

## Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch und Religionsphilosophie bei Kant

VON BERNHARD MILZ

Die Frage nach dem Verhältnis der Dialektik der praktischen Vernunft und Religionsphilosophie bei Kant knüpft an eine Diskussion an, die 1981 in dieser Zeitschrift geführt wurde. Ausgelöst wurde sie durch die ausführliche Rezension eines Buches von Richard Schaeffler<sup>1</sup>, in der sich Giovanni B. Sala kritisch mit Schaefflers Interpretation der Kantischen Religionsphilosophie auseinandersetzte und ihre exegetische Haltbarkeit in einer Reihe von Punkten bestritt<sup>2</sup>. Schaeffler hat darauf geantwortet und in vier Thesen seine Interpretation noch einmal verdeutlicht und weiter bekräftigt<sup>3</sup>. Danach ist meines Wissens die direkte öffentliche Auseinandersetzung abgebrochen; in der Folgezeit hat Schaeffler seine Deutung in zahlreichen Publikationen wiederholt, zuweilen leicht modifiziert, aber im wesentlichen unverändert.

Die Kontroverse entzündete sich vor allem an Schaefflers These, daß der Hoffnungsgedanke die Leitidee der Kantischen Religionsphilosophie ausmache und sie im Kern als eine philosophische Transposition der reformatorischen Rechtfertigungslehre verstanden werden müsse, die insbesondere für eine katholische Theologie der Hoffnung bislang nicht genutzte Chancen eines erneut transformierenden Reimports biete, der ihr in der Vergangenheit manchen Irrweg erspart hätte. In der Verteidigung seiner Deutung gegen die Kritik Salas formuliert Schaeffler prononcierter als vorher eine These, die man wohl als das entscheidende Argument seiner Auslegung der Kantischen Religionsphilosophie ansehen muß, daß es nämlich bei Kant eine *Dialektik* der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch sei, die mit logischer Folgerichtigkeit von der Moral zur Religion führe. Auch zuvor hatte Schaeffler schon davon gesprochen, daß nur ein hoffender Glaube die Widersprüche der theoretischen und praktischen Vernunft aufzulösen vermag<sup>4</sup>. Nun ist aber zum ersten

<sup>1</sup> R. Schaeffler, Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre, Darmstadt 1979.

<sup>2</sup> G. B. Sala, Kant und die Theologie der Hoffnung. Eine Auseinandersetzung mit R. Schaefflers Interpretation der kantischen Religionsphilosophie, in: ThPh 56 (1981) 92–110.

<sup>3</sup> Schaeffler, Kant als Philosoph der Hoffnung. Zu G. B. Salas Kritik an meiner Interpretation der kantischen Religionsphilosophie, in: ThPh 56 (1981) 244–258.

<sup>4</sup> Schaeffler, Was dürfen wir hoffen? 15, 28 f., 314.: *ders.*, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie. Freiburg · Basel · Wien 1980, 112 f., 116: *ders.*, Kritik und Anerkennung, in: F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte in Verbindung mit R. Scherer, Enzyklopädische Bibliothek,

Mal sogar von der „inneren Dynamik“ einer „fortschreitenden Radikalisierung“ und „kontinuierliche[n] Verschärfung der Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs“<sup>5</sup> die Rede: Die Freiheitsantinomie der *Kritik der reinen Vernunft* scheine noch durch die bloße Begriffsunterscheidung von intelligiblem und empirischem Charakter aufgelöst werden zu können. Die *Kritik der praktischen Vernunft* zeige, daß diese Unterscheidung das Problem nicht endgültig löse, sie fordere schon mehr zur Vermeidung eines dialektischen Widerspruchs: einen unendlichen Progressus (Postulat der Unsterblichkeit), sofern das Sittengesetz vom Menschen nicht nur einzelne gute Taten verlange, sondern vor allem, daß er ein „guter Mensch“ werde<sup>6</sup>. Aber erst die *Religionsschrift* handle vom Selbstwiderspruch der praktischen Vernunft in seiner letzten Schärfe und äußersten Zuspitzung, denn der Mensch, der seinen Anfang vom „radicalen Bösen“ genommen habe, bleibe auch im unendlichen Progressus der kontinuierlichen Besserung immer sittlich unvollkommen; wenn die sittliche Forderung, nicht nur ein relativ besser gewordener, sondern ein guter Mensch zu werden, sich nicht selbst widersprechen soll, indem sie uns eine unerfüllbare Pflicht auferlege, dann liege die Lösung nur in der Hoffnung auf jenen „Urtheilsspruch aus Gnade“, von dem Kant in seiner *Religionsschrift* (AA VI, S. 76)<sup>7</sup> spreche; er allein, auf den wir „keinen Rechtsanspruch“ haben und ohne den der Ankläger in uns stets „auf ein Verdammungsurteil antragen würde“ (AA VI, S. 75 f.), könne dem Menschen jene sittlich verlangte Qualität zusprechen, die er von sich selber her nicht besitze<sup>8</sup>. Die thematische Nähe zur reformatorischen Rechtfertigungslehre kommt auch in einer etwas anderen Wendung zum Ausdruck, wenn Schaeffler das Problem auf die Formel einer „Dialektik der selbstverschuldeten Unfreiheit und wiederempfangenen Freiheit“<sup>9</sup> bringt, die inhaltlich darin bestehe, „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“<sup>10</sup>. Dieser Widerspruch sei nur zu vermeiden, wenn vorausgesetzt werde, daß die sittliche Selbstbestimmung der Vernunft „ein Recht zur Hoffnung auf ungeschuldete Gnade begrün-

Teilband 21: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Freiburg · Basel · Wien 1980, 124 f.

<sup>5</sup> Schaeffler, Kant als Philosoph 248 f.

<sup>6</sup> Ebd. 246.

<sup>7</sup> Mit Ausnahme der drei *Kritiken*, bei denen ich der Originalpaginierung folge, zitiere ich die Werke Kants nach: *Kant's Schriften*, hrsg. von der Preußischen, später Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910 ff., abgekürzt AA mit der Bandzahl in römischen und der Seitenzahl in arabischen Ziffern.

<sup>8</sup> Schaeffler, Kant als Philosoph 247. Schaeffler bezieht sich hier vor allem auf die „dritte Schwierigkeit“ gegen die Realität der „Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit“: AA VI, S. 71–78.

<sup>9</sup> Schaeffler, Kant als Philosoph 251.

<sup>10</sup> Ebd. 252, vgl. 247 ff.

det. Nur in einem solchen religiösen Verständnis der Vernunftautonomie wird die Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche auflösbar<sup>11</sup> und die Vernunft vor Selbstzerstörung bewahrt. Kants Rede von der Hoffnung nehme daher nicht nur eine zentrale Stelle innerhalb seiner Religionsphilosophie ein, sondern sie zeige auch die fundamentale Bedeutung der Religion für das ganze System seiner kritischen Philosophie<sup>12</sup>.

Ein derartiges „Hervorgehen der Religion aus der Moral“ mittels einer „Dialektik der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche“<sup>13</sup> wäre in der Tat nicht nur für Theologen höchst bedeutsam, sondern auch für Philosophen, bedeutete ein solcher Zusammenhang doch nichts weniger, als daß die von Kant sonst so mit Nachdruck als autonom charakterisierte reine praktische Vernunft genauer besehen so autonom gar nicht wäre, und dies nicht nur in irgendeiner Konsequenz der Sache, sondern unmittelbar nach Kants eigenen Worten. Wenn ein Autor und die Autorität seines Textes so in das Spannungsfeld gegensätzlicher Inanspruchnahmen, Empfehlungen oder (wie bei Sala) Ablehnungen geraten, so stellt sich zunächst mit erneuter Dringlichkeit die Frage, was sich historisch zuverlässig als Kants Intention in der Sache aus den Texten eruieren läßt. Wie Sala möchte ich die Aussagen Schaefflers auf ihre exegetische Haltbarkeit hin überprüfen, wobei jetzt aber das Hauptaugenmerk auf der These liegt, daß es eine *fortschreitende Dialektik* der praktischen Vernunft sei, die zu ihrer Auflösung den Übergang zur Religion notwendig mache, wenn der der Ethik immanente Widerspruch nicht den praktischen Vernunftgebrauch insgesamt zerstören soll. Zu diesem Zweck beschäftige ich mich zunächst näher mit jenen Problemstellungen in der *Kritik der praktischen Vernunft* (I.) und der *Religionsschrift* (II.), die Kant selbst in Form einer Dialektik und Antinomie der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch entfaltet hat, beziehe in einem weiteren Schritt die „dritte Schwierigkeit“ der *Religionsschrift* in die Diskussion mit ein (III.), die Schaeffler in Verbindung mit der Dialektik der praktischen Vernunft gebracht hat, und wende mich dann verschiedenen Aspekten dessen zu, was Schaeffler als inhaltlichen Kern des sich verschärfenden Problems bei Kant angibt: die „Dialektik der selbstverschuldeten Unfreiheit und wiederempfangenen Freiheit“ (IV.); im Zusammenhang mit einer späteren Ausweitung des Dialektikbegriffs bei Schaeffler gehe ich auf die Antinomie in der *Tugendlehre* der *Metaphysik der Sitten* ein (V.), um dann

<sup>11</sup> Ebd. 247 (der letzte Satz im Original hervorgehoben); vgl. auch 252: Kants Religionsphilosophie sei „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“, ferner 246, 253 f.; *ders.*, Religionsphilosophie, Freiburg / München 1983, 84 f., 173.

<sup>12</sup> *Schaeffler*, Kant als Philosoph 248, vgl. 245 f.

<sup>13</sup> Ebd. 247 f., vgl. *ders.*, Religionsphilosophie 65 f.

allgemeine systematische Bedenken gegen die These Schaefflers zu erörtern, die sich aus Selbstkorrekturen Kants im Begriff der Transzendentalphilosophie und in der ethischen Prinzipienlehre ergeben (VI.).

### I. Die Dialektik in der „Kritik der praktischen Vernunft“

Wenn man wie Schaeffler Wert auf die Textimmanenz der These des dialektischen Übergangs von der Ethik zur Religion legt<sup>14</sup>, ist man zunächst mit dem Problem konfrontiert, daß es in den Schriften Kants keine direkten Anhaltspunkte dafür gibt, daß Kant selbst einen solchen Bogen der kontinuierlichen Verschärfung der Dialektik der praktischen Vernunft „von der Freiheitsantinomie der Kritik der reinen Vernunft über das Unsterblichkeitspostulat der Kritik der praktischen Vernunft zu jener ‚dritten Schwierigkeit‘“ der *Religionsschrift*<sup>15</sup> geschlagen hat. Kant hat nirgendwo explizit zwischen diesen drei Problembereichen eine „innere Dynamik“ im Sinne einer dialektischen Radikalisierung formuliert.

Bedeutsamer als diese Fehlanzeige ist die Schwierigkeit, daß die nach Schaeffler „logisch konsequente Entwicklung“<sup>16</sup> der Dialektik der praktischen Vernunft auch nicht durch die von Kant verwendete Terminologie zu belegen ist: Weder das Problem, das dem Unsterblichkeitspostulat der *Kritik der praktischen Vernunft* zugrunde liegt, noch jene „dritte Schwierigkeit“ der *Religionsschrift* (AA VI, S. 71–78) hat Kant als Dialektik oder Antinomie entwickelt. Kant setzt zwar das Unsterblichkeitspostulat in Beziehung zur Möglichkeit des höchsten Gutes (vgl. *KpV* A 215, 220–223), aber es antwortet (jedenfalls in der *Kritik der praktischen Vernunft*) nicht spezifisch auf jenes Problem des höchsten Gutes, das offensichtlich den inhaltlichen Bezugspunkt der Antinomie bildet: die Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit; es löst nur eine Frage, die allein die Tugend betrifft, wie nämlich die geforderte „völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz“ gedacht werden kann (*KpVA* 219 ff.); eine Frage aber, „deren Schwierigkeit in der *Verbindung* zweier Begriffe lag, wird durch die Bearbeitung nur eines Begriffs nicht zur Hälfte, sondern gar nicht beantwortet“<sup>17</sup>. Das eigentliche Problem dieser Dialektik, wie die Verknüpfung der Tugend und der Glückseligkeit in einer Welt, die als Form einer realen Verbindung heterogener Elemente nur die Naturkausalität kennt, als möglich gedacht werden kann, bezieht Schaeffler nicht in die dialektische Steigerungsreihe mit ein, behandelt sie aber an anderer Stelle, allerdings unter Aspekten, die nicht den genauen Problemgehalt bei Kant wiedergeben. Wenn Kant davon

<sup>14</sup> Vgl. Schaeffler, Kant als Philosoph 248.

<sup>15</sup> Ebd. 247.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> M. Albrecht, Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim – New York 1978, 125 (Hervorhebung im Original), vgl. insgesamt die ausführliche Diskussion (123–133).

spricht, daß „alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung, sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine notwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze erwartet werden kann“ (*KpVA* 204 f.), dann besteht das Problem hier nicht in der allgemeinen Diskrepanz zwischen Absicht und Realisierung (wie sie auch der auf seine Glückseligkeit Bedachte kennt, sofern er oft hinter seinen Zielen und Zwecken zurückbleibt und bei aller Klugheit Mißerfolge erlebt), nicht in einem „Widerspruch zwischen der vorausgesetzten Unabhängigkeit der freien Tat von der Kausalordnung und ihrer geforderten physischen Wirkung“<sup>18</sup>; es besteht auch nicht in der Verkehrung der besten Absicht in die schlimmsten Folgen unter den faktischen Bedingungen der Macht in dieser Welt oder in einem Antagonismus der Reinheit der Gesinnungen und wirksamer Weltveränderung, sofern die Skrupellosen es leichter als die Gewissenhaften haben, effektiv zu handeln<sup>19</sup>, sondern es geht viel elementarer darum, wie es als möglich gedacht werden kann, daß das Handeln aus moralischer Gesinnung eine Folge (die eigene Glückseligkeit) hat, die um der Reinheit ebendieser Gesinnung willen nicht Bestimmungsgrund des Handelns sein darf, also noch nicht einmal in der unmittelbaren sittlichen Handlungsabsicht liegt und auch keinen „natürlichen“ analytischen oder synthetischen Zusammenhang mit der Moralität besitzt<sup>20</sup>. Das Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit ist hier nicht einfach identisch mit dem von moralischer Absicht und Erfolg der Realisierung, auch wenn sich diese Unterscheidungen überschneiden können (indem etwa die gelungene Realisierung sittlicher Zwecke einen Aspekt auch der empirischen Glückseligkeit ausmacht, vgl. *KpVA* 224). Die Schwierigkeit der Verbindung von Tugend und Glückseligkeit ergibt sich nicht erst im Rekurs auf bestimmte Erfahrungen in der empirischen Welt (etwa des Bösen oder der faktischen Disharmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit) oder gar auf einen „als real erfahrene[n] Widerspruch der Welt“<sup>21</sup>, sondern schon aus Kants Begriff der Natur überhaupt<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Schaeffler, Religionsphilosophie 82; vgl. *ders.*, Kant als Philosoph 253.

<sup>19</sup> Ebd. 253 f., vgl. *ders.*, Was dürfen wir hoffen? 14, 28; *ders.*, Glaubensreflexion 107–109, 111 f., *ders.*, Kritik und Anerkennung 124–126; *ders.*, Religionsphilosophie 171 f.

<sup>20</sup> Vgl. auch die Wiedergabe der Problemstellung in der *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, AA XX, S. 306 f.

<sup>21</sup> Schaeffler, Glaubensreflexion 116. Um erfahren zu können, daß zwischen der Tugend und der Glückseligkeit in der Welt de facto eine Diskrepanz besteht, müßten wir auch die wirkliche Gesinnung der Menschen authentisch kennen, was uns nach Kant nicht möglich ist, vgl. Albrecht 78, bes. Anm. 249.

<sup>22</sup> Vgl. Albrecht 122 Anm. 371, s. auch 74–79: Es ist gerade eine Eigenart der Lehre vom höchsten Gut in der *Kritik der praktischen Vernunft*, daß sie nicht bei bestimmten Erfahrungen

Die Frage, was die genaue Problemstellung und die Form der Antinomie in der *Kritik der praktischen Vernunft* (A 204 f.) ist, wird in der Literatur sehr unterschiedlich beantwortet; entsprechend uneinheitlich sind die Auskünfte, wie Kant die Antinomie auflöst. Gerade aber ein textnahes Verständnis der Antinomie kann zeigen, daß zur Vermeidung des dialektischen Widerstreits allein die kritische Unterscheidung zwischen Noumena und Phainomena ausreicht, auf die Kant sich bei der „kritischen Aufhebung“ mit ausdrücklichem Hinweis auf die Parallele zur Auflösung der Freiheitsantinomie der *Kritik der reinen Vernunft* beruft (*KpV* A 205–207); denn sie sichert die (wenn auch noch unbestimmte) *Denkmöglichkeit* (im Sinne der Nicht-Unmöglichkeit) der geforderten Verbindung von Tugend und Glückseligkeit und ihre Vereinbarkeit mit dem Naturbegriff der theoretischen Vernunft, und mehr ist zur Vermeidung eines Widerspruchs nicht erforderlich<sup>23</sup>. Es ist also keine Theorie der Hoffnung oder gar ein religiöser Akt der Hoffnung, der hier die Einheit des theoretischen und praktischen Vernunftgebrauchs vor einer selbstzerstörerischen Dialektik rettet, wie Schaeffler meint<sup>24</sup>, sondern die Anwendung einer ganz elementaren Unterscheidung der kritischen Philosophie. Damit soll keineswegs bestritten werden, daß das höchste Gut selbst bei Kant ein Gegenstand des Hoffens ist; Grund einer der Tugend angemessenen Glückseligkeit ist nicht die göttliche Gerechtigkeit, bei der der Tugendhafte einen „Rechtsanspruch“ auf sein Glück geltend machen könnte, denn auch er tut bei aller sittlichen Anstrengung nur seine Pflicht und kann sich kein Verdienst erwerben, das belohnt werden müßte, seine Glückseligkeit kann er deshalb nur von der Güte Gottes erwarten<sup>25</sup>. Die

gen, z. B. des ungerechtfertigten Leidens, ansetzt, sondern bei der Suche der Vernunft nach der unbedingten Totalität des Gegenstandes der praktischen Vernunft (*KpV* A 192 ff.). Am nächsten kommt diesem Ausgangspunkt der Fragestellung noch *Schaefflers* Wiedergabe in: *Religionsphilosophie* 79.

<sup>23</sup> Mit der Interpretation der Antinomie der praktischen Vernunft und ihren Problemen setze ich mich ausführlicher in einer größeren Arbeit auseinander (Kants Argument für eine Antinomie der praktischen Vernunft, in Vorbereitung). In der Frage, worin nach Kants Intention die Antinomie besteht und wie er sie auflöst, weiche ich in einigen entscheidenden Punkten von der Interpretation Albrechts (Kants Antinomie) ab, der die bislang mit Abstand gründlichste Studie zu diesem Thema vorgelegt hat. Insbesondere halte ich die weitverbreitete Auffassung, daß Kant die beiden Sätze der Disjunktion „Es muß also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein“ (*KpV* A 204) als Thesis und Antithesis der Antinomie angesehen habe (eine Lesart, die bei Albrecht dann sofort Anlaß zu sachlich begründeten Einwänden gegen die Darstellung Kants gibt), für keineswegs zwingend, wie eine genaue Rekonstruktion des Kantischen Argumentationsganges im Antinomie-Kapitel zeigen kann.

<sup>24</sup> *Schaeffler*, Kant als Philosoph 253 f.; *ders.*, Was dürfen wir hoffen? 14 f., 28 f.; *ders.*, Glaubensreflexion 108 f., 112.

<sup>25</sup> Vgl. *Albrecht* 80–83; Albrecht vermerkt auch einige etwas anders lautende Stellen bei Kant. – Die philosophische Begründung allerdings, warum überhaupt ein Proportionszusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit bestehen soll, ist bei Kant alles andere als klar. Denn hier war, worauf Albrecht leider nicht eingeht, nach der Revision der ethischen Prinzipienlehre (s. dazu unten S. 513 ff.) eine Begründungslücke entstanden, die Kant wohl selbst gesehen hat, da er sie später mit einer neuen Funktionsbestimmung des höchsten Gutes

Hoffnung auf eine der Tugend angemessene Glückseligkeit kann aber nicht die Auflösung der Antinomie sein, weil es die Vernünftigkeit dieser Hoffnung ist, die in der Dialektik der praktischen Vernunft in Frage steht, und Zweifel an ihrer Vernünftigkeit können nur von der Vernunft selbst ausgeräumt werden, nicht wiederum durch eine Hoffnung. Wenn Schaeffler schreibt: „daß die Dialektik des Vernunftgebrauchs aufgelöst werde, kann der Mensch nur erhoffen“<sup>26</sup>, gerät er daher in einen schlechten Zirkel bei der Rechtfertigung der Hoffnung (s. dazu unten S. 514 ff.). Die Möglichkeit der Auflösung eines dialektischen Widerspruchs muß aus allgemeinen Vernunftgründen gezeigt werden, es reicht nicht, sie gegen die Einsprüche der Vernunft zu postulieren<sup>27</sup>. Auch der Versuch, den Widerspruch „in historisch wirksamen Entscheidungen praktisch“ aufzuheben<sup>28</sup>, bleibt so lange einer prinzipiellen Skepsis ausgesetzt, wie theoretische Einwände gegen die ontologische Möglichkeit des höchsten Gutes überhaupt bestehen.

Der drohende Widerspruch wird aber auch nicht erst durch das Gottespostulat vermieden, auch wenn dies die in der Literatur überwiegend vertretene Auffassung ist<sup>29</sup>. Dies Postulat gehört nicht mehr zur „kritischen Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft“, sondern eher in den weiteren Anhang zur Auflösung, sofern es, wie Kant später in der *Kritik der praktischen Vernunft* deutlich macht, „die Art“ näher bestimmt, „wie wir uns eine solche Harmonie der Naturgesetze mit denen der Freiheit denken sollen“<sup>30</sup>. Die Reflexion, wie wir uns unter unseren Erkenntnisbedingungen die Gründe der realen Möglichkeit des höchsten Gutes vorstellen sollen, geht nicht nur über das zur Auflösung der Antinomie Erforderliche hinaus, sondern sie bleibt auch, wie Kant ausdrücklich bemerkt, „auf die subjektiven Bedingungen unserer Vernunft“ eingeschränkt, denn die Vernunft kann die Unmöglichkeit eines zweckmäßigen Zusammenhangs zwischen Tugend und Glückseligkeit „nach allgemeinen Naturgesetzen doch auch nicht beweisen, d. i. aus objektiven Gründen hinreichend dartun“<sup>31</sup>. Die Denkmöglichkeit des höchsten Gutes, wie sie in der Antinomie der praktischen Vernunft auf dem Spiel stand, ist dagegen „objektiv (in der theoretischen Vernunft, die nichts dawider hat) gegründet“ (*KpV A 262*), d. h. in der über ihre Grenzen aufgeklärten Vernunft, die einen verborgenen zweckmäßigen Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit zumindest nicht ausschließen

zu schließen versucht, die aber auch argumentativ unbefriedigend bleibt. Vgl. Anm. 39; ausführlicher dazu vom Verf., Kants Argument für eine Antinomie der praktischen Vernunft (s. Anm. 23).

<sup>26</sup> Schaeffler, *Religionsphilosophie* 226.

<sup>27</sup> Vgl. dagegen Schaeffler, *Kritik und Anerkennung* 126.

<sup>28</sup> Schaeffler, *Glaubensreflexion* 116. Zu den Problemen eines geschichtsphilosophischen Verständnisses der Realisierung des höchsten Gutes s. Albrecht 122 f. Anm. 371.

<sup>29</sup> So auch bei Albrecht 108 ff., 187 f.

<sup>30</sup> *KpV A 261*, Hervorhebungen im Original.

<sup>31</sup> *KpV A 261*, Hervorhebung im Original.

kann<sup>32</sup>. In der *Kritik der Urteilskraft* widmet Kant dieser „Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises“ einen eigenen Paragraphen<sup>33</sup>; hier unterscheidet er in aller Form den Schluß auf die Möglichkeit des Endzwecks von dem „Schluß von der moralischen Teleologie auf eine Theologie“, sofern dieser „zweite Schluß“ zusätzliche subjektive Prinzipien der reflektierenden Urteilskraft zugrunde legt (*KUB* 432–434). Wenn das Gottespostulat zur Auflösung einer Dialektik der praktischen Vernunft absolut unentbehrlich wäre, würde nicht mehr verständlich, wie Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* von einer subjektiven Wahl „in der Art, wie wir uns diese Möglichkeit [sc. des höchsten Gutes] vorstellen sollen, ob nach allgemeinen Naturgesetzen ohne einen der Natur vorstehenden weisen Urheber, oder nur unter dessen Voraussetzung“, sprechen kann (*KpV* A 261 f.). Wenn aber hier eine Wahl besteht, so bestreitet derjenige, der sich gegen das Postulat der Existenz Gottes entscheidet, theoretisch nicht notwendigerweise auch die Möglichkeit des höchsten Gutes und gerät hier auch nicht zwangsläufig in einen zerstörerischen Selbstwiderspruch der Vernunft<sup>34</sup>; denn es gibt, wie Kant redlicherweise einräumt, zumindest theoretisch ein Drittes zwischen Gottesglauben oder Selbstwiderspruch der Vernunft. Nur kann man sich von der Möglichkeit einer moralischen Weltordnung „nach einem bloßen Naturlauf“ nach Kant noch nicht einmal einen analogen Begriff bilden, und in praktischer Absicht entspricht die „freiwillige“ „Annehmung eines weisen Welturhebers“ mehr dem subjektiven „Bedürfnis“ der Vernunft und ist so auch ein „Beförderungsmittel dessen, was objektiv (praktisch) notwendig ist“ (*KpV* A 262 f.). Was Dieter Henrich bereits als Folge der

<sup>32</sup> Das höchste Gut als „moralische Weltordnung“ ist übrigens in der zweiten und dritten *Kritik* keineswegs mehr so eindeutig wie noch in der *Kritik der reinen Vernunft* eine bloß „künftige Welt“ (*Schaeffler*, Glaubensreflexion 108 Anm. 132; vgl. *ders.*, Religionsphilosophie 83), sondern meint durchaus auch eine Verfaßtheit dieser Welt, deren Möglichkeit (nicht unbedingt sie selbst) allerdings „gänzlich zum übersinnlichen Verhältnisse der Dinge gehört“ (*KpV* A 215); vgl. auch *KpV* A 207: Es ist nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung vermittelt über eine intelligible Ordnung einen „notwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe“ (Hervorhebung von mir); vgl. auch *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, AA XX, S. 307. Kants Aussagen in der *Kritik der praktischen Vernunft* sind aber von Brüchen und ständigen Schwankungen gekennzeichnet, die nur schwer auf einen Nenner zu bringen sind, so daß die Textexegese nicht ohne Probleme ist; vgl. *Albrecht* 127–133. – Ein Zusammenhang der Tugend mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt widerspricht deswegen nicht notwendig dem Mechanismus der Naturkausalität, weil sie in der Spezifität und Mannigfaltigkeit der einzelnen Gesetze, die der Verstand nicht der Natur vorschreiben kann, eine (verborgene) teleologische Ordnung im Hinblick auf den Endzweck der praktischen Vernunft besitzen kann. Naturkausalität und Teleologie stehen so wenig im Gegensatz zueinander, daß schon die theoretische Vernunft ein Minimum an Ordnung in der gegebenen sinnlichen Mannigfaltigkeit voraussetzen muß, über die sie nicht a priori verfügen kann, damit auch nur ein einziger empirischer Begriff reflektierend gebildet werden kann (vgl. *KrV* A 653 f. / B 681 f., *KUB* XXVI ff. mit stärkerer Betonung der heautonomen Funktion der reflektierenden Urteilskraft); s. dazu *K. Düsing*, Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Bonn 1968, bes. 56 ff.

<sup>33</sup> *Kritik der Urteilskraft* (*KU*) B 429–438 (§ 88).

<sup>34</sup> Vgl. dagegen *Schaeffler*, Religionsphilosophie 84 f.

Revision Kants in der Theorie der ethischen Verpflichtung und moralischen Triebfeder (s. dazu unten S. 514 ff.) konstatierte, daß sich nämlich die Bedeutung der Moraltheologie, die zuvor noch konstitutives Moment für das sittliche Bewußtsein war, schon in der *Kritik der praktischen Vernunft* (und nach Henrich mehr noch in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*) vermindert<sup>35</sup>, gilt in subtilerer Weise auch für Kants Lehre vom höchsten Gut.

An Kants Betonung des „freien Interesses“ und der subjektiven Bedingungen, die bei der Entscheidung für das Gottespostulat das Urteil bestimmen und seine Geltung in theoretischer Hinsicht einschränken<sup>36</sup>, hat ein Verständnis der Religion und des Glaubens angeknüpft, das die Akzente anders als Schaeffler setzte und vor allem den personalen, existenziellen Entscheidungscharakter des Glaubensaktes hervorhob. Während Schaefflers Interpretation auf einen möglichst engen Zusammenhang zwischen Vernunft und Religion abzielt und die „logische Folgerichtigkeit“ im Übergang von der Moral zur Religion betont (wobei er allerdings die Vernunft entscheidend schwächen und ohne Religion von einer dialektischen Selbstzerstörung bedroht sein lassen muß)<sup>37</sup>, ist hier die Absicht leitend, Kants Religionsphilosophie einem mehr an Pascal und Kierkegaard orientierten, „subjektivistischen“ Verständnis des Glaubens zu empfehlen. M. Kuehn hat solchen Auslegungen insbesondere bei K. Ward, W. H. Walsh und A. W. Wood zu Recht widersprochen, sofern sie einen unkantischen, „modernistischen“ Begriff der Individualität und der personalen Entscheidung zugrunde legen und zumindest tendenziell auf ein dezisionistisches, nicht-rationales Verständnis des Glaubensvollzuges hinauslaufen<sup>38</sup>. Leider hat Kuehn in seiner Kritik die weitere Entwicklung und feine Differenzierung im Kantischen Begriff des „freien Fürwahrhaltens“ nicht berücksichtigt: Das Gottespostulat ist seit der *Kri-*

<sup>35</sup> D. Henrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: D. Henrich, W. Schulz, K.-H. Volkman-Schluck (Hrsg.), Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübingen 1960, 77–115, hier 106 f. Anm. 28 (mit kleinen Änderungen wieder abgedruckt in: G. Prauss (Hrsg.), Kant. Zur Deutung seiner Theorie vom Erkennen und Handeln, Köln 1973, 223–254, hier 253 Anm. 29).

<sup>36</sup> Siehe außer *KpV* A 260–263 auch *KUB* 458 Anm. und 462 f.; *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA VIII, S. 269 Anm.; *Das Ende aller Dinge*, AA VIII, S. 338: „Das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks ist das, was ihnen [sc. den Menschen] die Gesetzgebung liebenswürdig macht.“

<sup>37</sup> Schaeffler, Kant als Philosoph 247 f.; vgl. auch die Definition der Religion in: *ders.*, Religionsphilosophie 84 f.

<sup>38</sup> M. Kuehn, Kant's Transcendental Deduction of God's Existence as a Postulate of Pure Practical Reason, in: *KantSt* 76 (1985) 152–169. In der deutschsprachigen Sekundärliteratur findet sich ein solcher Ansatz z. B. bei W. Teichner, *Kants Transzendentalphilosophie. Grundriß*, Freiburg/München 1978, 132 ff. Für Teichner will Kants Argumentation nur die „Glaubwürdigkeit“ der Gegenstände des Glaubens, „die praktisch allgemeingültigen Erlaubnis von Glaubensurteilen oder die Eröffnung der Möglichkeit des Vernunftglaubens“ sichern, der faktische Glaubensvollzug bleibe dagegen „gänzlich in die Willkür des Subjekts gestellt“ (ebd. 132 f.).

*tik der praktischen Vernunft* nicht mehr einfach nur ein Postulat der reinen praktischen Vernunft in einem uneingeschränkten, universalen Sinne von Vernunft (so wie das moralische Vernunftgesetz für alle endlichen und unendlichen vernünftigen Wesen gilt, vgl. *KpV* A 57), sondern es ist eine an besondere Bedingungen gebundene, menschliche „reine“ Vernunft, die erst das hinreichende Fundament für das Gottespostulat bildet. In der *Kritik der praktischen Vernunft* kommt dies darin zum Ausdruck, daß Kant betont, es sei *unsere* Vernunft, die die Möglichkeit des höchsten Gutes „nicht anders denkbar finde als unter der Voraussetzung einer höchsten Intelligenz“ (*KpV* A 226 f., vgl. 261), und in der *Kritik der Urteilskraft* schreibt er den spezifisch subjektiven Anteil am moralischen Argument, der zugleich die Gültigkeit des Beweises einschränkt, einer eigenständigen Leistung der Urteilskraft als einem besonderen menschlichen Vermögen zu (*KU* § 88)<sup>39</sup>. In theoretischer Hinsicht ist das dem Gottespostulat zugrundeliegende Urteil jetzt nicht mehr nur dadurch eingeschränkt, daß es sich allein auf Gründe der praktisch interessierten Vernunft stützen kann<sup>40</sup>, sondern auch dadurch, daß besondere Bedingungen der theoretischen Reflexion in es eingehen, die nach Kant zwar als allgemein menschlich, aber in einer kritischen Philosophie nicht mehr als universal vernünftig auszuweisen sind. Aber auch so ist der Abstand noch groß zu einem existenzialistisch geprägten Verständnis einer allein individuell zu verantwortenden Glaubensentscheidung, die für den eigentlichen Vollzug den Anspruch auf allgemeine rationale Begründung und Rechtfertigung bewußt zurückweist.

<sup>39</sup> Vgl. auch *Religionsschrift*, AA VI, S. 4 ff., bes. S. 7 Anm., wo Kant schon die Vorstellung des höchsten Gutes als eines moralischen Endzwecks der Vernunft, nicht erst die Reflexion über die Bedingungen seiner realen Möglichkeit, „auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen noch außer dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen“, bezieht. Aus dieser „unvermeidlichen Einschränkung“ versucht Kant hier sogar, die objektive praktische Realität des höchsten Gutes auf eine Weise zu deduzieren, die der Deduktion der theoretischen synthetischen Urteile a priori vergleichbar ist. Dieser Versuch kann allerdings nicht den gesamten Bedarf an rationaler Begründung in der Lehre des höchsten Gutes decken (s. Anm. 25); das muß man sagen trotz des Bemühens A. Hägerströms, die etwas abgelegene, sehr gedrängte Argumentationsskizze für ein Verständnis der praktischen Philosophie Kants fruchtbar zu machen: A. Hägerström, *Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt*, Upsala und Leipzig 1902, bes. 465 ff.; der Interpretation Hägerströms folgt weitgehend L. Hauser, *Praktische Anschauung als Grundlage der Theorie vom höchsten Gut bei Kant. Eine Anwendung der von Peter Rohs bereitgestellten Methoden auf ein Kantisches Hauptlehrstück*, in: *KantSt* 75 (1984) 228–236, vgl. auch *ders.*, *Religion als Prinzip und Faktum. Das Verhältnis von konkreter Subjektivität und Prinzipientheorie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. – Bern 1983, bes. 97–104.

<sup>40</sup> Dies war „das einzig Bedenkliche“ am moralischen Argument, das die *Kritik der reinen Vernunft* (A 829 f. / B 857 f.) kannte.

## II. Die Antinomie in der „Religionsschrift“

Ebensowenig wie das Unsterblichkeitspostulat in der *Kritik der praktischen Vernunft* hat Kant in der *Religionsschrift* die Hoffnung auf einen „Urtheilsspruch aus Gnade“ (AA VI, S. 76) als Auflösung irgendeiner *Dialektik* oder *Antinomie* konzipiert. Diese Termini verwendet Kant nicht im Zusammenhang mit den drei „Schwierigkeiten“ gegen die Realität der „Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit“ (AA VI, S. 66–78), sie finden sich im gesamten „zweiten Stück“ seiner *Religionsschrift* nicht; es fehlen auch sonst Nachweise, daß Kant diese Schwierigkeiten (oder eine von ihnen) als „Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche“ verstanden hat.

Um so erstaunlicher ist es, daß Schaeffler mit keinem Wort auf jenes Problem eingeht, das Kant in der *Religionsschrift* tatsächlich in Form einer Antinomie ausführt und das inhaltlich einen engen Bezug zur theologischen Rechtfertigungs- und Genugtuungslehre aufweist: die Antinomie bezüglich der Priorität im Verhältnis zwischen dem Glauben an eine fremde Genugtuung und der eigenen Moralität. Sie besteht in dem Widerspruch der Sätze: Ein gebesserter Lebenswandel muß der Hoffnung, ein fremdes „Verdienst könne ihm zu Gute kommen“, vorausgehen, und: Eine solche Hoffnung muß wegen der Verderbtheit der menschlichen Natur aller Bestrebung zu guten Werken vorhergehen, ein Streit, bei dem es zugleich um den Vorrang im Verhältnis von „reinem Religionsglauben“ und „Kirchenglauben“ geht (AA VI, S. 116 f.)<sup>41</sup>. Diese Dialektik<sup>42</sup>,

<sup>41</sup> Die Sätze, in denen bloß das Prioritätsverhältnis umgekehrt wird, bilden allerdings keinen kontradiktorischen Gegensatz; ein solcher besteht auch nicht zwischen einem Glauben und einem anderen, sondern zwischen dem Glauben und dem Unglauben (vgl. *Der Streit der Fakultäten*, AA VII, S. 49). Schon deshalb genügt der Widerstreit nicht dem strengeren Begriff der Antinomie, wie Kant ihn in der *Kritik der reinen Vernunft* verwendet, vgl. *KrV* A 407 f. / B 434 f. und A 502 ff. / B 530 ff. Auch soll hier dahingestellt bleiben, mit welchem Recht Kant von einer „Antinomie der menschlichen Vernunft mit ihr selbst“ (AA VI, S. 116) sprechen kann. In jedem Fall liegt eine Ausweitung des Antinomiebegriffs vor, die N. Hinske schon in der *Kritik der praktischen Vernunft* feststellen zu können glaubte: N. Hinske, Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung, in: KantSt 56 (1965) 485–496, hier 487 u. 493 f.; *ders.*, Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1970, 101 u. 108; Hinskes Lesart der Antinomie der praktischen Vernunft hat aber zumindest implizit schon Albrecht (Kants Antinomie) mit seiner Interpretation widersprochen.

<sup>42</sup> Genaugenommen spricht Kant auch hier nicht von „Dialektik“. Wenn man den Begriff in diesem Zusammenhang verwendet, dann könnte man das mit dem Hinweis rechtfertigen, daß in den drei *Kritiken* die Antinomie immer als eine spezielle Äußerungs- und Darstellungsweise einer zugrundeliegenden Dialektik verstanden wird, „Dialektik“ logisch also als Oberbegriff fungiert. In den *Vorarbeiten zur Tugendlehre* hatte Kant zudem unter dem Titel „Dialektik“ eine „Antinomie zwischen Moral und Religion“ vorgesehen (AA XXIII, S. 396), ohne allerdings hier ein entsprechendes Problem explizit als Antinomie auszuführen; auch im endgültigen Text der *Metaphysik der Sitten* findet sich eine solche Antinomie nicht mehr. Vermutlich betraf sie dieselbe oder eine ähnliche Fragestellung wie die Antinomie in der *Religionsschrift*, jedenfalls hatte Kant in den *Vorarbeiten* einen Abschnitt, der sich inhaltlich auf deren Thematik beziehen läßt, entworfen (AA XXIII, S. 415 f.), und auch in der publizierten *Tugendlehre* streift er das Problem kurz (AA VI, S. 485).

die einzige in der *Religionschrift*, löst Kant charakteristischerweise nicht durch das Motiv der Hoffnung auf einen „Urtheilsspruch aus Gnade“ auf. Der Versuch eines theoretischen Ausgleichs dieses Streits „durch Einsicht in die Causalbestimmung der Freiheit des menschlichen Wesens“ übersteigt „das ganze Speculationsvermögen unserer Vernunft“, und in der (auch für Schaeffler) entscheidenden praktischen Hinsicht, „wo nämlich nicht gefragt wird, was physisch, sondern was moralisch für den Gebrauch unserer freien Willkür das erste sei“, legt Kant die Antinomie ganz einseitig zugunsten des ersten Satzes bei: durch den unmißverständlichen Hinweis auf das, was allein gewiß ist: die moralische Verpflichtung, den Anfang bei dem zu machen, was wir tun sollen, und nicht bei irgendeinem „Glauben an das, was Gott unsertwegen gethan hat“; bei dieser Entscheidung „ist kein Bedenken“ (AA VI, S. 117 f.)<sup>43</sup>. Der Glaube an eine stellvertretende Genugtuung „ist allenfalls bloß für den theoretischen Begriff nothwendig; wir können die Entsündigung uns nicht anders begreiflich machen“, und auch bei dem Einräumen dieser theoretischen Möglichkeit ist eine deutliche Zurückhaltung Kants spürbar, auf die noch näher einzugehen sein wird (vgl. unten S. 509 f.). Eine immanente ethische Notwendigkeit, auf eine fremde Genugtuung als Bedingung einer moralischen Praxis oder einer widerspruchsfreien, gültigen Theorie dieser Praxis hoffend zu vertrauen, besteht nicht, vielmehr hat umgekehrt alle Hoffnung, „der Zueignung selbst eines fremden genugthuenden Verdienstes und so der Seligkeit theilhaftig zu werden“, ihrerseits zur unabdingbaren Voraussetzung, daß „wir uns dazu durch unsere Bestrebung in Befolgung jeder Menschenpflicht qualificiren, welche letztere die Wirkung unserer eignen Bearbeitung und nicht wiederum ein fremder Einfluß sein muß, dabei wir passiv sind“ (AA VI, S. 118). Man muß hier auch die historischen Konfrontationen sehen: Kant wendet sich nicht nur gegen die reformatorische Orthodoxie, sondern auch gegen die pietistischen Zumutungen gefühlsbetonter, übernatürlicher Erweckungs- und Wiedergeburtserlebnisse als Bedingung echter Moralität (vgl. AA VI, S. 117)<sup>44</sup>. In der Art, wie Kant hier das Problem durch einen Macht-

<sup>43</sup> Einseitig ist diese „Beilegung“, die Kant von einer „Auflösung“ im eigentlichen Sinne unterscheidet (AA VI, S. 116), auch formal, insofern sich in der Aufhebung der Antinomien in den *Kritiken* beide Sätze als entweder falsch oder (möglicherweise) wahr erweisen. Das gilt auch zumindest für eine bestimmte Lesart der Antinomie der praktischen Vernunft, vgl. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, 247 f.; deutsche Übersetzung: L. W. Beck, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Ein Kommentar. Ins Deutsche übersetzt von K.-H. Iltting, München, 2 1985, 229 f.

<sup>44</sup> Es gab in den Religionskontroversen des 18. Jahrhunderts mehrere religiöse Gruppierungen, zwischen denen die Frage, die Kant in der Antinomie der *Religionschrift* aufgreift, heftig umstritten war; bislang fehlt m. W. aber noch eine Darstellung, die die Antinomie historisch umfassend in den damaligen Auseinandersetzungen situirt. Die Sätze der Antinomie lassen sich z. B. (mit einer gewissen Unschärfe) auch auf den „Spener-Franckischen und den Mährisch-Zinzendorf'schen Sectenunterschied (den Pietism und Moravianism)“ beziehen (*Der Streit der Fakultäten*, AA VII, S. 54–59), Kants Lösung fällt aber mit keiner der bei-

spruch der praktischen Vernunft beilegt, ist ein pelagianischer oder zumindest semipelagianischer Zug unübersehbar<sup>45</sup>.

Nach der praktischen „Beilegung“ der Antinomie macht Kant auch einen Vorschlag zur mehr „theoretischen“ Auflösung; sie besteht darin, daß beide Sätze der Antinomie gleich im Rahmen des „rationalen Glaubens“, der rein nach moralischen Prinzipien konzipiert ist, verstanden werden. Das „Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (de[r] Sohn Gottes)“, in dem die Rechtfertigung des Menschen liegt und das wir auch der historischen „Erscheinung des Gottmenschen“ als Beurteilungsprinzip zugrunde legen, wird darin (wie Kant meint: ihrer ursprünglichen Bestimmung entsprechend) „auf eine moralische Vernunftidee bezogen, sofern diese uns nicht allein zur Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient“. Der Glaube an die Genugtuung ist dann „einerlei mit dem Princip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels“, der Unterschied besteht allein darin, daß einmal „das Urbild als in Gott befindlich und von ihm ausgehend“ und das andere Mal „als in uns befindlich, beidemale ... aber als Richtmaß unseres Lebenswandels“ vorgestellt wird. In dieser Auslegung können beide Sätze wahr sein, so daß die Antinomie „nur scheinbar [ist]: weil sie eben dieselbe praktische Idee, nur in verschiedener Beziehung genommen, durch einen Mißverständnis für zwei verschiedene Principien ansieht“ (AA VI, S. 119)<sup>46</sup>. Auch die für Kant theoretisch befriedigendere Lösung verläuft also trotz der formalen Symmetrie inhaltlich ganz einseitig im Sinne des praktischen Vorrangs der Moralität; auch hier ist es nicht eine Philosophie (oder gar ein religiöser Akt) der Hoffnung auf die ungeschuldete Gnade Gottes, die das Problem löst, sondern ein durchaus selbständiger theoretischer Umdeutungsakt des Philosophen Kant, der den Widerspruch als „scheinbare“, auf einem „Mißverständnis“ beruhende Antinomie aufdeckt. Anders als die Aufhe-

---

den Sekten zusammen, von deren „vernunfttödtende[m] Mysticism“ (ebenso wie vom „seelenlosen Orthodoxism“) er seine „auf dem Criticism der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre“ unterscheidet (AA VII, S. 59); s. dazu A. Winter, Kant zwischen den Konfessionen, in: ThPh 50 (1975) 1–37, hier 11 f., Winter stellt aber den Bezug zur Antinomie nicht her. Zur Antinomie in der *Religionschrift* vgl. J. Bohatec, Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hamburg 1938 (Nachdruck Hildesheim 1966) 442 ff., Bohatec thematisiert aber nur Ähnlichkeiten und Unterschiede zu den Auffassungen von J. F. Stapfer und J. S. Semler. Kant selbst hat nicht nur an die christlichen Streitereien gedacht; für ihn beweist die Geschichte, „daß in allen Religionsformen dieser Streit zweier Glaubensprincipien obgewaltet hat“ (AA VI, S. 120). Diese Universalität ist wohl auch ein Grund, weshalb er die Antinomie in der menschlichen Vernunft selbst angelegt sieht (AA VI, S. 116).

<sup>45</sup> Zur Frage, wieweit der Pelagianismusvorwurf Kant zu Recht trifft, vgl. das differenzierende Urteil bei Winter 17 f.; zu pelagianischen Ansätzen schon in der von Kant benutzten kirchlichen Dogmatik (insbesondere bei J. F. Stapfer) vgl. auch Bohatec 337–341. – Daß Schaeffler diese Antinomie und ihre Lösung überhaupt nicht erwähnt, ist um so verwunderlicher, als Sala in seiner Rezension auf sie hingewiesen hatte: Kant und die Theologie der Hoffnung 100.

<sup>46</sup> Vgl. Winter 31 f.

bung der Antinomie in der *Kritik der praktischen Vernunft*, die zumindest in der weiteren Folge zum Gottespostulat führt, verweist Kants Antwort auf den Religionsstreit um Natur und Gnade vor allem auf die moralische Forderung selbst zurück.

### III. Die „dritte Schwierigkeit“ der „Religionsschrift“

Die Probleme und ihre Lösung, die Kant selbst in der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Religionsschrift* als Dialektik oder Antinomie ausgeführt hat, bieten also wenig genuine Ansatzpunkte für eine Philosophie oder Theologie der Hoffnung. Die Behauptung, daß es eine *Dialektik* der praktischen Vernunft sei, die zu ihrer Aufhebung den Übergang von der Ethik zur Religion verlange, kann sich jedenfalls nicht auf die Kantische Verwendung dieses Begriffs berufen. Aber nicht nur die Form des Problems bereitet einem kantimmanenten Nachvollzug der Thesen Schaefflers Schwierigkeiten, sondern auch der Inhalt der Fragestellung selbst, die er als den Angelpunkt zwischen Ethik und Religion angibt: das Verhältnis „der selbstverschuldeten Unfreiheit und wiederempfangenen Freiheit“<sup>47</sup>. Diese Frage findet nach Schaeffler ihren schärfsten Ausdruck in der „dritten Schwierigkeit“ der *Religionsschrift* (AA VI, S. 71–78). Kant greift hier das theologische Problem auf, wie vor der göttlichen Gerechtigkeit ein Mensch gerechtfertigt sein kann, der vom Bösen ausgegangen ist und sich unendlich schuldig und strafwürdig gemacht hat<sup>48</sup>; denn die Schuld kann er auch „in einem fernerhin geführten guten Lebenswandel“ durch keinen „Überschuß“ an Verdiensten abtragen, da alles, was er Gutes tun kann, ohnehin seine Pflicht ist (AA VI, S. 72). Die Auflösung dieser Schwierigkeit beruht, zunächst nur sehr verkürzt wiedergegeben, darin, daß in der „reinen intellektuellen Anschauung“ des „Herzenskündigers“ die neue Gesinnung des Menschen für die Tat gilt; daß uns aber „das, was bei uns im Erdenleben (vielleicht auch in allen zukünftigen Zeiten und allen Welten) immer nur im bloßen Werden ist (nämlich ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein), uns, gleich als ob wir schon hier im vollen Besitz desselben wären, zugerechnet werde“, ist ein „Urtheilsspruch aus Gnade“, auf den wir keinen „Rechtsanspruch“ haben (AA VI, S. 75 f.). Dies sind die für Schaeffler zentralen Aussagen und Formulierungen Kants, auf die er sich immer wieder beruft<sup>49</sup>. Es ist deshalb ge-

<sup>47</sup> Schaeffler, Kant als Philosoph 251 f.

<sup>48</sup> Bei der Begründung der Unendlichkeit der Schuld grenzt Kant sich von einer theologischen Satisfaktionslehre ab, die auf Anselm von Canterbury zurückgeht: unendlich ist die Schuld nicht wegen der Verletzung der unendlichen Autorität des höchsten Gesetzgebers („von welchem überschwenglichen Verhältnisse zum höchsten Wesen wir nichts verstehen“), sondern weil in der allgemeinen bösen Maxime eine Unendlichkeit einzelner Übertretungen beschlossen ist (AA VI, S. 72). Abgelehnt wurde Anselms Theorie auch schon in der Dogmatik J. D. Heilmanns, die Kant besaß und in seiner Religionsphilosophie wohl verwertet hat, vgl. A. Warda, Immanuel Kants Bücher, Berlin 1922, 43, und Bobatec 375.

<sup>49</sup> Schaeffler, Was dürfen wir hoffen? 16 f.; ders., Kritik und Anerkennung 123 f.; ders., Die

nauer auf den Ort und die Funktion jenes „Urteilsspruchs aus Gnade“, den Schaeffler sogar als Postulat und zudem „das wichtigste“ bezeichnet<sup>50</sup>, einzugehen und insbesondere zu prüfen, was nach Kant dem Menschen in welchem Sinne gnadenhaft zugesprochen werden kann.

Zugesprochen wird ihm ohne Zweifel die sittliche Qualität eines guten Menschen, darin ist Schaeffler Recht zu geben. Daß er aber darauf „keinen Rechtsanspruch“ hat, bezieht Kant in den unmittelbar folgenden Klammerzusätzen ausdrücklich auf die empirische Selbsterkenntnis, in der wir „unsere Gesinnung nicht unmittelbar, sondern nur nach unsern Thaten ermessen“ (AA VI, S. 75 f.); diese Differenzierung geht bei Schaeffler völlig verloren. Die Gesinnung ist eine Bestimmung des „intelligiblen Charakters“, die als „intelligibele That . . . bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar“ ist (AA VI, S. 31), also kein direkter Gegenstand der menschlichen Erkenntnis ist, wie alles, was auf Freiheit beruht. Deshalb kann der Mensch „von seiner wirklichen Gesinnung durch unmittelbares Bewußtsein gar keinen sichern und bestimmten Begriff bekommen, sondern ihn nur aus seinem wirklich geführten Lebenswandel abnehmen“ (AA VI, S. 77), und dies bleibt immer ein unvollständiger (Induktions-) Schluß. Denn es ist für ihn prinzipiell unmöglich, seine Gesinnung in der Reihe der einzelnen empirischen Handlungen, die er seinem Urteil über die Qualität und den Grad seiner Gesinnung zugrunde legen muß, vollkommen darzustellen, da die Gesamtheit der gesollten guten Handlungen nicht zu vollenden ist. Zu der allgemeinen (metaphysischen) Diskrepanz von Tat und Gesinnung, die vom Menschen nicht zu verantworten ist, weil sie in einem „von dem Dasein eines Wesens in der Zeit überhaupt unzertrennlichen Mangel“ begründet ist, von dem Kant schon in der „ersten Schwierigkeit“ „in Beziehung auf die Heiligkeit des Gesetzgebers“ gehandelt hatte (AA VI, S. 66 f., bes. S. 67 Anm.), kommt als weitere, von ihm selbst schuldhaft verursachte Erschwernis, daß er auch seine „alte (verderbte) [sc. Gesinnung], von der er ausgegangen ist, zugleich in Betrachtung ziehen“ muß, und dies macht jedes moralische Urteil über sich selbst „aus seinem wirklich geführten Lebenswandel“ noch unsicherer und ungewisser und läßt es eher zu seinen Ungunsten ausfallen (AA VI, S. 76 f., vgl. S. 70 Anm.).

Auch wenn im Einzelfall die wirkliche Gesinnung des Menschen nicht erkannt werden kann, so nennt Kant doch einige allgemeine Merkmale, die die Gesinnung als intelligible Tat von „der Moralität des Menschen in der Erscheinung“ (AA VI, S. 39 Anm.) unterscheiden. Sie ergeben sich vor allem aus der logischen Allgemeinheit der Maxi-

Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie, Darmstadt 1980, 275; *ders.*, Glaubensreflexion 110 f.; *ders.*, Kant als Philosoph 247 ff.; *ders.*, Der Zuspruch des Vergebungswortes und die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs. Überlegungen zur Ethik und Religionsphilosophie im Anschluß an Immanuel Kant und Hermann Cohen, in: P. Hünermann und R. Schaeffler (Hrsg.), Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein philosophisch-theologisches Gespräch, Freiburg · Basel · Wien 1987 (QD 109), 104–129, hier 117 f.

<sup>50</sup> Schaeffler, Religionsphilosophie 66, vgl. 83.

men und ihrer streng hierarchischen Ordnung und sind auch in praktischer Absicht von Bedeutung: „Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralische Mit-teldinge weder in Handlungen (adiaphora) noch in menschlichen Charakteren, so lange es möglich ist, einzuräumen: weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maxi-men Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen“. Ethisch möglich ist nur die „rigoristische Entscheidungsart“, nach der der Mensch entweder sittlich gut oder sittlich böse ist, und zwar beides jeweils ganz; ausgeschlossen ist ein Mittleres, daß der Mensch weder gut noch böse ist (Indifferentismus) oder „in einigen Stücken gut, in andern böse“ ist (Synkretismus) (AA VI, S. 22 f.). Denn entweder hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen, dann ist er uneingeschränkt moralisch gut; oder er hat „die (gelegenheitliche) Abweichung“ (AA VI, S. 32) vom Sittengesetz in seine Maxime aufgenommen (im Falle eines Konfliktes zwischen der Selbstliebe und dem moralischen Gesetz), dann ist er ein böser Mensch. Die Vorstellung, daß der Mensch „in einigen Stücken sittlich gut, in anderen zugleich böse“ sei, enthält auf der intelligiblen Ebene sogar einen förmlichen Widerspruch (AA VI, S. 24, 36). Wegen der Einheit und Einfachheit ist eine moralische Änderung des intelligiblen Charakters auch nur durch eine „Revolution in der Gesinnung“, „eine einzige unwandelbare Entschlie-ßung“ denkbar (AA VI, S. 47 f.), in der zeitlos alles zugleich (nach Zeitvorstellungen ausgedrückt) geschieht. Es gibt deshalb hier auch nicht ein Mehr oder Weniger, das die Voraussetzung für einen moralischen Fortschritt wäre, denn das implizierte den Wi-derspruch, daß der Mensch teils schon gut, teils noch böse wäre. Die Frage, wie der Mensch nicht nur „relativ besser“, sondern „gut“ werden kann, stellt sich deshalb ge-rade bei einer Änderung, „die nicht nur seine Erscheinung, sondern seine intelligible Existenzart betrifft“<sup>51</sup>, erst gar nicht und kann in dieser Form auch nicht zur Verschär-fung irgendeines Problems beitragen. Es besteht auch kein Zweifel daran, daß die Ge-sinnung, die böse ebenso wie die gute, nach Kant voll und ganz die *freie* „intelligible“ Tat des Menschen selbst sein muß, „denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden“ (AA VI, S. 25); darauf ist im Zusammenhang weiterer Stellen bei Kant, auf die Schaeff-ler sich bezieht, ausführlicher zurückzukommen (s. IV.).

Anders als bei „der reinen intellectuellen Beurtheilung des Menschen“ kann bei der „empirischen Beurtheilung aus sensibler That (dem wirklichen Thun und Lassen) der Grundsatz untergelegt werden ... daß es ein Mittleres zwischen diesen Extremen gebe, einerseits ein Negatives der Indifferenz vor aller Ausbildung, andererseits ein Positives der Mischung, theils gut, theils böse zu sein“ (AA VI, S. 39 Anm.). In der sittli-chen Anstrengung entspricht der „Revolution der Denkungsart“ hier „die allmähliche Reform ... für die Sinnesart“ in der gradweisen Überwindung von Hindernissen, und hier ist der Mensch auch „nur im continuirlichen Wirken und Werden ein guter Mensch: d. i. er kann hoffen, daß er bei einer solchen Reinigkeit des Principis, welches er sich zur obersten Maxime seiner Willkür genommen hat, und der Festigkeit dessel-ben sich auf dem guten (obwohl schmalen) Wege eines beständigen Fortschreitens vom Schlechten zum Bessern befinde“ (AA VI, S. 47 f.). Hier nur hat der Satz Schaefflers, daß „das Gutsein ... beim Menschen nie Wirklichkeit, sondern bestenfalls ‚immer nur im bloßen Werden‘“ ist<sup>52</sup>, seine Gültigkeit. Das Urteil über seinen empirischen Charak-ter, das sich auf dieses „continuirlche Wirken und Werden“ stützt, ist aber, wie Kant mit deutlichem Bezug auf das Thema der „ersten“ und „dritten Schwierigkeit“ sagt, „nur Beurtheilung der Moralität des Menschen in der Erscheinung und ist der ersteren [sc. der reinen intellektuellen Beurteilung] im Endurtheile unterworfen“ (AA VI, S. 39 Anm.). Nicht immer hat Kant allerdings die Verhältnisse so differenziert dargestellt wie hier in der *Religionsschrift* (vgl. z. B. *KpV* A 58).

Kant bringt also die reformatorische Rechtfertigungslehre, insbeson-dere die wesentliche Ungewißheit des Menschen in bezug auf sein Heil, in Verbindung mit der schon aus den beiden ersten *Kritiken* vertrauten

<sup>51</sup> Schaeffler, Kant als Philosoph 246 f., vgl. 249 f.

<sup>52</sup> Schaeffler, Religionsphilosophie 81.

Unterscheidung des „intelligiblen“ und „empirischen Charakters“<sup>53</sup> und transformiert die theologische Fragestellung im Kern in das philosophische Problem der theoretischen und praktischen Vermittlung der beiden Charaktere. In diesem Rahmen gewinnt Kant traditionellen theologischen Redeweisen einen Sinn „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ ab.

In dem „Urtheilsspruch aus Gnade“ wird dem Menschen nicht eine moralische Qualität von außen zugesprochen, „die er von sich selber her nicht besitzt“, wie Schaeffler meint<sup>54</sup>; sondern der „Herzenskündiger“ offenbart ihm das Innere seiner eigenen Gesinnung, über die er, obwohl sie nur seine von ihm allein zu verantwortende „intelligible That“ sein kann, ständig im Ungewissen ist. Daß „selbst die innere Erfahrung des Menschen an ihm selbst . . . ihn die Tiefen seines Herzens nicht so durchschauen [läßt], daß er von dem Grunde seiner Maximen, zu denen er sich bekennt, und von der Lauterkeit und Festigkeit durch Selbstbeobachtung ganz sichere Kenntniß erlangen könnte“ (AA VI, S. 63), und „seine Seligkeit mit Furcht und Zittern“ schaffen muß (AA VI, S. 68)<sup>55</sup>, ist die gnoseologische Voraussetzung der menschlichen Existenz, die es ermöglicht, daß der Mensch das Aufdecken seiner wirklichen Gesinnung als gnadenhaft erfahren kann<sup>56</sup>; die andere, praktische Bedingung, die eine „Empfänglichkeit“ des empirischen Charakters zur „Ertheilung eines Guten“ (AA VI, S. 75 Anm.) begründet, ist die prinzipielle Unvollkommenheit der Darstellung des „Gute[n] in der Erscheinung, d. i. der That nach“, so daß der „continuirliche Fortschritt von mangelhaftem Guten zum Bessern ins Unendliche nach unserer Schätzung, die wir in Begriffen des Verhältnisses der Ursache und der Wirkung unvermeidlich auf Zeitbedingungen eingeschränkt sind, immer mangelhaft bleibt“ (AA VI, S. 67; vgl. S. 74 f. Anm.). Aber auch in dieser Hinsicht fügt der „Urtheilsspruch aus Gnade“ dem intelligiblen Charakter nicht eine sittliche Qua-

<sup>53</sup> Vgl. *KrVA* 538 ff. / *B* 566 ff. und *KpVA* 174 ff. Es ist also wieder jene Unterscheidung, die schon bei der Auflösung der Freiheitsantinomie eine Rolle spielte.

<sup>54</sup> Schaeffler, Kant als Philosoph 247.

<sup>55</sup> Kant bezieht sich hier auf den Philipperbrief 2, 12.

<sup>56</sup> Die von Kant beschriebene existenzielle Situation besteht nicht in der Gewißheit, daß „der ‚Ankläger in uns‘ . . . stets auf ein Verdammungsurteil antragen muß“ und wir „uns stets als verurteilungswürdig erkennen müssen“ (Schaeffler, Kant als Philosoph 247 u. 249, Hervorhebungen von mir; vgl. *ders.*, Der Zuspruch des Vergebungswortes 115 f.), sondern in der Ungewißheit über die wirkliche Gesinnung, wobei allerdings das empirische Urteil, das der Mensch über sich bilden kann, angesichts seines Ausganges vom Bösen eher ungünstig für ihn ausfallen muß. Sie besteht also nicht in dem Bewußtsein des Sünders von seiner Sündhaftigkeit und selbstverschuldeten Unfreiheit, die er aus eigener Kraft nicht mehr zu überwinden vermag; das wäre das negative Gegenstück zur Selbstgerechtigkeit, das die Ungewißheit nur zur anderen Seite hin auflöst und in praktischer Hinsicht für Kant kaum weniger bedenklich wäre (vgl. z. B. *Der Streit der Fakultäten*, AA VII, S. 48–60). Im Text heißt es genauer, daß in der empirischen Selbsterkenntnis „der Ankläger in uns eber noch auf ein Verdammungsurtheil antragen würde“ (AA VI, S. 75 f., Hervorhebung von mir), die Formulierung verweist also auch auf die Unsicherheit und Vorläufigkeit der empirischen Selbstbeurteilung. Vgl. auch schon *KpVA* 222 f. Anm.

lität von außen zu, denn die allgemeine gute oder böse Gesinnung, die selbst als oberster Grund aller Maximen kein Werden kennt, ist das moralische Prinzip und die „intellektuelle Einheit des Ganzen“, d. h. auch der unendlichen Reihe aller zukünftigen guten oder bösen Taten, die darin wirksam beschlossen sind (vgl. AA VI, S. 47 f., 67, 75 f.). Derselbe Gedanke lag schon der Begründung der unendlichen Schuld und Strafwürdigkeit des Menschen zugrunde, die sich ja auch nicht auf eine unendliche Reihe einzelner Verfehlungen stützt, sondern auf die „allgemeine Gesinnung“ (AA VI, S. 72; vgl. oben Anm. 48). Es ist also nur „logisch“, wenn in der Frage der Rechtfertigung dem Menschen auch seine gute Gesinnung, die „den Grund des kontinuierlichen Fortschritts im Ergänzen dieser Mangelhaftigkeit enthält“ (AA VI, S. 75 Anm.), angerechnet und in der Totalität ihrer Folgen moralisch zugerechnet wird, auch wenn die empirische Darstellung dieser Folgen immer unvollkommen bleibt. Gerechtfertigt ist der Mensch nicht durch das (dialogische) göttliche *Wort* der Vergebung, das den Sünder von seiner Schuld und seiner verdienten Strafe losspricht und ihn so erst gerecht *macht*, was er aus eigener Kraft nicht mehr zu leisten vermag<sup>57</sup>, sondern in der „intellektuellen *Anschauung*“ Gottes (AA VI, S. 67), die die Gesinnung nach dem beurteilt, was „in ihr wirklich anzutreffen“ ist (AA VI, S. 67 Anm.), und in „der gebesserten Gesinnung“ auch einen realen Grund findet, der der „ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß“ ist (AA VI, S. 76)<sup>58</sup>, sofern der Mensch, der das moralische Gesetz in seine obersten Maxime aufgenommen hat, aus sich selbst gut *ist*. Wenn man dagegen wie Schaeffler annimmt, daß der Mensch erst „in Gottes gnädigem ... Urteil“ gerecht *gemacht* wird, entsteht das Problem, worauf sich das rechtmachende Urteil noch stützen kann, damit man von ihm in einer nachvollziehbaren (nicht „überschwenglichen“) Bedeutung von Gerechtigkeit sagen kann, daß auch es selbst gerecht sei<sup>59</sup>.

Das Motiv der „intellektuellen Anschauung Gottes“ ist kein Novum der Problemlösung in der *Religionsschrift*, sondern findet sich schon in der *Kritik der praktischen Vernunft*, und zwar in dem Abschnitt über die Unsterblichkeit der Seele (*KpV* A 221–223). Auch hier heißt es, daß „der Unendliche, dem die Zeitbedingung nichts ist, ... in dieser für uns endlosen Reihe das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze [sieht], und die Heiligkeit, die sein Gebot unnachlässlich fordert, um seiner Gerechtigkeit in dem Anteil, den er jedem am höchsten Gute bestimmt, gemäß zu sein, ... in einer einzigen intellektuellen Anschauung ganz anzutreffen“ ist (*KpV* A 221 f.)<sup>60</sup>. In

<sup>57</sup> Schaeffler, Was dürfen wir hoffen? 17, 317; vgl. *ders.*, Kant als Philosoph 249 f.; *ders.*, Glaubensreflexion 110 ff.; *ders.*, Kritik und Anerkennung 123 f.; *ders.*, Der Zuspruch des Vergebungswortes 126 f.

<sup>58</sup> Auf diese Zusammenhänge hatte, allerdings in sehr knapper Form, schon *Sala* 99 f. [siehe Anm. 2] hingewiesen.

<sup>59</sup> Schaeffler, Was dürfen wir hoffen? 17.

<sup>60</sup> So klar diese Aussagen Kants sind, so sehr stellt sich die Frage, ob Kant damit nicht seinem Beweis für die Unsterblichkeit der Seele die Basis entzieht, die er mit der Notwendigkeit eines unendlichen sittlichen Progresses auch nach dem Tode begründet. Das wäre jedenfalls dann der Fall, wenn der Tod als der Übergang in eine rein intelligible Welt verstanden

dieser Hinsicht läßt sich keine gravierende Verschiebung oder gar eine immanente Verschärfung des Problems vom Unsterblichkeitspostulat der *Kritik der praktischen Vernunft* zur *Religionsschrift* feststellen.

Die bisher erörterten Gesichtspunkte der „dritten Schwierigkeit“ und ihrer Auflösung fallen weitgehend zusammen mit denen der „ersten Schwierigkeit“, wie der Mensch überhaupt der Heiligkeit des Gesetzes entsprechen kann. Die Fragestellung der „dritten Schwierigkeit“ geht aber über das rein metaphysische Problem der prinzipiellen Differenz von Tat und Gesinnung, die dem Menschen nicht angelastet werden kann, hinaus, sofern sie den selbstverschuldeten Ausgang des Menschen vom „radicalen Bösen“ mit einbezieht; in einer Anmerkung zur „ersten Schwierigkeit“ hatte Kant zudem eine „Vergütung“ im Hinblick auf die auch im moralischen „Fortschritte vorkommenden Übertretungen“ in Aussicht gestellt, die nicht schon mit der Ergänzung des „von dem Dasein eines Wesens in der Zeit überhaupt unzertrennlichen Mangel[s]“ gegeben ist (AA VI, S. 67 Anm.). Kant faßt hier also tatsächlich eine Verschärfung der Problematik ins Auge, auf die die bislang dargestellten Gesichtspunkte noch keine vollständige Antwort geben. Wenn man, wie Sala das tut, hier nur die Aspekte der Lösung der „ersten Schwierigkeit“ berücksichtigt, dann muß man in der Tat eine „Verschiebung“ „zwischen Problemstellung (dem radikalen Bösen) und Problemlösung (Gnade)“ annehmen<sup>61</sup>. Es ist aber auch noch völlig ungeklärt, worin der „Überschuß über das Verdienst der Werke“ liegen kann, auf den Kant sich in der Auflösung beruft (AA VI, S. 75).

Die Kantische Fassung des Problems und der Lösungsversuch werden klarer, wenn man sich ein Problem verdeutlicht, das sich in der philosophischen Behandlung der Rechtfertigungslehre gerade aus „der rigoristischen Entscheidungsart“ bei der „intellectuellen Beurtheilung des Menschen“ ergibt und zeigt, daß Kant die oben beschriebenen Zusammenhänge auch in der Erörterung der „dritten Schwierigkeit“ zugrunde legt: *Vor der Sinnesänderung ist der Mensch aufgrund seiner allgemeinen bösen Gesinnung unendlich schuldig und strafwürdig, nach der Sinnesände-*

---

würde. Ein ähnliches Problem ergibt sich auch für die sinnlich-empirisch bedingte Glückseligkeit, sofern das höchste Gut als synthetische Verbindung von Tugend und Glückseligkeit (auch) das Ideal einer „künftigen Welt“ ist. Kant selbst hat sich zu diesem Problem nicht geäußert. Eine mögliche Lösung noch unter Kantischen Prämissen könnte darin bestehen, daß man die Aussagen über die nichtsinnliche Welt als analoge Urteile versteht, die nach den Verhältnissen der Sinnenwelt gebildet werden (vgl. *Albrecht* 123 ff., bes. 129 Anm. 385 [Anm. 17]) oder sogar ein reales Analogon zur Rezeptivität des sinnlichen Begehungsvermögens und der materiellen Welt über dieses Leben hinaus postuliert, wie dies schon 1795 Johann Christoph Greiling getan hatte, der allerdings die Lehre vom höchsten Gut, wohl unter dem Einfluß von J. G. Fichte, bewußt modifizierte: *J. Ch. Greiling*, Darlegung einiger Schwierigkeiten in der Lehre vom höchsten Gute, in: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, hrsg. v. F. I. Niethammer, II. Bd. 4. Heft, Neu-Strelitz 1795, 283–305.

<sup>61</sup> *Sala* 104 Anm. 16.

rung (in der „Revolution der Denkungsart“) ist er nicht nur ein moralisch besserer, sondern ein guter Mensch, und in „dieser seiner neuen Qualität (eines Gott wohlgefälligen Menschen)“ verdient er *keinerlei* Strafe. Wenn man annimmt, daß die Strafe nicht vor der Besserung an ihm vollzogen worden ist, wie es nach Kant auch mehr „der göttlichen Weisheit“ entspricht (obwohl nach Kant kein Zweifel daran besteht, daß „vor der Sinnesänderung die über ihn verhängte Strafe mit der göttlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen würde“)<sup>62</sup>, entsteht das Dilemma, daß „weder vor noch nach der Sinnesänderung“ „der höchsten Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie straflos sein kann, ein Genüge“ geschieht<sup>63</sup>. Das Problem verschärft sich hier also dadurch, daß es nicht mehr nur um eine Vermittlung von empirischem und intelligiblem Charakter geht, sondern nun in irgendeiner Form auch eine Vermittlung zwischen – paulinisch gesprochen – „altem“ und „neuem“ Menschen gefunden werden muß.

Dieser Zusammenhang ist nach Kant in der Sinnesänderung selbst als „intellectueller Bestimmung“ begründet, die in *einem* „moralischen Actus“ die „Verlassung der bösen eben sowohl ... als [die] Annehmung der guten Gesinnung“ enthält. Der Übergang bedeutet „an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Übeln des Lebens“, da der neue Mensch dem „Subject der Sünde (mithin auch allen Neigungen, sofern sie dazu verleiten)“ absterben muß, wie Kant mit Paulus<sup>64</sup> sagt (AA VI, S. 74). Er kann hier an seine Ausführungen in der *Kritik der praktischen Vernunft* anknüpfen, wo es im Zusammenhang mit der „Achtung fürs moralische Gesetz“ als einzig legitimer moralischer Triebfeder heißt, daß „wir a priori einsehen [können], daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens, dadurch daß es allen unseren Neigungen Eintrag tut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann“ (*KpV* A 129), und sogar von einer unvermeidlichen Demütigung jedes Menschen durch das Gesetz die Rede ist (*KpV* A 132 f.). In der *Religionsschrift* denkt Kant aber nicht nur an die physischen Übel, die mit der Einschränkung der Neigungen a priori einsehbar verbunden sind,

<sup>62</sup> Überhaupt warnt Kant davor, in der Frage nach der Endlichkeit oder Ewigkeit der Höllenstrafen die Phantasie allzusehr ins Kraut schießen zu lassen und die Antworten auf solche „Kinderfragen“ als Dogma vorzutragen, da dies der Moralität abträglich sei (AA VI, S. 69–71 Anm.). Wie sehr dieses Thema damals die Gemüter beschäftigte, hat der Berliner Aufklärer *Friedrich Nicolai* drastisch in seinem Romanerstling beschrieben (Leben und Meinungen des Herrn Magisters Sebaldus Nothanker, Frankfurt/M. 1986, zuerst erschienen 1773–1776): Es ist vor allem die Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen, die den Titelhelden in einen unversöhnlichen Gegensatz zur reformatorischen Orthodoxie und zu pietistischen Kreisen bringt, ihm immer wieder das Predigeramt kostet und ihn und seine Familie ohne Gnade in das schlimmste Elend stürzt; der Autor selbst war wegen seines Romans heftigen Anfeindungen von seiten der Orthodoxie und des Pietismus ausgesetzt. Für Kants Postulatenlehre in der *Kritik der praktischen Vernunft* und für die *Religionsschrift* zeigte *Nicolai* übrigens wenig Verständnis, wie eine Anmerkung in der 4. Auflage (1799) verrät (Nothanker 276 f. Anm. 1).

<sup>63</sup> AA VI, S. 73, Hervorhebungen im Original.

<sup>64</sup> Ephes 4, 22–24; Röm 6, 2, 6.

sondern an „alle Leiden und Übel des Lebens überhaupt“ (AA VI, S. 75 Anm.). Sie können für den neuen Menschen nicht mehr wie für den alten, dem sie als gerechte Strafen gebührten, den Sinn einer Strafe haben, denn er ist, wie Kant noch einmal betont, „in seiner neuen Gesinnung (als intelligibles Wesen)“ gerade „vor einem göttlichen Richter, vor welchem diese [sc. die neue Gesinnung] die That vertritt, *moralisch* ein anderer“, im Unterschied zu seinem eigenen „moralischen Gerichtshof“, wo er „seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen nach“ als alter und neuer Mensch „eben derselbe strafbare Mensch“ bleibt. In seiner neuen Gesinnung, und das ist der entscheidende Gedanke des Kantischen Lösungsversuches, übernimmt er aber „stellvertretend“ die Leiden und Übel, die der alte Mensch als gerechte Strafe anzusehen gehabt hätte, jetzt aber in der neuen Bedeutung von „Anlässe[n] der Prüfung und Übung seiner Gesinnung zum Guten“ und auch „bloß um des Guten willen“ (AA VI, S. 74 f., bes. die Anm.), nicht zum Zwecke irgendeiner Entsündigung<sup>65</sup>. Es ist die doppelte Bedeutung der Übel als Strafe für die böse Gesinnung und als Bewährungsmöglichkeit für die gute Gesinnung, die hier die Vermittlung leistet. So wie in der personifizierten Idee des guten Prinzips der Sohn Gottes, der selbst ohne jede Schuld ist, nur „um des Weltbesten willen“ stellvertretend Leiden und Tod auf sich genommen hat (AA VI, S. 61) und durch diesen „Überschuß“ an Verdienst „der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser“ genuggetan hat, so übernimmt auch der neue Mensch, „an dem nichts Verdammliches ist“<sup>66</sup>, als Stellvertreter der Sündenschuld des alten Menschen alle Leiden und Übel „freudig bloß um des Guten willen über sich“ und erwirbt so jenen „Überschuß über das Verdienst der Werke, der oben vermißt wurde“ (AA VI, S. 74 f.). Die Idee der stellvertretenden Genugtuung muß also mit in die neue Gesinnung aufgenommen werden, die sich angesichts des Leidens und der Übel (die nicht mehr den Sinn einer Strafe für sie haben) bewähren muß; in dieser Gesinnung ist auch im intelligiblen Charakter sozusagen die Erinnerung an den Ausgang vom Bösen aufbewahrt. Ohne die Berücksichtigung der „rigoristischen Entscheidungsart“ in der „intellectuellen Beurtheilung des Menschen“ würden hier weder die Problemstellung noch die Problemlösung (der „Überschuß“) verständlich.

In der empirischen Selbsterkenntnis aus „sensibler That“ kann der Mensch sich diesen Überschuß freilich nie sicher zurechnen; hier kann er nur in einem kontinuierlichen Werden den alten Menschen ausziehen und den neuen anziehen<sup>67</sup> (AA VI, S. 74 f. Anm.), und weil er hier in einer „synkretistischen“ Weise teils schon gut, teils noch böse ist, hat er auch immer Grund, „die Leiden, die ihn, auf welchem Wege es auch sei,

<sup>65</sup> Kant war jeder Form einer „Mönchsascetik“ abgeneigt, vgl. *Metaphysik der Sitten*, AA VI, S. 485.

<sup>66</sup> Röm 8, 1.

<sup>67</sup> Kol 3, 9 f.

treffen mögen, ... als von ihm verschuldet“ und als verdiente Strafe anzusehen (AA VI, S. 61)<sup>68</sup>. Aber in der „intellectuellen Anschauung“ Gottes, und hier greifen die beiden Unterscheidungen des empirischen und intelligiblen Charakters sowie des alten und neuen Menschen ineinander, ist er gerechtfertigt, sofern er die Idee der Stellvertretung wirklich in seine Gesinnung aufgenommen hat; denn sie ergänzt nicht nur den natürlichen Mangel, sondern tut auch der „höchsten Gerechtigkeit“ im Hinblick auf die Schuld des alten Menschen Genüge, weil, wie man verdeutlichend hinzufügen könnte, die *allgemeine* Gesinnung, alle Leiden und Übel in der Welt bereitwillig als „Anlässe der Prüfung und Übung“ zu übernehmen, ein Äquivalent zur unendlichen Strafwürdigkeit des alten Menschen darstellt, auch wenn der empirische Mensch immer nur mit einer endlichen Leiderfahrung konfrontiert ist und auch hier die Gesinnung „an Stelle der That“ gelten muß (vgl. AA VI, S. 76).

Die Lösung besteht also offensichtlich in einer – um den Ausdruck Schaefflers aufzugreifen – philosophischen Transposition der dogmatischen Lehre von der stellvertretenden Satisfaktion Christi<sup>69</sup>. Merkwürdigerweise geht Schaeffler auf diesen zentralen Teil des Kantischen Lösungsvorschlages und seinen reformatorischen Hintergrund mit keinem Wort ein; auch Sala berücksichtigt diese Zusammenhänge nur unzureichend. Vermutlich ist das komplexe Zusammenspiel zweier Unterscheidungen (empirischer/intelligibler Charakter und alter/neuer Mensch) der Grund dafür, daß überhaupt in der Auseinandersetzung mit Kant das philosophisch-rationale Gerüst seiner Umdeutung der theologisch-dogmatischen Rechtfertigungslehre bislang nur ungenügend beachtet wurde<sup>70</sup>. Das Ergebnis dieser Transposition hat freilich wieder

<sup>68</sup> Nach dem zuvor konstatierten „Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“ (AA VIII, S. 253–271) enthalten diese Ausführungen Kants (auf eher versteckte Weise) einen neuen Versuch einer praktischen Theodicee, den man aber nicht im Sinne einer „doctrinalen Theodicee“ (AA VIII, S. 264) pressen darf, vgl. auch die Anmerkung AA VI, S. 73 f., wo eine gewisse Skepsis gegenüber der „Hypothese, alle Übel in der Welt im Allgemeinen als Strafen für begangene Übertretungen anzusehen“, anklingt, so sehr sie „vermutlich der menschlichen Vernunft sehr nahe [liegt], welche geneigt ist, den Lauf der Natur an die Gesetze der Moralität anzuknüpfen“.

<sup>69</sup> Vgl. *Bobatec* 373–383. Bobatec vergleicht im einzelnen die Ausführungen in der *Religionsschrift* mit den von Kant wahrscheinlich benutzten Quellen der orthodox-reformierten Dogmatik. Zu Recht widerspricht er der Auffassung M. Schulzes, der ähnlich wie Sala eine Verschiebung der Problemstellung und -lösung in der „dritten Schwierigkeit“ behauptet hatte (*M. Schulze*, *Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1927, S. 78 ff.); *Bobatec* selbst arbeitet aber nur sehr rudimentär und unvollständig die argumentative Struktur der Kantischen Umdeutung heraus (379–381).

<sup>70</sup> Kant selbst ist den komplexen Kombinationsmöglichkeiten seiner vielfältigen Unterscheidungen nicht immer gerecht geworden. So verteilt er in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* die ursprüngliche Anlage zum Guten und den Hang zum Bösen reduktionistisch auf den intelligiblen und sensiblen Charakter der Menschheit (AA VII, S. 324); in der *Religionsschrift* hatte Kant dagegen den Vernunftursprung der (auf der Freiheit beruhenden!) „Verstimmung unserer Willkür“ betont (AA VI, S. 43) und ausdrücklich verneint, daß „der Grund dieses Bösen ... , wie man ihn gemeinlich anzugeben pflegt, in der Sinnlichkeit des

eine rein ethisch-immanente Bedeutung: es sind nicht die stellvertretenden Leiden Christi, diese kirchlich-dogmatische Lehre lehnt Kant ab<sup>71</sup>, sondern es ist der neue Mensch selbst, der stellvertretend für den alten Menschen der Gerechtigkeit Gottes genügen muß, und alle Ausführungen zu dieser Lehre zwecken auf den moralischen Appell ab, gerade angesichts des Leidens und der Übel in der Welt moralische Stärke zu zeigen<sup>72</sup>. Ein positiver praktischer Gebrauch läßt sich von dieser „Deduction der Idee der Rechtfertigung“ nicht machen, und der negative Nutzen besteht gerade in der Ablehnung eines religiösen Ersatzes für einen moralischen Lebenswandel: „nur unter der Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung [läßt] sich für den mit Schuld belasteten Menschen vor der himmlischen Gerechtigkeit Lossprechung denken“ (AA VI, S. 76).

Man kann natürlich an Kants Deutungsversuch die Frage stellen, ob die – wie man nach Kant sagen wird – „abstrakte“ Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Charakter und der nicht weniger schroffe Gegensatz von altem und neuem Menschen nicht schon im Ansatz verfehlt sind, ob ihre Vermittlung wirklich geglückt ist und sich in den Kantischen Begriffen wirklich sittlich-personale Identität denken läßt oder ob nicht die Entgegensetzung der Begriffe in immer neuen Widersprüchen perpetuiert wird; man kann sich auch fragen, ob man den vorausgesetzten Gerechtigkeitsbegriff noch als zum „Wesen des christlichen Gottesglaubens“ gehörend ansehen will, wie das der Herausgeber Georg Wobbermin in einer „sachlichen Erläuterung“ zur *Religionschrift* gleichermaßen zu Anselm und zu Kant zu bedenken gibt<sup>73</sup> (aber das ist inzwischen auch eine historische Frage); man kann mehr kantimmanent fragen, inwieweit die rationallogische Struktur der Maximen auf den intelligiblen Charakter selbst als den Grund der Annahme von Maximen übertragen werden kann; oder auch ganz einfach, ob der kategorische Imperativ den Menschen nicht ohnehin unbedingt verpflichtet, ohne Rücksicht auf günstige oder ungünstige Umstände nur aus „Achtung fürs moralische Gesetz“ zu handeln, es dazu also gar nicht der Erinnerung an seine sündige Vergangenheit und seine Schuld bedarf. All dies kann man mit Gründen fragen; kein Zweifel kann aber m. E. bei genauer Textexegese mehr darüber bestehen, was historisch Kants durchgängige Absicht auch bei der Deutung der „schwierigen“ Fragen der Rechtfertigungslehre gewesen ist.

---

Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden“ könne (AA VI, S. 34f.). Vgl. unten Anm. 86 und S. 511f.

<sup>71</sup> Vgl. *Bohatec* 380.

<sup>72</sup> Daß Kant als „Philosoph des Protestantismus“ zu bezeichnen sei, eine These, die 1899 F. Paulsen als erster vertreten hat, ist denn auch mehrfach zurückgewiesen worden, s. dazu den Literaturüberblick bei *Winter* 5 ff.; vgl. auch *Sala* 101. *Schaeffler* hatte diese These wiederholt: Was dürfen wir hoffen? 18; *ders.*, Glaubensreflexion 111.

<sup>73</sup> AA VI, S. 503.

#### IV. „Dialektik der selbstverschuldeten Unfreiheit und wiederempfangenen Freiheit“?

Muß man angesichts dieses Verständnisses der Rechtfertigungslehre nicht von „einer puren Werkgerechtigkeit“ bei Kant sprechen, wie Sala meint<sup>74</sup>? Wenn man unter den „Werken“ des Menschen seine Handlungen in der Erscheinung versteht (wie Sala dies tut), dann trifft dies nicht zu. Auch sind die empirischen Handlungen nicht „der eigentliche Grund unserer ‚Heilsgewißheit‘“<sup>75</sup>. Grund der Rechtfertigung ist nur unsere allgemeine Gesinnung, in die das Ideal der Stellvertretung aufgenommen sein muß, und über unsere wirkliche Gesinnung bleiben wir nach Kant als „Wesen in der Zeit“ stets im Ungewissen. Sie allerdings kann nur unser eigenes „Werk“ sein.

Man ist daher einigermaßen überrascht, wenn man bei Schaeffler liest, daß „sogar die moralische Gesinnung des Einzelnen ... nach Kants Auffassung weder gewußt *noch als sicherer Effekt des Willens erwartet, sondern nur gehofft werden*“ kann<sup>76</sup>, oder wenn es in einer neueren Veröffentlichung Schaefflers sogar heißt, daß nach Kant der „gute, uns regierende Geist“ dadurch zu Wort komme, „daß wir in uns eine ‚gute und lautere Gesinnung‘ erfahren, die wir dennoch nicht uns selbst als unsere Leistung zurechnen können“<sup>77</sup>. Schaeffler beruft sich hier auf eine Formulierung Kants bei der Behandlung der „zweiten Schwierigkeit“; der Satz lautet bei Kant vollständig: „Die gute und lautere Gesinnung (die man einen guten uns regierenden Geist nennen kann), deren man sich bewußt ist, führt also auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit, obzwar nur mittelbar, bei sich und ist der Tröster (Paraklet), wenn uns unsere Fehlritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen“ (AA VI, S. 70 f.). Gibt der Satz schon für sich nicht her, was Schaeffler daraus entnehmen will, so macht der Kontext darüber hinaus die ganz anders verlaufenden historischen Frontlinien deutlich: Kant trägt hier eine rein sittlich immanente Deutung der theologischen Lehre von der „Bewahrung der Seligkeit“ vor, und zwar in offener Polemik gegen die theologisch-dogmatische Vorstellung einer übernatürlich gewirkten Erfahrung der sittlichen Zuversicht<sup>78</sup>. Das Vertrauen zu sich selbst, das auch nach Kant für das beharrliche sittliche Streben notwendig ist, gewinnt der Mensch nur natürlicherweise und *mittelbar*, indem er in der empirischen Selbsterkenntnis seinen „bisher geführten Lebenswandel [...] mit seinem gefaßten Vorsatze“ vergleicht (AA VI, S. 68 f.; vgl. schon *KpVA* 222 f.)<sup>79</sup>; das „ob-

<sup>74</sup> Sala 105 Anm. 18.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Schaeffler, Glaubensreflexion 110, Hervorhebung von mir.

<sup>77</sup> Schaeffler, Der Zuspruch des Vergebungswortes 127 f.

<sup>78</sup> Vgl. Bobatec 367–373. Siehe auch Sala 105.

<sup>79</sup> Die „vernünftige Beurteilung seines sittlichen Zustandes“ (AA VI, S. 71), auf die sich Schaeffler (Kant als Philosoph 250; ders., Der Zuspruch des Vergebungswortes 126) bezieht,

zwar nur mittelbar“ in dem oben zitierten Satz bringt noch einmal die entscheidende Umdeutung der dogmatischen Inhalte in Erinnerung.

Kant war insbesondere skeptisch gegenüber vorgeblichen Gefühlserfahrungen übernatürlicher Wirkungen, die nicht aus dem Menschen selbst stammen: „allein es ist mit solchen vermeinten Gefühlen übersinnlichen Ursprungs nur mißlich bestellt“ (AA VI, S. 68). In seiner Schrift *Der Streit der Fakultäten* faßt Kant seinen Einwand noch schärfer: Wer beweisen will, „daß in ihm eine übernatürliche Erfahrung . . . vorgegangen sei“, will beweisen, was „an sich selbst ein Widerspruch ist“, weil es (nach dem restriktiven Erfahrungsbegriff Kants) bei solchen supernaturalistischen Empfindungen kein Kriterium der Objektivität gibt, das sie von „bloßen Träumereien“ zu unterscheiden erlaubte (AA VII, S. 57). Wenn Schaeffler annimmt, daß auch nach Kant „das ‚äußere Wort‘ der Sündenvergebung“ an den Menschen etwas „wirklich . . . in ihm bewirkt, was nicht aus ihm stammt: die neue, gute Gesinnung“, „die wir uns selber nicht als das Ergebnis unserer sittlichen Leistung zurechnen können“<sup>80</sup>, dann rückt seine Deutung Kant in bedenkliche Nähe zur pietistischen Variante des „Mysticism“, von dem Kant sich selbst sehr scharf abgegrenzt hat. Der Irrtum beider Sekten des Mystizismus (vgl. oben Anm. 44) bestand für ihn darin, daß sie das, was im Menschen *übersinnlich* ist, also das, was praktisch sowohl *im* Menschen ist als auch *aus* ihm stammt, wegen der Unbegreiflichkeit des Übersinnlichen „für *übernatürlich*, d. i. für etwas, was gar nicht in unserer Macht steht und uns als eigen zugehört, sondern vielmehr für den Einfluß von einem andern und höheren Geiste halten; worin sie aber sehr fehlten: weil die Wirkung dieses Vermögens alsdann nicht unsere That sein, mithin uns auch nicht zugerechnet werden könnte, das Vermögen dazu also nicht das unsrige sein wurde“, wie es „die ächte Auflösung jenes Problems (vom neuen Menschen)“ zu denken verlangt<sup>81</sup>. Dieses Reden von der Gnade hat zur Folge, daß die Tugend nur noch „ein leerer Name“ ist (AA VII, S. 56) und jedes Berufen auf eine „natürliche“ Moralität nur als ein Zeugnis der menschlichen Überheblichkeit<sup>82</sup> (oder in der weniger krassen, moderneren Variante als verzeihliche Täuschung der Selbstreflexion) gelten kann. Der Satz Kants, auf

meint hier ohne Zweifel die empirische Selbsterkenntnis aus dem Lebenswandel, die oben (495 ff.) charakterisiert wurde. Daß „Trostlosigkeit . . . die unvermeidliche Folge“ dieser vernünftigen Beurteilung ist, kennzeichnet nicht generell die existentielle menschliche Situation, wie Schaeffler dies insinuiert, sondern wird von dem Menschen gesagt, der seine Gesinnung erst „gegen das vorausgesehene nahe Ende des Lebens gebessert zu haben meint“ und den Mangel des unmittelbaren Bewußtseins der Unwandelbarkeit seiner Gesinnung auch nicht mehr durch „jene empirische[n] Beweise der Ächtheit“ ergänzen kann, „indem kein Lebenswandel zur Begründung des Urtheilsspruchs unseres moralischen Werths mehr gegeben ist“ (AA VI, S. 71). Dieser genaue Sinn geht in der Zitierweise Schaefflers völlig verloren.

<sup>80</sup> Schaeffler, *Der Zuspruch des Vergebungswortes* 127 f., Hervorhebungen im Original.

<sup>81</sup> AA VII, S. 59, Hervorhebung im Original, vgl. S. 54 f.; siehe insgesamt S. 48–60.

<sup>82</sup> Auch dies hat Nicolai in seinem Roman „Sebaldu Nothanker“ [s. Anm. 62] anschaulich beschrieben, vgl. die Auseinandersetzung zwischen Sebaldu und dem Pietisten S. 183–193.

den sich Schaefflers Formulierung, daß sogar die moralische Gesinnung nicht als sicherer Effekt des eigenen Willens erwartet, „sondern nur gehofft werden“ kann (vgl. oben S. 504), noch am ehesten stützen könnte, besagt denn auch so ziemlich das Gegenteil der These Schaefflers: Der Mensch muß „hoffen können durch *eigene* Kraftanwendung“ auf den Weg der Besserung „zu gelangen: weil er ein guter Mensch werden soll, aber nur nach demjenigen, was ihm als von ihm selbst gethan zugerechnet werden kann, als *moralisch-gut* zu beurtheilen ist“ (AA VI, S. 51, Hervorhebungen im Original).

Eine natürliche Moralität und die Zurechenbarkeit ihrer Akte setzen voraus, daß der Mensch bei aller Sündhaftigkeit und Schuld seine Freiheit nicht verloren hat. Das betrifft nun den inhaltlichen Kern jener „Dialektik der selbstverschuldeten Unfreiheit und wiederempfangenen Freiheit“, denn sie unterstellt, daß der Mensch „schuldig und dadurch unfrei geworden“ ist<sup>83</sup>. Für den Zusammenhang von Schuld und Unfreiheit beruft sich Schaeffler immer wieder auf einen Satz Kants aus der „Allgemeinen Anmerkung“ zum ersten Stück der *Religionsschrift*: „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?“ (AA VI, S. 44 f.)<sup>84</sup>; und daß „ein böser Baum gute Früchte“ bringt, ist für Schaeffler „offenbar nicht widerspruchsfrei denkbar“<sup>85</sup>. Was Kant aber tatsächlich in der „Allgemeinen Anmerkung“ ausführt, hält sich ganz innerhalb der kritischen Erkenntnistheorie der ersten *Kritik* und der Grundlegung der Ethik der zweiten *Kritik*. Die Schwierigkeit, sich die „Wiederherstellung [sc. der ursprünglichen Anlage zum Guten] durch eigene Kraftanwendung“ bei „der angeborenen Verderbtheit der Menschen für alles Gute“ begreiflich zu machen, ist für Kant nur ein spezieller Fall der prinzipiellen Unfähigkeit der menschlichen Erkenntnis, die Wirkungsweise einer Kausalität durch Freiheit in ihrer realen Möglichkeit einzusehen, hängt also, wie Kant noch in derselben Anmerkung ausführt, unmittelbar mit dem Problem der Begreiflichkeit „alles dessen“ zusammen, „was als Begebenheit in der Zeit (Veränderung) und so fern nach Naturgesetzen als nothwendig und dessen Gegenteil doch zugleich unter moralischen Gesetzen als durch Freiheit möglich vorgestellt werden soll; aber der Möglichkeit dieser Wiederherstellung selbst ist er [sc. der Satz von der angeborenen Verderbtheit] nicht entgegen“ (AA VI, S. 50). Denn für die Lehre vom „radicalen Bösen in der menschlichen Natur“ stellt sich ja ein nicht minder schweres Problem der Einsicht in die Wirkungsmöglichkeit der Freiheit schon viel früher: „Da aber doch nach dem vorher abgelegten Geständnisse ein ur-

<sup>83</sup> Schaeffler, *Kritik und Anerkennung* 126; vgl. *ders.*, *Kant als Philosoph* 252.

<sup>84</sup> Zum biblisch-dogmatischen Hintergrund siehe *Bobatec* 327 ff.

<sup>85</sup> Schaeffler, *Religionsphilosophie* 66, vgl. 172; *ders.*, *Kant als Philosoph* 249; *ders.*, *Der Zuspruch des Vergebungswortes* 117 u. 127 f.

sprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat und der Verfall vom Guten ins Böse (wenn man wohl bedenkt, daß dieses aus der Freiheit entspringt) nicht begreiflicher ist, als das Wiederaufstehen aus dem Bösen zum Guten: so kann die Möglichkeit des letztern nicht bestritten werden“ (AA VI, S. 45, vgl. S. 43, 143 f.). Wenn man, wie Schaeffler das in Übereinstimmung mit Kant tut, dem Menschen das „radicale Böse“ seiner Gesinnung ohne jede „übernatürliche Mitwirkung“ als seine eigene Tat voll zurechnet, dann stellt auch die Wiederherstellung seiner Freiheit kein qualitativ neues Problem dar, das zu weiterreichenden Schlüssen Anlaß gäbe; „die Begreiflichkeit des einen [sc. des Sittlich-Bösen] ist ohne die des andern [sc. des Sittlich-Guten] gar nicht denkbar“ (AA VI, S. 59 Anm.). Für Kant besteht hier ein logisches Junktim: Wenn dem Menschen im Zustand des „radicalen Bösen“ jede weitere böse Handlung aufgrund ihres „Vernunftsprungs“ so zugerechnet werden muß, als ob er „unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre“, und er „durch keine Ursache in der Welt“, gleich „ob sie in oder außer ihm anzutreffen“ ist, aufhören kann, im Bösen „ein frei handelndes Wesen zu sein“, so ist das nur widerspruchsfrei denkbar, wenn vorausgesetzt wird, daß es dem Menschen auch jederzeit möglich ist, aus eigener Kraft durch den „ursprünglichen Gebrauch“ seiner freien Willkür ein besserer Mensch zu werden, auch wenn er „noch so böse wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur)“; denn ohne diese Möglichkeit könnte ihm das Verharren bei seiner bösen Maxime nicht jedes Mal wieder voll und ganz als freie Handlung zugerechnet werden (AA VI, S. 41). Kants Äußerungen sind im übrigen eindeutig: „Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns ist also nicht Erwerbung einer *verlorenen* Triebfeder zum Guten; denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das letztere möglich, so würden wir sie auch nie wieder erwerben“ (AA VI, S. 46; Hervorhebung im Original)<sup>86</sup>.

<sup>86</sup> Vgl. AA VI, S. 35, 44 f. – Mit diesen an sich klaren Ausführungen ist allerdings Kants Begründung, warum der „natürliche Hang zum Bösen“ nicht zu vertilgen ist, sondern nur überwogen werden kann, kaum zu vereinbaren: „Dieses Böse ist *radical*, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu *vertilgen*, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht statt finden kann; gleichwohl aber muß er zu *überwiegen* möglich sein, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird“ (AA VI, S. 37, Hervorhebungen im Original, vgl. S. 31 f.). Diese Begründung scheint die Behauptung zu implizieren, daß es keine guten Maximen geben könne, jedenfalls nicht „durch menschliche Kräfte“. Diese Konsequenz stünde aber in eklatantem Widerspruch zu allen anderen einschlägigen Äußerungen Kants, denn sie liefe darauf hinaus, daß überhaupt keine Moralität möglich wäre. Auch ein „Überwiegen“ des „natürlichen Hangs zum Bösen“ kann nur dann als moralisch gelten, wenn es seinen Ursprung in einer guten Gesinnung, also in einer guten Maxime, hat. Wenn der Hang selbst aus der Freiheit stammt und nicht nur das „mächtige Gegengewicht“ der sinnlichen Bedürfnisse und Neigungen meint (das Kant in der *Grundlegung* als „natürliche Dialektik“ bezeichnet hatte, AA IV, S. 405), sondern die im *intelligiblen* Grund der Maximen verwurzelte Bereitschaft, zu ihren

Die Unbegreiflichkeit der Freiheit im Bösen wie im Guten bedeutet bei Kant also keineswegs ihre Unmöglichkeit. Die *Denkmöglichkeit* (die Nicht-Widersprüchlichkeit) einer allein vom Menschen zu verantwortenden bzw. von ihm zu leistenden Änderung der Gesinnung sichert vielmehr schon die kritische Erkenntnistheorie, aber wie in der zweiten *Kritik* liefert erst das unbedingte moralische Gebot einen hinreichenden Erkenntnisgrund für die *reale* Möglichkeit, daß wir das, was wir *sollen*, nämlich „durch eigene Kraftanwendung“ bessere Menschen werden, auch *können*. Es ist auffällig, daß Kant sich gerade in diesem Zusammenhang mehrere Male an entscheidender Stelle auf das „Du kannst, denn Du sollst“ beruft<sup>87</sup>. Seit der *Kritik der praktischen Vernunft* verbürgte für Kant das Faktum des moralischen Gesetzes die objektive Realität der Freiheit, und zwar in ihrer „absoluten Bedeutung“ als transzendente Freiheit (vgl. *KpVA* 4). Im unbedingten sittlichen Anspruch des kategorischen Imperativs liegt zugleich die Gewißheit, seinen Forderungen prinzipiell entsprechen zu können; denn ohne die Freiheit als „ratio essendi“ wäre schon der sittliche Anspruch als Faktum ontologisch nicht möglich:

Gunsten „gelegentlich“ vom Sittengesetz abzuweichen, die der Freiheit des Menschen immer wieder *neu* und nicht nur als Folge seiner „ehemaligen freien ... Handlungen“ (AA VI, S. 41) zuzurechnen ist (was ohne Zweifel Kants Ansicht ist, vgl. AA VI, S. 28 ff., S. 58 Anm.), dann muß es ihm als Bedingung der Zurechenbarkeit auch jederzeit prinzipiell möglich sein, den Hang zum Bösen durch gute Maximen nicht nur zu überwiegen, sondern auch zu überwinden. Kant muß sich hier nach seinen eigenen Begriffen entscheiden: entweder diesen Hang für vertilgbar zu halten oder ihn nicht mehr aus einem zurechenbaren Akt der Freiheit stammen zu lassen; er wäre hier an sein entscheidungsrigoristisches „Tertium non datur“ zu erinnern. Man wird die zitierte Stelle als mißglückten Versuch der Begründung der Permanenz des Hanges zum Bösen ansehen müssen, wie überhaupt sein Versuch der Transposition der Erbsündenlehre mit ihren teils rationalen, teils empirischen Argumenten die Rationalität seiner Begrifflichkeit bis an die Grenzen ihrer Belastbarkeit strapaziert, wenn er die ausnahmslose Allgemeinheit des selbstverschuldeten „verderbten Hanges“ begründen will, der zugleich „der Freiheit [des je einzelnen!] wegen für sich als zufällig angesehen werden“ muß, damit er als „*moralisch böse*“ gelten kann (AA VI, S. 32). Zu beachten ist aber auch, was Kant über den Gebrauch des „Satzes vom angeboren Bösen“ in der „moralischen *Dogmatik*“ („die Vorschriften derselben enthalten eben dieselben Pflichten und bleiben auch in derselben Kraft, ob ein angeborner Hang zur Übertretung in uns sei, oder nicht“) und „moralischen *Ascetik*“ sagt (AA VI, S. 50 f.). Vgl. auch *G. Prauss*, Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt a. M. 1983, 83 ff., bes. 90–100; Prauss geht auch auf die zeitgenössische philosophische Kontroverse ein, die im Hintergrund der Lehre vom „radicalen Bösen“ in der *Religionsschrift* steht.

<sup>87</sup> Vgl. AA VI, S. 45, 47, 49–51; ferner S. 41 und 62; *Der Streit der Fakultäten*. AA VII, S. 58. – David Baumgardt hatte behauptet, daß es sich bei dieser Formel um ein legendäres Zitat handle, das sich bei Kant auch dem Sinne nach nicht finden lasse und in Wirklichkeit auf eine karikierende Darstellung Friedrich Schillers zurückgehe: *D. Baumgardt*, *Legendary Quotations and Lack of References*, in: *JHI* 7 (1946) 99–102, bes. 99 f., vgl. auch *L. W. Kahn*, *Legendary Quotations*, in: *JHI* 8 (1947) 116. L. W. Beck hat dagegen eine Reihe von Stellen gesammelt, die diesen Schluß, wenn auch „weniger lapidar“, enthalten: *Beck* 200 Anm. 74 (dt. S. 292 Anm. 74 [Anm. 43]). Seine Sammlung ist um die angebenen Nachweise in der *Religionsschrift* und im *Streit der Fakultäten*, ferner um eine Stelle in der *Friedensschrift* (AA VIII, S. 370) weiter zu ergänzen. Wie nahe Kant auch der „lapidaren“ Form kommt, zeigt z. B. folgende Formulierung: „Denn wenn das moralische Gesetz gebietet: wir *sollen* jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich: wir müssen es auch *können*“ (AA VI, S. 50, Hervorhebung im Original).

„Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein“<sup>88</sup>. Wenn es bei Schaeffler heißt, daß „Freiheit ... als immer schon verlorene Freiheit *erfahren*“ wird<sup>89</sup>, übersieht er zudem, daß Freiheit (und damit auch so etwas wie „verlorene Freiheit“) im entscheidenden transzendentalen Sinne „weder in einer unmittelbaren noch mittelbaren Erfahrung angetroffen“ werden kann<sup>90</sup>; sie wird vielmehr in einem rein rationalen Schluß vom Gegebenen, dem Faktum des moralischen Gesetzes, auf dessen Möglichkeitsbedingung gewußt. Daß aber der Mensch „sein eigenes Gesetz“ als *Imperativ* erfährt, ergibt sich aus dem Begriff eines endlichen freien, sinnlich affizierten Wesens überhaupt (vgl. *KpVA* 57), ist also nicht die Signatur seiner Sündhaftigkeit und schuldhaft „verlorenen“ Freiheit<sup>91</sup>.

Die Sittlichkeit für sich und ihre Bedingung, die Freiheit, verlangen also nicht aufgrund einer inneren dialektischen Widersprüchlichkeit oder menschlichen Ohnmacht eine übernatürliche Ergänzung. Kants Haltung zu übernatürlichen Mitwirkungen ist insgesamt äußerst zurückhaltend: Die Vernunft bestreitet nicht ihre „Möglichkeit oder Wirklichkeit ...“, aber sie kann sie nur nicht in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen. Sie rechnet sogar darauf, daß, wenn in dem unerforschlichen Felde des Übersinnlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, was aber doch zu Ergänzung des moralischen Unvermögens notwendig wäre, dieses ihrem guten Willen auch unerkannt zu statten kommen werde“<sup>92</sup>. Kant empfiehlt, sich von der Idee eines übernatürlichen Beistandes „in ehrerbietiger Entfernung zu halten“ (AA VI, S. 191) und die Frage nach einem „göttlichen concursus“ in praktischer Hinsicht wegen der Unbegreiflichkeit des Übersinnlichen schlicht offen

<sup>88</sup> *KpVA* 4 Anm., Hervorhebung im Original, vgl. *KpVA* 4 f., 52–54, 72, 185–190. – An dem Zusammenhang von absoluter Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes und objektiver Realität der Freiheit hat Kant bis zuletzt festgehalten, wie zahlreiche Stellen bis ins Spätwerk hinein belegen: *KUB* 342, 457, 467 f.; *Religionsschrift*, AA VI, S. 49; *Zum ewigen Frieden in der Philosophie*, AA VIII, S. 416–418; *Vorarbeiten zur Vorrede und Einleitung in die Metaphysik der Sitten*, AA XXIII, S. 245; *Opus postumum*, AA XXI, S. 16, 19–21, 23–31, 36 f., 41, 48 f., 55, 60 f., 95, 421, AA XXII, S. 52 f., 60; vgl. auch die nach Adickes sehr späten Reflexionen Nr. 7321 (AA XIX, S. 316) und Nr. 8105 (AA XIX, S. 647) u. ö. Nach *KUB* 457 f. (vgl. B 467 f.) ist die Freiheit eine „Tatsache“ („res facti“) und muß anders als die Existenz Gottes und die Seelenunsterblichkeit, die bloße Glaubenssachen (res fidei)“ sind, „unter die *scibilia* gerechnet“ werden (Hervorhebung im Original). – Zur Differenz des protestantischen und Kantischen Freiheitsbegriffs s. auch *W. Schultz*, Kant als Philosoph des Protestantismus, Hamburg-Bergstedt 1960, 47–54.

<sup>89</sup> *Schaeffler*, Kant als Philosoph 251. Hervorhebung von mir; vgl. 252.

<sup>90</sup> *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, AA VIII, S. 285 Anm. – Zur Problematik des Verhältnisses von praktischer Freiheit (die „durch Erfahrung bewiesen werden“ kann, *KrVA* 802 / B 830) und transzendentaler Freiheit in der *Kritik der reinen Vernunft* s. *Albrecht* 19 f.

<sup>91</sup> Vgl. dagegen *Schaeffler*, Kant als Philosoph 251; *ders.*, Religionsphilosophie 172; *ders.*, Der Zuspuch des Vergebungswortes 116.

<sup>92</sup> AA VI, S. 52; vgl. auch die hypothetische Bezugnahme auf „eine übernatürliche Mitwirkung“ gleich zu Beginn der „Allgemeinen Anmerkung“ S. 44.

zu lassen: „Das Übernatürliche in der Religion zuzulassen obgleich es nicht in seine Maxime aufzunehmen (auch nicht das Gegentheil) als Ergänzung unseres Unvermögens durch unser Naturvermögen alle Pflicht zu vollführen soll nur dazu dienen uns durch die Voraussetzung seines Unvermögens nicht von der größten Anwendung unserer Kräfte gleich als ob es in unserm Vermögen stände abwendig machen zu lassen hat also nur einen negativen Gebrauch“<sup>93</sup>. In einer sehr späten Reflexion aus dem Jahre 1799 entlockt ihm der Gedanke an den „alten Streit über Natur und Gnade“ nur noch das Persius-Zitat „O curas hominum!“<sup>94</sup>. Gegen die Annahme Schaefflers, daß die Frage Kants, wie ein böser Baum gute Früchte bringen könne, auf drängende dialektische Widersprüche der praktischen Vernunft ziele, die in der Religionsphilosophie aufgelöst werden müssen, wenn Sittlichkeit in sich widerspruchsfrei möglich sein soll, spricht schließlich der Ort, an dem Kant von Gnadenwirkungen handelt: in der ersten von vier „Allgemeinen Anmerkungen“, die „gleichsam Parerga der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ zum Gegenstand haben (Gnadenwirkungen, Wunder, Geheimnisse und Gnadenmittel); „sie gehören nicht innerhalb derselben, aber stoßen doch an sie an“. Von ihnen kann weder ein theoretischer noch ein praktischer Vernunftgebrauch gemacht werden; eine „praktische Benutzung“ der Idee der Gnadenwirkung ist sogar „ganz sich selbst widersprechend“ (AA VI, S. 52 f.). Gleich zu Beginn der „Allgemeinen Anmerkung“ hatte Kant statuiert: „Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er *sich selbst* machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder *moralisch* gut noch böse sein“; an diese Voraussetzung bleibt auch die Wirkung eines eventuellen Beistandes geknüpft<sup>95</sup>.

<sup>93</sup> *Vorarbeiten zur Religionsphilosophie*. AA XXIII, S. 104. Vgl. *Winter* 18. *Albrecht* (121 Anm. 370) weist darauf hin, daß auch die Rede von der „Ergänzung unseres Unvermögens“ in der *Kritik der praktischen Vernunft* (A 215) „keine göttliche Unterstützung für das moralische Verhalten selbst“ meint; die Notwendigkeit einer Ergänzung bezieht sich hier auf die Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit in einer moralischen Teleologie (s. oben 484 ff.). Wenn es in der *Friedensschrift* heißt, daß „in moralisch-praktischer Absicht ... der Begriff des göttlichen concursus ganz schicklich und sogar nothwendig“ ist (AA VIII, S. 362 Anm.), dann wird man die Notwendigkeit im Sinne jenes „negativen Gebrauchs“ interpretieren müssen.

<sup>94</sup> Refl.-Nr. 8105 (AA XIX, S. 647 f.). Vgl. *Winter* 32 f.

<sup>95</sup> AA VI, S. 44, Hervorhebungen im Original: „... der Mensch muß sich doch vorher würdig machen, sie [sc. die übernatürliche Mitwirkung] zu empfangen, und die Beihülfe annehmen (welches nichts Geringes ist), d. i. die positive Kraftvermehrung in seine Maxime aufnehmen, wodurch es allein möglich wird, daß ihm das Gute zugerechnet und er für einen guten Menschen erkannt werde.“ Dies kann nach allem, was Kant dazu sagt, nicht bedeuten, daß der Mensch den *Glauben* oder die *Hoffnung* an einen solchen Beistand in seine Maxime aufnehmen muß, sondern meint, daß er bereit sein muß, die „positive Kraftvermehrung“, wenn sie denn in irgendeiner Form gewährt werden sollte, zu nutzen; diese Entscheidung kann wieder nur seine eigene Leistung sein (und nicht seine geringste, wie Kant meint). Auch hier ist der semipelagianische Grundzug unverkennbar. Vgl. *Sala* 100.

## V. Dialektik als „Gegensatz-Einheit“? Die Antinomie in der „Tugendlehre“ der „Metaphysik der Sitten“

Keines der von Schaeffler genannten Probleme stellt eine solche Verschärfung ethischer Fragestellungen dar, daß der Übergang zur Religion aufgrund immanenter, *dialektischer Widersprüche der Ethik* notwendig würde. In einem jüngeren Beitrag, in dem Schaeffler die Religionsphilosophie Kants auch für Aufgaben der Praktischen Theologie fruchtbar machen will, weitet er den Dialektikbegriff dem Umfang der Anwendung wie der Begriffsbedeutung nach noch einmal aus. So wird nun mit Bezug auf Kant auch ein Spannungsverhältnis zwischen der „Vergleichgültigung des Individuums“ und der „sittlichen Unvertretbarkeit individueller Verantwortung“<sup>96</sup> sowie die sinnlich-vernünftige „Doppelnatur des Menschen“, die den Akt des Gehorsams gegen ein Gesetz, das aus der Selbstgesetzgebung der reinen Vernunft hervorgeht, gleichermaßen nötig wie möglich macht<sup>97</sup>, mit dem Titel der Dialektik belegt. Gerade aber an der zweiten Thematik läßt sich ein genereller Unterschied zur Kantischen Verwendung der Begriffe verdeutlichen. Denn in der *Tugendlehre* der *Metaphysik der Sitten* entwickelt Kant in der Tat eine zumindest verwandte Problemstellung als Antinomie. Dort scheint einerseits „der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst“ einen Widerspruch zu enthalten (sofern dasselbe Subjekt zugleich als verpflichtend und verpflichtet gedacht werden muß), also unmöglich zu sein; andererseits muß es doch „Pflichten des Menschen gegen sich selbst“ geben, da es sonst auch keine „äußeren Pflichten“ gegen andere gäbe (AA VI, S. 417 f.)<sup>98</sup>.

Kants Darstellung der Auflösung dieser Antinomie ist in sich nicht ohne Probleme; denn er bietet zwei nicht deckungsgleiche Unterscheidungen an, die jeweils für sich die Lösung enthalten sollen. Klarer als im endgültigen Text der *Metaphysik der Sitten* kommt dies in den *Vorarbeiten* zum Ausdruck. Dort rekurriert er zunächst auf das „doppelte [...] Selbst als Sinnen- und zugleich als intelligible Wesen“: „Das intelligible Selbst ist nöthigend in Ansehung des Selbst in der Erscheinung“ (AA XXIII, S. 386). Wenig später sucht Kant die Lösung in einer anderen Unterscheidung: „... die Menschheit in unserer Person ist gesetzgebend, der Mensch gehorchend und Pflicht gegen sich selbst ist die Achtung vor dem Ansehen der gesetzgebenden Vernunft in mir“ (AA XXIII, S. 399 f.). Der Mensch, von dem hier als Gehorchendem die Rede ist, darf nicht einfach mit dem Menschen als Sinnenwesen gleichgesetzt werden. Denn ein Grund für den neuen Lösungsvorschlag könnte gewesen sein, daß Kant bemerkt hat, daß die moralische Verpflichtung sich nur an einen *freien* Adressaten richten kann, also gerade nicht an den Menschen als Sinnenwesen. Diese Einsicht scheint jedenfalls dem „Aufschluß“ der Antinomie im publizierten Text zugrunde zu liegen, wo es die „*Persönlichkeit* ... als mit innerer *Freiheit* begabtes Wesen (homo noumenon)“ ist, die gegenüber der Menschheit in ihrer Person in einem Verhältnis der Verbindlichkeit steht,

<sup>96</sup> Schaeffler, Der Zuspruch des Vergebungswortes 114, vgl. 124.

<sup>97</sup> Ebd. 115 f., vgl. 125 f.

<sup>98</sup> Vgl. auch *Vorarbeiten zur Tugendlehre*. AA XXIII, S. 386, 399–401; Schaeffler selbst erwähnt diese Stellen in der *Metaphysik der Sitten* und den *Vorarbeiten* nicht. – Ein früher Hinweis auf die Beschäftigung Kants mit dieser Problematik findet sich schon in den *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*: AA XX, S. 24 f. (entstanden vermutlich 1764–1765, vgl. AA XX, S. 471 f.).

weil, wie es ausdrücklich heißt, beim Menschen „als vernünftige[m] *Naturwesen* (homo phaenomenon) . . . der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betracht“ kommt<sup>99</sup>. Die Lösung liegt dann nicht in der „zweifache[n] Qualität“ des Menschen als Sinnen- und Vernunftwesen, auf die Kant sich zunächst bezieht (und die auch in Entsprechung zur Auflösung der Antinomien in den drei *Kritiken* stünde), sondern in einer inneren Differenz des „homo noumenon“. Fehlt schon diesen Ausführungen die letzte Klarheit, so steht in einer späteren Anmerkung in der *Metaphysik der Sitten*, in der Kant im Zusammenhang mit der richtenden Funktion des Gewissens noch einmal auf die „zweifache Persönlichkeit“ zurückkommt, wieder stärker die erste Unterscheidung im Vordergrund (AA VI, S. 439 Anm.)<sup>100</sup>.

In welcher Unterscheidung aber auch immer hier die Lösung bestehen mag, die Einführung verschiedener Gesichtspunkte ist bei Kant stets ein Schritt bei der *Lösung* des antinomischen Widerspruchs. Eine Antinomie kommt dann zustande, wenn die spezifisch verschiedenen Prinzipien und Geltungsbereiche einer „Doppelnatur“ *nicht* ausreichend berücksichtigt werden. Eine notwendige und sinnvolle „Gegensatz-Einheit“ von unterschiedenen Momenten oder Aspekten bildet daher bei Kant im Unterschied zu Schaeffler<sup>101</sup> keine Dialektik, dieser Gebrauch verweist eher auf eine nachkantische Bedeutung dieses Begriffs. Eine Dialektik, speziell in Form einer Antinomie, bedroht an der Wurzel jeden sinnvollen Vernunftgebrauch, daher ist „eine für den praktischen Vernunftgebrauch *konstitutive* Dialektik“<sup>102</sup> für Kant jedenfalls schlechterdings ein Unding.

Wie sehr sich hier ein ganzes Begriffsfeld verschoben hat, wird deut-

<sup>99</sup> AA VI, S. 418, Hervorhebungen im Original.

<sup>100</sup> Die Vorstellung der Pflichten „als göttlicher Gebote“ hat dagegen hier von vornherein eine andere Funktion. Sie ist nicht Teil einer Dialektik oder ihrer Auflösung, sondern eine Hilfsvorstellung nach einer Analogie aus der Rechtssphäre, sich die absolute Verpflichtung und „Verantwortlichkeit vor einem von uns unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft)“ zu verdeutlichen; sie hat eine rein subjektive Funktion und berechtigt noch nicht einmal dazu, „ein solches höchste Wesen außer sich als *wirklich anzunehmen*“, geschweige denn, daß sie uns dazu verpflichten könnte (AA VI, S. 438–440. Hervorhebung im Original); vgl. S. 443 f., 487 und AA XXIII, S. 401 f. So, wie Kant diese Vorstellung charakterisiert, hat sie durchaus Züge einer „moralisch nützlichen Fiktion“, die anders als das Gottes*postulat* im Anschluß an die Idee des höchsten Gutes ohne jeden Realitätsanspruch ist; es ist daher nicht ohne Grund, wenn Adela Cortina in diesem Motiv, um das das sittlich-religiöse Denken des späten Kant vornehmlich kreiste, ein Indiz für einen Prozeß der Auflösung des religiösen Gottesbegriffs sieht: *A. Cortina*, Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im *Opus postumum*, in: KantSt 75 (1984) 280–293. Auf einschlägige Stellen im *Opus postumum* hatte auch Sala (98) hingewiesen.

<sup>101</sup> *Schaeffler*, Der Zuspruch des Vergebungswortes 124 ff. Überhaupt besteht bei Schaeffler die Neigung, das (jedenfalls für Kant) widerspruchsfreie Nebeneinander verschiedener Aspekte und heterogener Bereiche schon als Widerspruch anzusehen, was eine gewisse Inflation in der Verwendung des Widerspruchsbegriffs zur Folge hat; weder das Zugleich von „zeitloser Freiheit und zeitlichem Progreß“ noch das Verhältnis der freien, von der natürlichen Kausalordnung unabhängigen Tat und ihrer geforderten physischen Wirkung (*Schaeffler*, Religionsphilosophie 81 f., vgl. 171 f.) bilden bei Kant nach der Unterscheidung von intelligentem und empiristischem Charakter noch einen Widerspruch. Zur Problematik der Kantischen Verhältnisbestimmung von Freiheit und Naturkausalität vgl. allerdings *Beck* 176–208 (dt. 169–196).

<sup>102</sup> *Schaeffler*, Der Zuspruch des Vergebungswortes 114, im Original ist der gesamte Satz hervorgehoben.

lich, wenn „die Dialektik des sittlichen Subjekts nicht nur als auflösbar gedacht, sondern wirksam vollzogen werden soll“, wozu „der theoretische Gedanke“ nicht mehr genügt, sondern Sprachhandlungen des Gebots, des Gebets und der Vergebungszusage gefordert sind<sup>103</sup>. Letzteres wird zwar mehr mit Bezug auf die neukantianische Religionsphilosophie Hermann Cohens entwickelt, aber Cohen treibt dabei für Schaeffler nur die innere Dynamik des Kantischen Gedankens weiter. Statt eine unterschwellige, innere Identität in der Sache zu suchen, wäre es gerade hier angebracht, historisch signifikante Verschiebungen und Brüche zu markieren, denkt man allein an Kants klares Urteil über den Sinn des Betens, das jede dialogische „Sprachhandlung“ zwischen Gott und Mensch abschließt: „Ja sogar: ob der Gegenstand gleich moralisch, aber doch nur durch übernatürlichen Einfluß möglich wäre (oder wir wenigstens ihn bloß daher erwarteten, weil wir uns nicht selbst darum bemühen wollen, wie z. B. die Sinnesänderung, das Anziehen des neuen Menschen, die Wiedergeburt genannt), so ist es doch gar sehr ungewiß, ob Gott es seiner Weisheit gemäß finden werde, unsern (selbstverschuldeten) Mangel übernatürlicherweise zu ergänzen, daß man eher Ursache hat, das Gegenteil zu erwarten. Der Mensch kann also selbst hierum nicht im Glauben beten“ (AA VI, S. 196 Anm.). Dies fügt sich nahtlos in Kants Verständnis der Rechtfertigung und der Genugtuung ein, die nur in einem guten Lebenswandel bestehen können.

## VI. Dialektik und Autonomie der praktischen Vernunft

Gegen eine Verschärfung der Dialektik der praktischen Vernunft derart, daß sie nicht mehr mit den Mitteln der Vernunft selbst aufzulösen wäre, sprechen schließlich grundsätzliche systematische Einwände, die mit Selbstkorrekturen Kants in zwei verschiedenen Hinsichten zusammenhängen:

(1) In der *Kritik der reinen Vernunft* standen die Dialektik und die Antinomien noch ganz im Dienst der „skeptischen Methode“ zur Begrenzung des spekulativen Gebrauchs der Vernunft, „um zum Glauben Platz zu bekommen“ (*KrV* B XXX). Kant schloß hier die Moralphilosophie aus der Transzendentalphilosophie „mit Argumenten aus, die gleichzeitig die Unmöglichkeit einer ‚praktischen Antinomie‘ bedeuten“<sup>104</sup>; es war geradezu ein Unterscheidungsmerkmal der Vernunft „in ihrem praktischen Gebrauche“, daß sie anders als die theoretische frei von jeder Dialektik war. Eine Erörterung der Dialektik der praktischen Vernunft kann sich also nicht auf die Ethik-Skizze in der *Kritik der reinen Vernunft* (A 795 ff. / B 823 ff.) stützen. Wenn es später in der *Kritik der praktischen*

<sup>103</sup> Schaeffler, Der Zuspruch des Vergebungswortes 119, vgl. 106, 108, 121 f., 124; vgl. ders., Religionsphilosophie 171 ff.

<sup>104</sup> Albrecht 15, vgl. insgesamt die detaillierte Darstellung der Argumente (14–23).

*Vernunft* heißt, daß „die reine Vernunft ... jederzeit ihre Dialektik [hat], man mag sie in ihrem spekulativen oder praktischen Gebrauche betrachten“ (*KpVA* 192, vgl. A 31), so liegt ohne Zweifel eine stillschweigende Revision vor.

(2) Revidiert hat Kant nach der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* aber auch seine Theorie der ethischen Verpflichtung und der moralischen Triebfeder. Die Korrektur war erforderlich geworden, nachdem Kant einsehen mußte, daß alle früheren Versuche einer Deduktion der absoluten sittlichen Verbindlichkeit gescheitert waren. Dazu gehörte auch der Versuch, dem Sittengesetz durch den Glauben an Gott und „eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt“ „Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung“ zu verschaffen (*KrVA* 813 / B 841), eine Ethik also, die in der Lehre der moralischen Verpflichtung und im „*principium executionis*“ noch eine enge Verbindung von Moralphilosophie und Moralthologie vorsah<sup>105</sup>. Dieser Ethik lag, wie aus Reflexionen und Vorlesungsnachschriften hervorgeht, ein Problem zugrunde, das Kant in die Form eines „*dilemma practicum*“ gekleidet hatte: Ohne die Voraussetzung der Existenz Gottes und einer künftigen Welt muß der Handelnde zwischen zwei „absurden“ Entscheidungen wählen: entweder als ein „Schelm“ und „Bösewicht“ zu handeln, indem er die Gesetze der Tugend mißachtet, weil die Moral ihm „kein Glück verschaffen kan, und kein künftiges Leben verspricht“ (*absurdum morale*), oder sich wie ein „Narr“ und „tugendhafter Phantast“ zu verhalten, indem er „sehr standhaft die Tugendregeln“ befolgt und der Glückseligkeit würdig handelt, „ohne zu hoffen, ihrer je teilhaftig zu werden“ (*absurdum pragmaticum*)<sup>106</sup>. Ohne Gott und die Hoffnung auf ein künftiges Leben als Bedingungen des höchsten Gutes kommt es hier also in der Entscheidungssituation des Handelnden zu einem direkten Konflikt zwischen der Tugend und dem natürlichen Glücksverlangen, der auf die Verbindlichkeit des Sittengesetzes durchschlägt. Aber nur in einem *circulus vitiosus* läßt sich aus diesem Dilemma das Sittengesetz durch ein Postulieren von Bedingungen seiner Geltung argumentativ retten, wie Kant später selbst bemerkt hat: „Wenn das moralische Gesetz, um uns zu verbinden, Gott und ein künftiges Leben bedürfte, so wäre es ungereimt, auf ein solches Bedürfnis den Glauben der Wirklichkeit desjenigen, was es befriedigen kan, zu Gründen“<sup>107</sup>; oder in der Formulierung D. Henrichs: „Erst im

<sup>105</sup> Vgl. D. Henrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht 98 ff., bes. S. 105 f. (in Prauss [Hrsg.], Kant 239 ff., bes. 243 f.) [Anm. 35].

<sup>106</sup> *Metaphysik Volckmann*, AA XXVIII. 1, S. 385 f.; vgl. *Metaphysik L<sub>1</sub>*, AA XXVIII. 1, S. 318–320; *Religionslehre Pölitz*, AA XXVIII.2.2., S. 1072 und 1082 f.; *Danziger Rationaltheologie*, AA XXVIII.2.2., S. 1291; *Metaphysik Mongrovius*, AA XXIX.1.2, S. 777 f.; Refl.-Nr. 4255 und 4256 (AA XVII, S. 484 f.); Refl.-Nr. 5477 (AA XVIII, S. 193 f.) u. ö. Vgl. *Albrecht* 153 Anm. 477. Diese Problemkonstellation klingt *KrVA* 812 f. / B 840 f. noch deutlich inhaltlich an, auch wenn hier nicht die entsprechenden Termini fallen.

<sup>107</sup> Refl.-Nr. 6432 (AA XVIII, S. 714).

moralischen Glauben soll das Vernunftgesetz verbindende Kraft für den Willen gewinnen. Umgekehrt aber ist ja dieser Glaube eine Folge der schon gegründeten moralischen Gesinnung, wenn er Überzeugung und nicht nur Selbstüberredung sein soll. ... Der Akt des Glaubens setzt also das Bewußtsein der Verbindlichkeit voraus, das er angeblich selbst ermöglichen soll. ... Eine Verbindlichkeit, die ich erst durch einen Akt des Glaubens hervorbringen muß, kommt eben deshalb niemals zustande“<sup>108</sup>.

Die Erkenntnis, daß er bei allen Deduktionsversuchen die absolute Verbindlichkeit immer schon voraussetzen mußte, ist wohl der Grund gewesen, daß Kant die moralische Verpflichtung unabhängig von allen ontologischen und moraltheologischen Voraussetzungen in einem nicht weiter ableitbaren „Faktum der reinen Vernunft“ selbst zu begründen suchte (vgl. *KpVA* 55–57, 257). Moralisch legitimes Prinzip der Ausführung ist nun allein die „Achtung fürs Gesetz“ (*KpVA* 126 ff.)<sup>109</sup>; ausdrücklich werden „Furcht oder Hoffnung“, ohne die noch in der *Kritik der reinen Vernunft* das Sittengesetz praktisch wirkungslos bliebe (vgl. *KrVA* 811 / B 839), als Triebfedern des sittlichen Handelns zurückgewiesen (*KpVA* 233). Konsequenterweise eliminiert Kant die Idee des höchsten Gutes (als der Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit) ganz aus seiner Lehre der Verpflichtung und der sittlichen Triebfedern und gibt ihr eine neue systematische Bedeutung als Inbegriff der Zwecke der praktischen Vernunft<sup>110</sup>. Erst jetzt ist die moralische Vernunft nicht nur in ihrem Gesetz, sondern auch im Prinzip der Ausführung eine autonome Vernunft. Die vollständige Identifizierung der moralischen Vernunft mit praktisch autonomer Vernunft ist also ein vergleichsweise spätes Ergebnis des Bemühens Kants um eine philosophische Grundlegung der Ethik (vgl. *KpVA* 58 f., 74)<sup>111</sup>.

<sup>108</sup> Henrich 106 (in Prauss [Hrsg.], Kant 244) [Anm. 35].

<sup>109</sup> Vgl. Henrich 110–115 (in Prauss [Hrsg.], Kant 247–251) [Anm. 35].

<sup>110</sup> Vgl. K. Düsing, Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie, in: *KantSt* 62 (1971) 5–42, besonders 27 ff.

<sup>111</sup> Vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, S. 440. – Die Probleme, die sich aus der Faktumslehre und aus der Identifikation von Autonomie mit moralischer Autonomie ergeben, analysiert eingehend Prauss, Kant über Freiheit 62 ff.; vgl. auch schon ders., Kants Problem der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft, in: *KantSt* 72 (1981) 286–303. Für nicht zwingend halte ich allerdings die These, daß Kant auch noch in der *Kritik der praktischen Vernunft* eine Deduktion des Moralgesetzes für möglich gehalten und sie insbesondere aus der „Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen)“ (*KpVA* 162) erwartet habe (Prauss, Kant über Freiheit 69 f., 110 f., 115), denn eine solche Aufgabe hat Kant nicht nur nicht in Angriff genommen, wie Prauss selbst feststellt, sondern es fehlt auch jede Andeutung einer Beweisidee, wie aus der Einsicht in die Einheit der Vernunftvermögen das Moralgesetz deduziert werden könnte. Nach Kant könnte die Deduktion allein aus der intellektuellen Anschauung der Freiheit folgen; sie aber bleibt nach seiner Erkenntnistheorie dem Menschen prinzipiell verschlossen. Auch den Versuchen im *Opus postumum*, auf einer höheren Ebene ein System der Transzendentalphilosophie zu entwerfen, liegt das Faktum des Moralgesetzes stets als Grunddatum zugrunde (vgl. die Belege in Anm. 88). Zu klären bleibt natürlich, was die Erwartung, aus der Einsicht in die

Nachdem die Revision im Verständnis der Transzendentalphilosophie den Weg für eine Dialektik und Antinomie auch der praktischen Vernunft frei gemacht hatte, konnte sich in einer konsequenten Pflichtethik, wie Kant sie nach der Revision der ethischen Prinzipienlehre in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und vor allem in der Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft* ausbildet, das Problem des höchsten Gutes nicht mehr in der alten Weise stellen. Auch für sich bot das Dilemma gerade wegen der engen Verflechtung von Moralphilosophie und Moraltheologie nicht die Voraussetzungen für eine Ausgestaltung zu einer Dialektik oder sogar zu einem Widerspruch zweier Sätze (Antinomie), da die moralische Verpflichtung schon immanent die ontologischen Bedingungen ihrer Geltung voraussetzte (vgl. *KrVA* 828 / B 856) und einem Satz, der die Möglichkeit des höchsten Gutes bestritt, nicht wie in der Antinomie in der *Kritik der praktischen Vernunft* ein anderer, für sich praktisch-gültiger Satz entgegengesetzt werden konnte, der die Möglichkeit des höchsten Gutes impliziert (wie Kant jedenfalls meint)<sup>112</sup>. Aus jeweils verschiedenen Gründen war also weder vor noch nach den Revisionen für einen dialektischen Übergang von der Moral zur Religion im System der Kantischen Philosophie Platz. Wenn Schaeffler seine These, daß die Hoffnung auf Gott „die einzig denkbare Voraussetzung [ist], die den Widerspruch der praktischen Vernunft aufzuheben vermag“, mit *KrVA* 813 / B 841 belegen will, bezieht er sich auf eine ältere, von Kant korrigierte (nicht dialektische!) Problemkonstellation<sup>113</sup>.

Immanente Begründungsprobleme seiner Ethik haben Kant veranlaßt, auch in der Frage des Verpflichtungs- und Ausführungsprinzips der Moral eine vollkommen autonome Lösung zu suchen und sie insbesondere von früheren moraltheologischen und religiösen Anleihen unabhängig zu machen. Vor diesem Hintergrund kann ein erneutes „religiöses Verständnis der Vernunftautonomie“, wie Schaeffler es mit Nachdruck vertritt<sup>114</sup>,

---

Einheit der Vernunftvermögen „alles aus einem Prinzip ableiten zu können“, genau umfassen kann (*KpVA* 162, Hervorhebung von mir).

<sup>112</sup> Ausführlicher dazu vom *Verf.*, Kants Argument für eine Antinomie der praktischen Vernunft (s. Anm. 23). Vgl. auch unten Anm. 117.

<sup>113</sup> *Schaeffler*, Was dürfen wir hoffen? 28 f. – Die wichtige Verschiebung in der Problemstellung vom „dilemma practicum“ zur Antinomie der praktischen Vernunft wird in der Literatur zu Kant oft übersehen, so auch bei *A. W. Wood* (*Kant's Moral Religion*, Ithaca und London 1970, bes. 25–34, 101–105), der sogar meint, daß die klarsten Äußerungen Kants zur Natur der Dialektik der praktischen Vernunft in der Lehre vom „absurdum practicum“, wie sie in den *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* vorliegt, zu finden seien (ebd. 28 f.); zu *Wood* s. auch *Albrecht* 154 Anm. 474 u. ö.

<sup>114</sup> *Schaeffler*, Kant als Philosoph 247, vgl. 246, 252 f. – Noch stärker retheologisiert *H. W. Zwingelberg* wieder die gesamte Ethik, wenn er sogar den Ursprung der Dialektik der praktischen Vernunft in einer religiös-sittlichen Verfehlung sucht: der Grund der praktischen Dialektik, „wodurch ihr eigentliches Wesen im tiefsten bezeichnet wird“, sei „die der Liebe Gottes entgegengesetzte Liebe“, „der Widerspruch gegen Gott“, indem „der Mensch sich selbst zuschreibt, was er von Gott empfängt, und auf die Anmaßung dieser Initiative seinen Eigenwillen gegen Gott gründet“: *H. W. Zwingelberg*, Kants Ethik und das Problem der Einheit von Freiheit und Gesetz, Bonn 1969, 202 und 175, vgl. 181.

nur ein hölzernes Eisen sein, das wieder in alte Grundlegungsprobleme der Ethik und in neue der Ethiktheologie führen würde. Ein moralisches Gesetz, das uns die Pflicht auferlegt, gute Menschen zu werden, ohne daß wir das selbst leisten könnten, macht nicht zur Vermeidung des Selbstwiderspruchs der Vernunft im Begriff einer „unerfüllbaren Pflicht“ den Übergang zur Religion notwendig<sup>115</sup>, sondern hebt sich selbst nach dem von Kant anerkannten römischen Rechtsgrundsatz „ultra posse nemo obligatur“<sup>116</sup> in seiner Geltung auf, zerstört also auch die einzige Basis der Moralthologie. Der moralische Anspruch und seine ontologische Voraussetzung, die Freiheit, können nicht mehr durch einen immer radikaleren dialektischen Selbstwiderspruch der praktischen Vernunft *in sich* fragwürdig werden, ohne daß zugleich auch der Religion ihre legitime und vernünftige Grundlage entzogen würde<sup>117</sup>. Um ohne einen schlechten Zirkel zur Religion führen zu können, muß die Moral, wie Kant gleich zu Beginn seiner *Religionschrift* betont, „vermöge der reinen praktischen Vernunft . . . sich selbst genug“ sein, ohne daß sie „zum Behuf ihrer selbst (sowohl objectiv, was das Wollen, als subjectiv, was das Können betrifft) . . . der Religion“ bedarf (AA VI, S. 3). Auch diese Sätze tragen noch deutlich die Züge der Selbstrevision in der Bestimmung des Verhältnisses von Ethik und Religion<sup>118</sup>.

<sup>115</sup> *Schaeffler*, Kant als Philosoph 247; vgl. *ders.*, Was dürfen wir hoffen? 15, 314, 316; *ders.*, Kritik und Anerkennung 124 f.; *ders.*, Religionsphilosophie 84 f.

<sup>116</sup> Vgl. z. B. *Friedenschrift*, AA VIII, S. 370: „Die Moral ist schon an sich selbst eine Praxis in objectiver Bedeutung, als Inbegriff von unbedingt gebietenden Gesetzen, nach denen wir handeln *sollen*, und es ist offenbare Ungereimtheit, nachdem man diesem Pflichtbegriff seine Autorität zugestanden hat, noch sagen zu wollen, daß man es doch nicht *könne*. Denn alsdann fällt dieser Begriff aus der Moral von selbst weg (ultra posse nemo obligatur)“ (Hervorhebungen im Original).

<sup>117</sup> Wenn Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* aus der Antinomie hypothetisch den Schluß ableitet: „Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein“ (*KpVA* 205), so stellt gerade diese Konsequenz ein schwerwiegendes Interpretationsproblem für die Kantforschung dar, da der Schluß die Gültigkeit des moralischen Gesetzes wieder von theoretischen Voraussetzungen abhängig zu machen und die in der Analytik betonte Autonomie der praktischen Vernunft zu gefährden scheint; vgl. dazu die ausführliche Diskussion bei *Albrecht* (152–166). *Schaeffler* beruft sich auf diese Stelle: Glaubensreflexion (112 f.). – Zu beachten ist allerdings auch hier, daß die Antinomie nicht primär religiös aufgelöst wird (vgl. oben 486 ff.); außerdem kann man zeigen, daß die antinomische Form des Problems der Möglichkeit des höchsten Gutes anders als das „dilemma practicum“ in gewisser Weise sogar die autonome Begründung der Ethik voraussetzt (vgl. oben 516).

<sup>118</sup> Das ist zu berücksichtigen, wenn man sich auf diese Stelle bezieht. *Schaeffler* läßt übrigens beim Zitieren (Kant als Philosoph 247) jenen Klammerzusatz weg, der die entscheidende Korrektur im Vergleich zur Ethik der *Kritik der reinen Vernunft* enthält: „(sowohl objectiv, was das Wollen, als subjectiv, was das Können betrifft)“ (Hervorhebung von mir); denn als principium diiudicationis war das moralische Gesetz auch schon in der *Kritik der reinen Vernunft* von der Moralthologie unabhängig (vgl. *KrVA* 632 / B 660 Anm., A 807 / B 835), nun aber ist es selbst auch das alleinige, autonome Prinzip der Ausführung des sittlich Gebotenen. – Einige der Thesen, die *Schaeffler* sehr pointiert ausführt, finden sich vorsichtiger und zurückhaltender formuliert schon bei *Hans Blumenberg*, Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“, in: *StGen* 7 (1954), 554–570. Auch hier dürften die Grenzen einer

Kants Ausführungen sind weder textlich noch in der Sache immer so klar und eindeutig, wie man sich das wünschen würde. Schon die Grundbegriffe sind teilweise mit erheblichen Problemen belastet, die nur am Rande thematisiert werden konnten. Erinnerung sei hier bloß an die problematische Unterscheidung und Verhältnisbestimmung von Wille und freier Willkür in der *Metaphysik der Sitten* (AA VI, S. 226 ff.) und die Diskussion um den „intelligiblen Fatalismus“, die die Kantischen Begriffsbestimmungen noch gegen Ende des 18. Jahrhunderts provozierten<sup>119</sup>, oder an die kontroversen Inanspruchnahmen der Religionsphilosophie Kants schon in der frühen Rezeptionsphase, die sicherlich teilweise auf aufklärerbaren Mißverständnissen beruhen, zu einem gut Teil aber auch nicht vollständig ausgeräumte Ambivalenzen in den Grundlagen der Kantischen Ethiktheologie, vor allem im Begriff des höchsten Gutes, widerspiegeln<sup>120</sup>. Man wird sogar sagen müssen, daß es Kant nicht einmal gelungen ist, das vornehmste Thema seiner Moralphilosophie, das Problem der Freiheit, befriedigend zu lösen. Deutlich ist aber eine Richtung gerade der späten Entwicklung Kants: Ein religiöses Verständnis der Moral und ihrer Autonomie wäre praktisch und theoretisch nur zum Schaden beider, der Moral wie der Religion, möglich; denkbar ist für Kant nur *ein moralisches Verständnis der Religion*, und zwar aller ihrer Inhalte, soweit sie vor der aufgeklärten Vernunft Bestand haben sollen. Es ist dieses Selbstbewußtsein mit seinem ganzen argumentativen Gewicht, aber auch mit all seinen Problemen, in dem die Herausforderung der Religionsphilosophie Kants für die Theologie weiterhin besteht.

---

Textinterpretation deutlich überschritten sein, wenn Blumenberg von einer „Antinomik der Postulate der Unsterblichkeit und der Existenz Gottes“ spricht, die in der *Religionsschrift* ein „Postulat zweiter Ordnung“, das „Postulat des gnädigen Gottes“, nötig mache (ebd. 565). Er betont aber, daß Kant in der „Frage der Unantastbarkeit der rationalen ‚Substanz‘ des Menschen durch das radikale Böse . . . dem Tridentinum näher“ stehe „als der Reformation“ (ebd. 566 f.), und vermeidet so die stärker protestantische Wendung, die Schaeffler dem Problem unter dem Titel einer „Dialektik der selbstverschuldeten Unfreiheit und wiederempfangenen Freiheit“ zu geben versucht. Bedenken bestehen im Hinblick auf Kant auch gegen die Ausweitung des Dialektikbegriffs bei *H. Holz*, Philosophische und theologische Antinomik bei Kant und Thomas von Aquin, in: *KantSt* 61 (1970), 66–82, vgl. dazu die Kritik von *Albrecht* (152 Anm. 471).

<sup>119</sup> Vgl. dazu die Dokumente in R. Bittner und K. Cramer (Hrsg.), *Materialien zu Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft‘*, Frankfurt a. M. 1975, 229–324. Für *Prauss* (Kant über Freiheit) liegt das Grundproblem der praktischen Philosophie Kants darin, daß er sich nicht dazu durchringen konnte, eine „für sich selber praktische Vernunft“ und nicht nur eine moralisch autonome Vernunft zu denken, obwohl verschiedene Schwierigkeiten in diese Richtung drängten.

<sup>120</sup> Vgl. die instruktive Darstellung bei *W. Jaeschke*, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 91–133.