgehend verbesserten Text der Übersetzung hat O. eine eigene ausführliche Einleitung und zugleich Interpretation vorausgeschickt. In einem ersten Teil wird die Entstehungsgeschichte des Werkes, vor allem der Streit mit der Berliner Zensurbehörde, geschildert. – Der zweite, längere Teil untersucht einige Probleme der Religionsschrift. Zunächst die Struktur, die O. im Trinum: Böses – Bekehrung – Gutes findet, und der auch die Überschriften der ersten drei Stücke des Buches entsprechen: das radikale Böse, der Kampf des guten Prinzips, der Sieg desselben. In der Tat aber weist schon die Struktur des Buches erhebliche Unebenheiten auf. Z. B. die Tatsache, daß auf den Sieg des guten Prinzips doch noch ein Zusammensein und ein Kampf des guten Prinzips mit dem Bösen folgt (4. Stück); daß der Übergang vom 2. zum 3. Stück in der Tat nicht ein Übergang vom Kampf zum Sieg, wie die Überschriften nahelegen, sondern ein Übergang von der individuellen zur gemeinschaftlichen Dimension des Bösen ist; daß die vier allgemeinen Anmerkungen, trotz der späteren Deutung Kants selbst, kaum alle als bloße *parerga* angesehen werden können. Nach O. rühren diese und andere Inkohärenzen nicht nur von einem Mangel an formaler Ausfeilung der Schrift, sondern von einer tiefen Spannung her, die der kantischen Religionsphilosophie innewohnt. Sachlich stellt der Kampf des Guten mit dem Bösen den wesentlichen Inhalt sowohl des Werkes insgesamt als auch seiner einzelnen Hauptteile dar. Bezüglich der Methode bespricht der Verf. den Gegensatz in der Betitelung des Werkes zwischen „innerhalb“ und „aus der bloßen Vernunft“, auf den Kant im nachhinein mehrmals zurückkam. Aus zwei Gründen habe Kant eine rein rationale Religion abgelehnt: aus einem formalen Grund, nämlich aus der Notwendigkeit, das Transzendente vorzustellen, und aus einem inhaltlichen Grund, nämlich im Hinblick auf jene Lehrstücke der christlichen Offenbarung, die den (spekulativen und praktischen) Mangel der Vernunft ergänzen. Es folgt dann ein Überblick über die Quellen der kantischen Religionsschrift, wobei die heutigen Kenntnisse, nach den Untersuchungen von J. Bohatec und jüngst von A. Winter (in ThPh 50–52 [1975–77]), viel umfangreicher und genauer sind als die frühere These einer fast ausschließlich populär-pietistischen Herkunft des theologischen Denkens Kants. Der Verf. hebt den allgemeinen kulturellen Einfluß des Christentums hervor, in dem vor allem die Lehre über das radikale Böse mit ihrem aporetischen erkenntnismäßigen Stellenwert gründet. Gerade in dieser Lehre erblickt O. das Haupthindernis für eine Philosophie der Religionsgeschichte bei Kant. Es ist dies ein entscheidender Punkt in der Interpretation O.s, der aber, so will mir scheinen, weder hier noch in einer früheren, höchst verwickelten Abhandlung („Archivio di Filosofia“, 1973) klar und überzeugend dargelegt wird. Es ist zwar unbestritten, daß bei Kant Religion und Geschichte in einem Spannungsverhältnis stehen, insofern er an die Stelle des historischen Jesus die Idee der Menschheit als moralische Idee und, dementsprechend, den rationalen Begriff eines ethischen gemeinen Wesens an die Stelle der geschichtlichen, hierarchisch verfaßten Kirche setzt. Ebenfalls unbestritten ist, daß „das Christentum für Kant historisch sehr isoliert ist“ (E. Troeltsch, in „Kant-Studien“ 1904, 109). Aber die dezidierte These des Verf., Kant habe eine Theorie der Unmöglichkeit einer Geschichtsphilosophie ausgearbeitet, und zwar als Folge seiner Lehre vom radikalen Bösen (XXIX f.), scheint mir den mehrschichtigen Ausführungen Kants nicht Rechnung zu tragen. Freilich verfehlt Kant von vornherein das Christentum, das wesentlich Heilsgeschichte ist, wenn er es als Verwirklichung eines ewigen, notwendigen, rationalen Ideals des Menschen deutet. In der Tat aber folgt die ganze Religionsschrift gar nicht allein aus diesem Ansatz her. Denn Kant ist offensichtlich bemüht, eine Verbindung zwischen Idee und Geschichte herzustellen. Hieraus ergeben sich die vielen Unebenheiten bezüglich des historischen Jesus, der sichtbaren Kirche, des Endstadiums des Reiches Gottes. Eher als von einer prinzipiellen Ablehnung oder auch nur von einer „negativen oder umgekehrten Philosophie der Geschichte“ bei Kant zu sprechen, scheint es angemessen, die verschiedenen, einander widerstreitenden Stränge im Denken Kants auszumachen und sie zu erhellen, indem man sie auf ihre verschiedenen

Ansätze zurückführt. Im letzten Abschnitt versucht O. die Schrift von 1793 innerhalb des Gesamtwerkes Kants genetisch und systematisch einzuordnen.

Nicht ganz exakt ist die Behauptung, Kant habe in der „Metaphysik der Sitten“ kurzerhand die Religionslehre aus der reinen Moralphilosophie ausgeschlossen (XXXV). Denn diese Position des Spätwerkes ist das Ergebnis einer viel früher einsetzenden Entwicklung Kants, der einerseits die Verbindung der Religion mit der Moral ausarbeitete bis zur völligen Auflösung der ersteren in die zweite, andererseits aber keine besonderen Pflichten gegen Gott mehr in einer natürlichen Religion zuließ, so daß die Behandlung der Religion als Inbegriff der Pflichten gegen Gott für Kant, im Gegensatz zu Wolff, nicht mehr als ein Teil der Ethik gelten konnte (vgl. F. Delekat, „Immanuel Kant“ 1963, 341 f.). O. weist mit Recht auf den Terminus „reflektierender Glauben“ der Religionschrift hin (B 63) als ein Zeichen ihrer Verwandtschaft mit der dritten Kritik, in der Kant den Begriff „reflektierende Urteilskraft“ eingeführt hatte: Beide Erkenntnisarten vermitteln ja kein Wissen der Wirklichkeit an sich. Aber der Verf. schreibt den nicht-kognitiven Charakter der reflektierenden Urteilskraft dem „Mangel an einem äußeren Gegenstand und einem dem Vermögen des Gefühls der Lust und Unlust eigenen Erkenntnisgebiet“ zu (XXXVI). Nun hat Kant den Zwitterbegriff der reflektierenden Urteilskraft mit ihrem transzendentalen Prinzip der Zweckmäßigkeit vor allem deswegen eingeführt, um die besonderen Naturgesetze zu begründen. (Der Terminus kommt im ältesten Teil des Werkes, der Analytik des Schönen, gar nicht vor.) Mittels dieser Tätigkeit schreibt weder unser Verstand der Natur das Gesetz vor noch lernt er die Gesetze der Natur von derselben in einem realistischen Sinne kennen, sondern „gibt sich dadurch nur selbst . . . ein Gesetz“, wie er die Natur in ihren besonderen Gesetzen betrachten soll (KdU, Einleitung, IV). Die „glückliche“ Tatsache, daß sich uns die Natur so erschließt, als ob sie „zugunsten unserer Urteilskraft“ angeordnet wäre (vgl. die Erste Einleitung: Ak.-Ausgabe, XX, 214), ändert an dem nicht-kognitiven Charakter der reflektierenden Urteilskraft nichts, denn damit überschreitet sie nicht die in der 1. Kritik aufgedeckten Grenzen der Erscheinungswirklichkeit. Gerade hierin sieht Kant die Parallele der reflektierenden Urteilskraft zum reflektierenden Glauben, welcher sich nicht etwas Übernatürliches zu erkennen anmaßt, sondern bloß eine sonst unerkannte Ergänzung des moralischen Unvermögens des Menschen von seiten Gottes im Hinblick auf unser verantwortliches Handeln annimmt.

Der dritte Teil gibt einen summarischen Ausblick auf die wechselreiche Wirkungsgeschichte des Buches Kants und seiner Religionsphilosophie überhaupt. Hinzuweisen ist schließlich auf die ausgedehnte und auf den neuesten Stand gebrachte Information über die Sekundärliteratur, die im Laufe der Studie angeführt und besprochen wird. Auf diese Weise erhält der Leser eine weitere, wertvolle Orientierung in die sachlichen und interpretatorischen Probleme der Religionschrift Kants und ihre Rezeption.

G. B. Sala S. J.

Pitschl, Florian, *Das Verhältnis vom Ding an sich und den Ideen des Übersinnlichen in Kants kritischer Philosophie*. Eine Auseinandersetzung mit T. I. Oiserman. München: Minerva 1979. X/328 S.

Die Themenstellung dieser Regensburger Dissertation wurde veranlaßt durch einen Vortrag von T. I. Oiserman, einem korrespondierendem Mitglied der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, der auf dem Internationalen Kantkongreß 1974 unter dem Titel: „Die Dinge an sich und die Noumena“ gehalten wurde. Ergänzend kommen als Bezugspunkt für die Untersuchung P.s ein Referat auf dem Kantkongreß 1970 und ein Aufsatz in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ 1975 hinzu. Die These Oisermans lautet: Dinge an sich und Noumena sind, der geläufigen Interpretation entgegen, streng zu unterscheiden. Die ersteren müssen gemäß der materialistischen Tendenz der diesbezüglichen Lehre Kants verstanden werden, während die Noumena keine ontologische Bedeutung besitzen. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit – darum geht es – sind bloße Ideen, Konstruktionen der menschlichen Vernunft ohne Realgehalt.

Nach der Einleitung (Teil I) untersucht P. Kants Lehre von den Dingen an sich als Voraussetzung des Kritizismus (Teil II), dann die Freiheit, die dem menschlichen Subjekt als Ding an sich zukommt (Teil III), sowie die Wirklichkeit Gottes und der unsterblichen Seele als Bedingung für die Verwirklichung des Anspruches der Freiheit (Teil IV). Somit wird ein breites Spektrum von Fragen der Kantischen Philosophie berührt und anhand des Textes Kants referiert. Die Verbindung mit dem eigentlichen