

Kant als Philosoph der Hoffnung

Zu G. B. Salas Kritik an meiner Interpretation der kantischen Religionsphilosophie

Von Richard Schaeffler

G. B. Salas Artikel „Kant und die Theologie der Hoffnung“ (ThPh 56 [1981] 92–110) enthält zunächst (92–96) eine Inhaltsangabe meines Buches „Was dürfen wir hoffen? — Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre“. Sodann konzentriert der Verfasser sich auf die Frage, ob meine „Einschätzung der inneren Dynamik Kants im Hinblick auf eine weitere Entwicklung der Theologie der Hoffnung stichhaltig ist“ (Sala 96). Gerne greife ich die Anregung der Schriftleitung auf, auf Salas Kritik zu antworten. Denn der Rezensent hat mit scharfem Blick die Wichtigkeit einer Frage erfaßt, die ich in meinem Buch nur in einigen Einleitungs- und Schlußerwägungen berühren konnte. Seine Bemerkungen geben mir Gelegenheit, meine Auffassung von Kants Philosophie der Hoffnung und ihrer Bedeutung für die christliche Theologie zum Thema einer eigenen, wenn auch knappen Darstellung zu machen.

In meinem Buch habe ich wie Sala zutreffend bemerkt, die Auffassung vertreten, daß Kants Philosophie eine „innere Dynamik“ enthält, die die philosophie-historische Entwicklung über den von Kant selbst eingenommenen Standpunkt hinausgetrieben hat und zu deren Folgen u.a. auch die philosophische Utopik von Ernst Bloch gehört. Und ich habe die Vermutung ausgesprochen, daß auf Grund dieser Dynamik die Wirkungsgeschichte der kantischen Philosophie der Hoffnung noch nicht zu Ende ist, und daß auch die Theologie für die Weiterentwicklung ihres Verständnisses von Hoffnung etwas gewinnen kann, wenn sie es unternimmt, Kants Denkansatz kritisch zu rezipieren. Dies freilich, so lautete meine These, kann nicht durch ein Verfahren der bloßen Selektion gelingen, sondern nur durch ein solches der methodischen Transposition.

Sala hat also einen für mein Buch zentralen Gedanken zum Gegenstand seiner Kritik gemacht. Freilich beziehen sich seine Argumente nicht so sehr auf die von ihm zitierte „innere Dynamik“ der kantischen Philosophie, als vielmehr auf deren bei Kant schon erreichte und gleichsam „abschließend“ formulierte Position. Sala beschreibt Kant als den Verfechter bestimmter Lehrmeinungen. Ich habe mich darum bemüht, das in seinem Denken wirksame, aber über den von ihm erreichten Reflexionsstand hinausdrängende Problempotential freizulegen. Aber selbstverständlich wäre die von mir behauptete „Dynamik“ des kantischen Denkens nicht nachweisbar, wenn sie nicht in dem von Kant schon erreichten und formulierten Stand der Fragen und Argumente zum Ausdruck käme. Insofern (und mit dieser Einschränkung) ist es eine meiner eigenen Absicht völlig entsprechende Aufgabe, wenn der Verfasser es unternimmt, meine Aussagen über Kant „auf ihre exegetische Haltbarkeit hin nachzuprüfen“ (Sala 96).

Nun ist es nicht ganz leicht, den Punkt zu bestimmen, an dem unsere Auffassungen von Kant sich trennen. Vieles von dem, was Sala unter Berufung auf zahlreiche Textstellen ausführt, habe ich nie bestritten: zum Beispiel daß Kant die metaphysische Gottessohnschaft Christi, die Trinität, den satisfaktorischen Charakter des Kreuzestodes Jesu nicht im Sinne der christlichen Überlieferung versteht oder ganz bestreitet, daß er die „Religion des guten Lebenswandels“ für die „eigentliche Religion“ hält und alle Verkündigungsinhalte des Christentums in diesem Sinne interpretieren möchte, oder daß er, wo er von der Kirche spricht, jede sichtbare Kirche für partikulär und darum ihren Anspruch, allumfassend oder „katholisch“ zu sein, für widersprüchlich hält. Andererseits bestreitet Sala nicht, daß Kants Denken „eine echt religiöse Dimension aufweist“ (103) und daß seine Postulatenlehre „außerordentlich große Wirkung auf das nachfolgende Denken bis auf das utopische Denken Blochs“ ausgeübt hat (104). Insoweit besteht also zwischen dem Rezensenten und mir volle Einigkeit. Doch will Sala unterscheiden zwischen der Postulatenlehre und dem Hoffnungsgedanken, dessen „Stellenwert“ innerhalb der Religionsphilosophie Kants er für „viel geringer“ hält, als

ich (ibid.). Die „Vermischung der Postulatenlehre mit dem Hoffnungsgedanken“ habe mich „zu einer weitgehend irreführenden Problemstellung veranlaßt“ (104). Gemeint ist offensichtlich meine Frage, auf welche Weise die theologischen Impulse, die meiner Meinung nach in Kants Denken wirksam sind und einen guten Teil seiner „inneren Dynamik“ ausmachen, durch eine kritische Aneignung der kantischen Philosophie in fruchtbarer Weise auf eine künftige christliche Theologie der Hoffnung zurückwirken könnten.

Nun sieht Sala natürlich, daß Kant selbst an mehreren ähnlich lautenden Stellen seine Auffassung von der Religion so formuliert hat, daß ihre Aufgabe darin bestehe, die Frage zu beantworten: „Was darf ich hoffen?“. Nimmt man diese Selbstinterpretation Kants beim Wort, dann ist der Hoffnungsgedanke die Leitidee der kantischen Religionsphilosophie. Und da der Inhalt des religiösen Glaubens nach Kant in der Form von Postulaten ausgesprochen werden muß, ist es nötig, Kants Postulatenlehre als *seine* Antwort auf die Frage „Was darf ich hoffen?“ zu interpretieren. Sala, der in einer solchen Interpretation der kantischen Religionsphilosophie eine unzulässige „Vermischung“ sieht, muß deshalb diese Selbstinterpretation Kants als ein Beispiel „seiner berüchtigten Vorliebe für die Architektonik oder Kunst der Systeme“ beurteilen, „die Stellenwert und sachliche Begründung seiner eigenen Lehrstücke nicht selten verdunkelt“ (96 f.). Meinen methodischen Fehler beschreibt er deshalb in folgender Weise: „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“ (97). Und er trifft meine Intention vollkommen, wenn er hinzufügt, die Klärung dieser Frage sei notwendig, „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“ (ibid.).

Die Kontroverse betrifft also, bei weitgehender Übereinstimmung in vielen anderen Punkten, einerseits die Interpretation des kantischen Textes und die Beurteilung von Kants eigener Selbstinterpretation, andererseits die Funktionsbestimmung der kantischen Religionsphilosophie innerhalb der Geschichte des philosophisch-theologischen Dialogs. Um diese Punkte der Meinungsverschiedenheit klar zu kennzeichnen, formuliere ich an dieser Stelle vier Thesen:

1. Kant hat seine eigene Auffassung von der Religion zutreffend charakterisiert, wenn er die Frage „Was darf ich hoffen?“ zur Leitfrage der Religion erklärte.
2. Diese kantische Auffassung von der Religion ist durch eine philosophische Transposition der reformatorischen Rechtfertigungslehre bedingt und ihrerseits einer Transposition in theologische Kontexte fähig.
3. Für eine solche erneute Transposition (nicht bloße Selektion!) der kantischen Religionsphilosophie in den Zusammenhang einer Theologie der Hoffnung wäre es nötig, aber auch möglich, jene Zweideutigkeiten zu überwinden, die in Kants Begriff des „Postulates“ enthalten sind und die es möglich gemacht haben, aus Kants Philosophie der Hoffnung eine dualistische und in der Konsequenz atheistische Hoffnungsphilosophie zu entwickeln.
4. Ansätze dazu, die bei Kant selbst noch unentfaltet geblieben sind, bietet Kants Lehre von der Kirche als Antizipationsgestalt des Reiches Gottes.

Zur ersten These

In seiner Aufzählung der drei bzw. vier Grundfragen der Philosophie („Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?“) hat Kant das Verhältnis von Metaphysik, Moral und Religion untereinander sowie ihr gemeinsames Verhältnis zur Anthropologie dadurch bestimmt, daß er jeweils einer von ihnen die Beantwortung je einer dieser Grundfragen zuwies. Dabei sollte die Frage „Was darf ich hoffen?“ das theoretische Vernunftinteresse mit dem praktischen verbinden; die Religion aber sollte durch Beantwortung dieser Frage das „gesamte Interesse der Vernunft“ befriedigen. Sie ist also ihrem Inhalte nach Botschaft der Hoffnung, ihrer Funktion nach die Versöhnung dieser beiden, einander sonst entgegengesetzten Vernunftinteressen. Wer diese Aussage Kants „beim Wort nimmt“ (Sala 97), kann den Stellenwert der Hoffnung innerhalb der Religion, den der Religion innerhalb der Bemühung um eine Versöhnung der Vernunft mit sich selber gar nicht hoch genug

einschätzen. Aber, so muß jetzt auf Grund der Kritik von Sala gefragt werden, darf diese Äußerung Kants in solcher Weise beim Wort genommen werden? Ist die Frage nach der Hoffnung wirklich die Leitfrage der Religion, wie Kant sie in seiner Religionsschrift darstellt?

Dagegen spricht, wie Sala aufzeigt, zunächst, daß die Aufzählung der Grundfragen eine Architektonik des gesamten kritischen Systems zum Ausdruck zu bringen scheint, daß aber „die ‚Kritik der Urteilskraft‘ gar nicht in dieser angeblich das ganze kritische System umfassenden Einteilung unterzubringen ist“ (97). Kants Selbstinterpretation durch Aufzählung der drei bzw. vier Grundfragen ist „nachträglich ausgedacht und ohne geschichtliche Gewähr“ (ibid.). Zu diesem Argument, das aus der Divergenz zwischen dem tatsächlich durchgeführten System und seiner Darstellung im Lichte der „Grundfragen“ gewonnen wurde, tritt ein zweites, inhaltsbezogenes: Die herrschende Tendenz der kantischen Philosophie, wie Sala sie versteht, zielt nicht darauf ab, der Religion die hohe Aufgabe einer Versöhnung des theoretischen mit dem praktischen Vernunftinteresse zuzuweisen, sondern weit mehr auf die „Loslösung des Sollensanspruchs vom Gottesglauben“ und folglich auf die „Vergottung des Sittengesetzes und damit des Menschen als gesetzgebenden Wesens“ (98).

Auf das zweite Argument ist mit einer Gegenfrage zu antworten: Wenn Kants Philosophie von derjenigen Tendenz beherrscht ist, die Sala hier vermutet, warum hat Kant dann überhaupt eine Religionsphilosophie geschrieben, die keineswegs nur der Kritik an der Religion dienen soll, sondern weit mehr ihrer Verteidigung gegen die Angriffe des Atheismus? Daraus ergibt sich auch eine Gegenfrage zum ersten Argument: Wenn die Religion, wie Kant sie versteht, nicht die Aufgabe hat, die Frage nach den legitimen Inhalten unserer Hoffnung zu beantworten (wenn also Kants Selbstinterpretation irreführend ist), was ist dann die wahre Aufgabe der Religion im Verständnis der kantischen Religionsphilosophie?

Auf die erste dieser Gegenfragen meine ich antworten zu müssen: Kant hat eine Religionsphilosophie geschrieben, weil der Gedanke einer Selbstgesetzgebung der Vernunft, an dem er unerschüttert festhält, in einen Widerspruch führt, der nach Kants Überzeugung nur durch eine religiöse Interpretation der Vernunftautonomie selbst gelöst werden kann. Dieser Widerspruch der Vernunft mit sich selbst ergibt sich daraus, daß diese einerseits von der Selbstgesetzgebung zur Weltgesetzgebung übergehen, also nicht nur die Gesinnung des Menschen verändern, sondern zur Verwirklichung einer neuen, moralischen Weltachtung beitragen soll, andererseits aber, als menschliche Vernunft, das Vermögen eines innerweltlichen Wesens darstellt. Daß dieser Widerspruch jedoch nur durch eine religiöse Interpretation der Vernunftautonomie aufgelöst werden kann, wird erst im Verlauf einer Verschärfung deutlich, die er — von der Kritik der reinen Vernunft über die Kritik der praktischen Vernunft bis zu Kants Religionsschrift — durchläuft.

In der Kritik der reinen Vernunft trat dieser Widerspruch als die „Antinomie der Freiheit“ auf. In dieser Gestalt konnte er noch durch Unterscheidung aufgelöst werden: Weltimmanent und also hinsichtlich seiner Handlungen durch den kausalen Zusammenhang der Erscheinungen determiniert ist der Mensch, insofern er selber Erscheinung ist. Weltgesetzgebend dagegen ist er durch seinen „intelligiblen Charakter“. Denn dieser fällt einerseits, da er nicht zur Erscheinungswelt gehört, auch nicht unter die Anschauungsform der Zeit und unter die Kategorie der Kausalität. Andererseits aber stellt der „empirische Charakter“ des Menschen die Erscheinung dieses intelligiblen Charakters dar; dieser empirische Charakter aber definiert die Bedingungen dafür, auf welche Weise der Mensch durch seine Handlungen die Einflüsse seiner Umwelt beantwortet.

Aber schon in der Kritik der praktischen Vernunft zeigt sich, daß diese Unterscheidung den Widerspruch nicht endgültig auflösen kann. Denn das Sittengesetz verlangt vom Menschen nicht nur einzelne gute Taten, sondern die Änderung seiner selbst; er soll ein guter Mensch werden, also eine Veränderung an sich selber bewirken, die offensichtlich nicht nur seine Erscheinung, sondern seine intelligible Existenzart betrifft. In der Form der Zeitanschauung vorgestellt, müßte diese Veränderung nicht als ein zeitlich begrenzter, sondern als „unendlicher Progressus“ erscheinen, der eine unendliche, über den Tod hinaus sich erstreckende zeitliche Dauer unserer Existenz voraussetzt.

Daß aber sogar die gewagte Annahme einer Veränderung außerhalb der Erscheinungswelt und ihrer Darstellung als unendlicher Prozeß den Widerspruch nicht auflösen kann, stellt sich in der „dritten Schwierigkeit“ heraus, die Kant in seiner Religionsschrift behandelt. Denn die Notwendigkeit des Progressus selber beweist, daß wir nicht erreichen können, was wir erreichen sollen. Der eine und ganze Charakter des Menschen, der sich in der gesamten unendlichen Reihe der im Progressus durchlaufenen Zustände darstellt, ist offensichtlich ein sittlich unvollkommener Charakter, denn der „Anfang vom Bösen“ (Rel. A 88) gehört ebenso zu den Folgen dieses Charakters, wie die „zunehmende Besserung“. So bleibt der eine und ganze Mensch der sittlich Unvollkommene, und der „Ankläger in uns“ muß stets „auf ein Verdammungsurteil antragen“ (Rel. A 95). Dann aber ist, so scheint es, die Pflicht, ein guter Mensch zu werden, unerfüllbar. Das Sittengesetz aber, das uns eine solche unerfüllbare Pflicht auferlegt, ist dann ein sich selbst widersprechendes Gesetz. Diese logische Folgerung, die den gesamten kantischen Begriff der Sittlichkeit zerstören würde, ist nur vermeidbar, wenn wir annehmen dürfen: Wer im Gehorsam gegen das Sittengesetz sich in einem beständigen Fortschritt zum Besseren befindet, darf auf einen „Urteilspruch aus Gnaden“ (ibid.) hoffen, der ihm jene Qualität zuspricht, die er von sich selber her nicht besitzt: Nicht nur ein „relativ besser gewordenen“, sondern ein guter Mensch zu sein.

Das bedeutet für die Interpretation der Vernunftautonomie: Die Selbstgesetzgebung der Vernunft ist nur dann widerspruchsfrei denkbar, wenn auch das Gesetz, das die Vernunft sich selber gibt, widerspruchsfrei ist. Das aber ist nur dann der Fall, wenn Sittlichkeit ein Recht auf eine Hoffnung begründet, die ihrerseits ein Gnadenurteil zu ihrem Inhalt hat, auf das wir „keinen Rechtsanspruch haben“. Kurz: Die sittliche Selbstbestimmung der Vernunft ist nur dann widerspruchsfrei denkbar, wenn vorausgesetzt wird, daß sie ein Recht zur Hoffnung auf ungeschuldete Gnade begründet. *Nur in einem solchen religiösen Verständnis der Vernunftautonomie wird die Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche auflösbar.* Und dies ist der Grund, warum Kant sich nicht damit zufrieden gibt, eine Moralphilosophie zu schreiben, sondern eine philosophische Begründung und Rechtfertigung der Religion zu geben versucht — was ganz unverständlich wäre, wenn er, wie Sala annimmt, die „Loslösung des Sollensanspruchs vom Gottesglauben“ und die „Vergottung des Menschen“ zu seinem Ziel gesetzt hätte.

Von hier aus läßt sich auf die Kritik von Sala erwidern: Von der Freiheitsantinomie der Kritik der reinen Vernunft über das Unsterblichkeitspostulat der Kritik der praktischen Vernunft zu jener „dritten Schwierigkeit“, die Kant in seiner Religionsschrift behandelt, führt eine logisch konsequente Entwicklung, in deren Verlauf sich die Dialektik der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch fortschreitend verschärft. Dort aber, wo Kant diese Dialektik in ihrer nun zu größter Schärfe entwickelten Form auflösen will, spricht er vom „Urteilspruch aus Gnaden“, auf den wir „keinen Rechtsanspruch haben“. Die Stelle ist also keineswegs marginal, so daß sie außer acht gelassen werden könnte, wo das Verhältnis von Kants Moralphilosophie zu seinem Religionsverständnis beschrieben werden soll.

Alle anderen Stellen, die Sala anführt, um die religionsfeindliche Gesamttenenz der kantischen Philosophie zu beweisen, sind demgegenüber nur Belegstellen dafür, daß Kant für die Erkenntnis des Sittengesetzes und für die Begründung seiner Legitimität keinen Gebrauch vom Gottesglauben machen will, weil dadurch seiner Meinung nach die Selbstgesetzgebung der Vernunft zerstört würde. Alle inhaltsbezogenen Argumente, die Sala unter Berufung auf viele Textstellen vorlegt, sind eine einzige Paraphrase der Behauptung Kants: „Die Moral . . . bedarf also zum Behuf ihrer selbst keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie ihrer selbst gewiß“ (Rel. A III/IV). Religion ist also zur Begründung und Rechtfertigung der sittlichen Erkenntnis weder nötig noch tauglich. Doch entbindet dies nicht von der Aufgabe, auch die zweite These Kants zu begreifen: „Moral führt unumgänglich zur Religion“ (a.a.O. IX). Und dazu meine ich: Die logische Folgerichtigkeit, mit der die Dialektik der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche sich von jeweils einer kantischen Schrift zur anderen verschärft, bis sie nur noch durch die Hoffnung auf Gnade aufgelöst werden kann, macht verständlich, wie Kant sich dieses „Hervorgehen der Religion

aus der Moral“ gedacht hat. Andererseits sehe ich nicht, wie Sala diesen Zusammenhang verstehen will, wenn er die Erfahrung der Endlichkeit und Sündhaftigkeit des Menschen bei Kant für so peripher hält, daß er der kantischen Ethik eine Tendenz zur „Vergottung des Menschen“ unterstellt.

Wenn aber die Religion dadurch aus der Moral hervorgeht, daß die Hoffnung auf Gnade sich als die notwendige Voraussetzung erweist, unter der allein die Vernunftautonomie vor Selbsterstörung im inneren Widerspruch bewahrt werden kann, dann ist diese Religionsphilosophie wesentlich Philosophie der Hoffnung. Und dann hat Kant sein eigenes Religionsverständnis zutreffend charakterisiert, wenn er die Frage „Was darf ich hoffen?“ zur Zentralfrage der Religion erklärt hat (s. meine erste These).

Dem steht nicht im Wege, daß zur Versöhnung des praktischen mit dem theoretischen Vernunftgebrauch neben der Religionsphilosophie auch noch eine Kritik der Urteilskraft geschrieben werden mußte (was Kant noch nicht vorhergesehen hat, als er in der „Methodenlehre“ seiner Kritik der reinen Vernunft die drei „Grundfragen“ formulierte). Aber in der Kritik der Urteilskraft geht es nicht mehr um die Auflösung eines zerstörerischen Selbstwiderspruches der Vernunft, sondern um die Frage, ob die Natur, die in praktischer Hinsicht unter dem Gesichtspunkt der Verwendbarkeit für Zwecke und in diesem Sinne „teleologisch“ betrachtet werden muß, auch in theoretischer Hinsicht eine analoge Betrachtungsart gestattet. Die Frage nach legitimen Inhalten der Hoffnung bleibt davon ganz unberührt. Sie läßt sich auch in einer Kritik der Urteilskraft nicht sinnvoll stellen, es sei denn durch den auch in diesem Werk formulierten Hinweis auf die spezifischen Inhalte der Religion. Und so wird auch durch den Blick auf die Kritik der Urteilskraft die Selbstinterpretation Kants, nach welcher die Religion, wie er sie versteht, die Frage nach legitimen Hoffnungsinhalten zu beantworten habe, nicht widerlegt, sondern bestätigt.

Zur zweiten These

Die erste der hier zur Diskussion gestellten Thesen ist ihrem Inhalte nach „textimmanent“. Sie betrifft den „Stellenwert“ der Rede von der Hoffnung innerhalb der Religionsphilosophie Kants und den „Stellenwert“ der Religion innerhalb des „Systems“ seiner kritischen Schriften. Die zweite These dagegen betrifft die Funktion der kantischen Fragestellungen und Argumente im Dialog zwischen Philosophie und Theologie. Näherhin betrifft die Frage, auf die diese These antworten will, die soeben aufgezeigte fortschreitende Verschärfung der Dialektik, in die sich nach Kants Überzeugung die reine Vernunft bei ihrem praktischen Gebrauch notwendig verstrickt. Wodurch ist Kant veranlaßt worden, in immer radikalerer Weise von einem Selbstwiderspruch der praktischen Vernunft zu sprechen? Gerade in dieser fortschreitenden Radikalisierung der Vernunftdialektik sehe ich ein besonders deutliches Zeichen für jene innere Dynamik, durch die Kants Denken vorangetrieben wird und die schließlich geeignet ist, philosophiehistorisch über die von Kant erreichte Position hinauszudrängen. Und meine These besagt, daß diese Dynamik des kantischen Denkens aus einer kritisch-transponierenden Aneignung von Momenten der christlichen Rechtfertigungslehre entstand und deshalb ihrerseits vorantreibend auf die christliche Theologie zurückwirken kann, wenn diese die kantische Philosophie gleichermaßen kritisch-transponierend sich aneignet.

Selbstverständlich ist diese These nicht so gemeint, als habe Kant irgendwelche Lehrsätze der christlichen Dogmatik zu unbefragten Prämissen seines philosophischen Argumentierens gemacht. Und selbstverständlich soll auch den Theologen nicht empfohlen werden, irgendwelche Lehrmeinungen Kants zu unbefragten Prämissen ihrer theologischen Argumentationsreihen zu machen. „Transposition“, nicht „Selektion“ ist auch hier die leitende Idee. Aber daß Kant eine solche (freilich sehr radikale) Transposition theologischer Inhalte in philosophische Kontexte geleistet hat, und daß es für eine christliche Theologie aussichtsreich ist, eine entsprechende (vielleicht ebenso radikale) Transposition kantischer Argumente in theologische Kontexte zu versuchen, dies freilich habe ich in meinem Buch „Was dürfen wir hoffen?“ wirklich behauptet. Und auf diese Behauptung bezieht sich G. B. Salas Widerspruch.

a) Kant und die reformatorische Rechtfertigungslehre

Für den ersten Teil meiner These spricht die offenkundige Tatsache, daß Kant dort, wo er die Dialektik der praktischen Vernunft in ihrer äußersten Zuspitzung auflösen will, einen zentralen Begriff der christlichen Rechtfertigungslehre benutzt: den „Urteilsspruch aus Gnade“. Gegen meine These jedoch spricht, wie Sala aufzeigt, daß Kant den für die christliche Rechtfertigungslehre so wichtigen Begriff der „stellvertretenden Genugtuung“ (Satisfaktion) teils ganz verwirft, teils in einem der christlichen Tradition durchaus fremden Sinne verwendet. Weil aber Kants Religionsphilosophie nicht „als reale Wiedergewinnung des Dogmas von Gottes gerechtmachender Gnade“ beurteilt werden kann, beurteilt Sala entsprechende Äußerungen Kants, die diesen Anschein erwecken, als Ausdruck einer „nachträglichen Anpassung an die biblisch-kirchliche Lehre“ (100). Die „Mitte“ der kantischen Philosophie dagegen sieht er in einem „Pelagianismus“ (100), der keine andere Hoffnung kennt, als das Zutrauen des Menschen auf seine Fähigkeit zur Selbstbesserung. Ein solches Zutrauen freilich wäre der christlichen Rechtfertigungslehre diametral entgegengesetzt. Darum stellt Sala seine diesbezüglichen Argumente unter den Titel „Selbstbesserung des Menschen contra stellvertretende Genugtuung Christi“ (99–101).

Aber alle Argumente, die Sala vorbringt, und alle Textbelege, die er dabei heranzieht, lassen die Frage unbeantwortet: Worauf beruht jene Dynamik, die Kants Denken zu immer schärferer Herausarbeitung einer Dialektik der praktischen Vernunft genötigt hat? Auch hier also beantworte ich Salas Kritik zunächst mit einer Gegenfrage. Und auf diese Gegenfrage meine ich antworten zu müssen: Die kontinuierliche Verschärfung der Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs resultiert daraus, daß Kant die christliche Rechtfertigungslehre im reformatorischen Verständnis in den Kontext seiner Moralphilosophie transponiert und dadurch den Übergang von der Ethik zur Religionsphilosophie gewonnen hat. Solange die Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch sich nur in Gestalt der „Freiheits-Antinomie“ darstellt, d.h. als ein Widerspruch, der dort auftritt, wo die einzelne Handlung des Menschen auf ihre Gründe zurückgeführt werden soll, ist zu ihrer Auflösung noch keine Bezugnahme auf Inhalte der christlichen Glaubensverkündigung notwendig. Jede einzelne Handlung ist einerseits, als Erscheinung, Glied der Erscheinungswelt und insofern kausal determiniert. Andererseits ist jener „empirische Charakter“ des Menschen, der die Art bestimmt, wie die einzelne Handlung sich dem Kausalzusammenhang der Erscheinungen einfügt, die Erscheinungsform eines „intelligiblen Charakters“, der von aller Determination durch fremde Ursachen frei ist; und insofern ist die gleiche Handlung auch Folge der menschlichen Freiheit.

Die entscheidende Verschärfung der Dialektik tritt erst dort auf, wo nicht die einzelne Handlung, sondern der handelnde Mensch selbst zum Gegenstand der moralphilosophischen Reflexion wird. Kann er sich selbst, wie das Sittengesetz es verlangt, zu einem guten Menschen machen? Das ist offenbar nur nötig, sofern er noch kein guter Mensch ist; und das heißt für Kant: sofern sein Wille noch nicht ausschließlich durch die Achtung für das Sittengesetz motiviert wird. Aber es ist nur möglich, wenn er einen solchen allein durch das Sittengesetz motivierten Willen schon hat. Denn wie soll er sich zu einem guten Menschen machen, wenn nicht durch einen guten Willen? „Wie es nun möglich sei, daß ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe. Denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?“ (Rel. A 46).

Erst von hier aus ergibt sich für Kant, daß die völlige Angemessenheit unserer Gesinnung an das Sittengesetz uns zu keinem Zeitpunkt unseres Daseins möglich ist, so daß zur Annäherung an den sittlich geforderten Zustand ein „unendlicher Progressus“ und als dessen Voraussetzung eine unendliche Dauer erforderlich ist (Postulat der Unsterblichkeit). Und aus der Notwendigkeit dieses unendlichen Progressus wiederum folgt, daß wir, weil kein Fortschritt zum Besseren die frühere Schuld ungeschehen machen kann, uns stets als verurteilungswürdig erkennen müssen und unsere Rechtfertigung nur von einem „Urteilsspruch aus Gnade“ erhoffen können. Kurz: Nicht die Forderung einzelner guter (und also freier) Handlungen, sondern erst die „Zumutung der Selbstbesserung“ erzeugt jene Verschärfung der Dialektik, die zu ihrer Auflösung den Übergang von der Ethik zur Religionsphilosophie verlangt und dabei

die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode und auf die Rechtfertigung durch Gnade zum zentralen Inhalt der so verstandenen Religion werden läßt.

Die Frage ist also: Wodurch sah Kant sich genötigt, das Sittengesetz so zu verstehen, daß es uns nicht nur vorschreibt, wie wir handeln sollen („handle so, daß . . .“), sondern uns befiehlt, zu Menschen von einer neuen Qualität, zu „guten Menschen“ zu werden? Und hier zeigt sich: Überall dort, wo Kant von der Forderung der guten Tat zur Forderung einer neuen sittlichen Qualität des ganzen Menschen übergeht, bezeugen seine Texte eine besonders intensive Befassung mit spezifischen Inhalten der christlichen Verkündigung. Dazu gehört die Lehre von der Sünde als einem Zustand, in welchem der Mensch sich immer schon vorfindet: „Wir können in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkür [. . .] anheben [. . .], weil der Hang dazu unverteilbar ist“ (Rel. A 57). Gleiches gilt für ein Problem, das die evangelische Frömmigkeit so sehr beschäftigt: das Problem des angefochtenen Gewissens. „Zur Überzeugung hiervon“ (nämlich von der geschehenen „Umwandlung des bösen in die eines guten Menschen“) kann der Mensch „natürlicherweise nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewußtsein noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels, weil die Tiefe des Herzens (der subjektive erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist“ (Rel. A 58), so daß für den Menschen „Trostlosigkeit [. . .] die unvermeidliche Folge von der vernünftigen Beurteilung seines sittlichen Zustandes ist“ (Rel. A 87). Wenn es dennoch etwas in uns gibt, was als „gute und lautere Gesinnung“ beurteilt werden kann, dann erfahren wir es wie „einen guten uns regierenden Geist“, ja als einen „Tröster (Paraklet), wenn uns unsere Fehlritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen“ (Rel. A 86). Und selbstverständlich gilt das Gleiche vor allem für jene Hoffnung auf den „Überschuß über das Verdienst der Werke“ (Rel. A 93), jenen „Urteilsspruch aus Gnade“ (Rel. A 95), durch den allein der Mensch hoffen kann, dem „Verdammungsurteil“ zu entgehen.

In all diesen Fällen handelt es sich nicht, wie Sala annimmt, um die nachträgliche Anpassung einer schon gewonnenen moralphilosophischen Überzeugung an die überlieferte biblisch-kirchliche Lehre. Vielmehr käme die Frage, auf die Kant in seiner Ethik und Religionsphilosophie antworten will, gar nicht zustande, träte die oben erwähnte Verschärfung der Vernunftdialektik gar nicht ein, wenn in Kants Denken nicht die Impulse wirksam wären, die er seiner Begegnung mit der christlichen Rechtfertigungslehre verdankt.

Die christliche Lehre von Sünde und Rechtfertigung hat also für Kant eine zweifache Bedeutung: Einerseits schärfte sie seinen Blick für die Radikalität eines Problems; andererseits hielt sie Lösungsangebote bereit, die ihm bei der Formulierung seiner eigenen, von der christlichen Glaubensbotschaft abweichenden Antwortversuche als Leitfaden dienen konnten. Denn selbstverständlich ist aus allen diesen Inhalten der christlichen Glaubensverkündigung etwas völlig anderes geworden, wenn sie als Momente innerhalb der Ethik und Religionsphilosophie Kants wiederkehrten. Die Behauptung, daß zentrale Überzeugungen und noch mehr zentrale Fragestellungen Kants nur aus dem reformatorischen Erbe verständlich werden, besagt nicht, daß Kant im Sinne der lutherischen Orthodoxie „rechtgläubig“ gewesen sei. Sala kann mit Recht feststellen, daß keines der christlichen Dogmen, sofern es bei Kant wiederkehrt, seinen traditionellen Sinn behalten habe. Ich brauche insoweit seinen Argumenten nicht zu widersprechen, weil meine These durch sie gar nicht betroffen wird. Denn diese These betrifft das Fortwirken von Impulsen, nicht die Übernahme von Dogmen. Und Entsprechendes gilt für meine Empfehlung an die Theologen, sich intensiver mit Kants Philosophie der Hoffnung zu beschäftigen. Es ist offenkundig, daß Kants Ausführungen über Natur und Gnade, über die Heilsbedeutung des menschengewordenen Gottessohnes, über das Verhältnis von Vater, Sohn und Heiligem Geist oder über die Kirche und ihr Verhältnis zum Reiche Gottes von der Theologie nicht einfach übernommen werden können, um dadurch die traditionellen Formulierungen dieser Glaubenslehren zu ersetzen. Sala betont mit Recht, daß es keinen Grund gibt, der „der katholischen Theologie der Hoffnung die Rückkehr [. . .] zum Kirchenbegriff Kants besonders empfehlen würde“ (108). Auch hier brauche ich seinen Argu-

menten nicht zu widersprechen, weil sie meine These nicht betreffen. Denn auch hier betrifft meine Behauptung die mögliche Fruchtbarkeit fortwirkender Impulse, nicht die Übernahme von Lehrsätzen.

Das Verhältnis Kants zur christlichen Glaubensüberlieferung scheint mir ein besonders deutliches Beispiel dafür zu sein, daß dieser Glaube sich auch an einem Denken als fruchtbar erweist, das wichtigen Inhalten dieses Glaubens widerspricht. Entsprechend könnte die Philosophie Kants sich auch für eine Theologie, die wichtigen Lehrmeinungen dieses Philosophen widerspricht, als außerordentlich fruchtbar erweisen. Der philosophisch-theologische Dialog ist hier, wie dies häufig geschieht, ein gegenseitiges Lernen; aber dieses Lernen geschieht nicht durch schlichte Übernahme, die gewöhnlich auf unkritische Selektion hinausläuft, sondern durch kritische, die Fähigkeit zum Neinsagen einschließende Transposition.

Die Beobachtung, daß Kant der christlichen Glaubensüberlieferung wichtige Impulse für die Klärung seiner eigenen Fragestellung und für seine (nun freilich höchst eigenständige, von der christlichen Dogmatik abweichende) Lösung dieser Fragen verdankt, läßt das Problem entstehen: Worauf beruhte die Möglichkeit und Fruchtbarkeit einer solchen Transposition christlicher Glaubensaussagen in den Kontext der kantischen Transzendentalphilosophie? Und damit hängt die zweite Frage zusammen: Worauf könnte die mögliche Fruchtbarkeit einer komplementären, ebenso eigenständig-kritischen Transposition von Inhalten der kantischen Transzendentalphilosophie in den Kontext einer christlichen Theologie der Hoffnung beruhen?

Mit einer gewissen Vereinfachung, die wegen des engen hier gesteckten Rahmens unvermeidlich ist, läßt sich zur ersten Frage sagen: Die Möglichkeit, Impulse aus der christlichen Glaubensüberlieferung anzueignen, ergab sich für Kant daraus, daß seine eigene Moralphilosophie ihn vor Fragen gestellt hat, die ihn für bestimmte Inhalte der christlichen Glaubensverkündigung sensibel gemacht haben. Und die mögliche Fruchtbarkeit dieser Impulse beruhte darauf, daß diese Aussagen der christlichen Glaubensverkündigung ihn für weitere ethische und religionsphilosophische Fragen sensibilisierten.

Die Problematik, die Kants Sensibilität für die christliche Lehre von Sünde und Rechtfertigung begründete, läßt sich in folgender Weise skizzieren: Das Sittengesetz, wie er es versteht, ist eine Regel, die die Vernunft sich selber gibt. Aber unser Wille — und das heißt bei Kant: unsere Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch — befindet sich mit dieser selbstgegebenen Regel keineswegs in selbstverständlicher Übereinstimmung. Der Wille erfährt das Sittengesetz als einen „Imperativ“, seine eigene Selbstbestimmung als einen „Gehorsam“, seine eigene Freiheit von allen bestimmenden Einflüssen der Neigungen (und damit von aller Abhängigkeit von äußeren Bedingungen, die über die Erfüllung dieser Neigungen entscheiden) als eine ihm auferlegte „Pflicht“. Was ihm zuinnerst zugehört — sein eigenes Gesetz, seine Selbstbestimmung, seine Freiheit — ist ihm zugleich wie etwas Fremdes, dem er sich „unterwerfen“ muß. Freiheit, die das Wesen des Menschen als eines Vernunftsubjekts ausmacht, wird so als immer schon verlorene Freiheit erfahren. Und selbst wo sie durch eine „Revolution im Gemüte“ wiedergewonnen wurde, ist der Mensch ihrer so wenig gewiß, wird sie ihm so wenig zum gesicherten Besitz, daß sie ihm erscheint wie „ein guter, uns regierender Geist“, also wiederum wie etwas Fremdes, wenn auch unser Vertrauen Verdienendes, uns zu fortschreitender Selbstbestimmung Leitendes.

Die Erfahrung von einer zum Wesen des Menschen gehörenden und doch verlorenen, einer wiedergewonnenen und doch nicht zum sicheren Besitz werdenden Freiheit macht Kant nun hellhörig für die christliche Botschaft von Sünde und Gnade. Und diese Botschaft macht ihn scharfsichtig für die Dialektik der selbstverschuldeten Unfreiheit und wiederempfangenen Freiheit. Daß der Mensch auch im Zustand der Sünde nicht zum Tier oder zum Teufel wird, und daß er auch im Zustande der wiedergewonnenen Gerechtigkeit nicht den „Tröster“ entbehren kann, „wenn uns unsere Fehlritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen“; davon hat die christliche Lehre von Sünde und Gnade immer gesprochen. Kant aber ist durch diese Verkündigung darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Dialektik der praktischen Vernunft weder durch die Verzweigung angesichts der Erfahrung von Schuld noch durch die

Umkehr zum Guten einseitig aufgelöst werden kann. Um dem Sittengesetz zu genügen, müssen wir nicht nur unsere einzelnen Handlungen und Willensakte ändern, sondern uns selbst und den „obersten subjektiven Grund aller Maximen“. Dies aber läßt jenen Widerspruch entstehen, der der Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch erst die letzte Schärfe verleiht. Er besteht darin, daß Freiheit, um sittliche Freiheit zu sein, von uns selbst erworben werden muß; daß sie aber als verlorene Freiheit nicht durch uns selbst wiedererworben werden kann, weil wir dazu der Freiheit schon bedürften. Der Anschein dieser logischen Unmöglichkeit des sittlich Notwendigen ist es, der aufgelöst werden muß. Und die Religion, wie Kant sie versteht, gibt die einzige Bedingung an, unter der dieser Anschein aufgelöst werden kann.

Hier handelt es sich nicht, wie Sala meint, bloß um die „Anwendung einer religiösen Terminologie“ und ihren Mißbrauch für einen Argumentationsgang, durch welchen „Gott als Grund und Ziel der religiösen Hoffnung ausgeschaltet“ wird (105). Vielmehr ist Kants Religionsphilosophie auf weite Strecken hin der Versuch, zu erproben, wie die christliche Botschaft sich darstellt, wenn sie als Hinweis auf die Lösung einer Dialektik verstanden wird, die ohne religiöses Verständnis der Moral schlechthin unlösbar bliebe. Und dabei zeigt sich: Wenn die christliche Botschaft so verstanden (vom Standpunkt der Rechtgläubigkeit aus gesagt: so umgedeutet) wird, dann enthält sie mehr, als aufgeklärte Emanzipationsphilosophen sich hätten träumen lassen.

b) Kant und eine christliche Theologie der Hoffnung

Wichtiger jedoch — und vermutlich für Sala besorgniserregender — als die Frage nach der Bedeutung des christlichen Glaubens für die Religionsphilosophie Kants ist die zweite Frage nach der möglichen Fruchtbarkeit einer intensiveren Befassung mit Kant für die Weiterentwicklung der christlichen Theologie und damit der 2. Teil meiner These. Auch auf diese Frage muß im hier gesteckten engen Rahmen mit einer vereinfachenden Formulierung geantwortet werden: Die Möglichkeit, sich Impulse aus der kantischen Religionsphilosophie kritisch-transponierend anzueignen, ergibt sich für den christlichen Theologen daraus, daß er von seinen eigenen Voraussetzungen aus vor Fragen gestellt wird, die geeignet sind, ihn für die Aussagen Kants sensibel zu machen. Und die mögliche Fruchtbarkeit dieser Impulse beruht darauf, daß diese Aussagen Kants den Theologen für weitere spezifisch theologische Fragen sensibilisieren.

Die Problematik, die eine mögliche Sensibilität der Theologen für Kants Religionsphilosophie begründen kann, läßt sich in folgender Weise skizzieren: Der Begriff der göttlichen Gnade wird immer dann aporetisch, wenn sein Verhältnis zum Begriff der menschlichen Freiheit komplementär gedacht wird. Das geschieht dann, wenn man annimmt, „je mehr“ die göttliche Gnade am Menschen wirksam werde, „desto weniger“ Spielraum verbleibe der menschlichen Freiheit; „je mehr“ der menschlichen Freiheit an Entscheidungsmacht zur Verfügung steht, „desto weniger“ brauche der Mensch auf Gottes Gnade zu hoffen. Eine solche komplementäre Verhältnisbestimmung führt über die Alternative zwischen einem Prädestinations-Fatalismus und einem „Pelagianismus“ nicht hinaus. Der eine macht die freie Entscheidung des Menschen ebenso unmöglich wie überflüssig, der andere läßt die Gnade nur als sekundäre Wirkursache zu, die, wenn der Mensch seine freie Entscheidung schon getroffen hat, zu deren „natürlichen“ Folgen noch irgendwelche „übernatürlichen Zusatzfolgen“ im Sinn des Lohnes oder der Strafe hinzufügt. Gesucht ist, wenn diese Alternative überwunden werden soll, ein Begriff der Gnade, der sich zu dem der menschlichen Freiheit nicht komplementär verhält, sondern proportional. Das würde bedeuten: Je wirksamer die göttliche Gnade den Menschen ergreift, desto mehr wird dieser zur freien Entscheidung fähig. Und je mehr der Mensch die Erfahrung macht, daß er durch seine Freiheit wirksame Entscheidungen fällen kann, desto mehr hat er die Kraft dieser Freiheit der göttlichen Gnade zu verdanken, nachdem er als die natürliche Folge seiner Sündhaftigkeit seine Verstrickung in Unfreiheit erfahren hat.

Nun ist der Begriff einer „befreiten Freiheit“, die ihre eigene Wirkungsfähigkeit dem ungeschuldeten Tätigwerden einer fremden, Vertrauen verdienenden Macht verdankt, zwar dort

leicht zu denken, wo es sich um die Überwindung äußerer Hindernisse handelt. Hier legt das Bild von der „Fessel“ sich nahe, die durch den Befreier „zerrissen“ wird, so daß der Befreite nun in eigener Entscheidung wirken kann, was ihm zuvor unmöglich war. Wenn aber, wie die Theologen sagen, die Unfreiheit des Menschen die „Unfreiheit der Sünde“ ist, dann reicht das Bild von der Fessel nicht mehr aus. Die Sündhaftigkeit nämlich ist dem Willen, den sie „gefangen hält“, nichts Äußeres, sondern eine Qualität seiner selbst; sie kann deshalb auch nicht, wie eine äußere Fessel, von einer fremden Macht so überwunden werden, daß der Wille des Menschen dabei nicht schon aktiv beteiligt wäre. Denn die Qualität unseres Willens kann nicht ohne unseren Willen verändert werden. Wie aber soll dann der Akt der Befreiung unseres Willens und die Eigenart der Gnade, die ihn befreit, gedacht werden?

Die Geschichte der christlichen Gnadentheologie und ihrer Streitigkeiten ist ein einziges Zeugnis für die Dringlichkeit dieser Frage, aber auch für ihre Schwierigkeit. Und die Erfahrungen, die die Theologen im Verlauf dieser Geschichte gemacht haben, könnten sie hellhörig machen für die Bemühung Kants, der zeigen will, daß alles Zutrauen, das der Mensch in seine eigene Freiheit setzen kann, den Charakter der Hoffnung hat und daß der Begriff des gnädigen Gottes gerade dadurch verständlich wird, daß er den Grund dieser Hoffnung bezeichnet. Dies kommt (unter anderem) gerade an derjenigen Stelle zum Ausdruck, die Sala für ein besonders deutliches Beispiel dafür hält, daß Kant „unter Anwendung einer religiösen Terminologie [. . .] Gott als Grund und Ziel der religiösen Hoffnung ausschalten“ wolle (Sala 105). An dieser Stelle bekennt Kant, „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, genug tun zu können, Verheißung in sich finde“ (Rel. A 205). Alles moralische Selbstvertrauen des Menschen versteht sich selber nur dann angemessen, wenn es sich als Zutrauen gegen den in uns wirkenden göttlichen Geist und seine Verheißung versteht. Wenn die Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche sich nur durch ein religiöses Verständnis von Freiheit auflösen läßt, dann besteht keine Veranlassung, Formulierungen dieser Art als einen Mißbrauch religiöser Terminologie in religionsfeindlicher Absicht zu beurteilen.

Im Hören auf Argumente dieser Art könnten die Theologen sodann für eine weitere, spezifisch theologische, von ihnen aber nicht immer ausdrücklich wahrgenommene Frage hellsichtig werden. Diese Frage betrifft, zunächst noch im Rahmen der Moralphilosophie, unsere Pflicht, inmitten einer bösen Welt das Gute nicht nur zu wollen, sondern zu tun. Dabei zeigt sich, daß die Reinheit der Gesinnung keineswegs den Erfolg der guten Handlung garantiert, weil der Mechanismus von Ursachen und Wirkungen in der Welt einem anderen Gesetz folgt als dem der sittlichen Gebote. Daraus entsteht ein neuer Widerspruch. Das Sittengesetz verpflichtet uns zum wirksamen Handeln; wer wirksam handeln will, muß Macht wollen (wenn unter „Macht“ das Ganze derjenigen Bedingungen verstanden wird, die uns in die Lage versetzen, unseren Willen wirksam in der Welt durchzusetzen). Wer Macht will, wird aber bemerken, daß seine sittliche Gewissenhaftigkeit ihm dabei hinderlich ist (Gewissenlose haben es leichter, Macht zu gewinnen). Soll nun der Wohlmeinende wegen der Reinheit der Gesinnung auf den Erwerb von Macht und also auf die Wirksamkeit seiner guten Tat verzichten? Das Sittengesetz läßt dies nicht zu. Oder soll er wegen der Wirksamkeit seiner Taten im Dienste guter Zwecke den moralischen Skrupel zurückstellen? Auch das wird durch das Sittengesetz nicht erlaubt. Wer also die Divergenz zwischen den Bedingungen für die Reinheit der Gesinnung einerseits, die Wirksamkeit der Tat andererseits überwinden und so den Widerspruch, der in dieser Doppelforderung des Sittengesetzes liegt, auflösen will, der muß eine andere, moralische Weltordnung „fordern“ — und zwar in einem doppelten Sinne. Er muß von sich selber verlangen, daß er nach Kräften zur Herstellung einer solchen moralischen Weltordnung beiträgt. Aber weil dazu nötig ist, daß er aus sittlicher Gesinnung wirksam handle, setzt er, wenn er dies will, die moralische Weltordnung schon voraus: eine Weltordnung, in der das Gesetz der Kausalität nicht länger mit dem der Sittlichkeit im Widerstreit liegt. Darum darf der Rechtschaffene die Existenz derjenigen Bedingung „fordern“ (postulieren), die allein geeignet ist, diesen Teufelskreis zu durchbrechen. Kants Gottespostulat wird nur dann

richtig verstanden, wenn man sieht, daß hier nicht das Individuum eine seiner Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit fordert, sondern daß die „moralische Weltordnung“ postuliert wird, die nun freilich auch so beschaffen sein wird, daß niemand ohne seine Schuld unglücklich sein wird. Die Hoffnung, dem Sittengesetz genugtu zu können (und sie ist in letzter Instanz Hoffnung auf Gott), schließt die „Forderung“ nach einer Welt ein, die anders geordnet ist als diejenige, in der wir faktisch leben.

So entsteht für den Theologen die Frage: Wie verhält sich die Hoffnung auf jene Gnade, die den Menschen zur Freiheit seiner Selbstbestimmung befreit, zu der Verpflichtung, nicht nur einzelne gute Taten zu tun, sondern seine Kraft in den Dienst an einer neuen, moralischen Weltordnung zu stellen? Und wie verhält sich die Bereitschaft zu einem solchen Dienst zu der Forderung, aus jener Verstrickung befreit zu werden, in welcher wir immer neu das Gute wollen, aber faktisch das Böse bewirken? Denn die Erfahrung der Geschichte zeigt, daß gerade der Wille zur Herstellung einer „besseren Welt“ allzu oft die Ursache der größten (nicht nur physischen, sondern auch moralischen) Übel gewesen ist. Kaum irgendwo ist so viel an Leid, aber auch so viel an Schuldverstrickung erzeugt worden, wie dort, wo versucht wurde, die „bessere Welt“ oder gar „das Reich Gottes auf Erden“ zu schaffen. Darf der, der auf seine persönliche Rechtfertigung hofft, aus Furcht vor solcher Verstrickung auf den Dienst an der „kommenden Welt“ verzichten? Und wenn er dies nicht darf — ist er dann berechtigt, zu „fordern“, daß das, was er aus sittlichem Pflichtbewußtsein tut und faktisch bewirkt, nicht länger dem widerspricht, was er aus gleichem Pflichtbewußtsein bewirken wollte? Und welches ist, gegebenenfalls, der Sinn einer solchen „Forderung“? Ist das Postulat nur, wie Kant sagt, ein „Fürwahrhalten in praktischer Absicht“, also die Rechtfertigung eines theoretischen Satzes allein daraus, daß er „einem praktischen Gesetz unzertrennlich anhanget“? Oder ist das Postulat Ausdruck eines Willens, der sich gegenüber der Welt, wie sie ist, im Recht befindlich weiß und deshalb von Gott die Heraufführung einer neuen Welt „verlangt“? Auch eine solche Auffassung kann sich auf Kant berufen, wenn dieser sagt: So „darf der Rechtschaffene sagen: Ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sei; ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen“ (Kritik der praktischen Vernunft A 258). Aber wenn nur der „Rechtschaffene“ darauf beharren darf, ist dann dieser Glaube nur eine Sache der Gerechten? Was aber gilt dann von denen, die wir alle sind, die „vom Bösen anfangen“ und bei redlicher Selbstbeurteilung „auf ein Verdammungsurteil antragen“ müssen?

Kurz: Das Problem des Verhältnisses von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit könnte die Theologen hellhörig machen für Kants These, wonach das Selbstbewußtsein des sittlichen Menschen nur dann vor einem ruinösen Widerspruch mit sich selber bewahrt werden kann, wenn das Zutrauen in die eigene Freiheit sich zugleich als ein Zutrauen in Gottes ungeschuldete Gnade begreift. Und Kants Darstellung der Vernunftdialektik könnte die Theologen helllichtig machen für die Erfahrung, daß die Welt, in der wir leben, d.h. die naturhafte Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen, nur allzu oft aus denjenigen Taten, die in bester Absicht geschehen, die schlimmsten Wirkungen hervorgehen läßt. Und aus dieser Erfahrung würde sich nicht nur für Kant, sondern auch für die Theologen die Frage ergeben, auf welche Weise im sittlichen Selbstbewußtsein des Menschen zwei Momente miteinander verbunden sind: Gott gegenüber die Hoffnung auf eine Gnade, die uns zur sittlichen Freiheit befähigt; zugleich aber der Welt gegenüber — und zwar sowohl gegenüber „dieser“ als auch gegenüber der „kommenden Welt“ — die sittlich motivierte, durch den Skandal des Widerspruchs zwischen guter Absicht und böser Wirkung gesteigerte Forderung, daß „diese Welt“ vergehe und eine andere, bessere Welt an ihre Stelle trete.

Eine Transposition der kantischen Religionsphilosophie in den Kontext einer Theologie der christlichen Hoffnung wäre der Versuch, zu erproben, wie die kantische Philosophie sich darstellt, wenn sie als Hinweis auf die Beantwortung dieser Frage nach dem Verhältnis von Hoffnung und Postulat gelesen wird. Und vieles spricht für die Vermutung: Die kantische

Philosophie enthält, so verstanden, mehr, als eine christliche Apologetik, die mit „Widerlegungen“ schnell bei der Hand ist, sich träumen läßt.

Zur dritten These

Die Vermischung der Postulatenlehre mit dem Hoffnungsgedanken ist im Urteil von Sala der Grundfehler meiner Kantinterpretation; und dieser Fehler hat mich, „zu einer weitgehend irreführenden Problemstellung veranlaßt“ (104). Nun wäre eine undifferenzierte Identifizierung von Hoffnung und Forderung gewiß ein folgenreicher Fehler. Aber der wechselseitige Zusammenhang zwischen beiden ist ein Problem von hohem philosophischem wie theologischem Interesse. In welcher Weise schließt das sittliche Bewußtsein, diese Quelle aller Postulate, notwendigerweise ein Moment der Hoffnung in sich ein — und zwar einer Hoffnung in unverkürzt religiösem Sinne? Und in welchem Maße impliziert die Hoffnung, auch und gerade die Hoffnung auf Gottes ungeschuldete Gnade, ein forderndes, postulatorisches Moment? Es scheint, daß keine andere Philosophie und Theologie demjenigen, der diese wechselseitige Implikation von Hoffnung und Forderung genauer bestimmen will, so hilfreiche Hinweise anbieten kann, wie die Religionsphilosophie Kants.

Überdies zeigt ein Blick auf die verschiedenen Versuche einer christlichen Theologie der Hoffnung, daß den Verfassern mancher Irrweg erspart geblieben wäre, wenn sie sich intensiver mit Kants Philosophie befaßt hätten. Gerade eine kritische Bilanz der katholischen (und auch der evangelischen) Entwürfe einer Hoffnungstheologie hat mich in meinem Buche zu dieser Empfehlung erneuter Kantlektüre veranlaßt. Denn die Theologen scheinen jedesmal auf Schwierigkeiten zu stoßen, wenn sie sich bemühen, in der heutigen Auseinandersetzung mit Ernst Bloch eine Theorie der postulatorischen Hoffnung zu rezipieren, zugleich aber mit zulänglichen Argumenten die atheistischen Konsequenzen zu vermeiden, die Bloch aus einem solchen Verständnis der Hoffnung gezogen hat. Diese atheistische Konsequenz ergab sich bei Bloch daraus, daß die Forderung nach dem Untergang „dieser Welt“ und nach der Heraufkunft einer „kommenden Welt“ die beiden Welten in einen unvermittelt radikalen Gegensatz treten ließ. Dann aber schien es unmöglich, von einer „Einheit von Alpha und Omega“ zu sprechen, also den Schöpfer dieser Welt mit dem Heilbringer der kommenden Welt zu identifizieren. Das geforderte Gericht über „diese Welt“ wurde jetzt zugleich als das aus sittlicher Empörung hervorgehende Verdammungsurteil über ihren Schöpfer verstanden. Und der Mensch, der über Gott als den Schöpfer „dieser Welt“ das Urteil spricht, muß dann die kommende Welt ausschließlich als sein eigenes, ihm aus sittlicher Notwendigkeit aufgegebenes Werk betrachten. So ging bei Bloch aus dem Dualismus der Welten der postulatorische Atheismus hervor. Wer also die atheistische Konsequenz vermeiden will, muß zuvor die dualistische Prämisse, den unvermittelten Gegensatz der beiden Welten, überwinden. Und eben dafür ist eine erneute Orientierung an Kant hilfreich, weil Kant zwar die Hoffnung postulatorisch, aber seine Postulate nie dualistisch und folglich auch nicht atheistisch versteht. Denn der moralische Gesetzgeber, auf den sich die Hoffnung richtet, er werde den Menschen dazu qualifizieren, durch seine sittlichen Handlungen zugleich der kommenden, moralischen Weltordnung zu dienen, gilt für Kant zugleich als der Schöpfer dieser, unserer gegenwärtigen Erfahrung zugänglichen Welt.

Nun gehört gewiß auch Ernst Blochs dualistisch-atheistisches Verständnis der postulatorischen Hoffnung zur Wirkungsgeschichte der kantischen Ethik und Religionsphilosophie. Dies war der Grund, warum ich in meinem Buch „Was dürfen wir hoffen?“ überhaupt auf Kant zu sprechen kam. Auch Sala bestätigt einen solchen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang. Daraus ergibt sich die Frage, auf welche Weise der postulatorische Gottesglaube in einen Dualismus der beiden Welten und deshalb in einen postulatorischen Atheismus übergeht. Dafür habe ich ein Kriterium anzugeben versucht: Dieser Übergang geschieht dort, wo der Mensch sich selbst nicht als Sünder und deshalb als Teil „dieser Welt“ versteht, sondern als den Gerechten, der dieser Welt mit dem Anspruch begegnet, ihr Richter zu sein. Denn dann wird aus der Hoffnung auf Gottes rechtmachende Gnade der Anspruch darauf, nicht

länger in einer Welt gefangengehalten zu werden, die sich, gemessen an der sittlichen Würde des guten Menschen, immer nur als die böse Welt erweist.

Auch dieses Kriterium scheint Sala sich zu eigen zu machen, denn er wendet das gleiche Kriterium an, wenn er mir vorhält, ich habe „nicht deutlich gesehen“, in welchem Maße „ein solcher Übergang zu einem Anspruch auf das, worauf der Mensch ein Recht hätte, schon in Kants Verständnis der Hoffnung vorliegt“ (ibid.). Nun beweist die Geschichte der jüngeren Hoffnungsphilosophie, daß Kant so gelesen werden *kann*, als sei seine Rede von der Hoffnung auf Gnade nur eine Metapher, und gemeint sei in Wahrheit ein sittlicher Anspruch des Menschen gegen „diese Welt“, der mit innerer Konsequenz dazu drängt, zugleich auch als Anspruch gegen den Schöpfer dieser Welt gewendet zu werden. Aber Kants wiederholtes Bekenntnis zur radikalen Sündhaftigkeit des Menschen beweist, daß er nicht so verstanden werden *will*. Und der oben beschriebene Zusammenhang zwischen dem Bewußtsein der eigenen Schuld, der Entstehung und Verschärfung der Vernunftdialektik und ihrer religiösen Auflösung zeigt, daß Kant auch nicht ohne Zerstörung seines Argumentationszusammenhanges so verstanden werden *darf*. Immerhin: Die Tatsache, daß er tatsächlich so verstanden wurde (und zwar sowohl von Atheisten, die sich auf ihn beriefen, als auch von Apologeten, die ihm eine religionsfeindliche Tendenz unterstellten), zeigt eine Zweideutigkeit an. Diese *muß* überwunden werden, wenn eine Transposition der kantischen Philosophie in den Kontext einer Theologie der Hoffnung möglich sein soll. Sie *kann* aber auch überwunden werden; denn es läßt sich zeigen: Jene Selbstgerechtigkeit, in welcher der Mensch glaubt, sich zum Richter der bösen Welt aufwerfen zu können, würde die Voraussetzungen jener Dialektik der praktischen Vernunft aufheben, aus welcher sich die Legitimation der Postulate im kantischen Sinne allererst ergibt. Theologen, die sich mit der atheistischen Variante der postulatorischen Hoffnung auseinandersetzen haben, könnten also von Kant lernen, daß eine dualistisch und deshalb zuletzt atheistisch verstandene Postulatenlehre ihre eigenen Voraussetzungen, nämlich die Entstehungsgründe derjenigen Dialektik, aus welcher die Postulate hervorgehen, untergräbt.

Zur vierten These

Gegen den Versuch, Kants Philosophie der postulatorischen Hoffnung in den Kontext einer christlichen Hoffnungstheologie zu transponieren, können zwei (untereinander zusammenhängende) Einwände erhoben werden. Die Orientierung an der „Gesinnungsethik“ Kants, so lautet der erste Einwand, führe zu einer individualistischen „Verinnerlichung“ der Auffassung von der Hoffnung. Diese richte sich dann „privatistisch“ bloß auf das Heil des Individuums, auf seine vollendete Sittlichkeit und Glückseligkeit. Die christliche Hoffnung dagegen sei stets durch eine universalistische Weite ausgezeichnet. Dieser Einwand wird vor allem von Johann Baptist Metz gegen alle Versuche einer transzendentalen Theologie vorgebracht.

Und ein zweiter Einwand könnte vorgebracht werden. Die Dialektik der praktischen Vernunft, so sagt man nun, ergebe sich bei Kant so sehr aus der spezifisch reformatorischen Lehre von der radikalen Sündhaftigkeit des Menschen, daß aus dieser Philosophie auch wiederum nur eine Theologie spezifisch reformatorischer Prägung weiterführende Impulse empfangen könne.

Auf beide Einwände versuchte ich in meinem Buche durch den Hinweis zu antworten, daß Kant nicht nur das individuelle Heil des Menschen, sondern das universale „Reich Gottes“ zum Inhalt seiner Hoffnung erklärt, und daß diese Hoffnung nach Kants Auffassung nur durch den Bezug zu einer konkreten Kirche praxisanleitende Funktion gewinnt; diese Kirche wird von ihm als die zwar vorläufige, aber unentbehrliche Antizipationsgestalt des Gottesreiches begriffen. Die Idee des „Volkes Gottes“, so war meine interpretatorische Behauptung, bewahre die kantische Hoffnungsphilosophie vor privatistischer Verengung. Die Forderung aber, diese Civitas Dei in der sichtbaren Gestalt einer Kirche zu antizipieren, die nach Kants Worten „als bloße Repräsentantin eines Staats Gottes“ zu betrachten sei (Rel. A 136), bringe die Argumentation Kants in die Nähe von Fragestellungen, die heute speziell innerhalb der katholischen Theologie zur Debatte stehen.

Für Sala wird „an dieser Stelle [. . .] die fragliche Methode, mit der Schaeffler Kant liest und verwendet, vollends deutlich“. Er wirft mir vor, ich habe mich „nirgendwo auf eine Analyse vorliegender Texte“ eingelassen, sondern stütze mich „stets nur in sehr lockerer Form auf einzelne Sätze oder sogar nur einzelne Termini, die sich verstreut im Werk Kants finden“ (106). Was nun die „Sätze“ bzw. „Termini“ betrifft, so stütze ich mich hinsichtlich der Aussagen Kants über „Volk Gottes“, „Reich Gottes“ und „Kirche“ auf diejenigen Programmsätze, die Kant als Überschriften über die Abschnitte II, III und IV des „dritten Stücks“ seiner Religionsphilosophie gesetzt hat. „Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustand herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden“ (Rel. A 126). „Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem Volke Gottes unter ethischen Gesetzen“ (Rel. A 129). „Die Idee eines Volkes Gottes ist (unter menschlicher Veranstaltung) nicht anders als in der Form einer Kirche auszuführen“ (Rel. A 132), die das Reich Gottes auf Erden „darstellt“ (Rel. A 134) oder „repräsentiert“ (Rel. A 136). Von einem zufälligen Zusammenstellen verstreuter Sätze oder Termini kann also keine Rede sein. Bleibt also der Vorwurf mangelnder „Analyse“ dieser von Kant selber an exponierter Stelle formulierten Texte.

Was hätte Sala von jener Analyse, die er bei mir vermißt, erwartet? Er findet die Frage unbeantwortbar: „Worin liegt der Unterschied zwischen diesem ethischen Gemeinwesen und dem ethischen Naturzustand?“. Um diese Frage zu beantworten, bedarf es nun freilich keiner Analyse, sondern nur der Lektüre dessen, was Kant selbst mit klaren Worten sagt. Weiterhin bekennt Sala, es „leuchte ihm nicht ein“, inwiefern die Idee des Reiches Gottes und die Forderung, es in Gestalt einer Kirche auszuführen, „eine Forderung der postulatorischen Hoffnung Kants sei“. Dazu meine ich: Wenn schon der Begriff „Gott“ bei Kant nur im Zusammenhang der Postulatenlehre eine legitime Anwendung findet, was sollte dann der Begriff des „Volkes Gottes“ in einem „Reiche Gottes“ anderes sein, als Ausdruck einer postulatorischen Hoffnung? Schließlich veranlaßt meine Bemerkung, Kants Rede von Reich Gottes und Kirche ergebe sich aus seinem transzendentalen Ansatz, Sala zu dem Vorwurf, ich habe „den Schritt vom transzendentalen Ansatz zum ethischen gemeinen Wesen [. . .] vorschnell getan“ (106). Daran ist zweifellos richtig: Ich habe die einzelnen Argumentationsschritte, die bei Kant (nicht bei mir!) vom transzendentalen Ansatz zum Begriff vom Reiche Gottes und von der Kirche führen, nicht im einzelnen nachgezeichnet. Dies läßt sich mit wenigen Sätzen nachholen: Nur aus dem transzendentalen Ansatz Kants ergibt sich, daß jede Rede von Gott und seinem Reich postulatorischen Charakter habe, d.h. die Bedingungen für die Widerspruchsfreiheit desjenigen Zweckes benennt, den das Sittengesetz dem Menschen aufträgt. Nur im Zusammenhang solcher Postulate darf als wahr vorausgesetzt werden, was nötig ist, wenn der sittlich gebotene Zweck widerspruchsfrei denkbar und also logisch möglich sein soll. Zu diesen Bedingungen für die logische Möglichkeit des sittlich gebotenen Zweckes gehört, daß der Mensch „aus dem ethischen Naturzustand herausgehe“, weil Sittlichkeit als bloß individuelle nicht möglich ist. Dieses Hinausgehen aus dem ethischen Naturzustand aber ist seinerseits nur möglich, wenn eine konkrete Gemeinschaft, die sichtbare Kirche, als „Darstellung“ bzw. „Repräsentantin“ des Volkes Gottes im Reiche Gottes betrachtet werden darf. So ergibt sich Kants Ekklesiologie (die freilich nur in allerersten Anfängen entwickelt ist) aus seinem transzendentalen Ansatz. Und dies bedeutet, daß ein transzendentales Denken nicht notwendig in jene privatistische Verengung führt, die Metz jeder Transzendentalphilosophie und transzendentalen Theologie vorwirft. Und weiterhin lehrt dieser Zusammenhang zwischen transzendentalen Ansatz und kantischem Verständnis der Kirche, daß das transzendente Denken einen Zugang zu Fragen eröffnet, die heute bevorzugte Diskussionsgegenstände katholischer Theologen sind.

Niemand kann bestreiten — und ich selber bin weit davon entfernt, dies zu tun — daß vieles von dem, was Kant *sonst noch* über die Kirche sagt, für katholische Theologen unannehmbar ist. Aber davon bleibt unberührt, daß das, was Kant *im soeben beschriebenen Zusammenhang* über die Kirche gesagt hat, auch für katholische Theologen bedenkenswert ist. Und es ist nicht meine Schuld, wenn viele unter ihnen (und so auch Sala) „eine weiterführende Perspektive“ oder einen fruchtbareren Impuls, „um die gesellschaftlich-politische Dimension der gläu-

bigen Hoffnung zu begründen“ in dieser kantischen Argumentation nicht entdecken können (108).

Ich habe den katholischen Theologen nicht einen Lehrsatz zum Übernehmen empfehlen wollen, sondern einen Ansatz zum Weiterdenken. Niemand kann gezwungen werden, von einer solchen Empfehlung Gebrauch zu machen. Wohl aber läßt sich eine Vermutung darüber aussprechen, welche Art von Lesern (Kants oder auch meiner Kant-Interpretation) geneigt sein werden, dieser Empfehlung zu folgen.

Wer glaubt, „Lernenkönnen“ sei identisch mit „Zustimmenkönnen“, der wird bei Kant geradezu unbegrenzt viele Aussagen finden, denen er aus philosophischen oder theologischen Gründen nicht zustimmen kann; er wird dann alle diese Aussagen als Beispiele interpretieren, die beweisen, daß es für ihn bei Kant nichts zu lernen gibt. Wer so denkt, kann immer nur von einem solchen Autor lernen, der seine eigenen Meinungen bestätigt oder dessen Meinungen er bestätigen kann. Aber in einer solchen bloßen wechselseitigen Bestätigung wird niemals etwas dazugelernt — weder von Kant noch von irgendeinem anderen Autor. Lernfähig ist vielmehr zuletzt nur derjenige Leser, der auch dort vorantreibende Denkipulse entdeckt, wo er den scheinbar abgeschlossenen Lehrmeinungen eines Autors nicht zustimmen kann. So hat Kant von der christlichen Rechtfertigungslehre gelernt, auch wo er ihr in ihrer überlieferten Gestalt widersprach. So könnten meiner Auffassung nach die christlichen Theologen von Kant lernen, auch wo sie überzeugt sind, ihm widersprechen zu müssen. Und so hoffe ich, von Sala gelernt zu haben, auch wenn er mir in wichtigen Punkten widerspricht.