

Ansatz gerecht werden will (s. dazu dessen Überlegungen zur Idee des *nihil omnium*). Dementsprechend müsse es im Anschluss an *Werner Beierwaltes'* Deutung darum gehen, über den Rekurs auf spezifische Begriffe mittels ebendieser Begriffe über sie hinauszugehen, d. h. die bloß objektreferentielle Dimension der menschlichen Sprache zu transzendieren (193). Die im Aufsatz bezogene Position läuft schließlich darauf hinaus, dass die überzeugendsten Gottesnamen bei Cusanus nicht wirkliche Namen oder herkömmliche Bezeichnungen wie „Licht“ oder „Wahrheit“, sondern eher Sprachrätsel und Bezeichnungen von Geheimnissen bzw. inhaltlich nur schwer präzisierbare Ideen sind, die wie z. B. „possest“ oder „non aliud“ Versuche darstellen, die traditionelle objektbezogene Sprachlogik zu durchbrechen. Diese Überlegungen zur Systematisierung der Gottesnamen werden gewinnbringend ergänzt durch die beiden Aufsätze von *Stephan Grotz* zum Zusammenhang von Negation und Gottesnamen bei Nikolaus von Kues (201–214) sowie von *Wolfgang Christian Schneider* zur Poetik der cusanischen Gottes-Neologismen (215–228). In beiden letztgenannten Arbeiten wird der obigen Einsicht Rechnung getragen, dass sich die apophatische Theologie von Nikolaus von Kues nicht einfach in der bloßen Negation aller begrifflichen Bestimmungen von Gott erschöpft, sondern vielmehr in unterschiedlichen, aufeinander irreduziblen Anläufen mit dem Problem gerungen wird, sich dieser Unaussprechlichkeit über den Weg der begrifflichen Transzendierung des Begrifflichen epistemologisch anzunähern.

Der vorliegende Sammelband zum Bildbegriff bei Cusanus und Meister Eckhart fördert nicht nur maßgeblich das Verständnis von zentralen Parallelen und Unterschieden zwischen beiden Denkern, sondern trägt auch zu einem genaueren Begreifen des Zusammenhangs von anthropologischen und theologischen Aspekten insbesondere des cusanischen Denkens bei. Zudem wird man durch die konstruktive Zusammenschau von logischen, hermeneutischen und ästhetischen Reflexionen für bestehende Strukturanalogien sensibilisiert, die den komplexen Begriffsnetzen der jeweils fokussierten Ansätze implizit sind, jedoch nicht unmittelbar ins Auge fallen. Eine gewinnbringende Lektüre setzt dementsprechend nicht unbedingt ein vitales Interesse speziell an der Bildthematik voraus. Ein solches Interesse kann jedoch sehr wohl durch das vorliegende Werk geweckt bzw., falls bereits vorhanden, auf unterschiedliche Weise vertieft und erweitert werden. Nicht zuletzt aus diesem Grund ist dem Sammelband eine rege und konstruktive Rezeption zu wünschen.

CH. BAMBAUER

REICH, JOHANNES: *Heiligkeit und Gottes Beistand*. Ein moraltheologischer Blick auf die Ethikvorlesungen und die Religionsschrift Immanuel Kants (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie; 27). Tübingen: Narr Francke Attempto 2019. 378 S., ISBN 978-3-7720-8675-5 (Paperback); 978-3-7720-5675-8 (PDF).

Der Buchtitel lässt zwei Lesarten zu, insofern mit dem Ausdruck „Moraltheologie“ zum einen der von Kant bisweilen „Ethiktheologie“ genannte Systemteil der kritischen Philosophie, zum anderen die Teildisziplin der katholischen Theologie – die evangelische Theologie spricht von „christlicher Ethik“ – gemeint sein kann. Kants Moraltheologie in dem zuerst genannten Sinn umfasst nicht nur seine in der *Kritik der praktischen Vernunft* enthaltene Lehre vom höchsten Gut und das Postulat der Existenz Gottes, sondern auch die in der *Religionsschrift* entwickelten Überlegungen zur Überwindung des radikalen Bösen in der menschlichen Natur. Kants Grundlegung der Ethik, das heißt etwa die Lehrstücke vom kategorischen Imperativ und von der Selbstgesetzgebung der reinen praktischen Vernunft gehören hingegen nicht zur Moraltheologie im kantischen Sinn. Es ist wichtig, das im Blick zu behalten, wenn man nach der Bedeutung Kants für die katholische Moraltheologie fragt. Hier wurde Kant lange Zeit vor allem als Ethiker und kaum als der Vertreter einer philosophischen Theologie wahrgenommen. Insbesondere während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts fiel der Name Kants meist im Zusammenhang der Auseinandersetzungen um die sogenannte autonome, das heißt von theologischen, insbesondere lehramtlichen Vorgaben unabhängige Moral. Dagegen blieben andere Aspekte der praktischen Philosophie Kants, wie der Autor in seiner Einleitung zutreffend festhält, eher unterbelichtet. Dem möchte Reich (= R.) mit seiner Studie abhelfen. Mit den zwei Bedeutungen

des Ausdrucks spielend, könnte man sagen, es geht ihm darum, aus der kantischen Moralthologie Anregungen für die katholische Moralthologie zu ziehen. Näherhin legt R. sein Augenmerk nicht auf die Frage nach der Rolle Gottes für einen möglichen Ausgleich zwischen Glückswürdigkeit und Glückseligkeit, die noch die Dialektik der zweiten *Kritik* von 1788 beherrschte, sondern auf das Problem des menschlichen Unvermögens, den Anforderungen des Sittengesetzes vollkommen zu entsprechen. Mit ihm befasst sich Kant in seiner Schrift über die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793. Ziel der Studie ist es zu zeigen, „dass die Religionschrift eine moralphilosophische Grundüberzeugung verarbeitet, die Kant auch über Jahrzehnte hinweg in seinen Ethikvorlesungen vertrat: dass Gott den Menschen unterstützen müsse, damit dessen moralische Bemühungen gelingen können“ (10).

Bevor der Autor im vierten und mit Abstand längsten Kapitel der Arbeit eine Gesamtinterpretation der kantischen *Religionschrift* vorlegt, widmet er sich im zweiten Kapitel den verschiedenen in der Literatur vertretenen Interpretationen der Schrift. Wo ein Interpret den Schwerpunkt setzt, hängt R. zufolge wesentlich davon ab, in welcher Verbindung er die *Religionschrift* zu den drei *Kritiken* stehen sieht. So zeigt sich beispielsweise eine relative Kontinuität, wenn man für das Zentrum des kantischen Interesses die Idee des höchsten Guts hält. Hingegen verlagert sich der Akzent, wenn man Kants Beschäftigung mit der Religion als Auseinandersetzung mit dem Problem des Bösen versteht. Die Lehre vom radikalen Bösen öffnet – drittens – den Blick für das Thema des göttlichen Beistands. Angesichts des Gewichts, das R. diesem Thema im weiteren Verlauf seiner Studie verleiht, überrascht es, dass er eine Reihe von Beiträgen der lebhaft geführten jüngeren angelsächsischen Debatte zu Kants Theorie der Gnade, an der sich Philosophen wie J. DiCenso, S. Palmquist, L. Stevenson und D. Vanden Auweele beteiligt haben, nicht verarbeitet. Einen vierten möglichen Schwerpunkt der Interpretation bildet schließlich die im dritten Stück der *Religionschrift* entfaltete Lehre von dem „ethischen gemeinen Wesen“, als das Kant die christliche Kirche versteht. Hier geht R. unter anderem auf die im deutschen Sprachraum stark rezipierte „Übersetzungsthese“ von J. Habermas ein (80–85). Vielleicht wäre ein Hinweis auf die italienische Kantforschung angebracht gewesen, wo das Verhältnis zwischen dem ethischen Gemeinwesen und der sichtbaren Kirche bei M. Olivetti und seiner Schule seit längerem diskutiert wird.

Die allermeisten der genannten Interpretationen betrachten die *Religionschrift* vor dem Hintergrund der kritischen Hauptwerke Kants aus den 1780er und 1790er Jahren. Wenn R. stattdessen in seinem dritten Kapitel Kants Vorlesungen zur Ethik im Hinblick auf die in ihnen vertretene Auffassung vom Beistand Gottes zur sittlichen Besserung des Menschen untersucht, betritt er Neuland gegenüber dem Mainstream der Forschung. Nach einer knappen Vorstellung der überlieferten Nachschriften wendet sich R. den Ausführungen Kants zum Religionskapitel in Baumgartens *Ethica philosophica* zu. Er gelangt zu dem aufschlussreichen Befund, dass Kant zeitlebens zwar die Bezugnahme auf Gott zur Begründung moralischer Pflichten ablehnte, aber zugleich der Religion eine wichtige Rolle beimaß, sobald es um die Verwirklichung des sittlich Gebotenen geht. So stellt die Religion die geeigneten Mittel bereit, um gewisse sinnliche Hindernisse zu überwinden, die den Menschen vom Tun des Guten abhalten (123 f.). Entgegen der gängigen Ansicht beschränkt sich die Funktion des Gottes der kantischen Moralthologie keineswegs auf die Belohnung pflichtgemäßen Handelns. Vielmehr rechnet Kant mit der Schwäche und Gebrechlichkeit des Menschen, der hinter der vom Sittengesetz geforderten Heiligkeit zurückbleibt. Die Vorstellung von einem göttlichen Beistand begegnet in den Vorlesungen im Zusammenhang mit der sogenannten „übernatürlichen Religion“. Diese setzt das – von Kant „natürliche Religion“ genannte – Bemühen um Moralität voraus. „Der göttliche Beistand leistet also keine Ersetzung oder Abhilfe für das, was der Mensch hätte moralisch leisten können und sollen, aber nicht geleistet hat, sondern eine Ergänzung über das ‚natürlich‘ zu Leistende hinaus“ (150).

In der *Religionschrift* stellt sich das Problem des göttlichen Beistands angesichts des von Kant jedem Menschen zugeschriebenen Hangs zum Bösen. Als böse gilt eine Handlung sowohl dann, wenn sie nicht das vom moralischen Gesetz geforderte Gute verwirklicht, als auch dann, wenn sie nicht aus Achtung für das moralische Gesetz

erfolgt. Damit der Hang zum Bösen einem Menschen zugerechnet werden kann, nimmt Kant als ursprünglichen Akt der Selbstbestimmung eine „intelligible Tat“ an, durch die der Wille eine böse Maxime wählt. Zur Überwindung des radikalen Bösen genügt nicht die Reform des Verhaltens, sondern es ist eine „Revolution der Gesinnung“ erforderlich. Wie R. schlüssig darlegt, verortet Kant sowohl die sittliche Besserung als auch die Möglichkeit der göttlichen Gnade in der intelligiblen Sphäre. Im zweiten Stück der *Religionsschrift* zeichnet er das Ideal eines sittlich vollkommenen und Gott wohlgefälligen Menschen. Weil dieser erkennbar die Züge Jesu Christi trägt, handelt es sich um eine Art philosophischer Christologie. In deren Mittelpunkt steht jedoch weniger die historische Person Jesu oder seine göttliche Natur als vielmehr „ein Argument für die Realisierbarkeit des Ideals“ (244). In ähnlicher Weise hat die kantische Religionslehre für R. „mit der christlichen Soteriologie wenig gemein“ und entfaltet „keine Erlösungs-, sondern eine Selbstvervollkommnungslehre“ (260). Kants Rede vom Beistand Gottes setze immer schon voraus, dass der Mensch die sittliche Besserung selbst will. Das hauptsächliche Ziel des Philosophen liege daher in der Entkräftung von Einwänden gegen die Sinnhaftigkeit des menschlichen Bemühens um moralischen Fortschritt.

Das dritte Stück der *Religionsschrift* befasst sich mit der christlichen Kirche unter dem Titel eines „ethischen gemeinen Wesens“. Da die Tendenz des Menschen zum Bösen in der Gemeinschaft mit anderen zunimmt, kann auch das Gute nur mit der Hilfe einer Gemeinschaft siegen. Durch die Unterscheidung zwischen den „Vervollkommnungsbemühungen des einzelnen Menschen“ und der „moralischen Besserung der menschlichen Gemeinschaft“ (272) grenzt R. die Funktion des zweiten von der dritten Stücks deutlich ab. Während der Staat als politisches Gemeinwesen auf der Grundlage des Rechts ruht, gründet die Kirche als ethisches Gemeinwesen in der Tugend. Je weniger die öffentliche Ordnung von geschichtlich bedingten Setzungen abhängt und je mehr ihre Prinzipien der rein moralischen Religion entsprechen, desto näher kommt die Menschheit dem Reich Gottes. Deshalb besitzt die übernatürliche Offenbarung in den Augen Kants allenfalls die Funktion eines vorübergehenden Hilfsmittels für die Vernunft. Was den göttlichen Beistand anbelangt, setzt dieser die moralische Besserung voraus und nicht umgekehrt. Die Überlegungen Kants laufen „auf den Gedanken hinaus, dass der Mensch selbst eine gute Gesinnung ausbildet und daraufhin die Zuversicht haben kann, dass die unbewältigte Schuld eine Erreichung der Seligkeit nicht dauerhaft behindert“ (306). Wie die stellvertretende Genugtuung für den sündigen Menschen möglich sein soll, bleibt für Kant ein unerklärliches Geheimnis. Insofern jedoch der Glaube an die Vergebung der Vollkommenheit Gottes zuwiderläuft und damit – anders als etwa die Annahme der Existenz Gottes – der Vernunft widerspricht, endet die kantische Besserungslehre R. zufolge aporetisch.

Im vierten Stück der Schrift unterzieht Kant die Praktiken und Überzeugungen der überlieferten Religionen des Judentums und Christentums einer scharfen Kritik. Im Mittelpunkt steht die Vorstellung von Gott als einem absolutistischen Herrscher, dessen Gunst der Mensch durch Schmeicheleien erwerben muss. Dagegen vertritt Kant die Auffassung, dass Mensch und Gott sich zueinander „als moralische Subjekte“ verhalten, die „sich wechselseitig mit Achtung und Gerechtigkeit behandeln“ (332). Angesichts des kantischen Gottesbildes gelangt R. zu dem ernüchternden Resümee: „In einer solchen Religionskonzeption ist für eine personale Gottesbeziehung, für eine ungeschuldete Zuwendung Gottes oder für hierauf beruhende Ausdruckshandlungen kein Platz“ (347). Dieser Einschätzung vorbehaltlos zustimmen wird nur, wer die Gedanken einer persönlichen Beziehung des Menschen zu Gott, der göttlichen Gnade sowie der liturgischen Verehrung Gottes für entweder unproblematisch oder für bereits geklärt hält. Andernfalls wird man vorsichtiger formulieren und vielleicht sagen müssen, dass die genannten Stichwörter den Lackmusest für eine Verständigung zwischen der katholischen Moralthologie und der Religionsphilosophie Kants bilden. Anzusetzen hätte das Gespräch meines Erachtens bei der Frage, in welchem Sinn von sittlicher Verantwortung und moralischer Schuld des Menschen gegenüber einem unendlichen Wesen überhaupt die Rede sein kann. In diesem entscheidenden Punkt ist nicht nur Kant etwas schweigsam, sondern gibt auch die Interpretation R.s wenig Aufschluss. Der unbestreitbare Verdienst seiner Studie liegt indessen darin, gezeigt

zu haben, dass Kants *Religionsschrift* das Interesse der Theologie nicht so sehr wegen des darin vertretenen Autonomiegedankens oder wegen seiner Weiterentwicklung der Lehre vom höchsten Gut verdient, sondern wegen der Auseinandersetzung mit dem Problem des göttlichen Bestands.

G. SANS SJ

STAHL, HENRIEKE: *Sophia im Denken Vladimir Solov'evs*. Eine ästhetische Rekonstruktion (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte. Reihe B; 18). Münster: Aschendorff 2019. X/567 S., ISBN 978-3-402-16009-1 (Hardback).

Diesem weit über eine Behandlung der Sophienlehre Vladimir Solov'ev hinausgehenden Werk dient der Begriff der Sophia als Drehpunkt einer umfassenden Gesamtwürdigung des Denkens des russischen Philosophen. Seine Philosophie bildet „das Bindeglied zwischen den Polen des Seins: zwischen Gott und Welt, zwischen Idee und Erscheinung, zwischen Mystik und Naturwissenschaft“ (82). Sophiologie umfasst daher bei ihm Metaphysik, Theologie, Ekklesiologie und Anthropologie. Das Gesamtwerk einschließlich der Briefe und Gedichte im Einzelnen wird behandelt. Die Grundannahme der Studie ist, dass Sophia die Keimzelle und treibende Kraft des Denkens Solov'evs repräsentiert. Daher werden die Widersprüche in seinen Schriften nicht übergangen. Eventuell bestehen die Widersprüche, so die Autorin, eigentlich „nur so lange, als versucht wird, die Begriffe zu identifizieren und logisch zu systematisieren“ (177). Diese umfangreiche, tiefgehende, detailreiche Studie verspricht, ein Nachschlagewerk zu werden.

Der Autorin zufolge zeigt sich die poetische Form im Werk Solov'evs darin, dass der „Leib Gottes“ „im Aspekt der Schönheit“ betrachtet wird. Ihr geht es mit „einem wissenspoetischen Ansatz“ darum, „die sprachlich-strukturelle, ästhetische Sinngestalt der mystischen Erfahrung in den Texten Solov'evs zu rekonstruieren“ (23). Mit diesem Ansatz fördert sie den verborgenen Sinngehalt der Texte Schritt für Schritt ans Licht. Es handelt sich also nicht lediglich um eine ästhetische Verkörperung von Ideen. Es wird behauptet, dass der Philosoph seine Überzeugungen mithin „paradoxal zugleich mit missionarischem Eifer vertritt und doch grundsätzlich, ja existentiell in Frage stellt“ (25). Solov'ev versucht, „die Philosophie auf der Grundlage der Mystik neu zu begründen“ (33). Für ihn gleicht Philosophie „begrifflich gefasster Mystik“ (46); diese ist die „theoretische Verkörperung Sophias“ (59). Ihre eigene Vorgehensweise formuliert die Autorin wie folgt: „Die struktural-hermeneutische Lektüre erschließt die literarischen sowie philosophischen Texte Solov'evs in ihrer wechselseitigen komplexen und zueinander auch widersprüchlichen Bezüglichkeit und zeichnet die textsortenspezifische und -heterochrone Dynamik seines von zunehmenden existentiellen Spannungen geprägten Denken[s] nach“ (25).

Die „Sphäre der Mystik“, die sowohl die Schönheit in der Natur als auch in der Kunst umfasst, stellt für Solov'ev „die Krone menschlichen Strebens“ dar. Er bezeichnet sie „zugleich als tiefere Wurzel grundsätzlich allen schöpferischen Tuns“ (29), was zu seinem missionarischen Selbstverständnis führte. Die Autorin nennt Solov'evs Mystik eine christliche Intellektmystik. „Denken wird Schau Sophias“ (542), stellt sie fest.

Dennoch ist es nicht das Ziel dieses Buches, die gesamte Philosophie Solov'evs als Sophiologie zu rekonstruieren. Die leitende Frage besteht vielmehr darin, die Evolution der mystischen Erfahrung in der Evolution des Gesamtwerks „genetisch herauszukristallisieren“ (27). Dabei betont die Autorin die Originalität des Denkens Solov'evs. Die Besonderheit ihres Buchs liegt, wie sie schreibt, darin, „die literarisch-poetischen Texte in ihrer heteromorphen Wechselbeziehung mit den philosophischen Schriften als ein komplexes Ganzes in der Dynamik einer genetischen Entwicklung zu betrachten“ (27). Die äußerste Kompliziertheit dieses Unternehmens beschönigt sie dabei nicht.

Das Buch ist in fünf Kapitel aufgeteilt. Ein eigenes Kapitel ist der Genese Solov'evs sophianischer Mystik gewidmet. Ein weiteres Kapitel behandelt die systematischen Umschwünge im Hinblick auf die Idee der göttlichen Sophia im Laufe der Entwicklung seines Gesamtwerks. Die sophianische Mystik im Spätwerk wird danach in einem eigenen Kapitel behandelt. Das fünfte Kapitel verfolgt die Frage nach Solov'evs Beziehung zur Tradition, einschließlich vieler einzelner Autoren, besonders Böhme und Schelling.