

Literaturverzeichnis (58 Seiten!) sowie ein Namensregister beschließen die insgesamt imponierende und lehrreiche Monografie. P. HOFMANN

MARWEDE, FLORIAN: *Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik* (Kantstudien-Ergänzungshefte; 206). Berlin: De Gruyter 2018. X/250 S., ISBN 978-3-11-060071-1 (Hardback); 978-3-11-059913-8 (EPUB).

Diese von Marcus Willaschek betreute Dissertation fragt: Wie hängt Kants Konzept des höchsten Guts mit dem Verfahren des Kategorischen Imperativs zusammen? Kann das Konzept des höchsten Guts in Kants Ethik überhaupt einen Platz haben? Wir müssen, so die Ergebnisse der Interpretation, unser egoistisches Glücksstreben in ein Streben nach allgemeiner Glückseligkeit transformieren. Allgemeine Glückseligkeit ist der übergeordnete Zweck aller moralisch guten Handlungen. Alle wesentlichen Elemente des höchsten Guts lassen sich aus dem Kategorischen Imperativ ableiten. Tugend, die „gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz“ (KpV, AA V 128), ist das erste Element des höchsten Guts und zugleich oberstes Gut, insofern sie die Bedingung alles weiteren Guten ist (KpV 110). Eine tugendhafte Person strebt notwendig allgemeine Glückseligkeit als übergeordneten Zweck an, und dieser Zweck beinhaltet ihre eigene Glückseligkeit. Das bedeutet aber noch nicht, dass eine moralische Person notwendig glücklich wird. Dieses höchste Gut in einer Person muss vom höchsten Gut einer möglichen Welt unterschieden werden, das voraussetzt, dass alle Individuen einen vollkommenen Willen haben und die Macht besitzen, jeden ihrer Zwecke zu realisieren. Bei diesem höchsten Gut spricht Kant davon, „dass die Glückseligkeit *proportional* zur Sittlichkeit sei. Das bedeutet, dass die allgemeine Glückseligkeit, an der jeder partizipiert, genau die Glückseligkeit ist, die jeder Einzelne sittlich durch seine eigenen Handlungen angestrebt hat. Es ist eine zu der Tugend der Handelnden adäquate Glückseligkeit, die von gegenseitiger Anerkennung, Fürsorge und Interessenausgleich geprägt ist“ (229). Unsere Erfahrung spricht dagegen, dass wir das höchste Gut einer möglichen Welt jemals erreichen können. Das führt zur Antinomie der praktischen Vernunft, die Kant durch die Postulatenlehre auflöst. Das höchste Gut erfüllt wichtige Funktionen in unserem praktischen Leben, „ohne dabei mit dem moralischen Gesetz als oberstem praktischen Prinzip in Konkurrenz zu treten. Denn auch für das *höchste* Gut gilt, dass es durch das moralische Gesetz bestimmt werden muss“ (232). Es hat „nichts mit moralischer Motivation zu tun. Es geht nicht darum, dem Tugendhaften eine Belohnung für seine guten Taten in Aussicht zu stellen. Denn genau das würde eine reine moralische Motivation aus Achtung vor dem moralischen Gesetz zunichte machen“ (231). Die Gerechtigkeitsidee, nach der jedem Glückseligkeit nach dem Maß seiner Tugend zu Teil wird, geht „nicht motivierend in das Konzept des höchsten Gutes“ ein, sondern sie folgt daraus. „Die Idee der Ungerechtigkeit entsteht demnach durch ein Urteil der Vernunft über die Differenz zwischen der wirklichen Welt und der moralischen Welt, wie sie nach dem kategorischen Imperativ sein sollte“ (185). Aber wozu braucht Kant dann noch das Postulat der Existenz Gottes? Folgt die Idee der Gerechtigkeit aus der Konzeption des höchsten Gutes, oder ist sie ein wesentlicher Bestandteil dieser Konzeption, der mit dem Postulat der Existenz Gottes gegeben ist?

F. RICKEN SJ

NONNENMACHER, BURKHARD: *Vernunft und Glaube bei Kant* (Collegium Metaphysicum; Band 20). Tübingen: Mohr Siebeck 2018. X/425 S., ISBN 978-3-16-155716-3 (Hardback).

Bereits in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* macht Kant darauf aufmerksam, dass die Vernunft durch Fragen bedrängt werde, die sie weder abweisen noch beantworten könne. Burkhard Nonnenmacher (= N.) legt mit seiner Studie eine grundlegende Analyse der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube bei Kant vor, die den Vernunftglauben im Kontext der Architektonik der reinen Vernunft (vgl. 3) einbettet. Auf dieser Basis erhalten Kants fundamentaltheologische Weichenstellungen und seine materialdogmatischen Entscheidungen, die in weiterer Folge kritisch

diskutiert und auf ihre Folgen für eine Systematische Theologie nach Kant befragt werden sollen, erst ihr volles Gewicht. Schon in der Einleitung (1–22) macht N. mit Nachdruck deutlich, wie eng die „Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube mit Kants Systementwurf und Orientierungsbegriff verknüpft ist“ (12 f.) und gerade deshalb „programmatische Relevanz für die Systematische Theologie“ (22) beanspruchen kann – ohne deshalb die Schwierigkeiten von Kants Position unterschlagen zu dürfen.

Da N. mit seiner kritischen Rekonstruktion des kantischen Vernunftglaubens im ersten und zugleich umfangreichsten Hauptteil „Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube“ (23–288) eine explizit systematische Fragestellung verfolgt, bleiben entwicklungsgeschichtliche Perspektiven von vornherein ausgeklammert (vgl. 25). Mit seiner detaillierten Rekonstruktion der in den drei Kritiken formulierten Postulatenlehre möchte er „insbesondere die Bestimmung der praktischen Notwendigkeit des Postulierens betreffende Veränderungen“ (vgl. 25) und mögliche Missverständnisse in den Blick nehmen, bevor in einem weiteren Schritt die materialdogmatischen Konsequenzen, die Kant selbst in der *Religionsschrift* zieht, kritisch diskutiert werden können.

Ausgehend von der Frage nach der moralischen Notwendigkeit des Postulierens, arbeitet N. in einem ersten Kapitel heraus, dass und inwiefern Kant mit seiner Antwort auf diese Frage bereits wichtige Vorentscheidungen dafür trifft, wie das Verhältnis von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch in der Postulatenlehre (vgl. 26) genauer zu deuten ist. Im Blick auf die Motivationsfrage (vgl. 26; 98 f.) wäre nach N. Kants Postulatenlehre von Anfang an konsequenterweise so zu verstehen, „dass sie ein nicht *zur*, sondern ein *durch* Sittlichkeit begründetes Interesse am Fürwahrhalten bestimmter theoretischer Sätze zu entwickeln versucht.“ (37; Hervorhebung im Original) Während N. in einem zweiten Abschnitt Kants „Argumente für ein durch Sittlichkeit begründetes Interesse an den Effekten unserer Handlung“ (37; vgl. 38 f.) diskutiert, obwohl die Bestimmung des Willens als solche formal bleiben soll (vgl. 38; 61), versucht der dritte Abschnitt zu klären, „welche theoretischen Sätze [...] vor dem Hintergrund dieser Argumente in praktischer Absicht für wahr gehalten werden sollen“ (61) – ohne daraus eine Pflicht (vgl. 102) abzuleiten. Um den moralischen Glauben im fünften Kapitel von Meinen und Wissen abgrenzen bzw. als Bedürfnis von Befugnis sowie Pflicht unterscheiden zu können (vgl. 3 f.; 135–137) und so das kantische Begriffsinstrumentarium weiter zu verfeinern, muss N. aber zuerst in einem vierten Schritt herausarbeiten, weshalb die für den Vernunftglauben so wichtige „moralische Gewissheit *nur* in der *Perspektive der ersten Person* vollzogen und wirklich werden kann“ (121; vgl. 102; 120–122; Hervorhebungen im Original). Auf dieser Basis kann das sechste Kapitel Kants These von einer Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht aufgreifen, um die Frage, „was eigentlich genau gewiss ist, wenn ich moralisch gewiss bin“ (122; vgl. 143; 153) zu diskutieren. Kants Antwort, die einen „Mittelweg zwischen einer nicht aufzuhebenden Einschränkung der spekulativen Vernunft [...] und einem nicht abzuweisenden praktischen Interesse der Vernunft“ (153) einzuschlagen versucht, muss – wie N. im siebten Kapitel betont – in ihrem Verhältnis zu Kanon und Architektonik der reinen Vernunft weiter entfaltet werden, um den Zusammenhang von Glaube und System (vgl. 161) erfassen und damit letztlich auch das Verhältnis von Schul- und Weltbegriff der Philosophie – das im achten Kapitel thematisiert wird – angemessen begreifen (vgl. 157; 172–176) zu können. Bevor Grundlinien für den weiteren Gang der Untersuchung (vgl. 180) skizziert werden können, führt N. im abschließenden neunten Kapitel seine ausführliche Diskussion des kantischen Vernunftglaubens mit der Moral- und Ethiktheologie der dritten Kritik (vgl. 176) zusammen.

Auf Basis des bisher zurückgelegten Wegs der kritischen Rekonstruktion des Vernunftglaubens kann N. nun in einem weiteren Schritt darangehen, konkrete Schlussfolgerungen zu ziehen. Wenn „Kant das Verhältnis von Glaube und Vernunft als wechselseitiges Inklusionsverhältnis bestimmt“ (181), das von beiden Polen her in den Blick genommen werden kann, scheint sich wenigstens auf den ersten Blick eine Interpretation nahezulegen, die der anselmischen Formel des *fides quaerens intellectum* nahesteht (vgl. 194) – wobei für Kant eine fraglose Hinnahme des Bedürfnisses der praktischen Vernunft aus prinzipiellen Gründen ausgeschlossen bleiben muss. Erst eine Vernunft, die sich zum Vernunftglauben bekennt und sich deshalb vom Dogmatis-

mus abwendet, ohne in einen Skeptizismus zu verfallen, kann nach Kant als wahrhaft aufgeklärt gelten. Sie zieht deshalb folgerichtig – so N.s zweite Konsequenz – eine programmatische Neuausrichtung der Metaphysik (vgl. 195) nach sich, die weit über eine Selbstkultivierung vernünftiger Wesen (vgl. 196) hinausgeht.

Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube hat drittens auch Konsequenzen für die Theologie selbst. Zum einen müssen auf prinzipientheoretischer Ebene (vgl. 181) das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung bzw. die mit der kantischen Entgegensetzung von *theologia rationalis* und *theologia revelata* einhergehenden Prämissen (vgl. 202) einer kritischen Diskussion unterzogen werden. Offenbarung bleibt, wie N. aufzeigt, zwar grundsätzlich denkmöglich, dennoch vertritt Kant die These, dass Moralthologie als einzig rationale Theologie angesehen werden und folgerichtig „der Vernunftglaube allem Glauben und jeder Offenbarung zu Grunde gelegt werden“ (215) müsse – eine rationalistische Position, die das Inklusionsverhältnis von Vernunft und Glaube mit neuer Schärfe zur Debatte stellt (vgl. 119 f.). Zum anderen zieht die kantische Bestimmung des Vernunftglaubens auch „materialdogmatische Konsequenzen“ (221) nach sich, die in den vier Abschnitten der *Religionschrift* thematisiert werden. Zwar kann Kant mit Luther von der *perversitas* des menschlichen Herzens sprechen, rückt dann aber in seinen Überlegungen zum radikal Bösen doch die Frage der Zurechenbarkeit (vgl. 232; 238) in den Vordergrund und stellt sich damit gegen Luthers transmoralisches Verständnis von Sünde (vgl. 238) als *concupiscentia divinitatis*. Diese radikal moralische Lesart von Religion zieht, wie N. in seiner Analyse des zweiten Stücks der *Religionschrift* zeigt, christologische und soteriologische Konsequenzen (vgl. 250; 270 f.) nach sich – neben der Aufhebung der Zweinaturenlehre (vgl. 242; 244) wäre auf das Rechtfertigungsverständnis bzw. die Rolle Christi als Erlöser (vgl. 241–248) und auf die Kritik der Wunder (vgl. 249) hinzuweisen. Ein kritischer Blick auf die kantischen Überlegungen zu einem ethischen Gemeinwesen bzw. zur Kirche als *Reich Gottes auf Erden* legen nach N. argumentative Spannungen (vgl. 266) offen, die klassische christliche Lehren wie diejenige von Tod und Auferstehung (vgl. 268 f.) oder diejenige von der Trinität (vgl. 276 f.) in praktischer Absicht als äußerst prekär und fragwürdig erscheinen lassen. Dass die Wirksamkeit der Gnade nach dem vierten Stück der *Religionschrift* zunächst und wesentlich vom Menschen abhängt (vgl. 285), hat nach N. einschneidende Folgen für das kantische Verständnis des rechten Gottesdienstes und damit für sein Verständnis von Gebet bzw. Sakramenten, aber auch für die Ekklesiologie (vgl. 283) insgesamt.

Der zweite Hauptteil „Was ist von Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube zu halten?“ (289–367) stellt materialdogmatische Rückfragen an Kants Position und setzt sich kritisch mit deren „systematisch-theologischen Schwierigkeiten“ (291) auseinander – wobei sich N. insbesondere auf *De servo arbitrio* (Luther), *Cur deus homo* (Anselm) und *De civitate dei* (Augustinus) stützt. Bereits in der kritischen Sichtung des ersten Teilstücks der *Religionschrift* zeigt sich, dass Kants Zurechenbarkeits- und Verantwortungsbegriff an Bedingungen geknüpft ist, die ihn nach N. letztlich zwingend „in eine pelagianische Position führen“ (292; vgl. 293; 300). Anders als Luther oder Leibniz, die dem Menschen „auch unter Wahrung der Alleinwirksamkeit Gottes“ (292; vgl. 296 f.; 299; 318; 332; 338; 371) Verantwortung zusprechen, muss nach Kant der Grund einer Entscheidung „um der Zurechenbarkeit willen notwendig in uns selbst gefunden werden“ (297). Menschliche Verantwortung und Alleinwirksamkeit bzw. Allmacht Gottes drohen in Konflikt zu geraten – mit schwerwiegenden Folgen für die Lehre von Gott, Sünde und Rechtfertigung. Kants Zurechenbarkeitsbegriff stellt nicht nur Luthers *sola gratia* (vgl. 309; vgl. 339; 343–347) in Frage, er zieht gerade aufgrund der damit einhergehenden Bestreitung der Zweinaturenlehre (vgl. 309–311) auch weitreichende christologische und soteriologische Konsequenzen (vgl. 292) nach sich – wie N. anhand einer detaillierten Konfrontation mit Anselm (vgl. 317–322) und seinem Verständnis von Stellvertretung zu zeigen versucht. In einem dritten Schritt diskutiert N. Kants Bestimmung der Kirche als moralisches Volk Gottes und deren Folgewirkungen für Ekklesiologie bzw. Eschatologie (vgl. 292; 327). Ein vierter Abschnitt thematisiert Kants reduktives Sakramentenverständnis, das die Taufe

und Abendmahl lediglich als „Mittel zur Belebung unserer praktischen Gesinnung“ (293; vgl. 337; 342) begreifen kann.

Während die materialdogmatischen Rückfragen zu klären versuchen, mit Hilfe welcher Prämissen Kant entscheiden will, welche Vorstellungen dem reinen Religionsglauben entsprechen und ob letztere als wirklich alternativlos einzustufen sind, geht N. in einem zweiten, prinzipientheoretischen Abschnitt der Frage nach, ob Kants Vernunftglaube „notwendig als spekulative Position verstanden werden muss“ (34) und welche konzeptuellen bzw. methodologischen Konsequenzen sich daraus ergeben würden. Wenn, wie N. meint zeigen zu können, Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube weder alternativlos ist noch sich darauf berufen kann, kein Interesse an spekulativen Debatten zu haben, ergeben sich ernsthafte methodische Schwierigkeiten, die eingehend diskutiert werden müssen: erstens die Frage, welche Inhalte Kants praktischer Vernunftglaube über eine bloße *fides qua creditur* hinaus haben kann bzw. soll (vgl. 350–353); zweitens wäre auf dieser Basis das Verhältnis zwischen Spekulation und Erfahrung (vgl. 353) näher zu bestimmen bevor in einem dritten Schritt geklärt werden kann, inwieweit sich „Kants *Moraltheologie* [...] überhaupt noch klar von spekulativer Theologie“ (349; vgl. 361; 365; Hervorhebung im Original) unterscheiden lässt.

Wie N. im dritten Hauptteil „Theologie nach Kant“ (369–388) nochmals deutlich betont, sieht Kant den Ausgangspunkt seiner Moraltheologie im Menschen (vgl. 371), nicht in Gott. Damit erweist sich das Sollen-Können-Argument als Knackpunkt (vgl. 372), an dem sich alternative Konzeptionen von Theologie messen lassen müssen. Eine Theologie nach Kant, die dessen zentrales erkenntnistheoretisches Dilemma nicht einfach übergehen will, sieht sich vor die Schwierigkeit gestellt, entweder alle Inhalte abweisen zu müssen oder konkrete, allerdings von spekulativen Voraussetzungen abhängige Inhalte zuzulassen (vgl. 373; 375; 397; 403) – eine Herausforderung, der nach N. mit einer an Hegel geschulten erkenntnistheoretischen Position, die eine abstrakte Entgegensetzung von Vernunft und Offenbarung (vgl. 377; 381 f.) vermeidet, begegnet werden könnte. Obwohl Kant selbst letzte Fragen für prinzipiell unbeantwortbar ansieht, können und dürfen sie nicht als sinnlos abgetan (vgl. 387) werden. Eine nachkantische Theologie, die das Recht der Vernunft ernst zu nehmen versucht, kann weder dessen Kritik an einem „unmittelbar aus Gefühl und Autorität gespeisten Glauben ignorieren“ (388) noch darf sie sich über die mit einer radikalen Inhaltslosigkeit verbundenen Gefahren und der damit einhergehenden Willkür täuschen lassen. Im abschließenden vierten Hauptteil „Zur Aufgabe philosophischer Theologie nach Kant“ (389–404) umreißt N. nochmals kompakt Verdienste sowie Probleme der Position Kants und fragt nach dem Fortwirken von dessen Erbe in der neueren deutschsprachigen evangelischen Theologie. Systematische Theologie nach Kant treiben zu wollen, heißt dabei für N. wesentlich, die „an Kant zu studierenden Probleme nicht nur als Probleme Kants zu verbuchen, sondern sie auch in den Entwürfen nach Kant zu verfolgen und zu fragen“ (403; vgl. 404), ob und wie sie gegebenenfalls gelöst werden könnten, um zu einem tieferen Verständnis der theologischen Problemstellungen zu gelangen.

Im Gegensatz zum Großteil der neueren deutsch- und englischsprachigen Literatur, die sich kritisch mit der Stellung von Religion im Denken Kants auseinandersetzt oder dessen Religionsschrift neu interpretiert und dabei Brücken zur analytischen Religionsphilosophie schlägt, greift N. mit der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft eine Problemstellung auf, die schon die philosophische und zum Teil auch die theologische Debatte unmittelbar im Anschluss an Kant geprägt hat. N. stellt, wie schon Hegel, eine grundsätzliche Frage, die neben konkreten materialdogmatischen Konsequenzen auch prinzipientheoretische und methodologische Implikationen miteinschließt. Genau darin liegt auch das spezifische Interesse der vorliegenden Studie für aktuelle religionsphilosophische und systematisch-theologische Debatten. Im Zuge seiner systematischen Rekonstruktion der kantischen Moraltheologie schärft N. den Blick und das Bewusstsein für die Herausforderungen, vor die sich eine kritische, weder dogmatische noch skeptische Theologie gestellt sieht, die sich den Spannungen zwischen Glauben und philosophischer Reflexion bewusst aussetzt und sie für das Leben der Menschen praktisch fruchtbar zu machen versucht. P. SCHROFFNER SJ