

Wohlverhalten und Wohlergehen

Der moralische Gottesbeweis und die Frage einer eudämonistischen Ethik

VON GIOVANNI B. SALA S. J.

I. Einleitung

In einem früheren Aufsatz¹ habe ich das Postulat der Existenz Gottes in den Schriften Kants dargelegt. Es hat sich herausgestellt, daß der Begriff der Glückseligkeit in ihrem Zusammenhang mit der Moralität des Menschen den springenden Punkt der verschiedenen Fassungen des moralischen Gottesbeweises Kants darstellt, zugleich aber auch die Hauptschwierigkeit gegen einen Beweis, der mit der Kantischen Konzeption der Ethik vereinbar sein soll. Ja, die Konzeption von einem Zusammenhang von Moralität und Glückseligkeit dahingehend, daß sie uns berechtigt auf die Existenz Gottes zu schließen als desjenigen, der allein die Moralität des Menschen mit einer entsprechenden Glückseligkeit verbinden kann, scheint Schwierigkeiten zu bereiten nicht bloß infolge einer formalistischen und autonomen Ethik, wie die Ethik Kants ist. Es ist eine ziemlich verbreitete Ansicht, daß die Lehre von einer wesentlichen Verbindung von Wohlverhalten und Wohlergehen so, daß ohne die Verwirklichung des zweiten das moralische Gesetz den Menschen nicht absolut in die Pflicht nehmen kann, gegen die Reinheit der Moralität verstößt. Ein echt moralischer Mensch ist, nach dieser Ansicht, nur derjenige, der „uneigennützig“ (vgl. KU B 427 = V 42) handelt, der dem Imperativ seines Gewissens folgt und das Gute tut, unabhängig davon, ob ihm damit ein Vorteil, zumindest in einem künftigen Leben, gesichert ist oder nicht.

Diese Problematik bildet das Thema des vorliegenden Beitrags. Es geht mir also um die Frage, ob der moralische Gottesbeweis sich auf eine, wie man sie genannt und zugleich verurteilt hat, Lohnmoral oder eudämonistische Moral gründet. Die Untersuchung erfolgt in drei Schritten.

Der erste Schritt schließt sich direkt an meinen ersten Aufsatz an und versucht zu klären, was genau dasjenige höchste Gut sei, um dessen Verwirklichung willen Kant das Dasein Gottes postuliert. Hier scheint mir, daß eine Klärung vonnöten ist, weil bei den Kant-Forschern immer noch weitgehend unbestimmt ist, für die Verwirklichung von was Kant die Existenz Gottes postuliert. Ist dies nicht klar, so bleiben auch die Stichhaltigkeit des Postulats sowie seine Folgen im Dunkel. Wir werden sehen, daß Kant den Begriff vom höchsten Gut (näherhin von der Glückseligkeit) in

¹ Vgl. ThPh 68 (1993) 182–207.

mehreren Bedeutungen nimmt, die nicht alle eine tragfähige Basis für seine Postulatenlehre liefern.

In einem zweiten Schritt werde ich in einer systematischen Weise die Frage behandeln, was Glückseligkeit oder Wohlergehen mit der Moralität als wesentlicher Dimension der menschlichen Person zu tun hat. Es wird sich zeigen, daß genau der unzertrennbare Zusammenhang von Wohlverhalten und Wohlergehen eine rational stichhaltige Argumentation zugunsten der Existenz Gottes begründet, die in keiner Weise einer Lohnmoral das Wort redet.

In einem letzten Schritt wird das Resultat des vorhergehenden rationalen Beweises durch das Wort Gottes selbst in seiner übernatürlichen Offenbarung an den Menschen eine Bestätigung und zugleich Überbietung finden.

II. Ein Gottesbeweis via höchsten Guts

1. *Das Eigentümliche der Kantischen Version*

Der moralische Gottesbeweis, den Kant entwickelt hat, wird von Michael Albrecht infolge seiner umfangreichen Quellenforschung als „in einem so hohen Maße Kants eigene Leistung“ beurteilt, daß es wohl nicht möglich sein dürfte, ältere Vorlagen zu finden, die ihn in seiner Eigenart erklären könnten². Das Eigenartige liegt vor allem darin, daß Kant die Existenz Gottes „annimmt“ bzw. „postuliert“ als Bedingung der Möglichkeit der Verbindung von Tugend und Glückseligkeit, wobei er den Begriff vom „höchsten Gut“ gebildet hat, um das aus beiden Bestandteilen Zusammengesetzte zu bezeichnen. Dies bedeutet u. a., daß Kant nicht bei der Erfahrung ungerechtfertigten Leidens in der Welt ansetzt, auch wenn, wie es von der Sache her zu erwarten ist, zumal noch in zeitlicher Nähe zu Leibniz, hie und da in den Argumentationen Kants Motive und auch Termini der Theodizee anklingen³. Der Beweis will auch nicht (d. h. nicht direkt) auf dem Weg des höchsten Guts die (postkantisch gesprochen) Frage nach dem Sinn des Lebens beantworten. Allerdings ist doch das sachliche Problem das der Sinnhaftigkeit des sittlichen Handelns, so daß Kant an entscheidenden Stellen mit ihm konfrontiert wird, wenn auch ohne den Sinnbegriff zu thematisieren.

Der Rekurs Kants auf das höchste Gut ist von der Absicht geleitet, mit Hilfe dieses Gegenstandes den sonst problematischen Begriff Gottes al-

² M. Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim 1978, 146.

³ Im Kontext seines moralischen Gottesbeweises in der KpV spricht Kant vom höchsten Gut, das den *medius terminus* des Beweises darstellt, als vom „Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (*der besten Welt*)“: A 226 = V 126). In der KrV spricht er vom „Weltbesten“ (A 815 und 819). Dasselbe in der dritten Kritik: B 425 = V 451; B 429 = V 453.

lererst *assertorisch* für einen solchen zu erklären, dem ein wirkliches Objekt zukommt (vgl. KpV A 242 = V 134). Es scheint kein Zufall gewesen zu sein, daß, wie die „Reflexionen“ zeigen, ab Mitte der 60er Jahre Kant vom höchsten Gut als Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit gesprochen hat⁴. Denn um dieselbe Zeit war Kant zu dem Schluß gekommen, daß sämtliche „Beweisarten vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft“ (KrV A 590), einschließlich seines eigenen „einzig möglichen Beweisgrundes“ un schlüssig sind, und zugleich hatte sich bei ihm die Einsicht durchgesetzt, daß die moralische Verfassung den Menschen „ohne Umschweif zu seinen wahren Zwecken führt“, namentlich „zu der Überzeugung von dem Dasein nach dem Tode“ und zum „moralischen Glauben“ an die Existenz Gottes⁵.

2. *Das medium probationis: das höchste Gut*

Was ist nun das höchste Gut? Sinn und Stichhaltigkeit des moralischen Gottesbeweises Kants entscheiden sich an diesem Begriff. Nun aber handelt es sich bei der lebenslänglichen Beschäftigung Kants mit ihm um einen Begriff, der trotz der sich durchhaltenden Idee einer Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, Verschiebungen und Veränderungen sowohl in sich selbst als auch im Kontext seiner Verwendung erfahren hat⁶. Es ist deshalb angebracht, unsere Aufmerksamkeit auf den Sinngehalt des Begriffs zu lenken an den Stellen, wo Kant seinen Gottesbeweis vorlegt.

Zu Beginn der Dialektik der KpV, wo sich die ausführlichste Darstellung des Begriffs findet, wird gesagt, daß die reine praktische Vernunft als das Vermögen des Unbedingten „die unbedingte *Totalität des Gegenstandes* ... unter dem Namen des höchsten Guts“ sucht (A 194 = V 108). Nach A 198 = V 110 gilt das höchste Gut als „*Gegenstand* des Begehungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen“. Das höchste Gut ist das „durch die Vernunft allen vernünftigen Wesen ausgesteckte *Ziel* aller ihrer *moralischen* Wünsche“ (A 207 = V 115). An der Stelle, wo Kant zum ersten Mal seine Definition der Religion gibt, wird das höchste Gut als „das *Objekt* und *Endzweck* der reinen praktischen Vernunft“ umschrieben (A 233 = V 129). Nach der Vorrede zum selben Werk ist das höchste Gut das dem moralisch bestimmten Willen „a priori gegebene *Objekt*“ (A 6 = V 4). Für die dritte Kritik gilt das höchste Gut als „*Endzweck*“ des

⁴ „Die Glückseligkeit und das Gute, Sittlichkeit, machen zusammen *summum bonum* aus“: R 6584.

⁵ Kant, *Träume eines Geistersehers*, erläutert durch *Träume der Metaphysik*, letzter Absatz des Werkes.

⁶ Aus der umfangreichen Sekundärliteratur dazu sei nur auf zwei neuere Studien hingewiesen, die besonders eindringlich auf die Quellen eingehen: K. Düsing, „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie“, in: KS 62 (1971) 5–42 und *Albrecht* §§ 7 und 11.

Gebrauchs unserer Freiheit nach dem moralischen Gesetz (B 423 = V 450).

Schon aus diesen ausgewählten Stellen erhellt, daß Kant zufolge das höchste Gut Objekt (Gegenstand) und Ziel bzw. Zweck der reinen praktischen Vernunft ist. Albrecht äußert die Ansicht, daß zwischen beiden für die Definition des höchsten Guts verwendeten Begriffen kein inhaltlicher Unterschied auszumachen sei. In der Tat gebraucht Kant gelegentlich beide zusammen als Synonyme. Nach KpV A 207 = V 115 „ist ... das höchste Gut der notwendige Zweck eines moralisch bestimmten Willens, ein wahres Objekt“ einer reinen praktischen Vernunft. In A 241 = V 134 ist von „einem Zweck als Objekt des Willens“ die Rede.

Wichtig für die Ermittlung der Rolle des höchsten Guts im Postulat Gottes ist, daß Kant immer wieder sagt, daß es sich um einen „zu bewirkenden Endzweck in der Welt“ handelt (KU B 425 = V 451); er spricht im selben Sinne von den „Handlungen, die darauf abzielen, das höchste Gut wirklich zu machen“ (KpV A 215 = V 119). Das höchste Gut ist also Objekt der reinen praktischen Vernunft zunächst im Sinne eines „finis operis“, zugleich aber, wie aus mehreren Definitionen hervorgeht, auch im Sinne eines „finis operantis“, also als der Endzweck, den wir durch unser freies und verantwortliches Handeln beabsichtigen. An einer der oben zitierten Stellen hieß es geradezu, es sei das Ziel aller unserer „moralischen Wünsche“ (KpV A 207 = V 115). Man könnte vielleicht das von Kant Gemeinte folgendermaßen deutlicher ausdrücken: Das höchste Gut ist das allumfassende, letzte Objekt, das der freie Mensch zu verwirklichen hat (finis operis); demzufolge ist der Mensch dazu aufgerufen, dieses ihm von der Sache her aufgetragene Objekt sich zum inneren Endziel und zur Motivation seiner Freiheit zu setzen (finis operantis).

Um die Rolle weiter zu klären, die das höchste Gut in der Kantischen Version des moralischen Gottesbeweises innehat, müssen wir den Inhalt dieses Guts untersuchen. Zu Beginn des zweiten Hauptstücks der Dialektik der KpV definiert Kant das höchste Gut als das Zusammengesetzte aus Tugend und Glückseligkeit (KpV A 198 = V 110). Als Maßstab für die Zusammensetzung beider Bestandteile gilt nach der ersten Kritik das Kriterium der „Proportion“ oder „Angemessenheit“ der Glückseligkeit zur Sittlichkeit. Dort ist die Rede von „der mit der Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit“ (A 809). Etwas weiter spricht Kant von der Glückseligkeit, „insofern sie der Moralität genau angemessen ausgeteilt ist“ (A 811; vgl. auch KpV A 223 = V 124), und von der „Glückseligkeit, in dem genauen Ebenmaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen“ (A 814).

Die KpV entfaltet diesen Gedanken weiter. In der angegebenen Hauptstelle unterscheidet Kant zwischen höchstem Gut im Sinne von *bonum supremum* oder *originarium*: Tugend und höchstem Gut im Sinne von

bonum consummatum oder *perfectissimum*: das Ganze aus Tugend und Glückseligkeit. Von den zwei Bestandteilen aber, präzisiert Kant, ist nur die Tugend ein unbedingtes Gut, und als solches Bedingung der Glückseligkeit. Der Anfang der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ mit ihrer Schilderung des guten Willens als des einzigen absoluten Wertes und die Analytik der KpV, zweites Hauptstück, haben diese Grundeinsicht der Ethik ausgeführt. Kant hebt beides mit Nachdruck hervor: einerseits, daß nur die Tugend (der gute Wille) „für sich schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist“ (KpV A 199 = V 111), andererseits, daß sie jedoch „nicht das ganze und vollendete Gut als Gegenstand des Begehrungsvermögens *vernünftiger* endlicher Wesen ist; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu *erfordert*, und zwar nicht bloß in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst *im Urteile einer unparteiischen Vernunft*, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet“ (A 198 f = V 110). Auch hier gilt als Maßstab, daß die „Glückseligkeit ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Wert der Person und deren Würdigkeit, glücklich zu sein) ausgeteilt“ wird (A 199 = V 110; vgl. auch A 224 = V 124: „proportionierte Glückseligkeit“).

Entscheidend für das Gelingen des moralischen Gottesbeweises ist, daß Kant bei der Begriffsbestimmung vom höchsten Gut immer wieder die Tugend als „die Würdigkeit, glücklich zu sein“ qualifiziert (KpV A 198 = V 110 u. ö.). Damit anerkennt er eine materiale Identität von moralischem Wert der Person und ihrer Glückswürdigkeit. Tugend und Glückswürdigkeit sind formal zwei verschiedene Begriffe, aber der erstere impliziert den zweiten.

Dieser Konzeption von der Beziehung zwischen Tugend und Glückseligkeit gemäß gilt, daß die Vereinigung beider, d. h. also daß dem tugendhaften Menschen die Glückseligkeit zuteil werden soll, eine *Forderung der Vernunft* darstellt, wie es bereits an der zitierten Stelle der Definition des höchsten Guts hieß und im folgenden oft wiederholt wird. Die Glückseligkeit gehört unabdingbar zur Sittlichkeit in der Beurteilung einer „unparteiischen Vernunft“ (KpV 224 = V 124); die Vernunft fällt ein solches Urteil „parteilos“ (Religion B IX = VI 6). Im selben Sinne sagte bereits die KrV, daß „das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit *unzertrennlich*, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden“ ist (A 809).

Daß das moralische Gesetz gebietet, „wie wir uns verhalten sollen, *um* nur der Glückseligkeit würdig *zu* werden“ (A 806), bedeutet, daß Zielrichtung des moralischen Gesetzes und mit ihm der Tugend die Glückseligkeit ist. Negativ will diese Auffassung sagen, daß die Vernunft keine endgültige Trennung von Sittlichkeit und Glückseligkeit gutheißen kann. Der Mensch, der zu einem sittlich guten Verhalten, d. h. zum Guten aufgefordert ist, findet sich in einer Wirklichkeit, die selbst gut für den Men-

schen ist, die der Sittlichkeit des Menschen gegenüber nicht gleichgültig ist. Eine solche moralisch eingerichtete, auf das Gute des Menschen abzielende Wirklichkeit kann nur von dem Guten (Gott) hervorgegangen und getragen sein, der den Menschen zum Guten verpflichtet. Die Lehre von der Glückseligkeit als Endzweck des verantwortlichen Handelns des Menschen erweist sich als Pendant zur Lehre von der Erschaffung der Welt durch den allmächtigen, guten Gott, der die Einheit von Sein und Gutem ist.

An der angeführten Stelle der transzendentalen Methodenlehre der ersten Kritik unterscheidet Kant „Glückseligkeit“ und „Würdigkeit, glücklich zu sein“. Ein praktisches Gesetz, das die erstere zur Motivation hat, ist ein „pragmatisches“ Gesetz, eine „Klugheitsregel“ im Sinne eines hypothetischen Imperativs, denn sie „rät, was zu tun sei, *wenn* wir der Glückseligkeit teilhaftig werden wollen“. Nur das praktische Gesetz, das die zweite, nämlich „die Würdigkeit, glücklich zu sein“ zur Motivation hat, ist ein moralisches Gesetz und gebietet kategorisch. Diese Distinktion ist im Kontext des Formalismus der Ethik Kants und deren antieudämonistischer Richtung angesiedelt, und leidet deshalb unter der Zweideutigkeit und Unzulänglichkeit dieser Position. Denn es stellt sich die Frage: Warum ist der moralisch gute Mensch der Glückseligkeit würdig, und zwar so, daß, wie Kant mehrmals richtig betont, eine solche Verbindung von Tugend und Glückseligkeit einer Forderung der Vernunft entspricht? Ich finde keine Antwort, die die Sache nicht in der Schwebe läßt, wie es bei Kant immer wieder der Fall ist, als diese: Weil das moralische Gesetz das Gesetz des objektiv Guten ist, wobei das objektiv Gute per definitionem ein bonum homini ist. Dann aber kann es nicht unmoralisch sein, wenn der Mensch sich explizit das Ziel vorsetzt, das Ziel des moralischen Gesetzes selbst ist und das den verbindenden Charakter des Gesetzes begründet. M. a. W. um der „Glückseligkeit“ willen und um der „Würdigkeit, glücklich zu sein“ willen handeln, ist, richtig verstanden, ein und dasselbe.

Das objektiv Gute (das bonum homini) und die Glückseligkeit sind zwei verschiedene Termini für eine und dieselbe Wirklichkeit! „Glückseligkeit“ und „Würdigkeit, glücklich zu sein“ sind metaphysisch ein und dasselbe; nur daß die zweite Redewendung auf ein Doppeltes hinweist. Erstens, daß es eine Forderung der Vernunft ist, daß der Tugendhafte glücklich ist; zweitens (implizit), daß dieser Forderung hier auf Erden de facto nicht Genüge geleistet wird, sondern erst in einem künftigen Leben, wofür wir berechtigt sind Unsterblichkeit und Gott zu postulieren. Daß Kant davor zurückschreckt, die Glückseligkeit als Motivation des moralischen Gesetzes zu statuieren, hängt offenkundig mit seiner unzulänglichen Auffassung von der Glückseligkeit zusammen. Die unmittelbar danach folgenden Ausführungen zeigen, daß er an eine Glückseligkeit denkt, die in der Befriedigung nicht rational verstandener Neigungen be-

steht. Genau eine so aufgefaßte Glückseligkeit erklärt die Plausibilität der Position Kants für den Menschen von gesundem Verstand sowie auch den durchaus anzuerkennenden pädagogischen Wert dieser Position. Aber die Problematik des moralischen Gottesbeweises verlangt eine Argumentation auf der metaphysischen Ebene von Freiheit, Sittengesetz und Ziel des Sittengesetzes. Von daher ist es auch möglich, Berechtigung und Grenzen der antieudämonistischen Zielsetzung Kants zu würdigen, wie sie in Aussagen wie der folgenden zur Sprache kommt: „Die Unterscheidung der Glückseligkeitslehre von der Sittenlehre, in deren ersterer empirische (!) Prinzipien das ganze Fundament ... ausmachen“, sei erstes Ziel seiner Theorie des Sittlichen (KpV A 165 = V 92; vgl. auch A 234 = V 130). Dieses Problem soll im folgenden Kapitel (III) systematisch behandelt werden.

Eine letzte Bemerkung zur Lehre vom höchsten Gut. Im Hinblick auf seinen Gottesbeweis, der auf der moralischen Verfassung des Menschen beruht, faßt Kant den Endzweck des sittlichen Gesetzes unter dem Namen vom höchsten Gut als das Zusammengesetzte aus Tugend und Glückseligkeit auf. Dies ist insofern naheliegend, als das Gesetz unserer Freiheit das Gesetz des Guten und zum Guten hin ist. Das moralische Gesetz ist für den Menschen *die Aufforderung zur Tugend* (d. h. *zur Verwirklichung des Guten*) und führt den Menschen zu jenem endgültigen gegliederten Endzustand, den der Begriff der Glückseligkeit meint.

De facto aber gibt es in der Geschichte der Menschen nicht nur Tugend, sondern auch Untugend als die unbegründete, und deshalb irrationale und selbstverschuldete Verweigerung, dem moralischen Gesetz Folge zu leisten. Wenn nun Tugend „Würdigkeit, glücklich zu sein“ besagt, dann bildet der Zusammenhang von Untugend (Schuld) und Unglück ebenfalls eine Forderung der Vernunft. Und wenn Gott und künftiges Leben Voraussetzungen für das „höchste abgeleitete Gut“ sind (KrV A 811), so scheinen dieselben auch Voraussetzungen für das höchste Übel zu sein. Tugend und Untugend sind zwar nicht zwei sozusagen gleichberechtigte Möglichkeiten der moralisch-praktischen Vernunft im Menschen, aber das Faktum der zweiten wirft unweigerlich die Frage nach deren „Ausgang“ auf. Kant hat dieses Problem im Rahmen seiner Postulatenlehre nicht behandelt und auch sonst kaum in seinen Schriften. Infolgedessen soll es bei meiner Untersuchung über den moralischen Gottesbeweis bei Kant nicht weiter erörtert werden. Diese Schattenseite der menschlichen Freiheit, die deren verhängnisvolles, selbstverschuldetes Versagen darstellt und Konsequenzen hat, die absolut sind wie die Berufung der Freiheit zum Guten, soll aber im Hintergrund meiner Studie über das letzte Ziel des Menschen unter dem moralischen Anspruch und dessen Voraussetzungen bleiben.

3. Das höchste Gut und Kants Theorie vom Sittlichen

Es stellt sich die Frage, wie die Lehre vom höchsten Gut mit der Kantischen Theorie des Sittlichen zusammenhängt, so wie sie in der Analytik der KpV und schon vorher in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ ausgearbeitet wurde. Denn Kant versteht sein Postulat Gottes (KpV) als einen „moralischen Beweis des Daseins Gottes“ (KU § 87), als eine Argumentation also, die gemäß und kraft der moralischen Verfassung des Menschen ans Ziel gelangt⁷. Hier stoßen wir auf zwei Schwierigkeiten, die ausgeräumt werden müssen, bevor wir weiter untersuchen, wie das höchste Gut als *medium probationis* im moralischen Gottesbeweis fungiert.

a) Die erste Schwierigkeit betrifft die Frage, ob für Kant das höchste Gut überhaupt Objekt oder Ziel der Moralität sein kann. Kants Theorie des Ethischen ist durch den *Formalismus* gekennzeichnet. Die Argumentation, durch die er zum ersten Mal auf das Grundprinzip des ethischen Handelns schließt, nämlich auf „die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt“ (Grundlegung A 17 = V 402), versteht ausdrücklich dieses „formelle“ Prinzip des Wollens dahingehend, daß die moralische Beurteilung der Handlung und die entsprechende Ausführung derselben „unangesehen aller *Gegenstände*“ des Begehungsvermögens, oder, nach einer anderen Formulierung, „unangesehen der *Zwecke*, die durch solche Handlung bewirkt werden können“, zu vollziehen sind (A 13 f = V 400). Diese letzte Aussage ist nun direkt relevant für das Postulat Gottes, das gemäß der Problemstellung in der KrV die Frage beantworten soll, was schlußendlich aus unserem moralischen Handeln herauskommt – die Frage genau nach dem Ziel oder Endzweck der Moralität.

Die Analytik der KpV in ihren ersten acht Paragraphen ist nichts anderes als eine Reihe von Variationen zum selben Thema: Jegliches Objekt (Materie) des Willens (das doch für das Wollen unentbehrlich ist! Vgl. KpV A 60 = V 34) ist für die moralische Beurteilung einer Handlung irrelevant; es kann also kein „praktisches Gesetz“ begründen (vgl. vor allem § 2, Lehrsatz I), und darf nicht Bestimmungsgrund des Willens sein. Damit aber ist *a limine* ausgeschlossen, daß das höchste Gut Objekt (Gesamtobjekt oder letztes Objekt) eines dem moralischen Gesetz gemäßen Willens sein kann; infolgedessen fällt der Grund weg, warum der Mensch zur Verwirklichung dieses Objektes Gott postulieren soll. Kant selbst hat

⁷ Natürlich taucht hier und in der ganzen Diskussion über die Stichhaltigkeit des Gottespostulats die Schwierigkeit auf, daß Kant ein Postulat der reinen praktischen Vernunft gar nicht als einen Beweis verstanden wissen will. In der Tat aber, wie im ersten Aufsatz, Fußnote 4 angemerkt wurde, ist der moralische Gottesbeweis ein regelrechter Beweis genauso wie der Kontingenzbeweis. Daß die *Wirklichkeit*, von der ausgegangen wird, das sittliche Handeln des Menschen ist statt einer materiellen Wirklichkeit, kann gewiß kein Hindernis für eine rationale Argumentation sein, die diese Wirklichkeit erklären will. Daß Kant im Aufbau seines Postulats argumentativ vorangeht, ist offenkundig.

diese Konsequenz an mehreren exponierten Stellen seiner verschiedenen Fassungen des Postulats Gottes in aller Deutlichkeit gezogen, wie wir im ersten Aufsatz gesehen haben.

Wir müssen deshalb vom Prinzip des Formalismus absehen, wenn wir die Funktion des höchsten Guts herausfinden wollen, die Grundlage für einen moralischen Gottesbeweis sein kann. Dies ist möglich, insofern wir das zweite, materiale Prinzip der Ethik Kants in Betracht ziehen: das „Prinzip der Menschheit“ (Grundlegung A 69 = V 430)⁸. Was in den Grundlegungsschriften gegen die Logik des Systems nur halbherzig eingeräumt wurde, kam in der viel späteren „Metaphysik der Sitten“ zum Tragen, insofern Kant dort weitgehend auf die *natura humana* rekurriert, um die Pflichten des Menschen zu bestimmen. In der Einleitung zur Tugendlehre, Nr. IX, formuliert Kant die Grundformel des kategorischen Imperativs dahingehend um, daß sie über das rein formale Prinzip der Allgemeinheit hinausgeht: „Das oberste Prinzip der Tugendlehre ist: Handle nach einer *Maxime der Zwecke* [!], die zu haben für jedermann ein *allgemeines* Gesetz sein kann. Nach diesem Prinzip ist der Mensch sowohl sich selbst als anderen Zweck, und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere bloß als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zweck zu machen, ist an sich selbst des Menschen Pflicht.“

Auf diese Weise wird das Kriterium festgelegt, das ermöglicht, die Frage: „*Was* sollen wir tun?“ zu beantworten. Damit aber sind wir immer noch bei der Problematik der Theorie des Ethischen, also in der Analytik der KpV, noch nicht in der Dialektik. Ist die Frage nach dem Objekt (*finis operis*) der freien und verantwortlichen Handlungen in der Analytik der KpV beantwortet, so kann der erst in der Dialektik eingeführte Begriff des höchsten Guts als Ansatz zum Postulat Gottes *nur* als Ziel oder Endzweck (*finis operantis*) des moralischen Lebens eines Menschen insgesamt verstanden werden, weil, ich wiederhole, die Frage nach dem, was wir tun sollen, in der Analytik bereits zur Genüge geklärt wurde. Das höchste Gut bezeichnet ein Ziel, das nicht identisch ist mit den einzelnen, partikulären Gegenständen und Zielen unserer Entscheidungen und Handlungen und auch nicht mit ihrer Summe. Es kann nur der *Endzweck*

⁸ Es gilt die unheilbare Spannung einfach stehen zu lassen, die die ganze Theorie des Ethischen bei Kant durchzieht, die Spannung nämlich zwischen dem formalen Prinzip (dem Prinzip der Allgemeinheit) und dem materialen Prinzip (dem Prinzip der Menschheit). Kant stellt einerseits das erste Prinzip als von sich allein *zureichendes* Kriterium für die Ermittlung der moralischen Qualifikation einer Handlung auf, und zwar unter Ausschluß jeglichen materialen Prinzips (Gegenstand oder Ziel der Handlung), während er andererseits immer wieder auf das zweite Prinzip rekurriert und rekurrieren muß, um über den sittlichen Wert einer Handlung befinden zu können. Vgl. dazu meinen Aufsatz: „Das Gesetz oder das Gute? Zum Ursprung und Sinn des Formalismus in der Ethik Kants“, in: Gr. 71 (1990) 67–95, 315–352; insbesondere den Abschnitt über „die zwei Hälften der Ethik Kants“, 335–340.

unserer Moralität sein: ein die Grenzen des irdischen Lebens übersteigendes Ziel, der endgültige Zustand des Menschen infolge seiner gelebten Moralität. Kant bezeichnet dieses Ziel mit dem damals geläufigen Terminus „Glückseligkeit“.

b) Die zweite Schwierigkeit geht aus der Zusammensetzung des höchsten Guts hervor. Das höchste Gut, dessen Rolle für den moralischen Gottesbeweis wir klären wollen, ist Kant zufolge nicht einfachhin mit der Glückseligkeit identisch, sondern das Zusammengesetzte aus Tugend und Glückseligkeit (KpV A 198 = V 110). Wenn nun das höchste Gut Endziel der Moralität ist, wie aus mehreren Stellen Kants hervorgeht und vor allen Dingen wie es die innere Logik des Gottespostulats verlangt, dann wird die Sittlichkeit selbst zum Bestandteil des Zielobjekts der Sittlichkeit! Wir fragten, wohin schlußendlich die Sittlichkeit führt. Zur Antwort sagt uns Kant, daß die Sittlichkeit auf die Glückseligkeit abzielt, bzw. daß aus der gelebten Sittlichkeit die Glückseligkeit herauskommt!

Diese Inkongruenz hat aber für Kant die vorteilhafte Folge, daß er im höchsten Gut den „Bestimmungsgrund des reinen Willens“ setzen bzw. im höchsten Gut das Objekt des guten Willens sehen kann, ohne gegen sein Prinzip des Formalismus und der Autonomie zu verstoßen. Denn, wie er weiter erklärt, „in der Tat bestimmt das in diesem Begriff schon eingeschlossene ... moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand nach dem Prinzip der Autonomie den Willen“ (KpV A 197 = V 110)?

Das Bedenkliche im Begriff des höchsten Guts liegt nicht darin, daß Kant in ihm den „absoluten Wert“ eines guten Willens (Grundlegung A 4 = IV 394) mit der Glückseligkeit verbindet. Es hat seinen guten Sinn, den einen als (unbedingte) „Bedingung“ (KpV A 198 = V 110) mit der anderen als „Folge“ (A 199 = V 111) in einem einzigen komplexen Begriff zu vereinen, und damit ihren inneren Zusammenhang auszudrücken. Die Schwierigkeiten beginnen dann, wenn Kant von der bloßen Definition (die Definitionen liegen in unserer Macht, solange wir keinen Widerspruch begehen!) zu der Argumentation übergeht, wofür diese Definition das *medium probationis* bereitstellen soll. Denn in seinem moralischen Beweis postuliert Kant die Existenz Gottes als desjenigen, der allein das höchste Gut verwirklichen kann; dann aber bezieht er sich in

⁹ An dieser Stelle spricht Kant geradezu vom „moralischen Gesetz“ als Bestandteil desjenigen höchsten Guts, das „den ganzen Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft“ ausmacht (KpV A 196 = V 109). Dies verdunkelt die Sache weiter, da sonst *Tugend* und *Glückseligkeit* als die Bestandteile des höchsten Guts gelten. Durch den stillschweigenden Übergang von der Sittlichkeit zum moralischen Gesetz vermag Kant, das höchste Gut als Motiv (oder Gegenstand) der Handlung zu behaupten, indem er *de facto* das Gesetz selbst meint. Auf diese Weise kann er seinen Formalismus aufrechterhalten, ohne den wunden Punkt desselben freizulegen. Er spricht ja von einem Objekt oder Ziel der Handlung! – dem höchsten Gut. Aus derselben verworrenen Konzeption des höchsten Guts vermag Kant immer noch vom höchsten Gut als Endzweck unserer Handlungen zu sprechen auch im Falle, daß die Glückseligkeit unrealisierbar ist, weil ja die Sittlichkeit selbst einen solchen Endzweck der guten Handlungen darstellt!

der Tat *nur* auf das eine Element des höchsten Guts, nämlich auf die Glückseligkeit als Endzweck der Sittlichkeit, weil ja die Sittlichkeit Pflicht und Leistung des autonomen Menschen ist.

Nachdem wir zu dem Schluß gekommen sind, daß das höchste Gut nur im Sinne der der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit letzter Zweck des moralischen Gesetzes sein kann, stellt sich die weitere Frage, wie die Glückseligkeit verstanden werden soll, um die geeignete Grundlage für einen moralischen Gottesbeweis liefern zu können. Hier ist eine eingehende Analyse des vielschichtigen Textes Kants nötig.

Daß der Ansatzpunkt für den moralischen Gottesbeweis nicht das Objekt des moralischen Handelns im Sinne eines „*finis operis*“ ist, erhellt schon aus dem Aufbau der KpV. In ihr hat Kant auf die Frage: „Was sollen wir tun?“ im Analytik-Teil geantwortet, ohne auf den Begriff des höchsten Guts zu rekurrieren. Dasselbe war klar bereits aus der Art und Weise, wie das Problem der Existenz Gottes (und auch der Unsterblichkeit der Seele) in der ersten Kritik angegangen wurde. Den Ansatz dazu bot die Frage: „Was darf ich hoffen?“, deren Sinn Kant wie folgt freilegte: „Wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?“ (A 805). Die Verwirklichung der Sittlichkeit mit ihrem Objekt ist also vorausgesetzt. Auf dieser Basis allein stellt sich dem Menschen unweigerlich die Frage: Was kommt heraus? Das höchste Gut ist kein durch unsere Handlungen zu Bewirkendes, sondern Gegenstand unserer Hoffnung *infolge* der Einhaltung des moralischen Gesetzes. So verstanden reduziert sich das höchste Gut auf die Glückseligkeit, und nur so verstanden, liefert es eine tragfähige Basis für den moralischen Gottesbeweis.

4. Verschiedene Bedeutungen von Glückseligkeit

Folgende Bedeutungen des Terminus Glückseligkeit sind an den Stellen zu unterscheiden, die für das Postulat Gottes in Frage kommen: (1) Die Glückseligkeit wird *empirisch* verstanden; als solche ist sie notwendigerweise innerweltlich. Die Glückseligkeit wird *rational* verstanden; in diesem Falle kann sie (2) innerweltlich oder aber (4) zukünftig-transzendent sein. Hinzu kommt (3) ein etwas anders gelagerter Begriff der Glückseligkeit im Zusammenhang unmittelbar mit dem Begriff der moralischen Welt und mittelbar mit der Frage nach der teleologischen Verfassung der Welt.

(1) Kant kennt eine *empirisch* verstandene Glückseligkeit. In der ersten Fassung des Gottesbeweises heißt es: „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen“, und zwar so, daß wir nur vermittelt der Erfahrung wissen können, „welche Neigungen da sind, die befriedigt werden wollen“ und „welches die Naturursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können“ (KrV A 806). Die so verstandene Glückseligkeit

als „Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind“ (KrV A 800), kann offenkundig nicht letzter Zweck der Moralität sein, schon deswegen, weil sie als kontingente, innerweltliche Realität der Vergänglichkeit unterworfen ist. Ja, wie Kant an derselben Stelle bemerkt, sie kann auch nicht einen moralischen (unbedingten) Imperativ begründen, sondern nur hypothetische Imperative, die hier „pragmatische“ Gesetze genannt werden. Die Glückseligkeit ist empirisch zu nennen nicht eigentlich, weil sie in einer materiellen Realität besteht, sondern weil die Bewertung des gemeinten möglichen Gegenstandes des Willens (sei es eine materielle, sei es eine geistige Wirklichkeit) nicht unter dem rationalen Gesichtspunkt der Zuträglichkeit für den Menschen in all den Komponenten seines Wesens und in seiner konkreten Lebenssituation vorgenommen wird. Kant bezieht diese Glückseligkeit auf die „Neigungen“; wobei die Neigungen nicht in den weiteren Horizont einer rationalen Beurteilung – den Horizont, den Kant mit seiner Menschheits-Formel des kategorischen Imperativs meint – gestellt werden. Auch in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, im Zusammenhang mit der Lehre von den verschiedenen Arten vom Imperativ, wird die Glückseligkeit eindeutig als empirisch-innerweltlich verstanden derart, daß „alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind“. Infolgedessen sind die Regeln, sie zu erreichen, keine kategorischen Imperative, sondern „Anratungen“ oder „Ratschläge der Klugheit“ (A 45–48 = IV 417–419).

(2) Die Glückseligkeit kann aber auch *rational* aufgefaßt werden, nämlich als das, was zum Menschen in all seinen Komponenten betrachtet paßt. Sie kann sowohl in geistigen als auch in materiellen Gütern bestehen. So verstanden kann die Glückseligkeit Gegenstand einer sittlich richtigen Entscheidung und Handlung sein, also *Gegenstand* des moralischen Gesetzes. Aber solche Güter, die Gegenstände des moralischen Imperativs sein können und durch unsere freien Handlungen hervorgebracht bzw. erreicht werden, machen nicht jenes Ziel aus, worauf die Hoffnungsfrage als Ansatz zum moralischen Gottesbeweis abzielt. Denn die Hoffnungsfrage geht gerade aus der Einsicht hervor, daß die Güter, die sich der Mensch zum innerweltlichen Ziel vorsetzt und die er durch seine sittlich richtigen Handlungen bewirken bzw. erreichen kann (was in der Tat oft nur zum Teil sich verwirklichen läßt), kein adäquater Endzweck einer *unbedingten* Verpflichtung sein können, sowohl auf Grund dessen, was sie in sich selbst sind, als auch, weil sie unter dem Gesetz der Vergänglichkeit stehen, wie die menschliche Existenz selbst als Existenz in der Natur.

(3) In der ersten Fassung seines moralischen Gottesbeweises spricht Kant von der Glückseligkeit auch in einem anderen Sinn, der geklärt werden muß, um herauszustellen, ob die so verstandene Glückseligkeit dasjenige höchste Gut sein kann, das für Kant den springenden Punkt für

sein Postulat liefert¹⁰. Das moralische Gesetz gebietet Handlungen, die in der „Geschichte der Menschheit anzutreffen sein könnten. Denn, da sie [die reine praktische Vernunft] gebietet, daß solche geschehen *sollen*, so müssen sie auch geschehen *können*“. Daraus schließt Kant auf die Möglichkeit einer besonderen „systematischen Einheit, nämlich der moralischen“, die darin besteht, daß die vernünftigen Wesen sich gemäß den moralischen Gesetzen verhalten und so eine „moralische Welt“ hervorbringen. Es handelt sich, sagt Kant, um eine intelligible Welt, insofern diese Vorstellung von den Hindernissen der Moralität absieht, die im Menschen selbst vorhanden sind. Aber eine solche Idee kann und soll auf die Sinnenwelt Einfluß haben, in der diese Idee „soviel als möglich“ realisiert werden soll.

Wie steht es nun in einer solchen Welt mit der der Sittlichkeit korrespondierenden Glückseligkeit? Im Abs. 12 des zweiten Teils seines moralischen Gottesbeweises (wo vom Sollen auf das darauf beruhende Hoffen übergegangen wird) vertritt Kant die These, daß in einer Welt, in der alle vernünftigen Wesen gemäß dem Sittengesetz handelten, diese selber „Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhafter Wohlfahrt sein würden“. Zu dieser Auffassung von der Glückseligkeit ist ein Doppeltes zu bemerken:

Erstens, es stellt sich die Frage, wie es bei einem derartigen „System der sich selbst lohnenden Moralität“ mit der Natur steht, von der ja unsere innerweltliche Glückseligkeit zum großen Teil abhängt, die sich aber offensichtlich nicht nach unserer Moralität richtet (vgl. KpV A 204 f = V 113; KU B 428 = V 452). Die Verwirklichung der Glückseligkeit wäre also allein mit der Hypothese einer Welt, in der alle Menschen die moralischen Gesetze einhalten, doch noch nicht gewährleistet. In der Tat hat Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ eingeräumt, daß „das vernünftige Wesen darauf nicht rechnen kann ... daß das Reich der Natur ... seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde“ (A 84 = IV 438 f).

Zweitens, es stellt sich die noch wichtigere Frage, ob eine solche innerweltliche Glückseligkeit, von der der Mensch allein der Urheber ist, das letzte Ziel der unbedingten Verpflichtung sein kann, unter der der Mensch steht. Denn das hier anvisierte „corpus mysticum“ (A 808) als Leistung der Menschen steht unter dem Zeichen der Endlichkeit und der Vergänglichkeit¹¹.

¹⁰ Es sind die Absätze 8–9 und 12 im zweiten Abschnitt des Kanon-Hauptstücks der transzendentalen Methodenlehre (KrV A 807 f und 809 f).

¹¹ Kant ist von der Hypothese einer intelligiblen Welt ausgegangen, in der die vernünftigen Wesen sich gemäß dem moralischen Gesetz verhalten. Diese Hypothese wird dann als *de facto* nicht erfüllt fallengelassen mit der Konsequenz, die den Kern des Gottespostulats (und des Postulats der Unsterblichkeit der Seele) ausmacht, daß die „notwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen ... nur gehofft werden darf, wenn eine höchste Vernunft, die nach

Im folgenden (Abs. 20 ff) schließt Kant von der genannten Einheit von Tugend und Glückseligkeit („sittliche Einheit“) auf die „zweckmäßige Einheit aller Dinge ... nach allgemeinen Naturgesetzen“ (A 815), oder „allgemeine ... Ordnung der Dinge“ (A 814) – was die spekulative Vernunft nicht erkennen konnte. D. h. das, was die praktisch-moralische Vernunft postuliert, führt zur Klärung eines Problems, das die spekulative Vernunft nicht bewältigen konnte. Auf diese Weise erhält die Frage nach der Gesetzmäßigkeit des Besonderen, die die Analytik mit ihrer transzendentalen Deduktion offen gelassen hatte¹², und die Kant im ersten Teil des Anhangs zur Dialektik mittels des „regulativen Gebrauchs“ der Vernunft versucht hatte zu lösen, eine andere, von der auf der praktischen Vernunft gegründeten „Moraltheologie“ (KrV A 814) übernommene Lösung. Die Naturforschung kann die Natur als eine systematische Einheit voraussetzen und entsprechend nach ihr suchen „und wird in ihrer höchsten Ausbreitung Physikotheologie“ (KrV A 816)¹³.

(4) Die Glückseligkeit wird schließlich von Kant an zahlreichen Stellen implizit oder auch explizit als *transzendent* aufgefaßt, d. h. als die Glückseligkeit des Menschen in der Fortdauer seiner Person nach dem Abschluß des irdischen Lebens. Ich halte es für sicher, daß Kant eigentlich dies meint, wenn er im Anschluß an die Frage nach dem Sollen die Hoffnungsfrage stellt, auch wenn er dann im Laufe seiner Ausführungen wegen des zweideutigen Begriffs vom „höchsten in einer Welt möglichen Gut“¹⁴ immer

moralischen Gesetzen gebietet [!], zugleich als *Ursache der Natur* zum Grunde gelegt wird“. Es handelt sich also in der ganzen Argumentation um die „Glückseligkeit in der Welt“, wie es im Abs. 13 heißt. Die intelligible, moralische Welt soll einerseits die Welt der „Natur“ sein, andererseits wird sie doch von der Sinnenwelt als einer „Welt von Erscheinungen“ abgehoben; mehr noch, kurz danach wird sie in Zusammenhang mit dem Postulat der Unsterblichkeit gesetzt (A 810f). Man darf die Ansicht äußern, daß Kant nicht zu Ende gedacht hat, welche Welt es genau ist, in der die Glückseligkeit als Endzweck der Moralität verwirklicht werden kann und soll. Diese Spannungen und Undurchsichtigkeiten in der Auffassung von der Glückseligkeit hängen offenkundig mit dem Begriff des „höchsten Guts in der Welt“ zusammen, das von Anfang an als Endzweck der Moralität eingeführt wurde.

¹² Vgl. KrV A 126–128; B 165. Dazu: G. Lehmann, „Hypothetischer Vernunftgebrauch und Gesetzmäßigkeit des Besonderen“, in: *Ders., Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1980, 5–26.

¹³ Denn eine der Unzulänglichkeiten der Physikotheologie lag darin, so Kant in seiner Kritik an diesem damals sehr verbreiteten Gottesbeweis, daß die Einheit des Weltalls als Ansatz zum Beweis eines einzigen Urhebers nur eine Extrapolation aus dem Teil der Welt ist, den die Naturwissenschaft hat erforschen können. Vgl. den „Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ A 200 f = II 161; KrV A 625 f. Die hier referierten Ausführungen Kants über die systematische Einheit der „besonderen“ Naturgesetze stellen eher eine Abschweifung vom eigentlichen Thema des moralischen Gottesbeweises dar.

¹⁴ KpV A 242 = V 134; „die Notwendigkeit, ein solches Urwesen in Beziehung auf die Möglichkeit dieses Guten in der Welt anzunehmen“: A 251 = V 139; „das höchste in der Welt mögliche Gut“: Religion B XI Fußn. = VI 7 u. ö. Zu Beginn der Dialektik, A 207 = V 115, wo Kant zum ersten Mal die Lösung des Problems des Mißverhältnisses von Sittlichkeit und Glückseligkeit andeutet, nämlich „mittelst eines intelligiblen *Urhebers der Natur*“, spricht er von dem damit ermöglichten „notwendigen Zusammenhang [der Sittlichkeit] als Ursache mit der Glückseligkeit als *Wirkung in der Sinnenwelt*“. Diese recht zweideutige

wieder in eine mehr oder weniger deutlich innerweltliche Glückseligkeit umschwenkt.

An mehreren Stellen, die einen Höhepunkt in der jeweiligen Argumentation darstellen, bricht Kant mit all seiner Zweideutigkeit bezüglich eines höchsten Guts in der Welt und „einer sich selbst lohnenden Moralität“ (KrV A 809) und formuliert unmißverständlich den Sinn der Hoffnungsfrage, die sich an die Erfahrung des Sollens anschließt. Dies ist der Fall dort, wo er den Menschen vor das unabwendbare Schicksal des Todes gestellt sieht. Wenn die zweideutige und oft zu kurz gekommene zeitliche Glückseligkeit, die unser Wohlverhalten in diesem Leben begleitet haben mag, aufhört, stellt sich die Hoffnungsfrage in ihrer eigentlichen Tragweite: Ist die alles nivellierende Macht des Todes das letzte Ziel einer durch das moralische Gesetz von innen her in Anspruch genommenen Freiheit? Ist dieser *unbedingte* Anspruch die Begleiterscheinung einer rein diesseitigen, immanenten Geschichte, die vergänglich ist genauso wie das irdische Leben? Ja, ist im Horizont der Immanenz und der Vergänglichkeit eine *absolute* Verpflichtung überhaupt möglich? Das ist die eigentliche Frage, die die moralische Verfassung des Menschen aufwirft und an der sich die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines moralischen Gottesbeweises entscheidet. Kant spricht immer wieder von einer Glückseligkeit, die der Sittlichkeit *proportioniert* sein muß. Wo wäre innerhalb der Grenzen eines mit dem Tod völlig zu Ende gehenden Lebens eine solche proportionierte Glückseligkeit? Die Hoffnungsfrage erweist sich in der Tat als die Frage nach der „inneren Zweckbestimmung“ des Menschen, der vom „moralischen Gesetz“ in Anspruch genommen wird (KU B 427 = V452). Dies kann nur eine Glückseligkeit sein, die dem absoluten Wert des guten Willens angemessen ist, insofern sie in einem endgültigen, unaufhebbaren Gut besteht. Hier ist der Punkt, an dem die zeitliche Dimension (nach unserer Vorstellung des „ewigen“ Lebens!) der Glückseligkeit in die ontologische Dimension derselben Glückseligkeit umschlägt.

Kann die Glückseligkeit als endgültiger, angemessener „Ausgang“ (KrV A 812; Religion A XI Fußn. = VI 7) eines moralisch geführten Lebens nur eine solche sein, die die Grenzen von Raum und Zeit (die Gren-

Formulierung des Endzwecks der Moralität hat für Kant den Vorteil, daß er das höchste Gut immer wieder zunächst als Objekt (*finis operis*) der moralischen Handlungen hinstellen kann; ein Objekt, das der in die Pflicht genommene Mensch bewirken soll, wobei es dann die Sittlichkeit als Bestandteil des höchsten Guts Kant weiter ermöglicht, dasselbe Objekt als Bestimmungsgrund des sitzlich guten Willens zu beurteilen, ohne gegen seinen Formalismus und seinen Autonomie-Gedanken zu verstoßen (vgl. weiter oben 3 b). In dieser Hinsicht paßt der Begriff vom höchsten Gut *in der Welt* genau in Kants Theorie des Ethischen, die letztlich eine rein anthropologisch-immanente ist. Es ist die eigentliche Tragweite der Hoffnungsfrage als Frage nach dem letzten Sinn des moralischen Gesetzes, die Kant zwingt, an entscheidenden Stellen seine eigenen Zweideutigkeiten und Unzulänglichkeiten in der Grundlegung der Ethik zu überwinden und die transzendente, von Gott abhängige Dimension der moralischen Verfassung des Menschen freizulegen.

zen des Menschen als Sinnenwesen) übersteigt, so versteht man, daß das Postulat der Unsterblichkeit und das der Existenz Gottes eine Einheit bilden. Die Unsterblichkeit (d. h. die Geistigkeit der menschlichen Person) macht die *subjektive* Bedingung der Absolutheit des moralischen Imperativs und des ihm entsprechenden Ziels aus; die Existenz Gottes macht die *objektive* Bedingung der Verwirklichung des genannten Ziels der moralischen Verpflichtung aus¹⁵.

Damit erhellt auch das Irreführende in der Konzeption von Gott als moralischer „Ursache *der Natur*“ (KrV A 810), als „oberster Ursache *der Natur*“ (KpV A 225 = V 125), als „moralischer *Weltursache*“ (KU B 424 = VI 450), als demjenigen, der letztlich die „Glückseligkeit als *Wirkung in der Sinnenwelt*“ (KpV A 207 = V 115) möglich machen soll. Nicht um die Glückseligkeit in der Welt, nicht um Gott als „Ursache der Natur“ (was freilich nicht bestritten wird!), sondern um Gott als Ursache der transzendenten Glückseligkeit geht es einzig und allein in der Version des moralischen Gottesbeweises vom Ziel des Sittengesetzes her. Ist die Existenz Gottes und mit ihr die Realisierbarkeit der Glückseligkeit im Jenseits bewiesen, so kann diese Wahrheit *auch* herangezogen werden, um die Theodizee-Frage zu lösen, d. h. die Frage nach Sinn und „Rechtfertigung“ des oft erfahrenen Mißverhältnisses von Wohlverhalten und Wohlergehen *in der Welt* zu beantworten – soweit dies der „bloßen“ Vernunft möglich ist!

Mit obigen Ausführungen über die Glückseligkeit, die die Grundlage für Kants Postulat liefert, habe ich eine Position bezogen, die im Gegensatz zu derjenigen steht, die Hansjürgen Verweyen in zwei Publikationen vertreten hat¹⁶. Verweyen hält es für ein Mißverständnis, wenn man Kants Gottespostulat so versteht, „als ginge es um den Einklang von Tugend und *persönlicher* Glückseligkeit“. Vielmehr handle es sich um eine „letzte Harmonie von sittlichem Auftrag und *Weltordnung*“, also um „die Möglichkeit einer letzten Übereinkunft zwischen der zum Guten entschiedenen Freiheit und dem *Naturverlauf*“. Kant postuliere Gott als die Instanz, „in deren Macht es liegt, die beiden Ordnungen des Sittengesetzes und des Naturgesetzes zu versöhnen“. Daß Kant oft sich so ausdrückt (und auch denkt), bezweifle ich nicht. Daß darin das eigentliche und durchaus stichhaltige Gottespostulat Kants liegt, möchte ich bestreiten. Die Welt ist das Betätigungsfeld unserer Freiheit. Der Anspruch des Sittengesetzes richtet sich meistens (aber nicht nur!, es sei denn man re-

¹⁵ Die erste Fassung des Postulats nach der KrV schließt direkt auf beides als „zwei von der Verbindlichkeit [des Sittengesetzes] ... nicht zu trennende Voraussetzungen“ (A 811); in der dritten Fassung heißt es, daß die Verneinung der Existenz Gottes sowie die des künftigen Lebens „in Ansehung des Objekts der Moralität auf einerlei Folge hinauslaufen“ (B 427 = V 452).

¹⁶ H. Verweyen, „Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens“, in: ThPh 62 (1987) 580–587. Dieselbe Interpretation hat der Vf in seinem Buch: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, übernommen, 138–148.

duziert Moralität auf einen rein innerweltlichen Humanismus, der keine „*officia erga Deum*“ kennt) auf Güter dieser Welt und des menschlichen Lebens in der Welt im Hinblick darauf, eine menschenwürdige Welt zu schaffen. Dafür spielt die Natur eine wichtige Rolle, je nachdem, ob sie sich nämlich günstig oder verheerend für das menschliche Leben hier auf Erden auswirkt. Aber dies ist nicht die Basis für das Postulat Gottes. Es stellt eher einen Aspekt des Theodizeeproblems dar, d. h. des Problems, wie das Übel *in der Welt* mit einem allmächtigen und allgütigen Gott zusammenbestehen kann.

Der moralische Gottesbeweis in der Version Kants nimmt als *medius terminus* den *endgültigen* „Ausgang“ der Pflichterfüllung zu Lebzeiten. Gerade der Text aus der dritten Kritik, § 87, den Verweyen anschließend anführt – das Spinoza-Beispiel – widerlegt dessen Interpretation des Postulats. Kant diskutiert dort das Los des einzelnen (also doch die persönliche Glückseligkeit!): Ob das alles nivellierende Grab des Menschen „innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz“ sein kann (B 427 = V 452). Was nach dem Zitat aus Verweyen folgt (S. 584), gleitet auf der schiefen Ebene, auf die Verweyen sich begeben hat, weiter ab und endet in einer Position, die dem Postulat Kants diametral entgegensteht. Es wird behauptet, Kant schiebe „die Frage nach der eigenen Fortdauer in einem Jenseits und einem für diesen Zweck etwa zu projizierenden Gott von vornherein beiseite“. Das Gegenteil steht im Text Kants, wie wir im ersten Aufsatz bei der Erörterung des Gottesbeweises in der KU gesehen haben. Der Vf. spricht weiter von einem Glauben (dem Postulat) „an die schließliche Disponibilität der Natur für das an die Freiheit ergehende Sittengesetz“, d. h. für den oben besprochenen Weltauftrag des Menschen. Dagegen stellt Kant in aller Nüchternheit fest, daß der Rechtschaffene „von der Natur ... niemals ... eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln ... eintreffende Zusammenstimmung zu dem Zwecke erwarten kann, welchen zu bewirken er sich doch verbunden ... fühlt“ (B 427 = V 452). Und er sagt nicht, daß es irgendwann anders sein wird! Die letzte Tat der Natur ist vielmehr „der Schlund des zwecklosen Chaos der Materie“, der alle, Gute und Böse, verschlingt. Daß Kants Gottespostulat die „Harmonie von Freiheits- und Naturgesetz“ gerettet habe, ist sachlich falsch angesichts der Tatsache, daß der Mensch als Naturwesen dem gleichen Schicksal des Todes wie „die übrigen Tiere der Erde unterworfen ist“ (B 428 = V 452), und trifft exegetisch nicht den Kern des moralischen Gottesbeweises, den Kant entwickelt hat. Fazit: Ohne eine genaue Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen von Glückseligkeit und eine Untersuchung ihres jeweiligen Stellenwerts für einen Beweis der Existenz Gottes kommt man mit dem Kantischen Postulat Gottes nicht zurecht.

III. Eine eudämonistische Interpretation des moralischen Gottesbeweises?

In meinem ersten Aufsatz habe ich den moralischen Gottesbeweis untersucht, den Kant in der KrV zum ersten Mal anhand der Frage: „Was darf ich hoffen?“ entwickelt und dann in verschiedenen Fassungen mehrmals vorgetragen hat. Es ist der Beweis, der vom Ziel oder Endzweck des moralischen Gesetzes her auf die Existenz Gottes (sowie auf die Unsterblichkeit der Seele) schließt als Bedingung der Möglichkeit dafür, daß die absolute Verpflichtung des Gesetzes unserer Freiheit ihr Ziel erreicht. Bei dieser Untersuchung hat es sich immer wieder herausgestellt, daß der Beweis bzw. das Postulat schlüssig ist unter der Bedingung, daß ein wesentlicher Zusammenhang besteht zwischen dem Gesetz des Gewissens und seinem Endzweck – dem höchsten Gut, wie Kant ihn nennt; genauer, der Glückseligkeit in ihrer zukünftigen, jenseitigen Dimension.

Aus diesem Grund stellten wir fest, daß Kant das Postulat Gottes nur dort gelingt, wo er – zumindest implizit – seinen Formalismus fallen läßt, und daß er umgekehrt jedesmal, wo er konsequent an seiner ethischen Theorie festhält, zwar zu einer Moral gelangt, die keinen Gott braucht, diese Moral aber das Nichts als ihren letzten „Ausgang“ hat. Dies bedeutet zugleich, wie ebenfalls bemerkt wurde, daß die absolute Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes von Dem abhängt, der das Gesetz zu seinem Ziel führen kann: Gott. Wiederum ergibt sich, daß das Gelingen des moralischen Gottesbeweises die Preisgabe des anderen Grundelements der Ethik Kants nach sich zieht: die absolut verstandene Autonomie des Menschen.

Dieser Interpretation des moralischen Gottesbeweises, zu der auch Kant mit seiner unlogischen Kehrtwendung im allerletzten Moment sich bekennt (im Spinoza-Beispiel und an anderen sachlich parallelen Stellen), wird immer wieder entgegengehalten, daß sie *eine theonome Lohn- oder Vergeltungsmoral* vertritt: eine utilitaristische Moral, in der Gott zugunsten des menschlichen Egoismus postuliert wird und Tugend (die Einhaltung des moralischen Gesetzes) zu einem bloßen Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit degradiert wird¹⁷.

¹⁷ Vgl. H. Albert, *Das Elend der Theologie: kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*, Hamburg 1979, 194 f. Der Autor schreibt zur spezifisch christlichen Ethik, wie sie vor allem aus der Bergpredigt hervorgeht: „Gott appelliert in sehr drastischer Weise an den Eigennutz der Menschen, um seine Forderungen an sie durchzusetzen, sie zum Gehorsam zu veranlassen.“ Zur Bestätigung zitiert er Walter Kaufmann, demzufolge „die Ethik Jesu, wie sie uns in den Evangelien vorliegt, auf dem unablässigen Appell an die Hoffnung auf Lohn beruht“. Direkt zum Eudämonismus bei Kant verweise ich auf das Buch von H. Schmitz, *Was wollte Kant?*, Bonn 1989, dessen zweites Kapitel: „Der zynische Eudämonismus und die Achtung vor dem Gesetz“ auf das Postulat Gottes in seiner Beziehung zur Ethik Kants eingeht. Der Vf. zieht insbesondere die Fassung des moralischen Gottesbeweises von 1781 in Betracht und geht mit einer harschen Polemik gegen den dort vertretenen „egoistischen Eudämonismus“ (95) ins Gericht. Gott werde von Kant als „Polizist“ angestellt, nämlich „auf das Amt fixiert, dem einzelnen eine dessen Tugend genau angemessene

Gegen diese angebliche Lohnmoral, die den *medius terminus* für das Postulat Gottes liefert, wird auf die gute Tat hingewiesen (etwa sich für das Wohl eines Menschen unter persönlicher Aufopferung einsetzen), die *ihren Wert in sich selbst trägt*, abgesehen davon, ob derjenige, der so handelt, schließlich auf seine Kosten kommt oder nicht – also ein „absoluter“, d. h. von jeglicher ihm äußerer Bedingung los-gelöster Wert. Nun sei der Anspruch unseres Gewissens, so wird weiter argumentiert, genau die Aufforderung zu einem solchen Tun und Lassen, das in sich selbst seinen Wert und deshalb seinen Sinn hat. Deswegen brauche dieses echt moralische Verhalten weder die Autorität eines äußeren, womöglich transzendenten Gesetzgebers für seinen verpflichtenden Charakter (gegen die erste Version des moralischen Gottesbeweises) noch einen von ihm unterschiedenen Zweck, etwa die Glückseligkeit des Handelnden, für seine Sinnhaftigkeit (gegen die zweite Version des Beweises). Die gute Tat ist wertvoll und sinnvoll und nimmt uns in die Pflicht, weil sie in sich selbst gut ist: *bonum est faciendum*. In diesem Sinne beurteile Kant die Sittlichkeit des Spinoza als eine „uneigennützig“ Einhaltung der heiligen Gesetze in der Absicht, „nur das Gute [zu] stiften“ (KU B 427 = V 452; vgl. auch KpV A 266 = V 147).

Bezüglich dieser vermeintlich höheren Moral, die ja *die* Moral ist, während die andere, die das moralische Gesetz schließlich von der Existenz Gottes abhängig sein läßt, insofern er die menschliche, allzu menschliche Hoffnung auf Lohn erfüllt, in der Tat ein Heilsegoismus ist, scheint es mir zweckmäßig, drei Fragen zu distinguieren.

1. Die transzendente Verwiesenheit der moralischen Intentionalität auf Gott

Erstens, die Frage nach der Möglichkeit, moralisch zu leben ohne Glauben an Gott. Darüber habe ich zu Beginn des vorigen Aufsatzes (I, 3) dieser Studie gesprochen. Hier sei folgendes hinzugefügt. Gerade die *Ureinsicht* in den Wert des Gehorsams gegenüber der Stimme des Gewissens, also in den Wert der gebotenen guten Tat, abgesehen von der weiteren Frage nach Begründung und Endziel des moralischen Gesetzes überhaupt, und deshalb abgesehen von der etwaigen eigenen agnostischen oder atheistischen Überzeugung, sowie die *Bejahung* des moralischen Imperativs, sind in der Tat die Einsicht in und die Mitbejahung der

Portion von Glückseligkeit zu besorgen“ (365, 84, 91). Mit Entrüstung wird auf das „merkantile Gepräge“ hingewiesen, das bei Kant „das Dreiecksverhältnis zwischen dem Tugendhaften, Gott und dem Sittengesetz“ kennzeichnet (87). Infolge dieser Position vermag Schmitz nicht, den Sinn und den eigentlichen Motor der wiederholten Bemühungen Kants nach der KrV um einen moralischen Gottesbeweis, der die zwei Stützpfiler seiner Theorie des Ethischen (Formalismus und Autonomie) nicht zu Fall bringen würde, zu Gesicht zu bekommen.

Verwiesenheit unserer moralischen Intentionalität auf das Geheimnis des transzendenten Gottes.

Karl Rahner hat mehrmals die These von der Möglichkeit einer Koexistenz von transzendentelem Theismus und kategorialen Atheismus ausgesprochen, insofern ein Mensch auf der Ebene der kategorialen Reflexion aus welchen Gründen auch immer ohne Schuld den objektivierte Gottesbegriff ablehnen, zugleich aber im sittlichen Akt der absoluten Respektierung des Gewissens und seiner Forderung Gott, auf den seine moralische Intentionalität immer schon verweist, bejahen und frei annehmen kann. In der gelebten Bejahung der sittlichen Verpflichtung absoluter Art springt der Mensch von sich in das transzendente Geheimnis Gottes, der ihn durch die Stimme des Gewissens persönlich anspricht¹⁸. M.a.W. in der Bejahung absoluter Verpflichtung geschieht eine Transzendenz auf den Absoluten, den wir Gott nennen. Das II. Vatikanische Konzil hat dieses Theologumenon authentisch bestätigt, wenn es in der dogmatischen Konstitution über die Kirche lehrt: „Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.“¹⁹

2. Die Frage nach einer reinen moralischen Motivation

Zweitens, die pädagogische Frage oder die Frage nach der Gewissensbildung. Ich halte die Faszination des Prinzips – so wie Kant es versteht und ans Herz legt –, daß die einzige Motivation der Handlung die Pflicht sein muß (das Gesetz um des Gesetzes willen, wobei dieses Prinzip den Formalismus nach sich zieht), für eine psychologische Täuschung. Sie rührt daher, daß der eigentliche Beweggrund unseres Handelns – unsere besten Handlungen nicht ausgenommen – oft genug nicht so lobenswert ist wie die objektive Handlung in sich selbst. Zwischen dem, was wir tun, und dem eigentlichen Grund, weswegen wir es tun, klafft eine erbärmliche Diskrepanz. Wir tun das sittlich Richtige und bleiben doch in unserer Selbstsucht befangen²⁰. Unsere wirksame Absicht ist oft ein undurchsichtiges Gemisch von guten und weniger guten Absichten, so daß wir uns selber wünschen, aus einer wirklich reinen Motivation zu handeln, näm-

¹⁸ Vgl. *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, 78. Ausführlicher im Aufsatz: „Atheismus und implizites Christentum“, abgedruckt in: *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln 1967, 187–212. Desselben siehe auch das Stichwort: „Atheismus“ in: *Sakramentum mundi*, Bd. I, Freiburg 1967, 372–383.

¹⁹ Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“, 16. Vgl. auch „*Gaudium et spes*“, 16.

²⁰ Vgl. *B. Schüller*, Gewissen und Schuld, in: *Das Gewissen. Vorgegebene Norm verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge?*, hrsg. von *Josef Fuchs*, Düsseldorf 1979, 43.

lich aus der sich in unserem Gewissen kundtuenden Pflicht. Damit aber wird der Gegenstand als unmittelbarer *finis operis* sowie auch als Endresultat der Handlung gar nicht ausgeschaltet. Im Gegenteil! Denn das Gebot, dem wir uns rein unterstellen möchten, ist kein anderes als das Gebot des Guten und zum Guten hin. Die Ehrfurcht vor dem moralischen Gesetz ist in Wirklichkeit die Achtung vor dem Guten, von dem allein das Gesetz seine Verbindlichkeit uns gegenüber erhält. Die Plausibilität des wiederholten Plädoyers Kants zugunsten des Formalismus gründet in dieser psychologischen Täuschung oder, anders ausgedrückt, in der Verwechslung und Vermischung der Frage nach der Reinigung aller ungeordneten bzw. bloß subjektiven Motivationen mit der metaphysischen Frage.

Man kann mit gutem Recht sagen, daß Kant in beiden Schriften zur Ethik der 80er Jahre vielmehr eine Gewissensbildung als eine wissenschaftlich saubere und kohärente Ausarbeitung der Prinzipien der Moral betreibt. Jedenfalls lassen sich beide Werke auf weite Strecken so lesen. Das unerbittliche Eintreten Kants für die Pflicht gegen jegliche bloß subjektive Motivation ist in seinem oft paränetischen Duktus wohl verständlich und durchaus am Platz. Es gilt wahrhaftig nicht nur für die Zeit Kants, daß „die der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritt im Guten angemessene [Methode] die trockene und ernsthafte Vorstellung der Pflicht ist“ (KpV A 280 = V 157). Andererseits aber läßt sich nicht übersehen, daß er allzu oft mit dem Bad auch das Kind ausgeschüttet hat.

Um der Würde des Menschen willen darf doch die Frage, wie sich Uneigennützigkeit und Nichtigkeit bzw. Sinnlosigkeit des freien und verantwortlichen Handelns des Menschen unterscheiden, nicht verdrängt werden²¹. Diese Frage fordert eine klare und offene Antwort, ohne daß der vernünftige und moralisch handelnde Mensch danach nur schielen dürfte. Womit aber kann die Frage beantwortet werden, wenn nicht durch die Angabe des realen, endgültigen und unaufhebbaren Ziels unserer unter einem unbedingten Anspruch stehenden Freiheit?²² Es ist für eine Morallehre schlecht bestellt, wenn sie den guten Willen gegen die nach Begründung und Sinn einer unbedingten Aufforderung fragende

²¹ Im Spinoza-Beispiel der KU setzt sich diese Distinktion, die unbedingt geklärt und sichergestellt werden muß, auch sprachlich durch: Das Verhalten, das zunächst als „uneigennützig“ eingeschätzt wurde, entlarvt sich nach der bereits bemerkten Kehrtwendung wegen fehlenden „Endzwecks“ als „nichtig“ (B 427 f = V 452).

²² Daß der Mensch sich bei seinen freien Handlungen nach einem Endzweck umsieht, ist beileibe nicht auf „eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen“ zurückzuführen, wie wir in der Religionsschrift, im dortigen zweiten Versuch eines moralischen Gottesbeweises, bereits gelesen haben. Der Zweck gehört zur metaphysischen Struktur einer freien Handlung. Vgl. G. Sala, Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, (KantStE 122), Berlin – New York 1990, 454 f.

Vernunft ausspielt. Es soll deshalb im folgenden die metaphysische Frage nach der Begründung der Pflicht erörtert werden.

3. Die metaphysische Frage: Die moralische Intentionalität ist die Intentionalität des Seins als gut

Es gilt nun die Frage nach der Struktur des Gewissens und nach dem, wozu das Gewissen uns verpflichtet, zu erörtern, weil nur auf dieser Basis sich die Frage klären läßt, ob und in welchem Sinne Moralität mit Gott zu tun hat. Unsere moralische Intentionalität, die praktische Vernunft Kantisch gesprochen, ist die Intentionalität des Seins als gut, d. h. als der Anerkennung, der Achtung und der Förderung von seiten dessen wert, der zu ihm eine freie Stellung einnehmen kann – des Menschen; wobei das Sein in dem Maße gut ist, wie es in der konkreten Situation zur Vervollkommnung der menschlichen Person beiträgt. In einer solchen Anerkennung des Seins besteht der moralische Wert, dessen der Mensch aufgrund seiner Vernunft und Freiheit fähig ist, und weswegen er Endzweck der Schöpfung ist (vgl. KU § 84). Gerade deshalb ist die Natur des Menschen in all ihren Komponenten genommen *norma (proxima) moralitatis* – was auch Kant mit seiner zweiten Formel des kategorischen Imperativs, der Menschheitsformel, anerkennt.

Der gute Wille ist deshalb gut, weil und insofern er Wille des Guten bzw. zum Guten ist, d. h. weil er das, was objektiv gut ist, bejaht, wählt und ausführt. Zutreffend schreibt der hl. Thomas von Aquin: „Ad hoc quod sit voluntas bona requiritur ... quod velit bonum, et propter bonum“²³. Die gute Gesinnung liegt in dem Willen, der das objektiv Gute will, weil es gut ist. Damit ist auch gesagt, daß die Pflicht bejahen und das Gute bejahen auf dasselbe hinausgeht: das eine Mal von der subjektiven Seite her gesehen, das andere Mal von der objektiven Seite. Es ist diese wesentliche Verbindung von Gut und Gesetz, die in Kants Theorie der Ethik verloren gegangen ist. Wenn Kant konsequent an seiner rein formalistischen Auffassung vom moralischen Gesetz festhält, kommt er zu dem Schluß, daß gute wie böse Handlungen auf dasselbe, alles nivellierende Nichts hinauslaufen, das eines Tages das Leben des einzelnen sowie die Geschichte der ganzen Menschheit abschließen wird. Dies ist in der Fassung des moralischen Gottesbeweises der dritten Kritik und der Religionsschrift der Fall, wie wir gesehen haben. Worin gründet dann die wesentliche und einen absoluten Charakter aufweisende Differenz von Gut und Böse?

Wenn nun das, was sich im Gewissen mit einer unbedingten Forderung an unsere Freiheit meldet, das Gute ist, und zwar als *bonum homini*, und wenn es das Gute ist, das sozusagen das Recht hat, eine „Nötigung“ auf

²³ Thomas von Aquin, Summa Theol., I, II, q. 19, a. 7, ad 3.

unseren nicht heiligen Willen auszuüben (Grundlegung A 76 = IV 434; A 86 = IV 439, KpV A 150 f = V 84 u. ö.), so sehe ich nicht ein, wieso ich gegen die Reinheit der Gesinnung verstoße, wenn ich mir die Motivation zu eigen mache, die das Gebot selbst begründet, oder warum es besser sein soll, wegen der Pflicht als Nötigung denn wegen der Pflicht als Verpflichtung zum Guten zu handeln, oder schließlich wieso ich um der reinen Gesinnung willen meine eigene Person von der Ausrichtung der moralischen Intentionalität auf das Gute, und dies bedeutet auf die Vervollkommnung des Menschen, ausnehmen soll²⁴. Die metaphysische Frage: Worin der Imperativ gründet und worauf er abzielt, und die Frage nach der Gewissensbildung im Sinne der Bekämpfung des in uns tief sitzenden Egoismus, stehen auf zwei verschiedenen Blättern.

Die Frage nach dem Ziel des moralischen Gesetzes, weit entfernt davon, das moralische Gesetz zum bloßen Mittel für etwas anderes zu machen, erweist sich in der Tat als die Frage nach der ontologischen Tragweite des Gesetzes selbst und damit nach der ontologischen Dimension des Menschen als moralischen Wesens. Die These, derzufolge endgültiges Ziel der Moralität das höchste Gut (die Glückseligkeit) ist, will sagen, daß der moralische Wert die Vergänglichkeit überdauert, aufgehoben, d. h. vollendet und aufbewahrt in jenem Zustand der menschlichen Person, den wir mit dem christlichen Begriff des „Heils“ bezeichnen, und von dem der philosophische Begriff von „Glückseligkeit“ den Versuch darstellt, auf dem Weg der Analogie die Grenzen von Raum und Zeit zu überschreiten. Kurzum: *die Glückseligkeit ist die Vollgestalt der Moralität selbst*, das Sein des moralisch bewährten Menschen. Voraussetzungen dafür sind genau die zwei „Postulate“, auf die der moralische Beweis schließt: Unsterblichkeit des Menschen und Existenz Gottes.

Die Glückseligkeit ist der Mensch selbst als geglückte Person – zu der er sich frei und verantwortlich gemacht hat. Wenn nun die Glückseligkeit, der moralisch sich bewährt habende Mensch in seinem Endzustand ist, dann hat die sonst bedenkliche und irreführende Auffassung Kants vom höchsten Gut als Einheit von Sittlichkeit *und* Glückseligkeit doch ihren guten Sinn. Bei genauem Hinsehen aber fällt das „und“ weg: Das höchste Gut ist die Sittlichkeit selbst, die dorthin gelangt ist, wohin sie von Anfang an unterwegs war. Denn der moralische Anspruch an den Menschen stammt vom Guten und ist auf das Gute gerichtet – wobei das Gute das ist, was dem Menschen zuträglich ist. Auf diese Weise zeigt sich, daß der Maßstab der Sittlichkeit – der Mensch als Zweck an sich selbst – schließlich mit dem Endziel der Sittlichkeit koinzidiert: der Mensch in seiner Vollendung. Der moralische Wert, gerade weil absoluter Wert, geht in das Sein der unsterblichen Person ein. Das Gesetz, das

²⁴ Kant schärft mehrmals ein, daß „die Menschheit in unserer Person uns selber heilig sein müsse“: KpV A 237 = V 131; vgl. auch A 155 = V 87; Religion B 283 = VI 183.

den Menschen in statu viae in die oft genug harte Pflicht genommen hat, offenbart sich in statu termini, wenn der Mensch hier auf Erden sich ihm unterworfen hat, als das vollkommene Gut, zu dem es den Menschen angeleitet hat: als des Menschen ewige Seligkeit.

Aber es muß noch etwas anderes, und zwar Wesentliches, über das höchste Gut als Vollendung des Menschen gesagt werden. Die Verwirklichung dieser Vollendung weist den doppelten Charakter auf, der den Menschen auszeichnet. Der Mensch als irdisches Wesen, als Existenz in Raum und Zeit, ist ein sich selbst überantwortetes Wesen; er ist frei und verantwortlich; zugleich aber erweist sich seine mit dem Merkmal der Kontingenz gekennzeichnete Autonomie als eine ihm geschenkte Autonomie. Entsprechend gilt für den Menschen in seinem überirdischen Endzustand: Die „Glückseligkeit“ ist einerseits das Resultat der Sittlichkeit, insofern die Sittlichkeit in der freien Vervollkommnung des Menschen besteht (denn das moralische Leben ist nichts anderes als ein Leben, das das verwirklicht, was für den Menschen gut ist); andererseits ist die Glückseligkeit als metahistorische Daseinsweise der zur Vollendung gelangten Person Gabe desselben Gottes, von dem der Mensch sein Leben und das Gesetz dieses Lebens für die Bewährungszeit erhalten hat.

Ich glaube, es ist nicht möglich, eine letzte Klärung der von Kant gestellten Frage nach dem höchsten Gut zu erreichen, wenn man nicht bis zu der personalen, ontologischen und transzendenten Dimension der Glückseligkeit vorstößt. Dann aber erhellt, daß der Vorwurf einer „Lohnmoral“, der immer wieder gegen die Ethikkonzeption erhoben wird, welche einen wesentlichen Zusammenhang zwischen unbedingter Verpflichtung und Selbstverwirklichung des Menschen behauptet, völlig daneben greift. Es geht in der Tat nicht um ein halbherzig bejahtes moralisches Gesetz um etwas anderes willen, sondern um das innere Wesen, also um den ontologischen Sinn und die ontologische Dimension dieses Gesetzes des Menschen. Die Glückseligkeit ist der Mensch selbst, der das geworden ist, was er gemäß dem Gesetz seines Wesens sein soll – eine Errettung seiner Freiheit und ein Geschenk derjenigen absoluten Freiheit, die vollkommene Gerechtigkeit und Liebe in einem ist.

Gegen meine Stellungnahme zum moralischen Gottesbeweis bei Kant hat Hansjürgen Verweyen eingewendet, daß ich zu Unrecht schließe, „daß ein Moralgesetz, das den Menschen auch bei völliger Ungewißheit über den Ausgang seines Handelns unbedingt in Anspruch nimmt, den Menschen absolut *zum Nichts hin* in Anspruch [nimmt]“. Meine „Kritik an Kant dürfte letztlich doch wieder auf eine eudämonistische Ethik hinauslaufen“²⁵. Es gilt wiederum zu distinguieren:

Erstens, unter der Hypothese, die Kant in der Religionsschrift formu-

²⁵ Verweyen, Gottes letztes Wort 139f., Fußn. 71. Zitat aus Sala, Kant und die Frage nach Gott 454.

liert (Ähnliches tut er in der KU im Kontext des Spinoza-Beispiels), daß „mit dem irdischen Leben *alles aus sei*“ (B XII = VI 7), ist der Satz, daß das moralische Gesetz „den Menschen absolut [angenommen, aber nicht zugegeben, eine absolute Verpflichtung sei unter der gemachten Hypothese möglich!] zum Nichts hin in Anspruch nimmt“, schlicht und einfach ein analytischer Satz²⁶.

Zweitens, dieses von mir Behauptete wird von Verweyen mit dem Fall vermischt und konfundiert, daß jemand völlig ungewiß über den Ausgang seines Handelns sei. Auf dieses oft vorkommende Mißverständnis (die alte „fallacia ignorationis elenchi“) habe ich zu Beginn des ersten Aufsatzes (I,3) dieser Studie hingewiesen, indem ich die existentielle Ebene, auf der wir unter dem Anspruch des moralischen Gesetzes stehen, von der Reflexionsebene der metaphysischen Erklärung unterschieden habe. Nun gilt, wie schon gesagt, daß im Prinzip die Ungewißheit über den Ausgang unseres freien Handelns, ja auch die direkte Verneinung eines jenseitigen Ergebnisses des eigenen Verhaltens während des irdischen Lebens, gar nicht den absolut verpflichtenden Charakter tangiert, mit dem das moralische Gesetz sich im Gewissen kund tut.

Drittens, der von mir mehrmals diskutierte Fall, auf den Verweyen sich beruft²⁷, betrifft die metaphysische Reflexionsebene. Ausgangspunkt dieser Reflexion ist der den Menschen konstituierende kategorische Imperativ als unbedingte Aufforderung zum Tun und Lassen. Von diesem Imperativ verlangen zwei Aspekte eine Klärung bzw. Fundierung – es sind die zwei Aspekte, die den zwei Versionen des moralischen Gottesbeweises zugrunde liegen. Zum einen verlangt die Unbedingtheit des Solensanspruchs eine Begründung, und die läßt sich nicht im Erfahrungsbe- reich des Menschen (in der Welt) finden. Zum anderen verlangt die unbedingte Aufforderung zu einer bestimmten Handlungsweise, daß diese intentionale, freie Handlung zu einem „Ausgang“ oder Ziel oder Zweck führt, der der Unbedingtheit der Aufforderung entspricht. An diesem Punkt habe ich die These aufgestellt: Der Endzweck einer absoluten Verpflichtung kann nicht das Nichts sein, weil weder das Nichts noch (was auf dasselbe hinausläuft) ein zeitlich begrenztes, der Vergänglichkeit anheimgegebenes Resultat eine absolute Verpflichtung dem freien Menschen auferlegen kann. Dieser letzte Satz ist m.E. der „articulus stantis et cadentis“ für die These, daß das moralische Gesetz ein transzendentes, unaufgebbares Ziel haben muß. Bei Verweyen vermis- se ich eine angemessene und klare Stellungnahme dazu.

Es geht also gar nicht um die Ungewißheit des Subjekts hinsichtlich

²⁶ Freilich bestreite ich nicht, daß das Gesetz auch unter dieser Hypothese zum Guten verpflichtet. Aber zu welchem Gut? Zu einem durch und durch *relativen* Gut, das weder in sich selbst noch in der Dynamik einer rein immanenten Moralität der Vergänglichkeit und damit, letzten Endes, der Nichtigkeit enttrinnen kann.

²⁷ *Sala, Kant und die Frage nach Gott* 454. Vgl. auch 393, 395, 405, 413, 420, 443, 445.

dessen, was die Fortdauer des Ich als Person und damit die Möglichkeit des höchsten Guts anbelangt²⁸, sondern um die objektive Nicht-Existenz Gottes (und der Unsterblichkeit). Ob also im Horizont der Immanenz eine absolute Verpflichtung möglich ist. Daß die These von der Unerläßlichkeit des höchsten Guts, d. h. der ontologischen Vollendung des Menschen entsprechend seiner moralischen Verpflichtung einer eudämonistischen Ethik gleichkommt, vermag ich nicht einzusehen.

Viertens, meinerseits möchte ich die Frage stellen, wie, d. h. aufgrund welcher Wirklichkeit Verweyen die angeblich völlige Uneigennützigkeit eines freien Handelns, dessen Endergebnis das völlige Nichts des moralischen Subjekts ist, von einem sinnlosen Handeln (wo kein Zweck, da ist auch kein Sinn) unterscheidet. Solange man eine zur Begründung des Unterschieds zureichende Wirklichkeit nicht gefunden hat, bleibt die These in Kraft, daß die vermeintlich höhere, weil völlig uneigennützig Moral in der Tat der Verneinung der personalen Würde des Menschen gleichkommt, dessen Freiheit und moralischer Ernst der endgültigen Absurdität des Nichts ausgeliefert wird.

Nach Verweyen „darf es für eine wirklich sittliche Vernunft keinen anderen Lohn geben als den höchsten *Einklang mit sich selbst*, den das unbedingte Sollen der Vernunft abfordert wie zugleich verspricht“²⁹. Was der Vf. mit „höchstem Einklang der sittlichen Vernunft mit sich selbst“ meint, ist mir nicht ganz klar. Jedenfalls möchte ich die Frage stellen, ob die Kohärenz einer *endlichen* Vernunft mit sich selbst einen *absoluten* Wert darstellt, der schon von sich allein eine absolute Verpflichtung begründet, abgesehen von einem mit dieser Vernunft nicht identischen und von ihr allein nicht realisierbaren „Ausgang“. Die Aussage Verweyens würde ich für die unendliche, göttliche Vernunft als zutreffend ansehen, weil sie allein die vollkommene Identität von Sein und Gut, von Forderung und Erfüllung ist. Der Vf. scheint den mit dem Sittengesetz ausgestatteten Menschen so aufzufassen, wie nach Kant die Stoiker „ihren Weisen gleich einer Gottheit im Bewußtsein der Vortrefflichkeit seiner Person“ dachten (KpV A 229 = V 127).

Die Trennung von sittlichem Anspruch und Gutem untergräbt die Würde des Menschen, indem sie ihn einer endgültigen und unwiderruflichen „Nichtigkeit“ (vgl. KU B 428 = V 452) ausliefert. Da andererseits die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit letztlich nur durch Gott hergestellt werden kann, wie Kant richtig gesehen hat, ist die Wahrung der Würde des Menschen als freien und verantwortlichen Wesens nur im Horizont der Transzendenz möglich. Absolute Verbindlichkeit des Sittengesetzes, höchstes Gut als Ziel des Gesetzes und Existenz Gottes

²⁸ Dazu hat bereits Kant das Richtige gesagt. Vgl. KU B 425 = V 451 zitiert im ersten Aufsatz, I, 3.

²⁹ *Verweyen*, Gottes letztes Wort 147.

(Theonomie) gehören zusammen. Ein dritter Weg, d.h. absolute Verbindlichkeit ohne Gott und damit ohne höchstes Gut gibt es, von einem metaphysischen Standpunkt aus, nicht.

Immer wieder wird von denjenigen, die eine *absolute* Verpflichtung und damit eine echte Moralität auch im Falle, daß das menschliche Leben unter dem Horizont der Immanenz steht, für durchaus möglich und sinnvoll halten (d. h. also für *metaphysisch* begründet!), entgegengehalten, daß nach dieser Auffassung Endzweck der Verpflichtung gar nicht das Nichts ist. Denn „Wert und Sinn der konkreten Handlung ergeben sich wesentlich daraus, was sie zwischenmenschlich (und wie wir heute sehen, auch im Verhältnis zur Natur) erbringen!“³⁰ Im Sinne desselben Einwands habe ich zu Beginn dieses Kapitels III auf die gute Tat hingewiesen, die ihren Wert in sich selbst trägt und deshalb ihren verpflichtenden Charakter nicht von einem weiteren, endgültigen im Sinne von überzeitlichen, Ausgang erborgt.

Den so verstandenen Wert der guten Handlung möchte ich nicht bestreiten. Die Frage aber ist, ob er eine *absolute* Verpflichtung zu begründen vermag – eine Verpflichtung, für die der Mensch gegebenenfalls alles aufopfern muß einschließlich seines Lebens. Was gibt es nun Wertvolles als das (irdische) Leben, dessen Aufhören (unter der aufgestellten Hypothese) die Vernichtung der Person bedeutet, so daß es auch diese Vernichtung begründen und verlangen kann? Wo liegt die Proportion zwischen endlichem, relativem und vergänglichem Wert und *absoluter* Verpflichtung? Ich sehe nicht ein, wie der erstere die zweite dem Gewissen auferlegen kann – vorausgesetzt natürlich, daß es der Wert ist, der eine Verpflichtung überhaupt begründen kann (was oder wer sonst?). Es hat wohl einen Sinn, daß wir Menschen unser Leben nicht noch saurer machen, als es schon sowieso ist; aber einen absoluten Sinn und einen absoluten Wert? Woher kommt diese Absolutheit, die kein Wenn und Aber zuläßt? Nun aber sind wir nicht auf der Ebene der Moralität, solange wir uns nicht auf der Ebene der Absolutheit, der Kategorizität, wie Kant sagen würde, befinden.

Es klafft eine Kluft zwischen endlichem Gegenstand der Handlung und absoluter Verpflichtung. Diese Kluft kann m. E. nur dadurch überbrückt werden, daß der endliche Gegenstand und damit der endliche Wert auf den Menschen bezogen wird, *insofern* der Mensch als Wesen der Transzendenz, das auf eine personale Gemeinschaft mit dem transzendenten Gott hingebunden ist, einen absoluten Wert hat. Nur so vermag der Mensch eine absolute Verpflichtung zu begründen und er selber einer absoluten Verpflichtung fähig zu sein.

Mit Recht haben mehrere Autoren in letzter Zeit darauf hingewiesen,

³⁰ So H. Olles in seiner Besprechung meines Buches: Kant und die Frage nach Gott, in: PLA 45 (1992) 17.

daß „das Phänomen der ‚Unbedingtheit‘ der sittlichen Forderung ... metaphysisch unerklärt und seines letzten Seinsfundaments beraubt bliebe, wenn es nicht im absoluten, göttlichen, personalen Sein wurzelt, das in und durch die sittliche Verpflichtung mich persönlich anspricht“. M. a. W. „Das sittliche ‚Du sollst‘ ist nicht restlos von den es begründenden sittlich bedeutsamen Werten her zu begreifen“. ³¹ Das bloße sich auf die gute Tat Berufen, die ihren Wert in sich trägt, vermag nicht die metaphysische Kluft zu füllen. Daß dennoch im Vollzug der gelebten Moralität derselbe meistens in sich endliche Wert als unbedingt verpflichtend erfahren wird – das habe ich versucht weiter oben (Nr. 1) zu klären, indem ich von der transzendentalen Verwiesenheit der moralischen Intentionalität als Verwiesenheit auf Gott gesprochen habe. Ich glaube, daß der hier erörterte Einwand seine Plausibilität daraus erhält, daß derjenige, der ihn erhebt, genauso wie der moralisch handelnde Atheist oder Agnostiker, im endlichen Objekt und deshalb in seiner Tat mehr doch (unthematisch) sieht und bejaht (mit Recht!), als seine Weltanschauung folgerichtig ihm ermöglichen kann.

Für ebenfalls nicht stichhaltig halte ich die folgende Version desselben Einwands: „Der Endzweck der absoluten Verpflichtung ist auch für denjenigen, der eine überzeitliche ‚Glückseligkeit‘ als Endzweck der Moralität, bestreitet, nicht das Nichts, sondern: daß das Gute geschehe! Das müßte nicht dauern. Leiden ist vergänglich, gelitten haben nicht. Daß Gutes getan wurde, vergeht nicht so, wie der Tuende und seine Tat“. Was mir hier entgegengehalten wird, ist nichts anderes als das, was der bekannte Spruch meint: „Factum infectum fieri nequit“. Jedes auch so kontingent Seiende hat eine Dimension von Absolutheit. Deshalb schreibt der hl. Thomas von Aquin: „Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat“ ³². Dies läßt sich metaphysisch dadurch erklären, daß jedes kontingent Seiende im absoluten Sein gründet. Aber dieses metaphysische Prinzip gilt für alles Seiende; es vermag nicht von sich allein die spezifische Absolutheit der sittlich relevanten Seienden zu erklären – am allerwenigsten auf der Basis des hier zur Debatte stehenden Einwands. Als endlich Seiendes vergeht doch das getane Gut samt dem Tuenden und dem, zugunsten dessen das Gute getan wurde! Was nun eine absolute Verpflichtung von der Perspektive der schließlich resultierenden Vernichtung der menschlichen Person und der Geschichte her bedeuten soll, ist mir unverständlich.

³¹ A. Laun, Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse, Innsbruck 1984, 56f, mit Bezug auf J. Seiferts Werk, Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung, Salzburg-München 1976.

³² Summa Theologiae, I, q. 86, a. 3.

IV. Jenseits der bloßen Vernunft

Das moralische Gesetz im Menschen läßt ihn auf eine weitere Dimension der Wirklichkeit Ausschau halten: auf die „höchsten Zwecke unseres Daseins“ (KrV B 395 Fußn.), wie Kant sie nennt, und diese sind die Existenz Gottes und die Fortdauer der menschlichen Person über die Grenzen der Weltzeit hinaus. Von diesen Grundproblemen der Existenz, die Kant in seiner Postulatenlehre auf dem Hintergrund der Aufklärung untersucht hat, sprechen unzählige Dokumente bis in die fernste Zeit. Die ewig wiederkehrende Frage nach Zweck und Sinn unseres Daseins hat sich immer wieder an der Erfahrung des uns innewohnenden moralischen Gesetzes gestellt. Das Gewissen, in dem „der Mensch ein Gesetz entdeckt, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß“³³, war ihm der naheliegendste und zugleich aufdringlichste Zugang zum Geheimnis jenes transzendenten Du, von dem der Sollensanspruch kommt, und der zugleich vermag, jene Hoffnung zu erfüllen, die mit dem Sollen verbunden ist. Worauf zielt die im moralischen Imperativ gründende Hoffnung? Kants Lehre vom höchsten Gut war ein Versuch, mittels der Vernunft eine Antwort auf diese Frage zu geben.

Abgesehen von den Spannungen, die diese Lehre bei Kant aufweist, läßt sich nicht übersehen, daß die Antwort der Vernunft inhaltlich doch sehr dürftig ist, sowohl was die Fortdauer unseres Lebens anbelangt als auch bezüglich der Glückseligkeit³⁴. Ob bei anderen Philosophen eine viel bessere Auskunft zu finden ist, kann mit Fug und Recht bezweifelt

³³ Zweites Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution „Gaudium et spes“, 16.

³⁴ Im Laufe dieser Untersuchung habe ich auf die Zweideutigkeit der Kantischen Formel hingewiesen von einem „höchsten in der Welt möglichen Gut“ (vgl. weiter oben II, 4) und der entsprechenden Lehre von Gott als *Ursache der Natur*, damit er dieses höchste Gut verwirklichen kann. Statt dessen habe ich die jenseitige, transzendente Dimension des höchsten Guts geltend gemacht. Und doch spricht die göttliche Offenbarung von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, in der die Gerechtigkeit Gottes herrschen wird (Offb 21; 2Pt 3, 13); sie spricht von der Auferstehung der Toten. In diesem Sinne, so scheint es, sieht die Hl. Schrift den letzten Zustand der Geretteten als einen Zustand, in dem die Natur mit dem Menschen als moralischem Wesen übereinstimmt. Die Offenbarung läßt also die Frage: „Wozu sind wir auf Erden?“ nicht mit einem aufklärerisch verstandenen Postulat der Unsterblichkeit der Seele und des damit allein ermöglichten entsprechenden „Ausgangs“ der in der Zeit gelebten Sittlichkeit bewenden. Sie verkündet vielmehr eine Glückseligkeit, die den ganzen Menschen als „Geist in Welt“ angeht. Diese Dimension der Glückseligkeit kann hier nicht behandelt werden, zumal da die Überlegungen Kants in all seinen Fassungen des moralischen Gottesbeweises keinen Hinweis dazu geben, daß er mit seinem Begriff des höchsten Guts so etwas im Auge hatte. Mehr noch, in der Religionsschrift, wo er im Zusammenhang mit dem Dogma der Auferstehung Christi mit der Lehre von der Auferstehung des Fleisches konfrontiert wird, lehnt er entschieden einen solchen Gedanken ab. Dieses Dogma „buchstäblich genommen“ sei „der Vernunft ... in ihrem Glauben an die Zukunft sehr lästig“, insofern es „den Materialismus der Persönlichkeit des Menschen“ voraussetzt. Die Ewigkeit ist, Kant zufolge, die des Menschen „dem Geist nach“ (Religion B 191 f Fußn. = VI 128 f). Über den Zustand der Seele nach dem Tod vgl. weiteres aus den Schriften Kants bei *A. Winter*, „Seele als Problem in der Transzendentalphilosophie Kants“, in: *Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person*, hrsg. von *Klaus Kremer*, Leiden 1984, 155–159.

werden. Hier ist der Ort, an dem die Philosophie über sich selbst hinausweist auf die Antwort, die der sich offenbarende Gott selber uns gegeben hat. Und da verkündigt uns der menschengewordene Sohn Gottes: „Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, hätte ich euch dann gesagt: Ich gehe, um einen Platz für euch vorzubereiten?“ (Jo 14, 2) Der Herr ist uns vorausgegangen „zu meinem Vater und zu eurem Vater“ (Jo 20, 17), wie er selber das Wohin seines eigenen und unseres Lebenswegs bezeichnet hat. Es sind dies Bildreden, genauer analogische Reden. Mehr kann ja unser Verstand jetzt nicht fassen. Das Geheimnis des Jenseits bleibt; aber auf dieses Geheimnis können wir unsere Hoffnung setzen, weil der Glaube uns versichert: Es ist das Geheimnis einer unfaßbaren Liebe, der Liebe Gottes, unseres Vaters. Vom selben Geheimnis spricht Paulus zu den Neuchristen von Korinth: „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ (1 Kor 2, 9). Die Glückseligkeit, die die Vernunft nach dem Ebenmaß der Sittlichkeit fordert, erweist sich nach der Schrift als das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Ein Geschenk aus Liebe, dessen Bedingung die Möglichkeit ist, daß wir die Liebe des Vaters mit unserer Liebe erwidern, „solange es Tag ist“ (Jo 9, 4).

Wir sahen, daß bei Kant der Begriff von der Glückseligkeit als Ertrag der Sittlichkeit sehr unbestimmt bleibt, auch abgesehen vom mehrmals darin festzustellenden empiristischen Einschlag. Jedenfalls gilt Gott als „Ursache aller Glückseligkeit in der Welt, sofern sie mit der Sittlichkeit ... in genauem Verhältnis steht“ (KrV A 810), als „wirkende Ursache“ des dem moralischen Verhalten „entsprechenden Ausgangs“ (KrV A 812), als „Weltherrscher“, der „die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit, glücklich zu sein“ machen wird (Religion B XIII = VI 8). Die Offenbarung spricht ebenfalls von einem „Lohn im Himmel“ (Mt 5, 11), von einem Hundertfachen an Gütern für diejenigen, die in ihrem Erdenleben dem Herrn nachgefolgt sind (Mk 10, 28–30). Aber die Hl. Schrift weiß auch, worin eigentlich die Glückseligkeit des Menschen, seine Vervollkommnung infolge des sittlich guten Verhaltens auf Erden, bestehen wird. Die Glückseligkeit ist personaler Art: sie ist Gott selber, seine Gemeinschaft in Liebe mit dem Menschen. Die interpersonale Gemeinschaft des Menschen mit dem „höchsten ursprünglichen Gut“ (KrV A 810), genauer mit dem Guten, ist derart, daß sie als „Anteil an der göttlichen Natur“ beschrieben wird (2 Pt 1, 4). Deshalb heißen wir nicht nur Kinder Gottes, vielmehr sind wir es (1 Jo 3, 1).

Ob wir bereit sind anzuerkennen, daß die Würde des Menschen in ihrer tiefsten Schicht darin besteht, daß er aus der Huld und Gnade Gottes leben darf? Alles andere also als eine sich auf sich selbst stützende Autonomie ist. Oder doch, um nicht in die Abhängigkeit Gottes zu geraten, der allein das *telos* der Moralität verwirklichen kann, ziehen wir vor, den

Sinn der Moralität darin zu setzen, daß wir als Helden des Sinnlosen leben und sterben?

Aber das Geschenk verpflichtet, und die Verpflichtung geht gerade durch das Gewissen hindurch, „dessen Stimme den Menschen immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft.“³⁵ Der Weg der Gebote Gottes ist der Weg der Liebe zu Gott; denn „wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt“ (Jo 14, 21; vgl. auch 14, 15). Das Sittengesetz ist nicht das Gesetz einer sinn-losen Autonomie, sondern das Gesetz für Menschen, deren endgültiges Geschick nicht an ihrer freien Entscheidung vorbei aufgedrängt wird³⁶, das Gesetz der Kinder Gottes unterwegs nach Hause. Eine Lohmmoral?

³⁵ „Gaudium et spes“, 16.

³⁶ Vgl. *J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München ¹¹1968, 268.