

während zum anderen die Auswirkungen des neuen Ansatzes in den späteren Schriften nachgewiesen werden. Eine „Verflochtenheit von Christologie und Erkenntnistheorie in einer Theorie des Syllogismus“ (14) hält der Verf. für eine weitere Besonderheit. In *De ludo globi* zeigt sich ferner die Auswirkung des *aequalitas*-Begriffs auf die Ethik. Wie er darüber hinaus in die *posse*-Spekulation sowie in die höchste Stufe der Schau eingebunden wird, kommt ebenfalls zur Sprache. So stellt der Verf. fest, „daß *De aequalitate* die Spätschriften *gnoseologisch* einleitet“ (145). Des weiteren wird klargestellt, daß diese neue, die Christologie berücksichtigende Cusanus-Deutung „die Möglichkeit der Außenkenntnis theologisch-erkenntnistheoretisch und nicht philosophisch erklärt“ (94).

Der Nachweis der behaupteten „Verwurzelung des spekulativen Denkens in der Christologie“ (20) beruht auf dem Argument, daß es gerade die Menschwerdung sei, die die Außenwelt mit dem Denken verbände. Die Frage von *De aequalitate* lautet für Schwaetzer: „Wie ist die Einheit von menschlichem und göttlichem Intellekt angesichts des Indie-Welt-Kommens des göttlichen Wortes (als Ausdruck der *Gleichheit* und *Koinzidenz* von ungeschaffenem Gott und geschaffenem Intellekt) möglich?“ (63) Die cusanische Antwort darauf gründet sich nach ihm auf die Menschwerdung der zweiten Person, nämlich der Gleichheit, der Trinität. Da Gleichheit ebenfalls die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis darstellt, sei durch die Menschwerdung die Grundlegung der Erkenntnismöglichkeit der Außenwelt gegeben, so daß „die Methode der Intellekterkenntnis (*in se*) auch außerhalb anzuwenden (*in aliis*)“ (65) gerechtfertigt sei. Die Koinzidenz der Intellekterkenntnis und der Außenkenntnis läßt sich mit dem christologischen Prädikat *consubstantialis*, insbesondere mit dem Ausdruck *consubstantialis similitudo*, verdeutlichen. „Die christologische Wende in der Erkenntnistheorie“ (94) bedeutet demzufolge, daß menschliches Erkennen sich in der Relation von Gleichheit deshalb abspielt, „weil Gottes Wort aufgrund göttlicher Liebe in der Welt ist“ (98). So gelangt die Arbeit zu dem Schluß: „Gleichheitserkenntnis als Welterkenntnis verdankt seine Möglichkeit und seine Wirklichkeit dem Worte Gottes und seiner Liebe“ (98). Im Syllogismus schlage sich diese Beziehung nieder, denn im Syllogismus herrsche das Prinzip der Gleichheit und dieses sei eine Widerstrahlung der Trinität und zugleich eine Erfassung des Wesens des Menschen; außerdem beziehe der Syllogismus sein Sein und seine Geltung aus der Menschwerdung (vgl. 107). „Cusanus beweist mit dem Syllogismus die Erkenntnis des Außen“, heißt es, „indem er die Koinzidenz von Innen und Außen aufzeigt“ (111).

In einem eigenen, eher exkursartigen Teil wird die Gleichheit abschließend als gesellschaftliches Prinzip behandelt. Hier geht der Verf. vor allem auf Günther Anders ein und will „Anregung für die Sozialität des 20. Jahrhunderts“ in Konfrontation mit gegenwärtigen Positionen vermitteln. Bei Nikolaus von Kues zeigt sich schließlich, daß durch „die Gründung der Sozialität auf die Erkenntnistheorie“ diese zu einem Teil der Ethik wird (186).

Das Buch legt eine Vielfalt von originellen und weitsichtigen Thesen vor, allerdings oft gleichzeitig, ohne dem Leser konkrete Möglichkeiten der eigenen Überprüfung seiner bedenkenswerten Interpretationen an die Hand zu geben. Überhaupt hätte ich als Leser gerne mehr Zitate gehabt, um mir ein eigenes Urteil über die recht diffizilen und verzwickten Argumentationen bilden zu können. Die differenzierte Aufteilung der „Gedankenfüggung“ (67) in *De aequalitate* in 18 Thesen, welche wiederum in etwa 60 Sätze unterteilt werden, macht es dem Leser keineswegs leichter. Eine weitere, vorläufige Erschwernis ist die Tatsache, daß die Stellenangaben zu *De aequalitate* gemäß der noch nicht erschienenen kritischen Ausgabe angegeben werden. Noch hervorzuheben ist, daß die Sekundärliteratur zu Cusanus vielfältige Beachtung und, häufig genug, unumwundene Kritik erfährt. Harald Schwaetzers *Aequalitas* füllt eine Forschungslücke aus und bietet viele Anregungen und auch Herausforderungen. W. J. HOYE

SALA, GIOVANNI B., *Die Christologie in Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“* (Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie; Band 15). Weilheim-Bierbronn: Gustav-Siewerth-Akademie 2000. 75/VII S., ISBN 3-928273-15-9.

In der gegenwärtigen religionsphilosophischen Diskussion wird auch der Religionschrift Immanuel Kants (R) von 1793 in zunehmendem Maße Beachtung geschenkt.



Doch ist dieses Werk, so fragt Sala, überhaupt eine Religionsphilosophie? Legt man den Maßstab an, daß Religionsphilosophie „die methodisch reflexive Erhellung der Möglichkeit und des formalen Wesens von Religion im menschlichen Dasein“ (9) ist, dann wäre eher an die „Kritik der praktischen Vernunft“ (KpV) zu denken, in welcher Kant (Teil I, Buch II) das Postulat der Existenz Gottes begründet, und zwar über den Begriff des „höchsten Gutes“ (KpV A, 1. Auflage 1787, 198–266). Damit ist in einem umfassenden Sinn das Ziel der praktischen Vernunft bezeichnet, umfassend deshalb, weil das Ziel des sittlichen Handelns nicht nur die Realisierung der Tugend ist, sondern auch darin besteht, dem Tugendhaften zu dem ihm gebührenden glücklichen Leben zu verhelfen. Dieses Ziel darf nicht unmöglich sein. Seine Möglichkeit kann aber nur Gott garantieren, der als Ursprung des Sittengesetzes und zugleich als Herr des Weltlaufes gedacht wird (KpV A, 223–237). „Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“ (KpV A 233). Diese Begründung des Gottesbezugs und religiösen Glaubens wird in der Religionsschrift Kants vorausgesetzt, aber nicht mehr selbst zum Thema gemacht. Auch enthält sie nicht, was man von einer Religionsphilosophie erwarten würde, nämlich „die Analyse der religiösen Erfahrung, wie immer auch eine solche Erfahrung des näheren verstanden wird“ (10). Vielmehr hat diese Schrift ein ganz anderes Thema, nämlich „die kritische Überprüfung einer positiven, historischen Religion: des Christentums. Dementsprechend ist die angewandte Methode eine aposteriorisch-analytische: Durch die reine Vernunft wird das Faktum der christlichen Religion untersucht, um aus dem System ihrer Glaubenssätze durch deren kritisch-philosophische, oft symbolisierende Auslegung einen Inbegriff von Grundwahrheiten einer reinen Vernunftreligion zu gewinnen“ (9). Kant steht damit dem philosophischen Programm Lessings nahe, der in seiner „Erziehung des Menschengeschlechtes“ (1780) die Offenbarungswahrheiten der Bibel und der kirchlichen Lehre im Hinblick auf ihre Verwandelbarkeit in Vernunftwahrheiten deutet (ebd. § 76).

In diesem Sinne untersucht Kant das Christentum, und zwar als die diesbezüglich einzig diskussionswürdige Religion. Kant stellt also keinen Religionsvergleich an. Denn abgesehen davon, daß er dem Christentum aus sachlicher Überzeugung die absolute „Vorzugstellung“ (17) einräumt, verfolgt er ein apologetisches Ziel. Er will zeigen, daß der christliche Glaube im Rahmen der Aufklärung keineswegs abzulehnen ist, sondern auf Grund der ihm eigenen Vernünftigkeit durchaus Anerkennung verdient. Da Kant damit auf einen Konflikt zu antworten sucht, in den nicht zuletzt seine eigene Philosophie viele Gebildete gebracht hat, kann man von einem „seelsorglichen Dienst“ an ihnen sprechen (17). Doch worin sieht Kant den vernünftigen und insofern bewahrenswerten Inhalt des Christentums? Oder anders gefragt: Welche Bedeutung hat in den Augen Kants die Person Jesu Christi? D. h., wie sieht Kants Christologie aus, die er in der Religionsschrift entwickelt? Dieser Frage geht Sala nach. Zu Anfang zitiert er (7) aus dem Brief Kants an Lavater vom 28. 4. 1775, worin bereits eine Akzentuierung erkennbar wird, die für Kant richtungweisend bleibt: Schon zu Beginn der christlichen Verkündigung durch die Apostel sei, so Kant, ein Mißverständnis am Werk gewesen, da sie „an statt des heiligen Lehrers praktische Religionslehre, als das Wesentliche anzupreisen, die Verehrung dieses Lehrers selbst . . . angepriesen haben“. Jesus hat also Bedeutung durch seine Lehre und nicht eigentlich als Gegenstand einer Lehre. Doch das Christentum ist nicht nur Lehre Jesu, sondern Lehre von ihm als dem Christus. Inwiefern vermag Kant dieser in seinen Augen problematischen Wendung dennoch einen Sinn abzugewinnen? Jesus gilt nach kirchlicher Lehre als der Erlöser. Dem ist Rechnung zu tragen. Diese Lehre setzt freilich das Dogma von der Erbsünde voraus. Ihre Erörterung muß also derjenigen der Christologie vorangehen. Kant entwickelt im „ersten Stück“ des Buchs seine Lehre vom „radikalen Bösen“. Zwar sei im Menschen eine „Anlage zum Guten“ vorhanden, aber zugleich ein ganz offensichtlicher, allgemein prägender und belastender „Hang zum Bösen“, der nur zu erklären sei durch eine der phänomenal zeitlichen Existenz des Menschen vorausgehende intelligible Entscheidung zum Bösen (22f.). Trotz der Belastung durch diese vorgängige Entscheidung ist der Mensch unbedingt zum Guten verpflichtet, und er muß auch zu ihm fähig sein. Was hilft ihm dabei? Hier wird nun die Christologie relevant. Es geht in ihr um die „personifizierte Idee des guten Prinzips“



(R 73, zitiert wird nach der 2. Auflage 1794). Zu dieser Idee oder dem „Urbilde der sittlichen Gesinnung“ „uns zu erheben, ist nun allgemeine Menschenpflicht“ (R 74). Dieses Urbild ist dem Menschen von der Vernunft „zur Nachstrebung vorgelegt“ (ebd.). Von diesem Ideal her könnte dann auch ein schlechthin vorbildlicher Mensch als solcher identifiziert werden: „Wäre nun ein solcher wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden, das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte, soweit als man von äußerer Erfahrung nur verlangen kann (indessen daß das Urbild eines solchen immer doch nirgend anders als in unserer Vernunft zu suchen ist), hätte er durch alles dieses ein unabsehlich großes moralisches Gute in der Welt durch eine Revolution im Menschengeschlechte hervorgebracht“ (R 78f.).

Kant versucht nun, wie Sala ausführlich darlegt, die traditionellen Dogmen dieser christologischen Sicht zuzuordnen. Wenn Christus das „dem Menschen innewohnende Ideal der moralischen Vollkommenheit“ (27) ist, welches jeder Orientierung apriorisch vorausgeht, dann kann hieran die Lehre vom präexistenten Christus angeschlossen werden. In diesem Sinne deutet Kant die ersten Sätze aus dem Prolog des Johannesevangeliums (27f.). Die Kenosis des Gottessohnes ist entsprechend als der Hinabstieg dieses Vollkommenheitsideals in den Bereich der Sinnlichkeit zu begreifen (31). Das historische Einmalige dieses Abstieges wird dabei freilich tendenziell zum Verschwinden gebracht (ebd.): „Das gute Prinzip aber ist nicht bloß zu einer gewissen Zeit, sondern von dem Ursprunge des menschlichen Geschlechts an unsichtbarerweise vom Himmel in die Menschheit herabgekommen gewesen (wie ein jeder, der auf seine Heiligkeit und zugleich die Unbegreiflichkeit der Verbindung derselben mit der sinnlichen Natur des Menschen in der moralischen Anlage acht hat, gestehen muß) und hat in ihr rechtlicher Weise seinen ersten Wohnsitz“ (R 113). Dem gleicht die Relativierung des Historischen in bezug auf die Christologie, wie sie Kant im „Streit der Fakultäten“ (1798) ausspricht: „Alle Religion muß a priori aus der Vernunft entwickelt werden und das Historische dient nur zur Illustration, nicht zur Demonstration“ (34). Kant ist dennoch bemüht, auch den Elementen des Lebens Jesu, wie sie nach der kirchlichen Lehre verstanden werden, eine annehmbare Deutung zu geben. So kann die Lehre von der Jungfrauengeburt immerhin als eine die Unterschiedenheit des vollkommenen Menschen von unserer Gattung unterstützende Vorstellung gelten (42). Freilich muß ebenso die Gleichstellung des Gottessohnes mit uns Menschen hervorgehoben werden. Dies geschieht angemessen in der Geschichte von der Versuchung Jesu (43). An Jesu Predigt interessiert nur die Verkündigung der Moral und seine damit verbundene Gegnerschaft gegen die veräußerte („statuarische“) Gesetzesreligion der Juden (46). Kants Fazit (47): „Hier ist nun eine vollständige Religion, die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft faßlich und überzeugend vorgelegt werden kann, die über das an einem Beispiele, dessen Möglichkeit und sogar Notwendigkeit, für uns Urbild der Nachfolge zu sein (soviel Menschen dessen fähig sind), anschaulich gemacht worden, ohne daß weder die Wahrheit jener Lehren noch das Ansehen und die Würde des Lehrers irgend einer anderen Beglaubigung (dazu Gelehrsamkeit oder Wunder, die nicht jedermanns Sache sind, erfordert würde) bedürfte“ (R 245). Die verfaßte Kirche gilt Kant als „Vehikel“ zur „Beförderung“ des „reinen Religionsglaubens“ (R 152), wobei es der Sinn eines solchen Vehikels ist, überflüssig zu werden, und zwar in dem Maße, als der reine Religionsglaube verwirklicht wird (51). Stifter dieser im wesentlichen „unsichtbaren“ Kirche (53) ist Jesus durch sein moralisches Beispiel (52). Sein Leiden und Tod gehören zu dieser Beispiel-funktion (54f.). In der dogmatischen Lehre von der Sündentilgung durch das stellvertretende Leiden des Gottessohnes sieht Kant den nachvollziehbaren Gedanken enthalten, daß dem vom Hang zur Bosheit beherrschten Menschen jenes in ihm dennoch lebendige Ideal schon jetzt zugute gehalten werden kann, gleichsam in Antizipation seiner sittlichen Besserung und zu erwartenden Vervollkommnung (58f.). Der in der biblischen Verkündigung zentralen Botschaft von der Auferstehung Jesu gewinnt Kant allerdings nichts ab, was über den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele hinausgeht. Schon gar nicht kommt sie für ihn als Beweis für die wahre Bedeutung Jesu in Betracht (63ff.). Die Lehre von der Wiederkunft Christi und von seinem Gericht steht lediglich für das letztgültige Gewissensurteil des Menschen über sich selbst (66).



Auf die zum Teil sehr herbe Kritik an der konkreten kirchlichen Gesetzgebung und an ihrem Kult, die im „vierten Stück“ des Werkes behandelt wird, geht Sala nicht mehr ein. Im Vergleich zu dieser Kritik ist bei Kant durchgehend eine große Bewunderung für das Neue Testament und ein ehrliches Angerührtsein von der Person Jesu zu spüren. Dessen biblischen Namen verwendet Kant aber praktisch nie. Statt dessen spricht er vom „Lehrer des Evangeliums“, vom „weisen Lehrer“, vom „Heiligen des Evangelii“, vom „Stifter der reinen Kirche“ oder vom „göttlich gesinnten Menschen“ (39f.). Auch hier ist der Versuch zu spüren, sich den im Namen „Jesus Christus“ enthaltenen dogmatischen Implikationen zu entziehen und einen noch ungewohnt neuen Zugang zur Person Jesu zu eröffnen. Kant hat es sich bei diesem Versuch nicht leicht gemacht. Entgegen früheren Vermutungen hat er sich, wie Sala zeigt (19ff.), gründlich mit der anerkannten theologischen Literatur auseinandergesetzt (19ff.). Dennoch ist seine Erneuerung des christologischen Glaubens und ihre apologetische Leistung mit einem hohen Preis erkauft, nämlich mit der fast gänzlichen Umdeutung des kirchlichen Glaubens an Jesus Christus und seiner Auflösung in eine reine Vernunftreligion. Dies ist das Ergebnis, zu dem Sala kommt, und man muß zugeben, daß es wohlbegründet ist. Der Leser fragt sich allerdings, ob nicht auch ein anderer Umgang mit Kants Christologie möglich wäre. Immerhin haben die idealistischen Systeme im Ausgang von Positionen Kants zu christologischen Konzeptionen gefunden (Hegel und besonders der späte Schelling), die der traditionellen Dogmatik erheblich näher stehen, auch wenn diese Weiterentwicklung Kantischer Gedanken mit fundamentalen Modifikationen an dessen System einherging. Dennoch bleibt hier eine Verbindung bestehen, die über die bloße Entgegensetzung hinausgeht. Ich meine deshalb, daß die Diskussion um die Bedeutung Kants für eine neue Sicht des christlichen Glaubens noch keineswegs abgeschlossen ist. An den Ergebnissen Salas wird eine solche Diskussion allerdings auch nicht vorbegehen können.

J. SCHMIDT S. J.

SANDKAULEN, BIRGIT, *Grund und Ursache*. Die Vernunftkritik Jacobis. Köln: Wilhelm Fink 2000. 277 S., ISBN 3-7705-3500-6.

Im Sommer 1780, ein halbes Jahr vor dessen Tod, will Friedrich Heinrich Jacobi gegenüber Lessing den Satz gesagt haben: „Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache.“ Bei der Sache, um die es hier geht, handelt es sich im Prinzip darum, daß die menschliche Vernunft bei dem Versuch, eine erste Ursache zu konzipieren, in Widerstreit mit ihrer eigenen Verfassung gerät, stets vom Bedingten zu seinen Bedingungen fortzuschreiten und jede Bedingung als etwas ihrerseits Bedingtes anzusehen. Jacobi reagiert mit seiner Äußerung auf das Eingeständnis Lessings, im Herzen sei er Spinozist – eine Feststellung, die damals nicht nur in den Ohren Jacobis dem Bekenntnis zum Atheismus gleichkam. Jacobi kolportierte die Neuigkeit zunächst brieflich an Moses Mendelssohn und überraschte 1785 die literarische Öffentlichkeit mit diesem Briefwechsel „Über die Lehre des Spinoza“. Das spinozistische System bildet für Jacobi den letzten und höchsten Ausdruck des menschlichen Bemühens, alles auf seine Bedingungen zurückzuführen und steht stellvertretend für vernunftgeleitetes Philosophieren überhaupt. Der „Salto mortale“, den Jacobi als Alternative zum Spinozismus empfiehlt, ist der bewußte Verzicht auf die vernünftige Erklärung des Unbedingten. Jacobis eingangs zitierte Antwort an Lessing besagt demnach zweierlei. Erstens soll der Sprung in der Sache tatsächlich helfen, das heißt, zu der Annahme einer ersten Ursache führen. Zweitens behauptet Jacobi, daß jeder Versuch, auf dem Weg der reinen Vernunft zum Unbedingten zu gelangen, mit einer Art von Spinozismus enden muß. Daß Jacobi mit seinem Spinozabüchlein zu einem der einflußreichsten Anreger für die nachkantische Philosophie des deutschen Idealismus wurde, kann inzwischen als Gemeingut gelten. B. Sandkaulen (= S.) geht es in ihrer Heidelberger Habilitationsschrift jedoch weniger um den geschichtlichen Zusammenhang, in dem Jacobis Vernunftkritik wirksam wurde, als um die Position Jacobis selbst. Dabei treten eine ganze Reihe in der Idealismusforschung bisher übersehener Aspekte zutage. Sie betreffen zunächst die genaue „Topographie“ des besagten „Salto mortale“. S. verweist nicht nur auf die Entschiedenheit, mit der Jacobi die „Ethik“ Spinozas als das konsequenteste System des Rationalismus re-