

rungen widmet J. hierbei der Frage, ob der Krieg auf beiden Seiten gerecht sein kann, welches die Verantwortung der Entscheidungsträger und der Untertanen sei und wie mit Zweifeln am gerechten Grund umzugehen sei. Wenn J. sagt „durch Unwissenheit kann Krieg auf beiden Seiten gerecht sein“, so ist doch wohl gemeint, daß er auf beiden Seiten als gerecht eingestuft werden kann, auf der einen zu Recht, auf der anderen durch eventuell entschuldbaren guten Glauben (122). Auch hier bringt J. ausgezeichnet die Grenzziehungen und die Forderungen nach Mäßigung bei Vitoria zum Ausdruck. Dies wird im folgenden Teil noch deutlicher, wenn J. das dritte Kriterium, das der rechten Absicht (127–163) entfaltet. Dürfen Unschuldige ihres Eigentums beraubt werden, wie ist mit Kriegsgefangenen umzugehen, dürfen schuldige Fürsten abgesetzt werden: Dies sind nur einige Probleme aus der Vielzahl, welche Vitoria kasuistisch erörtert, doch ohne den Zusammenhang mit den Prämissen zu verlieren. Das Schlußkapitel trägt den Titel „Theologische Dimension und politische Vision“ und liest Vitorias Entwurf des Völkerrechts von der alle Menschen und Völker umfassenden und erfassenden Heilsperspektive her. Vitoria wird erst recht verstanden, wenn zur Kenntnis genommen wird, daß er die zeitlich-politische Ordnung auf das geistliche Ziel hingeeordnet sieht. Diese Ausrichtung hebt die Eigenständigkeit des politisch-rechtlichen Bereichs nicht auf. – So sehr J. auch von der Klarheit der Darstellung dieses spätscholastischen Autors profitiert, so ist ihm doch selbst auch eine sehr übersichtliche und klar strukturierte Arbeit gelungen. Der Leser wird eine Fundgrube an weiterführender Literatur antreffen. Vitorias Denken ist in einem wichtigen Teil umfassend und zuverlässig erschlossen. J. wird seinem Anliegen gerecht, den Begründungszusammenhang sittlicher Normen bei Vitoria aufzuzeigen. Unerklärlich ist mir jedoch, daß J. bei den gerechten Gründen für einen Krieg, unter dem Titel „Unverzichtbare Rechte für den Frieden der Völkergemeinschaft“ zwar das Handels-, Einwanderungs- und Niederlassungsrecht, das Recht auf Gleichbehandlung und auf Bürgerrecht aufzählt (96), deren Verletzung zum Krieg berechtigt, aber zentrale Rechte zum gerechten Krieg nicht nennt: das Recht, 1. christlich gewordener Völker gegen ihre Fürsten, die sie zum Heidentum zurückbekehren wollen, auch kriegerischen Widerstand zu leisten, 2. mit Kriegseinsatz selbst legitime Fürsten zu verjagen, wenn sie einen anderen Glauben als ihre Untertanen haben, 3. Menschen vor Bräuchen, wie die der Menschenopfer, welches ihre Fürsten oder Priester anordnen, durch Krieg zu schützen, oder 4. verbündeten Völkern gegen ihre Feinde zu Hilfe zu kommen. Daß gerade diese Gründe (*Relección primera de los Indios*. Nr. 13, 14, 15, 17) eine ausschlaggebende Rolle in der Frage der Rechtfertigung der Conquista gespielt haben, bedarf keiner Erwähnung. Ein anderer Gesichtspunkt: In Beichtsummen wie etwa der *Summa confessorum* des Johannes von Erfurt (I.5.7., f. 20 rbf.) sind am Ende des 13. Jahrhunderts bereits vier und nicht bloß drei Kriterien angegeben, welche vorliegen müssen, damit ein Krieg gerecht sei: *Auctoritas principis* oder *papae*, *Iusta causa*, *Recta intentio* und *Debitus modus*. Dies nur zur kurz hingeworfenen Bewertung der Arbeit Robert Regouts (14).

N. BRIEKORN S. J.

WIMMER, REINER, *Kants kritische Religionsphilosophie* (Kantstudien EH 124). Berlin – New York: de Gruyter 1990. 286 S.

1. Vorliegender Band gibt die überarbeitete Fassung einer Habilitationsschrift wieder, die unter dem Titel „Religion des guten Lebens. Kants Lehre vom höchsten Gut als der eschatologischen Vollendung des menschlichen Daseins“ von der Philosophischen Fakultät der Universität Konstanz angenommen wurde. In der Tat liefert die Frage nach dem Sinn des Lebens und die Lehre vom höchsten Gut den Leitfaden für diese Untersuchung, die der Vf. durch eine breit angelegte und eingehende Analyse der Schriften Kants durchgeführt hat. In den Worten W.s.: „Diese Arbeit beansprucht, mit Kants Begriff des höchsten Guts des Menschen erstmals jenen Einheitspunkt aufzuzeigen zu haben, der es gestattet, die gesamte kritische Religionsphilosophie Kants als ein systematisches Ganzes zu begreifen“ (8 f.).

Die Studie ist in drei Teile gegliedert. Der *erste* Teil ist der Lehre vom höchsten Gut in den drei Kritiken gewidmet und geht in seinem Kern auf die Glückseligkeit ein, die



zusammen mit der Sittlichkeit das höchste Gut ausmacht. Die verschiedenen und nicht immer miteinander kohärenten Ausführungen Kants darüber werden sorgfältig untersucht, wobei der Vf. mehrmals den empirisch-sinnlichen Charakter der Glückseligkeit nach Kant hervorhebt. Von einer moralisch verstandenen Glückseligkeit spricht der Vf. mit Kant nur in bezug auf das Bewußtsein der eigenen geglückten Moralität: moralische Selbstzufriedenheit (50f., 55). Nach der Klärung des Glückseligkeitsbegriffs geht W. auf die Frage nach dem Endzweck des Menschen ein, der im höchsten Gut als Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit besteht (§ 4). Hier wird eine Unterscheidung getroffen, die für W.s Interpretation der Religionsphilosophie Kants entscheidend ist: Im Anschluß an L. W. Beck unterscheidet W. zwischen „der moralischen Forderung, das höchste Gut nach Kräften zu befördern, um dem (nicht moralisch geforderten) Ideal, es zu *verwirklichen*“ (67; vgl. auch 11, 27, 74f., 80, 87, 196). Damit meint er, einen Ausweg aus der Antinomie von Notwendigkeit (d. h. absoluter Verpflichtung) und Unmöglichkeit des höchsten Guts (d. h. Unfähigkeit des Menschen, es zu verwirklichen) gefunden zu haben. Mit dieser Unterscheidung befürwortet der Vf. (Kant verdeutlichend und teilweise korrigierend: 196) eine Entkoppelung von moralischer Forderung, deren Adressat der Mensch in seiner Freiheit ist, und theologischem Postulat. Das Postulat Gottes ist „insofern moralisch grundlos, als er keine notwendige Bedingung (der Befolgung und Erfüllung) des moralischen Gebots der ... Beförderung des höchsten Guts artikuliere“. Dies bedeutet allerdings nicht, daß das Ideal der Verwirklichung des höchsten Guts unbegründet wäre. Es hat seinen Grund, weil ohne es das menschliche Leben als sinn- und zwecklos gilt; gerade deshalb ist das höchste Gut „Gegenstand einer unaufgebbaren *Hoffnung*, die sich auf den Glauben an Gottes Dasein stützt“ (67). (Worauf beruht aber der Glaube an Gott?!) Wichtig zu bemerken ist, daß die Unterscheidung W.s auch die Abkoppelung der Sinnfrage von der moralischen Verpflichtung des Menschen zur Folge hat. – Der ausführliche § 5 über den moralischen Vernunftglauben schließt den ersten Teil ab. Als Konsequenz des oben Referierten über das Postulat Gottes wird der moralische Vernunftglaube für den Vf. zum Glauben (im Sinne einer freiwilligen Anerkennung und Bejahung) an die den Menschen konstituierende autonome Moralität selbst und an deren Möglichkeit trotz des Menschen Boshheit. Dieser Glaube schließt die Hoffnung auf Gottes Macht und Güte mit ein, ohne sich auf eine „transzendente Deduktion der Realmöglichkeit des höchsten Guts“ stützen zu können (88).

Der *zweite* Teil (88–218) untersucht die Religionsschrift, in der der Vf. eine Vertiefung des von Kant bereits thematisierten Vernunftglaubens sieht. Ein solcher Glaube gilt als moralisches Wunder, dessen Objekte, wie gesagt, die ursprüngliche moralische Anlage im Menschen und die Umkehr eines Menschen vom Bösen zum Guten sind; ja der Glaube selbst wird, insofern er Befreiung zu einem neuen Leben besagt, als Wunder erfahren (91). Diese Grundthematik zieht sich durch vier Abschnitte hindurch. Zuerst (B) diskutiert W. Kants Auffassung vom Verhältnis zwischen Natur und Freiheit. Nach einer zusammenfassenden Wiederholung der kritischen Lehre von Naturkausalität und Freiheit werden die Themen des ersten Stücks der Religionsschrift behandelt, nämlich die Anlage zum Guten und der Hang zum Bösen in der menschlichen Natur. Dieselben werden im Rahmen der Problematik von Freiheit und Gnade (C) fortgesetzt, wo W. Kants einander widersprechende Aussagen über Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit des radikal Bösen im Menschen erörtert, um dann zu der Erkenntnis überzugehen, die der Mensch vom eigenen Wesen anstreben soll. Hier kommt die Christologie und Soteriologie des zweiten Stücks der Religionsschrift zur Sprache, weil ja Jesus Christus für Kant als das „Ideal der moralischen Vollkommenheit“ gilt, das im Menschen selbst seinen Sitz hat, so daß die Anerkennung der eigenen moralischen Natur auf die Anerkennung des „Sohnes Gottes“ in uns hinausläuft und damit selbst den Kern der wahren Religion ausmacht. Es folgt (D) das Thema „Vernunft und Offenbarung“, in dem die Vernünftigkeit einer echten Offenbarung ausgearbeitet wird; was für Kant der Einsicht in ihren rein moralischen Inhalt gleichkommt. Dementsprechend steht im Zentrum des Kantischen Glaubens der Glaube an die Gültigkeit der Idee des moralisch vollkommenen Lebens (185). Diese These setzt sich im Thema der Kirche fort (E), die Kant im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Dimension



des höchsten Guts ausarbeitet, und die der Vf. unter das Interpretationsmittel von „Phänomenalität und Noumenalität“ stellt. An die Erörterung der Ekklesiologie Kants schließen sich zwei Paragraphen an (24 und 25), in denen W. meint, durch einen „gereinigten Begriff des Mystischen“ den tieferen Aspekt der Kantischen Lehre von der moralischen Religion angemessen thematisieren zu können.

Der dritte Teil ist dem Opus postumum gewidmet mit dessen Dreieitigkeit von Gott, Welt und Mensch, wobei der Mensch als „copula“ der zwei anderen Ideen angesehen wird (222). Dies ist in einem doppelten Sinne zu verstehen: entweder nämlich die Idee des Menschen übt ihre Verknüpfungsfunktion auf eine Weise aus, daß die transzendente Theologie das Fundament des Ganzen (der Anthropologie insbesondere) liefert, oder aber die Theologie wird anthropologisiert. Nach W. vertritt Kant de facto eine dritte Position, die diese Alternative noch einmal überschreitet, ähnlich wie der nachkantische Idealismus Traditionen einer philosophischen Mystik aufgenommen hat, in der der Mensch (selber ein Weltwesen) Gott und Welt zur Einheit verbindet (15). – Der Vf. untersucht der Reihe nach die religionsphilosophischen Bemerkungen des Nachlaßwerkes. In immer neuen Anläufen stellt Kant die Frage: „Was ist Gott?“ und „Ist ein Gott?“ (224). Gott wird, zumindest dem Wortlaut vieler Stellen nach, „irrealisiert“, d. h. seine Existenz in sich selbst wird verneint und/oder auf „eine Selbstobjektivation der moralisch-praktischen Vernunft“ reduziert. – Im letzten Abschnitt (§ 30) analysiert W. fünf Texte aus dem I. Konvolut, die an Formulierungen des „ontologischen“ Gottesbeweises anklagen. Ihr Grundtenor geht dahin, so W., daß sich im Denken der reinen Vernunft die Anwesenheit Gottes kundtut (259). Damit bedarf es weder metaphysischer Beweisversuche noch des Postulats, um die Realmöglichkeit des Ideals der reinen praktischen Vernunft zu zeigen. W. findet im Opus postumum eine Denkbeziehung, die durch die Anthropologisierung des Gottesbegriffs hindurch zur Theozentrik und damit zu einer Neubegründung religiösen Selbstverständnisses und Lebensvollzugs führt (269).

2. Der Vf. charakterisiert sein Unternehmen als „rationale Rekonstruktion“ (77) der Vernunftreligion Kants. Auf diesen Zweck ordnet er ein Dreifaches hin: eine eingehende Analyse der einzelnen Aussagen Kants; das Hinzuziehen von Parallelstellen, seien sie inhaltlich mit dem zu erklärenden Text kohärent oder nicht; und schließlich die eigene Argumentation. Die so betriebene rationale Rekonstruktion steht im Dienst einer „systematisch orientierten Studie“ (97). Das Resultat ist ohne Zweifel eine beachtenswerte Leistung, sowohl was die Auslegung der religionsphilosophischen Schriften Kants als auch was die kritischen und weiterführenden systematischen Überlegungen anbelangt. Eine nicht geringe Grenze der vorliegenden Studie sehe ich allerdings darin, daß „immanente“ Interpretation und „externe“ Bewertung bzw. persönliche systematische Ausführungen im Hinblick auf eine Korrektur oder Weiterführung der Position Kants nicht immer deutlich getrennt sind. Mehrmals stellt sich dem Leser unweigerlich die Frage: Wer sagt was? Es hätte vielleicht genutzt, den manchmal schwer zu verfolgenden Gedankengang zu unterbrechen und thesenartig die erreichte Position unter klarer Angabe ihres Autors zu formulieren. Auch die Reihenfolge der verschiedenen Abschnitte ist nicht ganz durchsichtlich; die zwei Leitfäden der Anordnung, nämlich der sachliche Inhalt der Schriften Kants und die eigene systematische Zielrichtung des Vf. haben anscheinend zu einer Aufgliederung geführt, die das Verständnis des Buches eher erschwert. – Was den Inhalt anbelangt, hat uns W. nicht nur eine Studie zur Religionsphilosophie Kants geliefert, sondern zugleich auch eine Studie über dessen praktische Philosophie. Kein Wunder, wenn man bedenkt, daß Kants Religion wesentlich (ja ausschließlich!) Moral ist und dazu noch die zentrale Rolle der Lehre vom höchsten Gut in dieser Habilitationsschrift. Damit aber stellen sich Fragen und auch Einwände auf beiden Fronten. Einige seien hier kurz vorgelegt. In bezug auf die Theorie des Sittlichen verharmlöst W. (freilich mit vielen anderen Autoren) den genauen Sinn und die Tragweite der ersten Formel des kategorischen Imperativs (vgl. 47 f.). Denn er geht (66) umstandslos vom Prinzip der Form als des alleinigen Bestimmungsgrundes des guten Willens zum Prinzip des Inhalts über (die Formel des Menschen als Zwecks an sich selbst bzw. die Formel des Reiches der Zwecke). Damit kann er ohne Schwierigkeit das höchste Gut als den notwendigen Gegenstand der reinen praktischen Vernunft aner-



kennen. Dies heißt aber m. E. die erste, systematische Deduktion des „formellen Prinzips des Wollens“ in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (vgl. vor allem den „zweiten Satz“ in A 413 f. – IV 399 f.), das „unangesehen aller Gegenstände“ festgelegt wurde, nicht ernst nehmen, sowie auch die ganze erste Partie der KpV (§§ 1–8), die nichts anderes als eine Reihe von Variationen zum Thema der Allgemeinheit als notwendigen, zureichenden und ausschließlichen Kriterium einer echt moralischen Handlungsnorm ist. – Hat man aber das Humanitätsprinzip der zweiten Formel (an sich zu Recht) akzeptiert, d. h. daß das, was den Menschen unbedingt in Anspruch nimmt, das objektive Gut (das *bonum homini*) ist, dann gilt konsequenterweise das, was Kant „Postulat“ Gottes nennt. Denn die den Menschen in die Pflicht nemende „beatitudo“ (das „höchste Gut“ Kants – abgesehen von dessen byzantinischer Konstruktion) ist nur im Horizont der Transzendenz realisierbar. Damit aber fällt die von W. befürwortete „Entkoppelung von moralischer Forderung und theologischem Postulat“ (67) – eine Grundthese seiner Studie. In den drei nacheinanderfolgenden Fassungen des Postulats Gottes (KrV, KpV, KU und Religionschrift) läßt sich deutlich das Ringen Kants verfolgen, die notwendige Verbindung von moralischer Forderung und Realisierung des höchsten Gutes anzuerkennen, zusammen mit dem gegenläufigen Kampf darum, Formalismus und Autonomie seiner Theorie des Ethischen doch aufrechtzuerhalten. All dies, was für die Begründung des Gottesglaubens und damit der Religion entscheidend ist, kommt im Buch W.s kaum zur Sprache. – Je weniger der Vf. für einen rationalen Zugang zum Gottesglauben eintritt, desto mehr befürwortet er einen „im gewöhnlichen Sinne des Wortes [?] Begründung“ „grundlosen Glauben“, für den das Mystische bei Kierkegaard, Wittgenstein und Heidegger ihm die Augen geöffnet haben (14 f.). In der Tat kommen Ausführungen dieser Art im vorliegenden Werk oft vor. Sie sollen das Kantische Verständnis von Religion weiter führen. Ob sie dem Leser verständlich und ihr Anschluß an Kant plausibel sind, möchte ich bezweifeln.

G. B. SALA S. J.

SALA, GIOVANNI B., *Kant und die Frage nach Gott*. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants (Kantstudien Ergänzungshefte 122). Berlin – New York: de Gruyter 1990. 470 S.

In diesem Werk stellt S. erstmals alle Aussagen zur Frage der Gottesbeweise in Kants Werken in ihrer chronologischen Abfolge zusammen, kommentiert sie und wertet sie kritisch aus. Ein solches Werk hat bislang gefehlt, und es ist schon deshalb äußerst begrüßenswert, da auf diese Weise ein Gesamtüberblick über die Entwicklung der Meinung Kants zu einem zentralen Problem seiner gesamten Philosophie in ihrem keineswegs so leicht durchschaubaren Mäanderband möglich wird. Zusätzlich zur Kommentierung und kritischen Würdigung der verschiedenen Passagen führt S. auch jeweils wichtige Literatur zu den betreffenden Werken und Stellen an. Als erstes Werk erörtert S. kurz die „Allgemeine Naturgeschichte“, die Kants erste Physikotheologie enthält. Bei der „Nova Dilucidatio“ geht es vor allem um die Widerlegung des Cartesianischen Gottesbeweises, wobei Kant nach S. im wesentlichen ebenso argumentiert wie Thomas. S. verteidigt diese Widerlegung auch gegen Einwände oder andere Interpretationen von Henrich, Schmucker und Pinder: Der Begriff allein vermittele noch keine Wirklichkeitserkenntnis. Es folgt Kants eigener Beweis, der „ontotheologische“ in seiner ersten Fassung, der Gott als unbedingt notwendiges Materialprinzip alles Möglichen aufweist, dabei aber in einer Weise argumentiert, die pantheistische Anklänge hat. In derselben Schrift findet sich als weiterer Gottesbeweis der aus der Wirkgemeinschaft der Substanzen, der allerdings in sich nicht schlüssig sei, da er isolierte Substanzen als möglich ansehe und zugleich die Einheit und Einzigkeit der Welt annehme. Diesen Gottesbeweis habe Kant sehr bald danach aufgegeben.

Der Zweite Teil beginnt mit dem „Einzig möglichen Beweisgrund“. Wie S. herausstellt, meint Kant damit, daß nur eine einzige mathematisch exakte Demonstration der Existenz Gottes möglich sei: das verbesserte ontotheologische Argument aus dem Material der Möglichkeiten, das Kant nun auf Grund seiner inzwischen erfolgten Wende zum Optimismus nicht mehr mit einer pantheisierenden Tendenz vorträgt. Die Aufhe-