

Kant und die Theologie: eine kritische Lönnergansche Sichtung

VON GIOVANNI B. SALA S. J.

1. Welchen Nutzen kann der Theologe aus Kant ziehen?

Im vorliegenden Aufsatz wird Theologie nicht (jedenfalls nicht primär) als philosophische Gotteslehre verstanden. Gemeint ist auch nicht Kants Auffassung von Religion, wie er sie in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ dargelegt hat. Diese Schrift ist keine Religionsphilosophie im heutigen Sinne. Sie ist vielmehr insofern eine christliche Dogmatik, als sie sämtliche christlichen Dogmen untersucht: die Dreifaltigkeit, Christus und alle Mysterien seines Lebens, die Kirche und die Sakramente. Aber diese christliche Dogmatik wird vom Standpunkt der „bloßen“ Vernunft aus entwickelt, so dass das Ergebnis keine christliche Theologie mehr ist, sondern die Lehre von der allgemeinen, natürlichen Religion, wobei diese selbst auf Moralität verkürzt wird.

Theologie wird hier als das genommen, was christliche Theologen seit zweitausend Jahren tun. Auf der Grundlage der göttlichen Offenbarung, die sie im Glauben annehmen, versuchen sie „ein immer tieferes Verständnis des Wortes Gottes, wie es in der inspirierten und von der lebendigen Tradition der Kirche getragenen Schrift enthalten ist, zu gewinnen“¹. Denn Aufgabe der Theologie ist es, die für alle Zeiten geoffenbarte Heilswahrheit in die unterschiedlichen und sich im Laufe der Zeit ändernden Kulturen zu vermitteln, damit sie von den Menschen auf menschliche Weise, d. h. einsichtig und verantwortlich, angenommen und gelebt werden kann. Noch präziser: Die Theologie wird in diesem Aufsatz als die Theologie verstanden, wie sie in der katholischen Kirche praktiziert wird, also in Gemeinschaft mit einem Lehramt, dem Christus die Vollmacht gegeben hat „das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären“².

Das Ziel meiner Überlegungen wird sein, auf die Frage zu antworten: „Was kann der Theologe mit der Philosophie Kants anfangen?“ Direkt von Bedeutung für diese Frage sind Kants Erkenntnislehre und die damit zusammenhängende Lehre von der Realität, also seine „Kritik der reinen Vernunft“. Welches erkenntnistheoretische Instrumentarium liefert sie dem Theologen, damit er seine Aufgabe erfüllen kann? Freilich beinhaltet unsere natürliche Fähigkeit zu erkennen schon in sich selbst ihre eigenen Normen; denn Erkennen ist der Vollzug einer intelligenten und rationalen Dynamik

¹ *Kongregation für die Glaubenslehre*, Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen (Donum veritatis), 1990, 6.

² *Zweites Vatikanisches Konzil*, Dogmatische Konstitution „Dei Verbum“, 10.

(Intentionalität), die nach der Wahrheit und damit nach dem Sein strebt. Jeder Mensch verfährt spontan nach diesen Normen, wenn er etwas erkennen will, unabhängig davon, ob er über seine eigene Fähigkeit zu erkennen jemals systematisch reflektiert und sich eine eigene Erkenntnistheorie zugelegt oder sich die Theorie einer bestimmten Philosophie zu eigen gemacht hat oder nicht.

Dennoch kann eine explizite Erkenntnistheorie ihre guten Dienste erweisen, vor allem, wenn es um Bereiche der Wirklichkeit geht, die besondere Forschungsmethoden verlangen wie z. B. in der Naturwissenschaft oder in der Theologie, die den Bereich der unserer Erkenntnisart proportionierten Wirklichkeit übersteigt. Denn die Theologie beschäftigt sich mit den „in Gott verborgenen Mysterien ... , die, wenn sie nicht von Gott geoffenbart wären, nicht erkannt werden könnten“ (DS 3015). Deshalb stellt sich für den Theologen die Frage, wie er mit diesen Wirklichkeiten umgehen kann. Diese Frage führt den Theologen zu einer Reflexion über seinen eigenen Verstand: Wie funktioniert er? Welche Möglichkeiten stehen ihm in diesem außerordentlichen Fall von Erkenntnis zur Verfügung? Es ist folglich naheliegend, dass der Theologe die Philosophie zu Rate zieht. Denn die Reflexion über die Erkenntnis stellt von jeher eines der Hauptthemen der Philosophie dar. Zudem ist es ein Faktum, dass Kant sich intensiv mit dieser Frage beschäftigt hat und dass seine „Kritik der reinen Vernunft“³ heute noch einen erheblichen Einfluss gerade im Bereich der wissenschaftlichen Erkenntnis ausübt. Wenn nun der Theologe seiner Aufgabe gerecht werden will, die göttliche Heilswahrheit in die gegenwärtige Kultur zu vermitteln, ist die Frage nicht abwegig, was er mit einer Erkenntnislehre anfangen kann, von der andere Wissenschaften in verschiedenem Ausmaß beeinflusst sind.

2. Das je unterschiedliche erkenntnistheoretische Instrumentarium Lonergans und Kants

Da es hier um eine Sichtung der Brauchbarkeit der Philosophie Kants in der Theologie und um eine diesbezügliche Würdigung vom Standpunkt Lonergans geht, ist es angebracht, dass ich die Erkenntnislehre beider Autoren vorlege. Im Falle Lonergans kann dies kurz gehalten werden.⁴ Die

³ Die „Kritik der reinen Vernunft“ (KrV), die „Kritik der praktischen Vernunft“ (KpV), die „Kritik der Urteilskraft“ (KU) und die Religionsschrift werden nach der Originalpaginierung, A oder B, zitiert. Wenn vor einem Zitat keine Sigle steht, handelt es sich um die KrV. Für andere Werke Kants verweise ich auf die Akademie-Ausgabe mit Band (römische Ziffern) und Seite (arabische Ziffern).

⁴ Die für die Erkenntnislehre Lonergans wichtigen Werke sind die folgenden: *Verbum: Word and Idea in Aquinas* (Collected Works of Bernard Lonergan [CWBL], 2), Toronto 1997; *Insight. A Study of Human Understanding* (CWBL, 3), 1992 (deutsche Übersetzung: *Die Einsicht. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Cuxhaven/Dartford 1995); *Method in Theology*, London 1972. Eine ausgezeichnete Zusammenfassung dieser Erkenntnistheorie findet sich im folgenden Aufsatz: „Cognitive Structure“, in *Collection* (CWBL, 4), 1988, 205–221; direkt zum Verhältnis Lonergans zu Kant, in: „Metaphysics as Horizon“, ebd. 188–204.

Lehre Lonergans über die menschliche Erkenntnis gründet auf einer introspektiven Untersuchung unserer Erkenntnistätigkeit. Sie besteht also in der Antwort auf die Frage: „Was tun wir, wenn wir erkennen?“ Diese Antwort kreist um zwei Grundgedanken: erstens, dass die menschliche Erkenntnis die Leistung eines Erkenntnisstrebens (Intentionalität) ist, das unbegrenzt in seiner Reichweite und intelligent und rational in seiner Wirkweise ist. Zweitens besagt sie, dass der Vollzug dieses Strebens in einer dreigliedrigen Struktur geschieht: Auf der Basis einer letztlich sinnlichen Erfahrung folgt das Moment der Intelligenz, in dem der Verstand im Inhalt der Erfahrung ein Intelligibles erfasst und es in einem (allgemeinen) Begriff ausdrückt. In einer darauf folgenden Reflexion überprüft die Rationalität der Intentionalität die Richtigkeit des Begriffs, die dann gegeben ist, wenn alle nötigen Daten für das erfasste Intelligible in der Erfahrung vorhanden sind und kein Datum vorliegt, das das Intelligible in Frage stellen könnte.⁵ Ist dies so der Fall, kann der Verstand das Verstandene absolut bejahen. Im „ja“, „est“, des Urteils wird die Wirklichkeit erkannt, wobei sich aus der durchgeführten Analyse ergibt, dass die Wirklichkeit innerlich intelligibel, weil korrelativ zu einem richtigen Verstehen, ist.

Die Erkenntnislehre Kants muss etwas ausführlicher dargelegt werden, damit wir deutlich ermitteln können, ob und inwieweit sie für die Theologie hilfreich sein kann.⁶ Kant gilt gemeinhin als der Denker, der die Wendung zum Subjekt zu Ende geführt hat, die seit der Renaissance die „westliche“ Kultur kennzeichnet. Er hat, wie man sagt, diese Wendung im Bereich der Erkenntnis- und Seinslehre durchgeführt. Wenn man aber die bekannte Stelle genau liest, auf die man sich bei dieser Würdigung beruft, und noch deutlicher, wenn man die Art und Weise analysiert, wie er diese Wendung in der KrV weit ausgeführt hat, so muss man sagen, dass er in seiner Wendung zum Subjekt auf halbem Wege stehengeblieben ist. Denn er schreibt an der genannten Stelle B 25, dass er sich „mit unserer Erkenntnisart von *Gegenständen* beschäftigt, insofern diese a priori möglich sein soll“. D. h. also, dass seine Subjekterhellung unter der Perspektive des Objekts steht, und

⁵ Durch seine Analyse der reflektierenden Phase im Erkenntnisprozess ermittelt Lonergan die so genannte „Evidenz“, die das Urteil als absolute Setzung begründet, im Erfassen eines „virtuell Unbedingten“, nämlich im Begriff eines Bedingten (= des gedachten Objekts als Resultat der zweiten Phase des Prozesses), dessen Bedingungen erfüllt sind. Diese Bedingungen sind im Falle eines konkreten Tatsachenurteils in der Erfahrung gegeben. Vgl. Insight, Kap. X.

⁶ Für eine textnahe Analyse der Erkenntnis- und Seinslehre Kants verweise ich auf zwei Aufsätze von mir in dieser Zeitschrift: G. B. Sala, Kants Lehre von der Erkenntnis: eine sensualistische Version des Intuitionismus, in: ThPh 57 (1982), 202–224, 331–347; und ders., Intentionalität contra Intuition, in: ThPh 59 (1984), 249–264. Außerdem verweise ich auf einige Artikel im folgenden Sammelband meiner philosophischen Schriften: Kant, Lonergan und der christliche Glaube, herausgegeben von U. L. Lehner und R. Tacelli, Nordhausen 2005: Ein Experimentum crucis der Transzendentalphilosophie Kants: die Erkenntnis des Besonderen, 203–220; The Metapher of the Judge in the ‚Critique of Pure Reason‘ (B XIIIff.): A Key for Interpreting the Kantian Theory of Knowledge?, 279–298. Im Artikel: Erkenntnis als Struktur. Lonergans ‚Essay zur Aneignung der eigenen Subjektivität‘, 471–490, gebe ich eine Skizze der Position Lonergans, auf deren Grundlage meine Würdigung der Erkenntnislehre Kants erfolgt.

zwar des Objekts der Naturwissenschaft, näherhin der Mechanik Newtons, die für ihn als *die* wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt galt. Dies bedeutet konkret, dass Kant von diesem Objekt her, von dem er meint, bereits(!) die Grundmerkmale zu kennen (Allgemeinheit und Notwendigkeit), zum erkennenden Subjekt zurückgeht, um in ihm die inhaltlichen (objekthaften) Bestandteile zu finden – genauer zu postulieren –, von denen er der Überzeugung ist, dass sie ihren Ursprung nicht im Objekt haben können (vgl. B 4). Für Kant ist nicht entscheidend, ob die Analyse des Subjekts in seiner Subjektivität⁷ das Vorliegen dieser Bestandteile bestätigt oder nicht. Sie *müssen* vorliegen, weil sie im Objekt gefunden werden, ohne von ihm stammen zu können.

Ich glaube, dass man leicht die entscheidende Differenz Kants zu Lonergan erfassen kann. Für Lonergan kommt alles darauf an, das Subjekt in dem, was es ist und in dem, wie es handelt, also in seiner Subjektivität zu klären. Das Resultat lautet: Der Mensch ist Intelligenz auf der Suche nach dem Intelligiblen, Rationalität auf der Suche nach dem Wahren, um durch das Wahre zur Erkenntnis des Seins zu gelangen, er ist Moralität auf der Suche nach dem Guten, wobei der Maßstab für diese vielfache Suche im Subjekt selbst liegt. Diese Suche ist eine bewusste Vorwegnahme des ganzen Bereichs des Intelligiblen, des Wahren, des Seins und des Guten. In diesem Sinne ist die Intentionalität des Menschen ein unbegrenztes Vorwissen dessen, wonach sie strebt. Das eigentliche und einzige Apriori, mit dem der Mensch ausgestattet ist, besteht genau in diesem Vorwissen, das die totale Unwissenheit erklärt, mit der das Leben eines Menschen beginnt, und zugleich seine Fähigkeit, nach allem zu fragen und zu wissen, wenn er auf seine eigenen Fragen geantwortet hat. Dieses vorwegnehmende, subjekthafte Wissen nenne ich eine transzendente (d. h. allumfassende) Notion; es besteht also in den *transzendentalen Notionen des Intelligiblen, des Wahren, des Seins und des Guten*.

Bei Kant bleibt das Subjekt weitgehend eine „black box“, von dem man den Input (die Sinneserfahrung) und den Output (die wissenschaftliche Erkenntnis) kennt; wie aber der Input zum Output verarbeitet wird, bleibt völlig im Dunkel. Aufschlussreich ist z. B., dass Kant die Synthesis eines Mannigfaltigen – das eigentliche Geschäft des Verstandes – der Einbildungskraft zurechnet, die wie folgt beschrieben wird: Sie ist „eine blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind“ (A 78). Dass nun die synthetischen Funktionen des Verstandes genau „dieser Art

⁷ Eine solche Analyse ist möglich, weil das Subjekt in seinen erkenntnismäßigen Handlungen bewusst ist, d. h. sich selbst als Subjekt der eigenen Handlungen erfährt. Deswegen lautet die Leitfrage der Subjekterhellung Lonergans: „Was tun wir (das Subjekt), wenn wir erkennen?“ Vom Objekt – ob das Erkennen ein Erkennen von Objekten ist und welche diese Objekte sind – ist in dieser Frage keine Rede. Zur Erkenntnis des Objektes der Erkenntnishandlungen gelangen wir, unter dieser Perspektive, erst durch die Analyse der Handlungen selbst, die das Subjekt vollzieht.

und Zahl“ sind, nämlich zwölf (vgl. A 80), dafür, schreibt Kant, lässt sich kein „Grund angeben“ (B 145f.). Ähnlicherweise wird der Schematismus des Verstandes für „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele“ gehalten (A 141). Und wieder dasselbe gilt für die drei Ideen, deren „Quellen ... tief in der menschlichen Vernunft verborgen sind“ (A 309).

Der Kern der Erkenntnislehre Kants findet sich bereits zu Beginn seiner „Transzendentalen Ästhetik“ (A 19f.) und zwar mit einer Klarheit ausgedrückt, die nichts zu wünschen übrig lässt. Das, was dort gesagt wird, kehrt unzählige Male im Laufe der ersten Kritik wieder. Am Anfang aller unserer Erkenntnis steht die Erfahrung (vgl. B 1). Diese Erfahrung geschieht durch das Wirken der Sinne und wird von Kant global „Anschauung“ genannt. Dass Kant das Wirken aller Sinne mit einem Terminus bezeichnet, der zunächst und eigentlich dem Gesichtssinn angehört, ist mehr als eine an sich durchaus legitime metaphorische Redeweise. Sie signalisiert, dass Kant seine Erkenntnislehre konsequent aus diesem Modell entwickelt: Das Wesen der Erkenntnis ist die Anschauung, d.h. jene Dynamik der Extroversion, die wir am besten im Wirken des Gesichtssinns erfahren. In der Tat sagt der erste Satz der „Transzendentalen Ästhetik“ genau dies: Die Anschauung ist der einzige Akt und das einzige Mittel, wodurch die Erkenntnis, und zwar alle Erkenntnis, sich letzten Endes auf ihren Gegenstand bezieht. Dabei präzisiert Kant, dass „bei uns“ Menschen die einzige Anschauungsart, die wir haben, die der Sinne ist (vgl. auch B 151 „Alle unsere Anschauung ist sinnlich“, u.ö.).

Während aber der *common sense*, für den Erkennen offenkundig im Anschauen besteht, keine Schwierigkeit hat zu behaupten, dass wir mit den Sinnen die Wirklichkeit erkennen (naiver Realismus, d.h. Sensualismus), war Kant zu sehr in der Philosophie bewandert, als dass er eine solche Schlussfolgerung hätte ziehen und damit die menschliche Erkenntnis mit der der Tiere hätte gleichsetzen können. Dies war umso mehr der Fall, als er die Dimensionen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, die die sinnliche Erkenntnis kennzeichnen, gerade wegen ihrer Allgemeinheit für Formen *a priori* (vgl. B 4) der Sinnlichkeit hielt. Fazit: Die Wirklichkeit, zu deren Erkenntnis wir nur durch die Sinne gelangen, wird von uns erkannt, nicht so wie sie ist, sondern so, wie sie uns erscheint. Damit haben wir bereits zu Beginn der KrV das, was eines der Hauptziele der Erkenntnis- und der Seinslehre Kants darstellt, die „Grenzbestimmung“ derselben (A 395, zum ersten Mal; A 795 u.ö.): Unsere Erkenntnis ist auf den Bereich der möglichen sinnlichen Erfahrung beschränkt.

Kant war kein Empirist wie Hume. Neben der Sinnlichkeit, also der Anschauung, kennt er auch intellektuelle Handlungen als zur menschlichen Erkenntnis gehörig, die er an der Schlüsselstelle A 19 global mit „Denken“ bezeichnet. Diese Handlungen beziehen sich nur mittelbar – via Anschauung – auf den Gegenstand der Erkenntnis. Mit anderen Worten: Als nicht anschauungsmäßige Handlungen sind sie nicht imstande, wenn auch im Zu-

sammenhang mit der Sinnlichkeit, von sich aus eine neue, der sinnlichen Anschauung nicht zugängliche Wirklichkeit (genauer: einen metaphysischen Bestandteil der Wirklichkeit) zu erreichen. Sie stehen völlig im Dienste der Sinnlichkeit, die allein bestimmt, welche Wirklichkeit wir überhaupt erkennen (die materielle Wirklichkeit) und wie wir sie erkennen (als Erscheinung). Dies ist der Punkt, an dem sich entscheidet, ob der Theologe in der Erkenntnislehre Kants ein Instrumentarium finden kann, das für seine spezifische Aufgabe von Nutzen sein kann.

Von den zwei intellektuellen Erkenntnishandlungen, von denen Kant in der „Transzendentalen Analytik“ und in der „Transzendentalen Dialektik“ handelt, ist Folgendes zu sagen: Der Verstand „vermag nichts anzuschauen“ (A 51); deswegen „erkennt er für sich gar nichts“, sondern er „verbindet und ordnet“ nur, was die Anschauung ihm liefert (B 145). Mit dieser synthetischen Tätigkeit⁸ erkennt der Verstand – so Kant – keine vorgegebene Wirklichkeit über das hinaus, was die Sinne bereits erkannt haben, weil ja der Verstand zu keiner anschauungsmäßigen Tätigkeit fähig ist. Dennoch hat auch er eine kognitive Funktion, und zwar in einem thetischen, idealistischen Sinn: Mit seiner synthetischen Tätigkeit (vgl. KrV, B, § 15) *legt* der Verstand *ins* Objekt der Sinnlichkeit eine eigene intelligible Komponente hinein (vgl. B XIV, XVIII, A 125 u. ö.). Damit geht die Erkenntnis nicht von der Erscheinung (A 20) zur Wirklichkeit an sich über – ganz im Gegenteil: Der ontologische Status des dadurch erkannten Objekts gilt insofern aus einem doppelten Grund als bloße Erscheinung, als all seine formalen Komponenten – die reinen Formen von Raum und Zeit und die Kategorien (die zwölf synthetischen Formen des Verstandes) – vom Subjekt selbst stammen.

Über den Status einer Erscheinung, also einer „Wirklichkeit für uns“, hinaus geht die menschliche Erkenntnis auch durch das Wirken der Vernunft nicht. Denn die drei transzendentalen Ideen (Ich, Welt, Gott), die ebenso viele Konfigurationen des eigentlichen *Apriori* der Vernunft sind, nämlich der Tendenz zum Unbedingten (B XX f.; A 417, Anm.; R 6414 in XVIII, 709; A 307 u. ö. in der Einleitung zur „Transzendentalen Dialektik“), üben keine konstitutive Funktion beim Zustandekommen unserer Erkenntnis aus.⁹ Ihr Wirken setzt erst ein, wenn das zu erkennende Objekt durch das Wirken von Sinnlichkeit und Verstand bereits erkannt wurde. Die Vernunft hat nur einen „regulativen Gebrauch“, nämlich unserer Erkenntnis von Erscheinungen „die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen“ (A 644).

⁸ In der synthetischen Tätigkeit liegt das Proprium des Verstandes, nämlich sein „intelligere“, Verstehen, so dass er dem zu erkennenden Gegenstand die intelligible Komponente beisteuert. Kant aber ist derart auf das Produkt fixiert, das dieses Verstehen zum Ausdruck bringt, nämlich den allgemeinen(!) Begriff, dass er das Verstehen (im einzelnen Gegebenen) übersieht.

⁹ In der Tat aber gehört die Tendenz zum Unbedingten wesentlich zu unserem uneingeschränkten Erkenntnisstreben. Kraft ihrer sind wir fähig, das Sein, die Wirklichkeit in sich, und nicht bloß relativ zu uns, zu erkennen. Dies geschieht in der unbedingten Position des Urteils, in dem das *esse intentionale* des Urteils das *esse reale* des Objekts erkennen lässt.

3. Gott – das Subjekt der Theologie

3.1 Die natürliche Erkenntnis Gottes und Kants Agnostizismus

Thomas von Aquin nennt Gott Subjekt der Theologie, weil alles, wovon diese Wissenschaft handelt, entweder Gott selbst ist oder auf Gott als Ursprung oder Ziel hingebunden ist (S.th.I, q.1, a.7). Aber die christliche Theologie als Wissenschaft, die im Lichte der göttlichen Offenbarung und damit im Lichte des übernatürlichen Glaubens betrieben wird, setzt als eine ihrer Präambeln die natürliche Erkenntnis Gottes voraus. Demnach hat das Erste Vatikanische Konzil die Erkennbarkeit Gottes von der Welt her durch das „natürliche Licht der menschlichen Vernunft“ als Dogma definiert, indem es sich auf die bekannte Stelle aus dem Römerbrief 1, 20, berief (DS 3004). Gerade deshalb übersteigt zwar der Glaube an den sich offenbarenden Gott die natürliche Fähigkeit der Vernunft – es handelt sich ja um die Annahme von Wahrheiten, die, „wenn sie nicht von Gott geoffenbart wären, nicht erkannt werden könnten“ (DS 315) –, ist aber vor derselben Vernunft verantwortbar.

An diesem Punkt, der grundlegend für die katholische Theologie ist, öffnet sich eine radikale Kluft zwischen der Philosophie Kants und den Erfordernissen der Theologie. Die Position Kants ist die eines Agnostikers, für den hinsichtlich der Existenz Gottes das „ignoramus et ignorabimus“ gilt.¹⁰ Auch die vielzitierte Stelle im letzten Abschnitt des theologischen Hauptstücks geht nicht über die These einer völligen Ohnmacht der Vernunft angesichts der Frage nach Gott hinaus: „Dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft, in Ansehung der Behauptung des Daseins eines dergleichen Wesens, vor Augen gelegt wird, reichen notwendig auch zu, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen“ (A 640f.; vgl. auch A 753f.). Es hilft nicht viel, auf die Unmöglichkeit eines Beweises hinzuweisen, dass es eine bestimmte Realität nicht gibt, wenn die eigentliche Beweislast auf den zufällt, der die Existenz dieser Realität behauptet. Kant seinerseits hält es für bewiesen, „daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie ... ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind“ (A 636). Es hieße, den Ernst der „Kritik der reinen Vernunft“ mit ihrer Einschränkung der menschlichen Vernunft innerhalb einer Welt als Totalität von Erscheinungen und deren tatsächlichen wirkungsgeschichtlichen Einfluss auf die moderne Kultur zu

¹⁰ Bekanntlich entzieht Kant die Gottesfrage der „spekulativen Vernunft“ (vgl. die „Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft“, A 631–642), um sie in die Zuständigkeit der praktischen Vernunft zu verweisen. Aber was heißt hier „spekulativ“ mehr oder anderes als „erkenntnismäßig?“. Unabhängig davon, was der Ausgangspunkt für eine Erkenntnis Gottes ist – eine materielle, geistige, moralische Wirklichkeit – und gleichgültig, ob der Gang zu dieser Erkenntnis ein regelrechter Beweis, der seine Schritte analysiert, oder eine formlose Argumentation ist: Es handelt sich immer um eine Erkenntnis, bei der die entscheidende Frage ist, ob sie objektiv gültig ist. Gegen die Stichhaltigkeit einer Argumentation spricht keineswegs der Umstand, dass sie von einer geistigen beziehungsweise moralischen Wirklichkeit ausgeht. Im Gegenteil! Realität sind nicht nur die Steine oder die Kartoffeln.

ignorieren, sofern ein Theologe meinte, in ihr eine Hilfe und einen Bundesgenossen in seiner Bemühung gegen den Agnostizismus in der Gottesfrage finden zu können. Für einen wissenschaftlichen Umgang mit diesem epochalen Werk würde ein solches Vorhaben einer regelrechten „escamotage“, d. h. einer Flucht nach vorn oder gar einer Gaukelei gleichkommen. Dagegen helfen witzige und versöhnende Sprüche Kants im Sinne einer salonfähigen Aufklärung nicht, die man vor allem, wenn auch nicht nur, in seinen kleineren, eher populären Schriften leicht zur Hand haben kann.

Jedenfalls ist der Theologe gut beraten, wenn er sich nicht durch die sloganartige Beurteilung erschrecken lässt, welche in Kants Kritik der Gottesbeweise die Spitze der Transzendentalphilosophie sieht. Eine solche Parole gehört zu den Legenden, die um den Namen Kants kolportiert werden. Denn diese Kritik wurde zu einer Zeit entwickelt und veröffentlicht (in der Schrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“), zu der die transzendente Wende noch lange nicht in Sicht war. Kant hat sie dann zwanzig Jahre später fast unverändert wieder in die KrV aufgenommen. Nur hier und da hat er einige Sätze hinzugefügt, um derselben Kritik den Anstrich seiner neuen „kritischen“ Position zu geben. Ein solches *update* wirkt in den alten Beweisen wie ein Fremdkörper und lässt sich deshalb problemlos genau ermitteln. Zudem – und gravierender – spricht gegen diese Legende die einfache Bemerkung, dass auf der Basis einer Lehre, derzufolge unsere Erkenntnis auf die materielle Welt beschränkt ist, und zwar so, dass diese Welt bloß als Erscheinung erkannt wird – gerade dies ist die Lehre der KrV –, sich die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis eines transzendenten Wesens als gegenstandslos erweist. Die ernste Frage ist vielmehr die nach der Stichhaltigkeit der Erkenntnistheorie Kants. Ich glaube, dass es nicht schwierig ist zu zeigen, was eigentlich der Transzendentalidealismus ist. Kant hat zu Beginn der KrV (A 19f.) eine Erkenntnisart dargelegt, die der Mensch insofern mit den Tieren *gemeinsam* hat, als sie bereits durch die Sinne die Wirklichkeit (die Erscheinungswirklichkeit) erreicht. Danach aber versucht Kant diese Erkenntnisart zu einer Erkenntnis werden zu lassen, die dem Menschen *eigentümlich* ist. Dies tut er, indem er den Menschen zum Urheber einer intelligiblen Realität macht, die der Mensch selbst mit seinen ‚Kategorien‘ schafft, und die gerade deshalb nur relativ zum Menschen existiert (vgl. B 127, 164, A 128f. u. ö.).

Was die eigentlichen Argumentationen Kants in den 60er-Jahren gegen die Erkennbarkeit Gottes betrifft, mag es hier genügen zu bemerken, dass sie in einer Mischung vom Rationalismus jener Zeit und dem bei Kant sich damals anbahnenden Sensualismus bestehen und dass ihnen heute nur im Innenbetrieb der Kant-Forschung Aufmerksamkeit geschenkt wird, und zwar eine rein historische.¹¹ Für die positive, zunächst rein rationale Be-

¹¹ Zum Thema verweise ich auf mein Buch: G. B. Sala, Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin 1990.

handlung der Gottesfrage in der gegenwärtigen Kultur, und damit für eines der „*praeambula fidei*“ wird der Theologe kaum eine Hilfe in den Schriften Kants finden.

3.2 Kants Weg zu einem „Vernunftglauben“: *der moralische Gottesbeweis*

Mehr Bedeutung scheint zunächst der einzige Zugang zu Gott zu haben, den Kant unserer Vernunft übrig gelassen hat, nämlich der Weg über die moralische Dimension des Menschen. In der Tat öffnet die Realität des Menschen als freien Wesens, das in seinem Gewissen unter der Verpflichtung steht, das Gute zu tun, zwei Wege, auf denen unsere Vernunft zu einer rational gültigen Erkenntnis der Existenz Gottes gelangen kann: 1) Gott erschließt sich als der absolute „Imperator“, von dem die Unbedingtheit des moralischen Imperativs abhängt; 2) Gott allein vermag das Ziel zu verwirklichen, das die unbedingte Forderung des moralischen Gesetzes verlangt.

Diesbezüglich aber befand sich Kant in einer misslichen Lage, und zwar aufgrund seiner eigenen Morallehre, wie er sie in den 80er-Jahren entwickelt hatte, indem er den ethischen Kern ausarbeitete, den er schon in der ersten Hälfte der 60er-Jahre festgelegt hatte. Denn der Formalismus seiner Ethik verbot ihm, den moralischen Imperativ in einem wesentlichen Zusammenhang mit einem entsprechenden Ziel zu verstehen,¹² während es seine Verabsolutierung der Autonomie des Menschen ihm verbot, die Verbindlichkeit des Gesetzes von Gott abhängig zu machen. Da es für ihn zu offenkundig war, dass der zweite Weg versperrt war, meinte er doch, dass es ihm auf dem Weg des Endzwecks oder -ziels des Gesetzes gelingen würde, zwar nicht Gott zu demonstrieren, wohl aber zu postulieren.

Damit aber hatte er das Hindernis auf diesem Weg nicht beseitigt. Genau dies erklärt, warum er drei voneinander verschiedene Fassungen des moralischen Beweises in den drei Kritiken vorlegte, aber ohne zufriedenstellenden Erfolg. Denn um ans Ziel zu gelangen, hätte er beide Grundlagen seiner Ethik (Formalismus und Autonomie) revidieren müssen. Die erste Fassung endete in einem klaren Verstoß gegen die Autonomie: Ohne Gott fehle dem kategorischen Imperativ die verbindliche Kraft (vgl. A 815, 811). Die zweite Fassung begründete den Zusammenhang von Imperativ und seinem Ziel, der Glückseligkeit, in einem *ad hoc* vom Menschen erlassenen Gebot (vgl. KpV A 225), wobei aber der Mensch die Glückseligkeit aus eigener Kraft gar nicht verwirklichen kann. Die dritte Fassung zog explizit die unver-

¹² In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, wo Kant seinen Formalismus begründet, wird ausdrücklich gesagt, dass die Moralität einer Handlung (die Handlung als sittlich gut) „unangesehen aller Gegenstände des Begehungsvermögens ... unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können“ gilt; sie hängt vielmehr vom „formellen Prinzip des Wollens überhaupt“ ab (IV, 400), nämlich von der „allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt“ (ebd. 402).

meidliche Konsequenz aus der These, dass der Imperativ auch dann seine Verbindlichkeit aufrechterhält, wenn es keinen Gott gibt,¹³ nämlich die „Nichtigkeit“ des Endzwecks (vgl. KU B 428). Aber unmittelbar danach nimmt Kant diese Konsequenz zurück, nämlich das Absurdum einer absoluten Verpflichtung, die zum Nichts führt, und postuliert die Existenz Gottes. Über die Pendelbewegung zwischen einer sinnvollen (weil zu einem entsprechenden Resultat führenden), aber nicht mehr absolut autonomen Moral, und einer autonomen, aber absurden Moral (weil ohne ein der absoluten Verpflichtung adäquates Ziel), geht auch diese letzte Fassung des moralischen Gottesbeweises nicht hinaus.¹⁴

Aus alledem kann man wohl konstatieren, dass der moralische Gottesbeweis bei Kant den nicht zu unterschätzenden Wert hat, *ad oculos* gezeigt zu haben, dass eine rationale Begründung der Moral „etsi Deus non daretur“ zum Scheitern verdammt ist. Dies allerdings bedeutet nicht, dass es ohne den Glauben an Gott subjektiv nicht möglich sei, ein moralisch gutes Leben zu führen. Denn der Imperativ ist *quoad nos* ein Erstes, das uns in Anspruch nimmt, noch bevor wir die Frage nach seinem Ursprung und nach seinem Ziel stellen, und unabhängig davon, wie wir diese Fragen beantworten.

Aber noch einen anderen Nutzen kann der Theologe vom moralischen Gottesbeweis Kants ziehen. Abgesehen davon, dass Kant wegen seiner Prämissen auf dem Weg der Moralität keinen stichhaltigen Beweis der Existenz Gottes vorlegen konnte,¹⁵ stellt sich die Frage, zu welcher Erkenntnis Gottes nach Kants Dafürhalten sein Postulat führt. Er nennt diese Erkenntnis „Vernunftglauben“ (KpV A 227, 259f.) – ein Glaube zugunsten dessen er, nach dem berühmten Diktum in der Vorrede zur zweiten Auflage der KrV, „das Wissen aufheben mußte“ (XXX). Die Antwort lautet: „An Gott moralisch-praktisch zu glauben, heißt ... so zu handeln, *als ob* eine solche Weltregierung wirklich wäre“ („Vornehmer Ton in der Philosophie“, VIII 397). Ähnlich in den „Fortschritten der Metaphysik“: Die Postulatenlehre ist „kein Beweis von der Wahrheit dieser Sätze, ... mithin keine objektive Belehrung von der Wirklichkeit der Gegenstände derselben ..., sondern nur eine subjektiv- und zwar praktisch gültige, und in dieser Absicht hinreichende Belehrung, so zu handeln, *als ob* wir wüßten, dass diese Gegenstände wirklich wären“ (XX 298). Ob ein denkender Mensch sich damit zu-

¹³ Vgl. vor allem in der KU, B 425f., das hervorgehobene „Nein!“ und in der Religionsschrift, in der die dritte Fassung des Postulats wiederholt wird, Folgendes: „es mag der Erfolg der Gesetze sein, welcher er wolle, ja sie nötigen sogar davon gänzlich zu abstrahieren ... ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen“ (B XI).

¹⁴ Ausführlicher zum moralischen Gottesbeweis vgl. außer dem IV. Teil meines Buches: G. B. Sala, Kant und die Frage nach Gott, die spätere nochmalige Behandlung: *Ders.*, Wohl Verhalten und wohl Hergehen, in: ThPh 68 (1993), 182–207; 368–398.

¹⁵ Dass der kantische Beweis vom Ziel her nicht stichhaltig sein kann, ergibt sich auch schon aus folgender einfacher Überlegung: Wie kann der Mensch von Gott die Glückseligkeit wegen der Einhaltung eines Gesetzes „erfordern“, das Gott gar nicht erlassen hat? Der sich für absolut autonom haltende Mensch soll selbst dafür sorgen, dass er auf seine Rechnung kommt.

friedengeben kann, dass die „höchsten Zwecke unseres Daseins“ (KrV B 395), die das Fundament unserer rationalen und verantwortlichen Lebensführung bilden sollen, nur eine solche Garantie bieten, ist mehr als zweifelhaft.

Und noch etwas anderes ist von Bedeutung hinsichtlich des kantischen Vernunftglaubens. Die Argumentation, die von der Moralität des Menschen auf die Existenz Gottes schließt, ist objektiv gültig nicht nur in sich, sondern auch in den Augen Kants (vgl. A 640). Warum dann sagt er nicht, dass unsere Vernunft durch dieses Argument Gott *erkennt*? Der Grund ist, dass nach Kant die Erkenntnis einer Wirklichkeit allein dadurch geschieht, dass wir diese Wirklichkeit mit den Sinnen erfahren, d. h., dass wir sie durch unsere sinnliche Anschauung „sehen“, wie ich weiter oben (Abschnitt 2) im Zusammenhang mit der Darlegung der Rolle der Anschauung bei Kant erklärt habe. Nun aber erfahren beziehungsweise sehen wir ein transzendentes Wesen nicht. Das Urteil, zu dem der moralische Gottesbeweis führt, mag durchaus rational sein; dies aber hilft nichts, weil nicht das Urteil, sondern die Sinnlichkeit die Wirklichkeit erreicht (und sie zugleich, nach Kants Dafürhalten, infolge ihrer eigenen Formen *a priori* verdeckt). Ein solches Wirklichkeitskriterium hat verheerende Folgen für eine christliche Theologie, deren Grundlage in der (analogen) Erkenntnis der übernatürlichen Wirklichkeit mittels des Glaubensurteils liegt, wie ich weiter unten im Text ausführen werde.

Aus diesen Darlegungen erhellt, dass viele (wenn auch nicht alle) Schwierigkeiten und Irrwege in der Theologie ihren Grund nicht im besonderen Subjekt dieser Wissenssparte haben, sondern in der zugrunde liegenden, falschen Erkenntnislehre. Dass der Zugang zur *übernatürlichen* Wirklichkeit im Glaubensurteil liegt, ist insofern eine Besonderheit der Theologie, als das nötige Urteil ein *Glaubensurteil* ist, aber nicht insofern, als es sich um ein *Urteil* handelt. Denn auch schon die Dinge der Welt (das unserer Erkenntnisart proportionierte Objekt) werden von uns nicht durch die sinnliche Anschauung als Wirklichkeit erkannt, sondern durch das rationale Urteil, das freilich einen Erkenntnisprozess zu Ende führt, der von der Erfahrung ausgegangen ist. Historisch gesehen hat das Wort des sich offenbarenden Gottes als wahres Wort einen kaum zu überschätzenden Einfluss zur Erhellung des rationalen Charakters der menschlichen Erkenntnis als Erkenntnis der Wirklichkeit ausgeübt. Unsere rationale Erkenntnis der Welt hängt wesentlich mit jener unbegrenzten Reichweite unserer intelligenten und rationalen Intentionalität zusammen, in der die mittelalterlichen Theologen ein „desiderium naturale videndi Deum“ erkannt haben.

4. Die Hauptaufgabe der Theologie: der *intellectus fidei*

4.1 Das Erste Vatikanische Konzil gewinnt den *intellectus fidei* wieder

Das Erste Vatikanische Konzil schreibt in der dogmatischen Konstitution über den katholischen Glauben, dort wo es das Verhältnis von Glauben und Vernunft behandelt, folgendes: „Die vom Glauben erleuchtete Vernunft erlangt, wenn sie fleißig, fromm und nüchtern forscht, sowohl aufgrund der Analogie mit dem, was sie auf natürliche Weise erkennt, als auch aufgrund des Zusammenhanges der Geheimnisse selbst miteinander und mit dem letzten Ziel des Menschen mit Gottes Hilfe *ein gewisses Verständnis* der Geheimnisse, und zwar ein sehr fruchtbares [aliquam ... *mysteriorum intelligentiam*¹⁶ *eamque fructuosissimam*]; jedoch wird sie niemals imstande gesetzt, diese Geheimnisse zu durchschauen, wie sie die Wahrheiten durchschauen kann, die ihren proportionierten Gegenstand ausmachen“ (DS 3016).

Dieser Text wurde zu Recht ‘le statut ou la charte de la théologie’ genannt.¹⁷ Indem das Konzil zur augustinisch-anselmianisch-thomasischen Tradition zurückkehrte,¹⁸ vermochte es trotz der massiven Überlagerung durch den Konzeptualismus, der sich inzwischen verbreitet hatte, das Verstehen (*intelligere*) als den typischen Akt des menschlichen Verstandes wiederzugewinnen. Von diesem Akt schreibt Thomas, dass er der „actus proprius eius [animae humanae] est, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam“ (S.th. I, q.88, a.2 ad 3). Denn als „intelligere in sensibili“ entspricht er der Natur des Menschen aus Seele und Leib (ebd. q.84, a.4). Es ist der Akt, mit dem Aristoteles aus der Sackgasse der platonischen Ideen hinausgehen konnte, dass nämlich der Verstand „ta eide ... en tois phantasmasi noei“ (De Anima III, 7: 431b 2). Ein solcher Akt ist so wenig esoterisch, dass Thomas schreiben konnte: „hoc *quilibet* in seipso experiri potest“ (S.th. I, q.84, a.7; q.88, a.1; q.89, a.1).

4.2 Die konzeptualistische Tradition ignoriert das *intelligere* in sensibili

Genau dieser Akt wurde von Duns Scotus bestritten, der ihn durch einen unbewussten Prozess ersetzte, eine Art abstrahierende metaphysische Maschine, die auf der Grundlage der Sinneserfahrung den allgemeinen Gegenstand bildet. Erst danach, so Scotus, setzt die eigentlich bewusste

¹⁶ Im zweisprachigen „Denzinger“ wird die „mysteriorum intelligentiam“ mit „Erkenntnis der Geheimnisse“ übersetzt, wodurch die sachliche und historische Pointe des Konzils verwischt wird. Frage: Kennt der ‚einfache‘ Gläubige, der keine Theologie studiert hat, oder der Theologe, bevor er angefangen hat, Theologie zu studieren, die Geheimnisse der Offenbarung nicht?! Eine solche Übersetzung, die beileibe nicht nur in diesem Werk zu finden ist, zeigt, dass der Verstehensakt in seiner eigenen Identität und Funktion gar nicht erkannt wird. Hier kommt es darauf an, die eigentliche Aufgabe der theologischen Reflexion exakt zu erfassen.

¹⁷ Vgl. Y. Congar, in: Dictionnaire de Théologie, Paris 1946, XV. Erster Teil, 448.

¹⁸ Vgl. J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Paris 1927, Bd. 50, Sp. 85 A.

Tätigkeit des Verstandes ein, der den allgemeinen Gegenstand anschaut, wobei dann das Verstehen darin bestehen würde, eine Beziehung zwischen allgemeinen Begriffen zu erfassen (*intelligere in conceptibus*). Der grundlegende Unterschied zwischen Thomas und Scotus liegt demnach darin, dass für den ersteren das *proprium* des Verstandes im Erfassen eines Intelligiblen im einzelnen Konkreten liegt – und erst aufgrund des erfassten Intelligiblen vermag der Verstand einen Begriff zu bilden, der insofern allgemein ist, als das Intelligible in einer beliebigen Anzahl von Fällen verwirklicht werden kann –, für Scotus dagegen das *proprium* des Verstandes, das Allgemeine zu erkennen (zu sehen) ist.

In der von Scotus her stammenden konzeptualistischen Tradition stand Kant, für den das *intelligere* buchstäblich „terra ignota“ war. Der Unterschied Kants zu Scotus liegt darin, dass er die rein metaphysisch aufgefasste Abstraktion fallengelassen hat und, mangels des Aktes, der den Verstand mit dem Nährboden all unserer Erkenntnisse, der sinnlichen Erfahrung, verbindet, zwölf Begriffe *a priori* einführte, um die Allgemeinheit unserer Erkenntnisse zu erklären. Wer Thomas liest, begegnet immer wieder dem Terminus „intelligere“; wer Kant liest, begegnet tausende Male dem Terminus „Begriff“ und nirgends einer Redewendung, die dem „intelligere“ des Thomas gleichkommen würde.¹⁹ Entgegen der weit und ohne Beanstandung heute noch vertretenen These, dass die „strenge Allgemeinheit ... sichere(s) Kennzeichen einer Erkenntnis *a priori* ist“ (KrV B 4)²⁰, muss man sagen, dass alle unsere (allgemeinen) Begriffe empirisch und zugleich intellektuell sind. Denn sie sind der Ausdruck eines „intelligere in sensibili“. Deshalb ist unser Verstand als Vermögen einer Seele, welche Form des Leibes ist (S.th. I, q.84, a.4), von seiner Natur her „*conversus ad Phantasma*“ (ebd. I, q.84, a.7).

Wenn nun im Kern der Theologie der „*intellectus fidei*“ liegt, d.h. jenes Glaubensverständnis, das unentbehrlich ist, damit die geoffenbarten Heilswahrheiten jeder Kultur und jeder Generation so vermittelt werden, dass sie verstanden und gelebt werden können, dann stellt sich die Frage, wie hilfreich eine Erkenntnislehre sein kann, die den menschlichen Akt des Verstehens ignoriert. Freilich besitzt auch ein Kantianer diese Fähigkeit, und wenn er Theologie betreibt, verwendet er sie wohl oder übel. Aber darum geht es nicht. Es geht vielmehr um die Frage nach dem erkenntnistheoretischen In-

¹⁹ In dem von G. Martin herausgegebenen Sachindex zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Berlin 1967, umfasst das Stichwort „Begriff“, sowohl allein als auch in Redewendungen, die Seiten 39 bis 50; das Stichwort „Verstehen“ zehn Zeilen auf Seite 314, wobei eine Untersuchung der einzelnen Stellen zeigt, dass es in einem allgemeinen, alltagsprachlichen Sinn verwendet wird, etwa „sie versteht nichts davon“ (B XXXI), „unter Freiheit verstehe ich“, B 560.

²⁰ Kant fügt an dieser Stelle auch die „Notwendigkeit“ hinzu. Dies trägt weiter zur Konfusion bei. Denn die Notwendigkeit unserer Erkenntnisse ist auf der Ebene des Urteils situiert, das auf die Phase des Begriffs folgt. Das Urteil besteht ja in der absoluten Setzung des gedachten Gegenstands und erkennt somit das Sein. Gerade zum Sein, auch dem kontingenten Sein, gehört die Notwendigkeit (vgl. S.th. I, q.86, a.3). Das Nicht-Widerspruchsprinzip besagt diese Notwendigkeit.

strumentarium, das der Theologe, bewusst oder unbewusst, mitbringt. Und dass dieses Instrumentarium von großer Bedeutung für die Theologie ist, zum Guten oder zum Schlechten, ist nicht nur von der Sache her einleuchtend, sondern auch durch die Geschichte der Theologie in ausreichendem Maße belegt.

4.3 *Der Theologe sucht weder nach dem Allgemeinen noch nach dem Notwendigen*

Das Verstehen, nach dem der Theologe sucht, betrifft nicht ein Allgemeines. Der Theologe befasst sich mit Wirklichkeiten, die zur Heilsordnung gehören und die alle einzelne Wirklichkeiten sind, angefangen von Jesus Christus, den Geheimnissen seines Wesens und seines Lebens hier auf Erden, bis hin zur Kirche und den Sakramenten. Außerdem sucht der Theologe nicht nach einem Verständnis des Notwendigen. Denn, ausgenommen das innere Leben Gottes, die ganze Heilsgeschichte ist eine Geschichte kontingenter Dinge und Ereignisse, die ihren Ursprung im weisen und freien Ratschluss Gottes haben, die gefallene Menschheit dadurch zu retten, dass er seinen eingeborenen Sohn auf die Erde sandte, damit dieser das Werk der Erlösung vollbringen und die Kirche stiften würde.

In einer ähnlichen Schwierigkeit befand sich Thomas, zwar nicht wegen Scotus oder Kant, wohl aber wegen des Wissenschaftsideals des Aristoteles, demzufolge die Wissenschaft vom Allgemeinen und Notwendigen handelt (vgl. „*Analytica Posteriora*“, I, 2). Thomas überwand dieses Hindernis nur in seiner konkreten Praxis, indem er (wie auch schon Aristoteles!) tat, was der Stoff, mit dem er zu tun hatte, ihm erlaubte. Mit anderen Worten: Zwischen dem Ideal einer streng deduktiven Wissenschaft der „*Analytica*“ und der tatsächlichen theologischen Praxis des mittelalterlichen Meisters fanden bedeutsame Anpassungen an die Erfordernisse der zu behandelnden Objekte statt, die *via facti* und ohne eine prinzipielle Revision des Ideals vorgenommen wurden. Ein klares Beispiel für die Anpassung an die zu behandelnde Materie, ohne das aristotelische Wissenschaftsideal anzutasten, findet sich in der „*Summa theologiae*“ I, q.1, a.2 ad 2. Die Unzulänglichkeit der thomasischen Lösung ist offenkundig. Denn Personen und Fakten (singuläre Realitäten) der Heilsgeschichte sind nicht bloß „Beispiele“, oder Mittel zur „Erklärung von etwas anderem“! Erst später, mit der Entstehung der Experimentalwissenschaften und noch später der geschichtlich-interpretativen Humanwissenschaften konnte eine der Theologie angemessenere Auffassung von Wissenschaft erarbeitet werden.

Jedenfalls besitzt die menschliche Intelligenz von ihrem Wesen her eine Geschmeidigkeit und Anpassungsfähigkeit hinsichtlich der Aufgabe des Theologen, die die Erkenntnistheorie Kants mit ihrem *Apriori* nicht hat. Sie verfügt deshalb nicht darüber, weil sie Begriffe vertritt, die *apriori* sind und deren Inhalt unwandelbar feststeht, und von denen man auch nicht sieht, wie

sie an die Daten *a posteriori*, über die der Theologe reflektiert, anknüpfen könnten. Die Intelligenz vermag dies, weil sie als Öffnung einer unbegrenzten Intentionalität das Ganze des Intelligiblen vorwegnimmt. Es wäre interessant zu erfahren, wie die Theologen, die zugunsten einer breiteren Verwendung der Transzendentalphilosophie plädieren, es schaffen, mit dem begrifflichen Rüstzeug Kants die christliche Tradition zu untersuchen und zu würdigen, die durch unterschiedliche Kulturen hindurchgegangen ist, um dann auf der Grundlage eines solchen Verständnisses einen eigenen *intellectus fidei* auszuarbeiten. Dieser *intellectus fidei* muss imstande sein, das zu übernehmen, was in dieser Tradition (auch begrifflich und terminologisch) normativ ist, sie aus dem Eigenen zu durchdenken und gemäß den Denkformen zum Ausdruck zu bringen, die in dem jeweiligen Kontext verstehbar sind.

4.4 Die geschichtliche Dimension des *intellectus fidei*

In der vorliegenden Untersuchung, die unter der Leitfrage steht, was der Theologe mit Kant anfangen kann, ist ein weiterer Aspekt zu bedenken, der direkt den *intellectus fidei* betrifft. Eine der größten Herausforderungen, mit der die Theologie in den letzten Jahrhunderten konfrontiert wurde, war es, das moderne geschichtliche Bewusstsein in die theologische Reflexion zu integrieren. Dieses Bewusstsein hängt mit der Entstehung und Entwicklung der Humanwissenschaften zusammen, die geschichtlich-interpretative Wissenschaften sind, welche die menschliche Welt untersuchen. Nun ist die menschliche Welt eine Welt, die der Mensch selbst gemäß Sinngehalten bildet, die aus seiner eigenen Intelligenz stammen, und die durch Werte motiviert ist, die dieselbe Intentionalität als moralisch verfolgt. Und weil die Sinngehalte und die Werte sich sowohl individuell als auch gesellschaftlich ändern und entwickeln, bilden sie verschiedene Kulturen. Mehr noch, in diese menschliche Welt ist auch Gott mit seiner Heilswahrheit eingetreten, die zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Kultur mitgeteilt wurde, die aber für alle Zeiten und in allen Kulturen angenommen und gelebt werden soll. All dies bedeutet, dass die Theologie eine Theorie der Erkenntnis braucht, die imstande ist, der Absolutheit und immerwährenden Gültigkeit der Wahrheit zusammen mit dem sich entwickelnden Charakter unserer Intelligenz Rechnung zu tragen.

Die Intentionalitätsanalyse, von der ich im Zusammenhang mit der Erkenntnislehre Lonergans gesprochen habe, ist im Prinzip dieser Aufgabe gewachsen. Denn die Intentionalität des menschlichen Geistes stellt mit ihren transzendentalen Notionen die *unwandelbare Norm* dar, kraft und gemäß der sämtliche kategorialen Bestandteile entstanden sind und sich entwickelt und verändert haben, die zu den unterschiedlichen Kulturen gehörten. Die intelligente, rationale und moralische Intentionalität fungiert als universaler Gesichtspunkt, der alle partikulären Gestalten, alle Denkformen der Individuen und der Kulturen umfasst. Die Analyse der Intentionalität vermag die

Mittel zu zeigen, die dem Theologen zur Verfügung stehen, um das moderne historische Bewusstsein in eine Theologie zu übernehmen, die von einer „überlieferten“ Wahrheit handelt, d.h. von einer solchen, die zu uns durch eine geschichtliche Aufeinanderfolge in Ausdruck und Verwirklichung gelangt ist.

Genau diese Analyse fehlt bei Kant. Er hat seine Erkenntnistheorie weitgehend anhand einer regressiven Argumentation vom Objekt der Naturwissenschaft zu den Bedingungen seiner Möglichkeit im Subjekt ausgearbeitet, ohne dem tatsächlichen Vollzug des Erkennens und des Wollens in seinen mannigfaltigen Ausformungen (wovon *eine* die Naturwissenschaft ist) und zugleich in seiner transkulturellen Struktur Rechnung zu tragen. Außerdem hat er den wesentlichen Unterschied zwischen der Phase des begrifflichen Denkens und der Phase des Urteilens verwischt,²¹ so dass ihm die Möglichkeit fehlt, die Endgültigkeit der Wahrheit mit dem sich entwickelnden Verstehen zu vereinbaren. Nun aber beruht die Möglichkeit, die Beständigkeit der Dogmen mit dem Wachsen des Verständnisses derselben in der Kirche (vgl. DS 3020) zu vereinbaren, darin, dass das Glaubensurteil, mit dem wir die geoffenbarten Wahrheiten erkennen, vom Verstehensakt verschieden ist, mit dem wir ein analoges Verständnis derselben erreichen können. Mit dem Wachsen des Verständnisses dringt der Glaubende mehr und mehr in *dieselbe* Wahrheit ein.

Nicht wenige Gelehrten haben auf den starren und antihistorischen Charakter der Transzendentalphilosophie kantischer Prägung hingewiesen und versucht, ihn innerhalb einer Erkenntnislehre zu überwinden, die jedoch ihre von Kant festgelegte Grundlage aufrechterhalten soll. Richard Schaeffler – ein katholischer Philosoph, der sich mehrmals zugunsten der Verwendung der Transzendentalphilosophie in der katholischen Theologie ausgesprochen hat – hat die Möglichkeit, die transzendente Reflexion mit der historischen Reflexion zu verknüpfen, in Aussicht gestellt. Dazu schlägt er vor, die transzendentalen Strukturen Kants nicht für die „letzten Erklärungsgründe“ unserer Erkenntnisfähigkeit zu halten, sondern für „ihrerseits erklärungsbedürftige Phänomene.“²² Sie sollen „als historisch-kontingente Größen“²³ verstanden werden. Die Überlegungen Schaefflers gehen in eine Richtung, auf die bereits andere Kantianer strikter Observanz hingewiesen haben. So z. B. möchte Gottfried Martin die zwölf Kategorien „dynamisch und lebendig“ machen.²⁴ Wenn aber „die Strukturen des Bewusstseins und die Formen seines Gegenstandsbezugs“²⁵, die für die kantische

²¹ Darauf hat auch *H. Vaibinger* aufmerksam gemacht, vgl. weiter unten, Anmerkung 26 und Anmerkung 31.

²² *R. Schaeffler*, Glaubensreflexion und Wissenschaftstheorie. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie, Freiburg i.Br. 1980, 122.

²³ *Schaeffler*, ebd. 126.

²⁴ *G. Martin*, Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie, Köln 1960, 97.

²⁵ *R. Schaeffler*, Einführung in die Geschichtsphilosophie, Darmstadt 1973, 217.

„subjektive Objektivität“²⁶ unserer Erkenntnis bürden, ihrerseits „einem historischen Wandel unterliegen“²⁷, ist das Ergebnis eine Radikalisierung der relativistischen Auffassung von Erkennen und Sein, die Kant eigen ist. Die Garanten der „Wahrheit“ der Erscheinungen wären selbst wandelbar. Aber dann „quis custodiet custodes?“

5. Der Glaubensakt und die Lehre vom Urteil

5.1 Der Unterschied von Glauben und Verstehen

Wir haben untersucht, welche Hilfe der Theologe bei seinem Bemühen, die Offenbarung zu verstehen und sie in Begriffen auszudrücken, die für die jeweilige Kultur geeignet sind, von Kant erwarten darf. In diesen Überlegungen war nicht direkt von der Wahrheit die Rede. Denn der „intellectus fidei“ gehört zur „prima mentis operatio“. Unsere Intentionalität zielt zwar auf die Wahrheit ab, um durch sie die Wirklichkeit zu erkennen, aber sie erreicht die Wahrheit erst in der „secunda mentis operatio“, dem Urteil. Damit ist gesagt, dass, an sich, das Glaubensverständnis weder wahr noch falsch ist. Hinsichtlich eines Glaubensverständnisses kann man nur die Frage stellen, ob und inwieweit es zur Aneignung der geoffenbarten Wahrheit in einer entsprechenden Kultur geeignet ist. Es handelt sich auf alle Fälle um ein analoges Verständnis, wobei die bereits zitierte Stelle des Ersten Vatikanums (vgl. DS 3016) selbst angibt, worin die „aliqua intelligentia“ besteht: 1) in der Analogie mit den Welt dingen, 2) im Erfassen des Zusammenhangs der Geheimnisse untereinander, 3) und mit dem letzten Ziel des Menschen. Die Angemessenheit des gesuchten Verständnisses kann sehr verschieden sein. Sie kann sich auch, im Grenzfall, als eine Ungeeignetheit erweisen, dann nämlich, wenn das Verständnis in sich oder in seinen Konsequenzen einer geoffenbarten Wahrheit widerspricht.

Es ist wichtig zu bemerken, dass die *Erkenntnis* der übernatürlichen Wirklichkeiten durch das Glaubensurteil *vor* dem theologischen *Verstehen* derselben vorhergeht.²⁸ Dies ist auf den ersten Blick das Gegenteil dessen, was für unsere natürliche Erkenntnisart gilt, in der das Verstehen dem Urteil vorausgeht. In der Tat liegt ein solcher Gegensatz nicht vor. Zur Abfolge von Verstehen-Denken und Urteilen überhaupt gilt folgendes:

1.) in unserer natürlichen Erkenntnis: Unter der Voraussetzung einer Erfahrung entsteht a) ein deskriptives (*common sense*) Verstehen, das den Inhalt der Erfahrung in seinen Beziehungen zum Subjekt erfasst und das sich b) in einem deskriptiven Begriff ausdrückt. c) Die darauffolgende Reflexion erfasst die Entsprechung von Daten und Begriff und begründet somit d) das

²⁶ H. Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage Stuttgart 1922, Band II, 291 (Neudruck der 2. Auflage herausgegeben von R. Schmidt, Aalen 1970).

²⁷ R. Schaeffler, Einführung in die Geschichtsphilosophie, 217.

²⁸ Vgl. weiter oben Anmerkung 16.

Urteil, durch das die Realität des so und so verstandenen Gegenstandes erkannt wird.

Die Wissenschaft setzt ihrerseits normalerweise²⁹ die Common-sense-Erkenntnis der Wirklichkeit voraus und sucht a') ein erklärendes Verstehen der bereits in der Alltagserkenntnis erkannten Wirklichkeit. Ein solches Verstehen besteht im Erfassen der Beziehungen der Dinge oder Ereignisse untereinander, näherhin (in der Naturwissenschaft) im Erfassen der messbaren Aspekte eines Phänomens. Dieses Verstehen wird b') in einem erklärenden Begriff, einer Definition beziehungsweise in einer Hypothese ausgedrückt. c') Wenn Begriff beziehungsweise Hypothese in einer darauffolgenden Beobachtung (beziehungsweise in einem Experiment) sich bestätigen lassen, werden sie d') in einem Urteil bejaht, durch das dasselbe Ding oder Phänomen wissenschaftlich als real erkannt wird.

2.) in unserer übernatürlichen Erkenntnis: Ein Mensch versteht a) in einer deskriptiven Weise („katechetisches“ Verstehen) eine ihm von der Kirche vermittelte Aussage, etwa über die Gottheit Christi, die Sakramente, die Eucharistie, und drückt b) dieses Verstehen in einem entsprechenden „katechetischen“ Begriff aus. Von der Gnade unterstützt nimmt er c) die durch die Verkündigung der Kirche offenbarende Autorität Gottes als Motivation, um d) die geoffenbarte Wahrheit im Glauben zu bejahen. Damit erkennt er eine übernatürliche Realität.

An diese allen Gläubigen gemeinsame Erkenntnis anknüpfend, sucht der Theologe a') einen systematischen (wissenschaftlichen) *intellectus fidei*, den er b') in einem entsprechenden Begriff ausdrückt. Auf dieses Glaubensverständnis folgt aber c') keine Reflexion über die Wahrheit des *intellectus fidei* und deshalb auch d') kein Urteil hinsichtlich der Wahrheit dessen, was er verstanden hat. Hier liegt der Unterschied zwischen dem Wissenschaftler, der sich mit Wirklichkeiten beschäftigt, die zu unserer natürlichen Erkenntnis gehören, und dem Theologen. Denn was der Theologe von den geoffenbarten Mysterien verstanden hat, braucht nicht in einem darauffolgenden Urteil bestätigt zu werden, um diese Mysterien als Wirklichkeit zu erkennen.

Der Theologe glaubt genauso wie der einfache Gläubige an das, was Gott geoffenbart hat, „nicht wegen der vom natürlichen Licht der Vernunft durchschauten inneren Wahrheit der Dinge, sondern wegen der Autorität des offenbarenden Gottes selbst“ (DS 3008). Ein Urteil über die Wahrheit des analogen Verständnisses der geoffenbarten Wahrheit ist insofern *überflüssig*, als es der Theologe infolge seines Glaubensakts von Anfang an mit der Wahrheit und damit mit einer erkannten Wirklichkeit zu tun hat. Dasselbe Urteil ist insofern *unmöglich*, als der Theologe niemals ein solches Verständnis der Offenbarung erreichen kann, das ihm erlauben würde, von innen her die

²⁹ In seiner Bemühung um eine erklärende Erkenntnis kann ein Wissenschaftler eine Hypothese formulieren, die, falls sie sich experimentell bestätigen lässt, zur Erkenntnis von Dingen oder Ereignissen führt, die der bloß deskriptiven Erkenntnis unbekannt sind.

Wahrheit und damit die Wirklichkeit der geoffenbarten Geheimnisse zu erkennen. Es handelt sich ja um Wirklichkeiten, „die, wenn sie nicht von Gott geoffenbart wären, nicht erkannt werden könnten“ (DS 3015 und 3041).

An dieser Stelle muss ein weiterer Aspekt des *intellectus fidei* erwähnt werden. Ich habe gesagt, dass es die spezifische Aufgabe der Theologie als wissenschaftliche Reflexion über die göttliche Offenbarung ist, die Heilswahrheit in die jeweiligen Kulturen zu vermitteln. Ich habe auch gesagt, dass die Wahrheit und die Verbindlichkeit der Offenbarung nicht von dieser theologischen Reflexion abhängt. All dies aber bedeutet nicht, dass das Glaubensverständnis, das der Theologe sucht und das im Zusammenhang mit dem Glaubensleben aller Glieder der Kirche steht, keinen Einfluss auf die authentische Verkündigung ausübt, die den Nachfolgern der Apostel anvertraut ist. Die Geschichte der Kirche zeigt, dass das Wachstum des Glaubensverständnisses in der Kirche (vgl. DS 3020) in gewissem Maße parallel zur Entwicklung der authentischen Lehre der Kirche verlaufen ist. Denn das einsichtige und auch unterschiedliche (d. h. unter verschiedenen Aspekten) Eindringen in die abgeschlossene Offenbarung (vgl. DS 3421; vgl. auch *Dei Verbum* 4) hat zur Erfassung von Wahrheiten geführt, die zuvor nur global im gelebten Glauben der Kirche enthalten waren. Man denke z. B. an die christologischen und trinitarischen Dogmen der alten Kirche, an die Siebenzahl der Sakramente, an die marianischen Dogmen. Zur Ermittlung und Formulierung dieser Wahrheiten haben die Theologen (aber nicht nur sie) einen entscheidenden Beitrag geleistet. In diesem Sinne muss man doch sagen, dass es der *intellectus fidei* mit der Wahrheit zu tun hat und zu ihr führt. Die bereits zitierte „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ spricht von einer „gegenseitigen Zusammenarbeit“ von Lehramt und Theologie. Nur das Lehramt hat die Vollmacht, „authentisch die Lehre der Apostel vorzulegen“, aber dasselbe Lehramt „zieht Vorteil aus der theologischen Arbeit“ (21).

5.2 *Der Glaube besteht in einem Urteil, das uns die übernatürliche Wirklichkeit erkennen lässt*

Es gilt jetzt, direkt die Wahrheit der Offenbarung in Betracht zu ziehen. Der Zugang zur göttlichen Offenbarung geschieht im Glauben, der „eine übernatürliche Tugend ist, durch die wir mit Unterstützung und Hilfe der Gnade Gottes glauben, daß das von ihm Geoffenbarte wahr ist“ (DS 3008). Der Glaube ist ein „Akt des Verstandes“, der vom Willen bewegt wird, den geoffenbarten Wahrheiten zuzustimmen (vgl. *S.th.* II.II, q.2, a.9). Der übernatürliche Glaube erschöpft sich allerdings nicht in einem bloß intellektuellen Akt als Erkenntnisakt; er bedeutet zugleich, sich Gott im Vertrauen zu schenken und so in eine personale Gemeinschaft mit ihm zu treten, die das ganze menschliche Leben umfasst. All dies aber schmälert keineswegs die fundamentale Bedeutung, dass der Glaube ein Verstandesurteil ist, mit dem

ein Mensch eine Wahrheit bejaht und dadurch die mitgeteilte Wirklichkeit erkennt.³⁰ Das Vertrauen und die personale Gemeinschaft wären pure Selbstillusion, wenn sie nicht auf einer erkannten Wirklichkeit, der Wirklichkeit Gottes, gründeten.

Darin liegt das Gemeinsame des Glaubensurteils und des Urteils (Tatsachenurteils), das unseren natürlichen Erkenntnisprozess zu Ende führt. Wir erkennen die Wirklichkeit weder in der Erfahrung noch im Begriff und Denken; beides, Daten und Intelligibles, sind unentbehrlich, aber erst im Urteil, d. h. in der unbedingten Bejahung des in den Daten erfassten Intelligiblen erkennen wir die Wirklichkeit. Kurz: „ens iudicio vero cognoscitur“.

Diese These gilt sowohl für unsere natürliche wie für die übernatürliche Erkenntnis. In diesem Sinne muss man von einem *Realismus des christlichen Glaubens* sprechen. Der Unterschied zwischen beiden Erkenntnisarten liegt „nur“ in dem Weg, auf dem wir zum Urteil gelangen. In der natürlichen Erkenntnis, d. h. in der Erkenntnis der uns proportionierten Wirklichkeit (aber auch in der analogen Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit, zu der wir von der Welt her gelangen), geht das Urteil aus der so genannten *Evidenz* hervor, die im reflektierenden Verstehen erfasst wird. Im Glaubensurteil liegt die Motivation des Urteils in der „*Autorität* des offenbarenden Gottes selbst“ (DS 3008). Aber das epistemische Prinzip, dass das Urteil uns die Wirklichkeit erkennen lässt, ist dasselbe.

Wenn wir nun das Glaubensurteil nicht deswegen fallen können, weil wir die Richtigkeit unseres Verstehens der geoffenbarten Mysterien erfasst haben, so bedeutet dies, dass der Theologe (so wie auch jeder Gläubige) die Mysterien bejaht noch vor dem *intellectus fidei* und unabhängig von ihm. Freilich setzt der Glaubensakt ein Verständnis des geoffenbarten Geheimnisses voraus, weil sonst das „Ja“, „Amen“ des Glaubensaktes sinnlos wäre. Aber dafür genügt ein einfaches, „katechetisches“ Verstehen.

5.3 Kants Lehre vom Urteil

Da es gerechterweise nicht zu erwarten ist, dass eine philosophische Erkenntnislehre sich mit Wahrheiten befasst, die Wirklichkeiten jenseits des unserer Erkenntnisart proportionierten Bereichs betreffen, kann es hier nur darum gehen zu klären, wie die KrV zur Wahrheit unserer natürlichen Erkenntnis steht. Was ich in Abschnitt 2 dargelegt habe, lässt keinen Zweifel hinsichtlich der Antwort auf diese Frage zu. Kant hält von Anfang an dafür, dass unser Verstand keiner wahren Erkenntnis fähig sei, falls man, wie es billig ist, unter Wahrheit die Erkenntnis der Wirklichkeit an sich meinte,

³⁰ Aus den vielen biblischen Aussagen über die Wahrheit und damit über den Wirklichkeitsbezug des Glaubensinhalts verweise ich auf den 2. Petrusbrief, 1,16, wo es über die Apostel als Augenzeugen heißt, dass sie „nicht irgendwelchen klug ausgedachten Geschichten gefolgt sind“. Über sich selbst schreibt Paulus an Timotheus (2 Tim 1,12): „Ich weiß, wem ich Glauben geschenkt habe.“

d. h. eine Wirklichkeit, deren Sein nicht im Erkenntn-Sein bestehe. Wir haben gesehen, dass Kant in den ersten zwei Absätzen der „Transzendentalen Ästhetik“ die Quintessenz seiner Erkenntnislehre darlegt: was die Sinnlichkeit tun kann und was das „Denken“ tun kann. Das Resultat ist: Wir erkennen nur Erscheinungen (vgl. A 20). Die darauffolgende Analytik bestätigt vollauf das Resultat, zu dem Kant in A 20 bereits gekommen war. Wegen ihrer subjektiven Bedingungen (Raum und Zeit) ist der Sinnlichkeit der Zugang zur Wirklichkeit versperrt. Dem Objekt der Sinnlichkeit fügt nun der Verstand weitere Bedingungen, nämlich seine Kategorien als Begriffe *a priori* hinzu. Infolgedessen vermag Kant am Ende seiner „transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ mit noch mehr Grund zu schreiben: „Wir haben es überall nur mit Erscheinungen zu tun“ (A 129).

Was sagt nun Kant zum Urteil? Bereits in der Einleitung zur KrV schreibt er: „In allen Urteilen ... wird das Verhältnis eines Subjekts zu einem Prädikat gedacht“ (A 6). Was ihn interessiert, ist, worin dieses Verhältnis besteht (vgl. § 19). Es kann ein analytisches Verhältnis sein, damit haben wir ein Erläuterungsurteil, oder ein synthetisches, und damit haben wir ein Erweiterungsurteil. Für seine Erkenntnistheorie sind die synthetischen Urteile *a priori* von entscheidender Bedeutung, weil sie allein jene allgemeinen und notwendigen Erkenntnisse vermitteln, in denen nach Kant die Wissenschaft besteht. Wenn aber das Urteil eine bloße Synthesis von Subjekt und Prädikat ist, so sind Denken und Urteilen ein und dasselbe.

Der Abschnitt zu Beginn der „Analytik“ (A 67–69), in dem Kant das Terrain für die Auffindung aller synthetischen Funktionen des Verstandes vorbereitet, kreist um diesen Gedanken: „Alle Urteile sind Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen.“ Infolgedessen „können wir alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so daß der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann. Denn er ist nach dem obigen ein Vermögen zu denken. Denken ist das [sic!] Erkenntnis durch Begriffe“ (A 69). Nicht ohne Grund wirft Vaibinger Kant „eine Verwischung des Unterschieds von Begriff und Urteil“ vor³¹.

Die Reduktion des Urteils auf eine bloße Synthesis und damit die Einebnung von Denken und Urteilen wird auch nicht in der Dialektik der KrV überwunden. Dort zieht Kant zwar die Tendenz der Vernunft zum Unbedingten in Betracht (vgl. A 307 ff., B XX f.); da er aber seine Lehre darüber, wie wir zur Erkenntnis eines Objektes als real gelangen – freilich gemäß jener Realität, die die Erscheinung ist –, bereits beendet hat, bleibt ihm nichts anderes übrig, als dieser Tendenz einen „regulativen Gebrauch“ (A 644) zuzuschreiben, nämlich die Objekte in Richtung auf die drei transzendentalen Ideen zu ordnen. Zur Anerkennung des Urteils als einer absoluten Position der bereits durch das Denken vorliegenden Synthesis vermochte Kant nicht

³¹ H. Vaibinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage Stuttgart 1922, Band I, 352 (Neudruck der 2. Auflage herausgegeben von R. Schmidt, Aalen 1970).

zu gelangen. Die These, wir könnten durch ein solches Urteil die Wirklichkeit in sich erkennen, gilt ihm als eine „natürliche und unvermeidliche Illusion“ (A 297).

5.4 Eine Ambivalenz in der philosophischen Tradition: Das Urteil als *compositio vel divisio*

Die Lehre vom Urteil als Synthesis geht bis auf Plato zurück.³² Obwohl Aristoteles klar zwischen Fragen nach Einsicht und Fragen nach Reflexion unterschied (vgl. *Analytica Posteriora* II, 1), so dass er die Differenz von Fakten und bloßem Denken anerkannte, hing er noch der platonischen Auffassung vom Urteil als Synthesis an (vgl. *De Anima* III, 6: 430a 26–28). Als Konsequenz daraus resultiert, dass in seiner Metaphysik eine Tendenz zum Essentialismus vorliegt, der das Seiende auf die Essenz reduziert. Demnach spricht er von den materiellen Dingen als Kompositum aus Materie und Form und von subsistierenden reinen Formen, ohne für beide Arten von Wirklichkeit den Akt des Seins zu nennen, der der Essenz hinzugefügt werden muss, um ein existierendes Seiendes zu haben.

Dieselbe Unzulänglichkeit beziehungsweise Ambiguität ging dann in die mittelalterliche Scholastik ein, deren übliche Definition vom Urteil „*compositio*“ für die bejahenden Urteile, „*vel divisio*“ für die verneinenden Urteile war. Auch bei Thomas findet sich diese Ambiguität. Aber er hat in seiner Metaphysik klar den Essentialismus überwunden. Seine Metaphysik ist eindeutig die Metaphysik des Seins. Zu Beginn der „*Summa theologiae*“ schreibt er: „*Esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum*“ (I, q.4, a.1 ad 3).

In der Erkenntnislehre von Thomas finden sich zudem Stellen, die zeigen, dass er trotz der unzulänglichen Definition des Urteils, die gelegentlich seine Auffassung hinsichtlich des Propriums des Urteils verdunkelt, den Unterschied zwischen den zwei intellektuellen Phasen des Erkenntnisprozesses erfasst hat. Denn er kennt eine Diskursivität des Verstandes, die zu einem reflektierenden Verstehen führt, worin die Motivation des Urteils liegt, und die von der Diskursivität verschieden ist, die zum direkten Verstehen führt.³³ Er nennt die Diskursivität im Hinblick auf das Urteil „*via iudicii*“ (S.th. I, q.79, aa.8 und 12). Dasselbe Erfassen des Unterschieds von Denken und Urteilen geht deutlich aus den Stellen hervor, die vom Glauben (*fides*)

³² Vgl. *Plato*, *Sophistes* 262–263 (besonders 262 d und 263 b). Die Rede, die wahr oder falsch sein kann, ist eine Verbindung (*plegma*: Geflecht, Faschinen, von *pleko*: flechten, schlingen, knüpfen) von Hauptwörtern und Zeitwörtern.

³³ Ganz allgemein spricht Thomas von einem „*discursus rationis*“, der „*terminatur ad intellectum*“ (S.th.I, q.8, a.1 ad 2). Zur Diskursivität, die zum direkten Verstehen (dem „*intelligere in sensibili*“) führt, vgl. *De Veritate*, q.2, a.7 gegen Ende. In *Ioannis Evangelium*, cap.1, lect.1 schreibt er: „*cum volo concipere rationam lapidis, oportet quod ad ipsam ratiocinando perveniam; et sic in omnibus aliis, quae a nobis intelliguntur*“.

handeln. Thomas bezieht sich auf die augustinische Definition „credere est cum assensione cogitare“ und unterscheidet zwischen „cogitare“ als dem synthetischen Moment, das ein Intelligibles, einen Sinngehalt, erfasst, und dem „assensus“, d. h. der Zustimmung zu dem, was man verstanden hat, als wahr (vgl. *De Veritate*, q. 14, a.1; *S.th.* II.II, q.2, a.1; *De Malo*, q.6, a.1 ad 14). Aus dem Gesagten erhellt, dass die Aufmerksamkeit auf die Bejahung, die im Glaubensakt besonders deutlich ist, für Thomas eine entscheidende Hilfe war, die Unzulänglichkeit der Lehre vom Urteil bei Aristoteles und in der Tradition zu überwinden.

5.5 *Der Realismus des christlichen Glaubens*

Hinsichtlich des Urteils als Bejahung hat Lonergan mehrmals eine These vorgetragen, die sowohl theologisch als auch philosophiegeschichtlich von höchster Bedeutung ist. Es ist die These über die Herkunft eines christlichen Realismus³⁴, der auch als „Realismus des Glaubensaktes“ bezeichnet werden kann³⁵. Der christliche Glaube, der von Anfang an als Zustimmung zum Wort Gottes als dem wahren Wort verstanden und vollzogen wurde, trug entscheidend dazu bei, dass in der westlichen Kultur, die das Erbe des klassischen Griechenlands übernahm und weiterführte, die philosophische These formuliert werden konnte: „ens iudicio vero cognoscitur“. Ein Höhepunkt auf dem Weg der Klärung, wie wir zur Erkenntnis der Wirklichkeit gelangen, war das Resultat der langen theologischen Debatte vom Neuen Testament bis zum Konzil von Nicäa, nämlich das Dogma von Christus als „eines Wesens mit dem Vater“.

Der Sinn des Schlüsselterminus „homoousios“ wurde von Athanasius anhand der folgenden Regel festgesetzt: „Eadem de Filio quae de Patre dicuntur, Patris excepto nomine.“³⁶ Was oder wer Christus sei, erkennen wir durch die wahren Aussagen (Urteile) über ihn, die wir aus der Offenbarung im Glauben empfangen oder zu denen wir kraft unserer Vernunft gelangen. Es kann nicht bezweifelt werden, dass die Christen, die sich die Lehrentscheidung des Konzils zu eigen machten, der Überzeugung waren, dass das Bekenntnis dieser authentischen Lehre zugleich die Erkenntnis dessen war, wer Christus in Wirklichkeit sei. In dieser Überzeugung war die philosophische These enthalten, dass durch das Urteil das als real erkannt wird, was zunächst bloß gedacht wurde.³⁷ Eine solche These bedeutet die Überwin-

³⁴ Vgl. *B. Lonergan*, *The Origins of Christian Realism* (1961), in: *Philosophical and Theological Papers, 1958–1964* (CWBL, 6), 1996, 80–93. Ein anderer Vortrag von 1972 mit demselben Titel findet sich in: *A Second Collection*, London 1974, 239–261.

³⁵ *B. Lonergan*, *De Deo Trino*; I. Pars dogmatica, Roma 1964, 104–112.

³⁶ *Athanasius*, *Oratio tertia contra Arianos*, PG 26, Paris 1887, Band 26, 329 A.

³⁷ In einer Reihe von Vorlesungen, die Lonergan im Juli 1957 hielt, sagte er: „Die [philosophische] Position des Realismus ist allgemein unter den Katholiken, in erster Linie aufgrund ihres Glaubens. Denn dieser Glaube ist eine Bejahung von Wahrheiten. Ein Katholik weiß, daß es in Gott drei Personen gibt, weil ihm diese Aussage vorgelegt wird und er ihr zustimmt. Durch diese

dung des Essentialismus. Was im Dogma von Nizäa exemplarisch vorliegt, gilt gleicherweise für alle Glaubenswahrheiten.

Es war freilich insofern ein *dogmatischer* Realismus, als diese Erkenntnis nicht das Ergebnis einer philosophischen Reflexion über die Wahrheit als Vermittlerin der Erkenntnis der Wirklichkeit war. Es war insofern ein *impliziter* Realismus, als die Gläubigen nicht wussten, dass das „est“ ihres Glaubensaktes (*esse intentionale*) sie die Wirklichkeit (*esse reale*) Christi erkennen ließ. Sie stellten die philosophische Frage nach dem Realismus nicht, und sie leiteten aus ihrer Zustimmung zur Offenbarung nicht die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Konsequenzen ab, die sich objektiv daraus ergeben. Es war die spezifische Aufgabe der philosophischen Reflexion, die Herausforderung des Wortes Gottes als wahres Wort anzunehmen und jene Theorie des Erkennens und des Seins auszuarbeiten, die im Glaubensakt des Gläubigen, der der Überzeugung ist, durch die Zustimmung zur Wahrheit der Offenbarung die (übernatürliche) Wirklichkeit zu erkennen, impliziert ist.³⁸ Der philosophische Realismus, der argumentativ den dogmatischen Realismus des Glaubensaktes expliziert, kann mit Fug und Recht „kritischer Realismus“ genannt werden, und zwar aus einem doppelten Grund: a) Die Lehre von der Erkenntnis, die er vertritt, lässt sich durch eine introspektive Analyse des Erkenntnisprozesses verifizieren; b) von jeder Realität, von der er spricht, ist er imstande, auf den Erkenntnisakt hinzuweisen, durch den diese Realität erkannt wird.

Der kritische Realismus lässt hinter sich sowohl den sensualistischen Realismus des Unterbaus der KrV mit ihrer Behauptung, die sinnliche Anschauung sei der einzige Akt, der uns die Wirklichkeit vermittelt, als auch den Überbau der KrV mit ihrer Lehre von den Begriffen *a priori*. Denn der kritische Realismus trägt Rechnung sowohl der Erfahrung als auch dem Begriff, indem er ein weiteres, drittes Moment in der Struktur der menschlichen Erkenntnis anerkennt, nämlich das Tatsachenurteil. Im Urteil wird ein aus dem Inhalt der Erfahrung und dem Intelligiblen des Verstehensaktes zusammengesetztes gedachtes Objekt absolut bejaht und so als ein einzelnes, intelligibles und reales Objekt erkannt.

6. Schluss: Gegen „die selbstverfügte Beschränkung der Vernunft“

In seiner Regensburger „Vorlesung“ vom 12. September 2006 hat Papst Benedikt XVI. für eine Ausweitung unseres Vernunftbegriffs beziehungs-

Zustimmung einer Wahrheit weiß er um die Dreifaltigkeit und die anderen Glaubensgeheimnisse. Und weil er von Kindheit an erzogen wurde, die Wirklichkeit dadurch zu erkennen, daß er der Wahrheit zustimmt, ist es für Katholiken leicht, zu dieser Ebene des Realismus überzugehen“, in: *Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism* [CWBL, 18], 2001, 110f.

³⁸ Nicht ohne Grund schreibt Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „Fides et ratio“, dass „die Wahrheit, welche die Offenbarung uns erkennen lässt, ... Denken hervorbringt“ (ebd. 15).

weise gegen „die selbstverfügte Beschränkung der Vernunft“ plädiert, wie das in der Neuzeit geschehen ist; eine Beschränkung, die, wie der Papst hinzufügte, „in Kants Kritiken [einen] klassischen Ausdruck gefunden“ hat. Die Worte des Papstes waren jedoch alles andere als ein Plädoyer zugunsten jener Hybris der Vernunft, die die andere Seite der neuzeitlichen Beschränkung ausmacht. Es war vielmehr die rationale und zugleich gläubige Anerkennung, dass der Mensch nach dem Bild eines Gottes geschaffen ist, den die biblische Tradition als Logos bezeichnet. Kein Wunder also, dass die Vernunft des Menschen eine Reichweite aufweist, die weit über die kantischen „Grenzen einer möglichen Erfahrung“ geht (A 258, 289, 327, 565, B 308, 423 u. ö.). Gerade deshalb ist sie fähig, eine nicht relative Wahrheit zu erreichen und damit die materielle Welt (den ihr proportionierten Gegenstand) in ihrem ontologischen Seinsstatus zu erkennen.

Die Reichweite der Vernunft geht über die Welt hinaus, so dass die christliche Tradition in der Dynamik unserer Intentionalität ein „*desiderium naturale videndi Deum*“ sehen konnte. Diesem „*desiderium*“ kann die Vernunft aus eigener Kraft nur mit einer analogen Erkenntnis Gottes begegnen. Aber schon durch eine solche beschränkte und dennoch wahre Erkenntnis vermögen wir ein rationales Wissen davon zu erreichen, woher wir kommen, und zumindest eine Ahnung davon zu erhalten, wohin wir unterwegs sind. Dieselbe Öffnung ins Unendliche bildet die Stelle, durch die das Wort Gottes uns seinen Heilsplan mitteilen konnte.

Die göttliche Offenbarung hat sich im Laufe der Geschichte als ein Ansporn und zugleich als eine Hilfe für die Vernunft zur Erkenntnis ihrer selbst erwiesen. In diesem Kontext habe ich drei Themen besprochen, die von besonderer Bedeutung für die Theologie sind: erstens, die natürliche Erkenntnis Gottes als eines der *praeambula fidei*; zweitens, die *Intelligenz* unseres Geistes, der dadurch die intelligible Komponente der Wirklichkeit erfassen kann; drittens, die *Rationalität* desselben Geistes, der die Wahrheit und dadurch die Wirklichkeit erkennen kann. Die Intelligenz ist das Instrument für jenen *intellectus fidei*, nach dem der Theologe sucht, während die Rationalität es dem „einfachen“ Gläubigen ebenso wie dem Theologen ermöglicht, der übernatürlichen Wahrheit zuzustimmen, deren wissenschaftliches Verständnis der Theologe dann sucht.

Wenn man die Frage stellte, welche Hilfe der Theologe von Kant erwarten darf, so würde ich etwas provokativ, aber sachlich fundiert, antworten: Bei einer ehrlichen Offenheit für all das Richtige und Wahre, wo immer es sich auch findet, soll der Theologe sich zuerst und vorzugsweise bei seiner eigenen Tradition innerhalb des katholischen Denkens umsehen, als – wie der Prophet Jeremias seinen Zeitgenossen vorwarf – bei „Zisternen mit Rissen“ (Jer 2, 13); in unserem Fall bei den Zisternen der kantischen Tradition.