

# Diskussion traditioneller Einwände gegen Kants Ethik

Paul Natterer

2019

Die Vorgehensweise ist wie folgt: Die Einwände werden in kompakter Form formuliert, durchnummeriert und durch größere Schrift abgehoben.<sup>1</sup>

Die jeweiligen Antworten bzw. Diskussionen sind dreistufig: (1) Im laufenden Zitat des Einwandes wird in eckigen Klammern und in Kursiv sowie roter Hervorhebung stichpunktartig auf die jeweiligen Präzisierungen oder dgl. aufmerksam gemacht. (2) Im Anschluss wird der Sachverhalt anhand Quellen belegt und ggf. mit Bezug auf Forschungsliteratur näher erörtert. Hervorhebungen in Halbfett in kantischen Zitaten entsprechen jenen des kantischen Textes (dort in Sperrungen). Die Seitenangaben beziehen sich bei der *Kritik der praktischen Vernunft* [KprV] auf die 1. Auflage von 1788, bei der *Metaphysik der Sitten* (1797) auf die Akademieausgabe der Werke Kants, Bd. VI, und im Falle von *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [RiGbV] auf die 2. oder B-Auflage von 1794. (3) Verweise auf weiterführende Literatur geben die Fußnoten.

Wie v.a. Ludger Honnfelder gezeigt hat, ist die kantische Transzendentalphilosophie eine moderne Variante der von Scotus und Suarez herkommenden Transzendentalphilosophie der Tradition.<sup>2</sup> Auch die kantische Ethik steht sehr viel mehr in der Wirkungsgeschichte der Tradition, als dies bis vor Kurzem nicht wenigen Vertretern der aristotelisch-thomistischen Tradition — und auch den meisten (nach)kantischen Bearbeitern des Stoffes — bekannt war. Die Anmerkungen scheinen mir das implizit und zwanglos transparent zu machen. Im Prinzip war dies jedoch mindestens seit Beginn der modernen Kantforschung 1896 (mit dem Beginn der Akademieausgabe der Werke Kants und der Gründung der *Kant-Studien*) durchaus bekannt und lagen substantielle Untersuchungen hierzu vor wie von Max Wundt: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart 1924.

Was implizit und zwanglos ebenfalls plausibel wird, ist Folgendes: Die kantische Ethik macht Lehrstücke der scholastischen Tradition stark, die nach dem großen Traditionsbruch um 1800 in der Neuscholastik im allgemeinen zu wenig bedacht wurden, was m.E. nicht wenig zu den dramatischen binnenreligiösen Entwicklungen der letzten 50 Jahre beitrug. Auf der anderen Seite ist Kants Ethik aber auch ein äußerst entschiedenes Plädoyer für andere Lehrstücke der

---

<sup>1</sup> Diese Diskussion der Ethik Kants gibt in allgemeinerer und kontextfreier Form einen konkreten Dialog wieder, welchen ich zu diesem Thema 2018 mit einem Gesprächspartner naturrechtlich-scholastischen Hintergrundes führte, wie ihn namentlich Robert Spaemann neuerdings zur Geltung bringen suchte.

<sup>2</sup> L. Honnfelder: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus — Suárez — Wolff — Kant — Peirce)*, Hamburg 1990. Siehe auch ders.: *Johannes Duns Scotus. Denker auf der Schwelle vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken* (= Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und Künste, G 427), Paderborn 2011. Einen kompakten Überblick bietet auch mein Aufsatz: Scotische Begriffsmetaphysik am Beispiel der transzendentalen Kausaltheorie (*ordo dependentiae*) im *Tractatus de primo principio*. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 52 (2010), 53—72.

Tradition, die im säkularen Bereich seit 200 Jahren aus dem Blick gerieten und tabuisiert wurden. Auch diese partielle Blindheit scheint Pate zu stehen für eine realgeschichtliche Entwicklung, nämlich jene des sterbenden Westens, welche immer mehr in das Zentrum des gesellschaftlichen Bewusstseins wandert.

## (1)

Kant bestimmt Autonomie als die Emanzipation von [*der Führung und Beherrschung des Lebens und Handelns seitens*] sinnlichen Antrieben. Der Mensch ist in der kantischen Ethik autonom genau dann, wenn ihn nicht Lust- und Glücksverlangen [*als ultimatives Handlungsprinzip*] bewegt, sondern die Vernunft, und das heißt für Kant: die Achtung vor dem übersinnlichen Sittengesetz.

*Erläuterung:* Kant lehnt sinnliche oder allgemeiner eudaimonistische Antriebe keinesfalls ab. Er will nur nicht, dass sie das Handeln beherrschen. Zur Materie des Wollens und des praktischen Gesetzes (KI) zählt alles, was mit dem Streben nach Vervollkommnung und Glück zusammenhängt und dies ist stets notwendig als Komplement und Füllung des formalen Gesetzes (KprV 1. Aufl. 1788, 59—61). Die Form der Sittlichkeit (KI) ist dabei eine *universelle*, streng allgemeingültige Regel; die Materie der Sittlichkeit (Selbstliebe, Eudaimonie, Glückseligkeit) aber erlaubt maximal *generelle* Regeln, d.h. solche, welche *verallgemeinerte faktische Erfahrungen* und Lebensklugheit zur Grundlage haben und aus diesen unter nie aufhebbarer Unsicherheit und verbleibenden Restrisiken geschickte Ratschläge und vorteilhafte Entscheidungen ableitet (a.a.O. 61—68)

Die konkreten Ausführungen Kants in der *Metaphysik der Sitten* zur inhaltlichen Bestimmung des KI zeigen jedoch, dass er die ultimativen inhaltlichen Vorgaben der Ethik ähnlich fasst wie die *inclinationes naturales* der naturrechtlichen Tradition und in ihnen auch unbedingt universelle Normen sieht. Ich komme darauf zurück.

V. Dieringer (Was erkennt die praktische Vernunft? Zu Kants Begriff des Guten in der Kritik der praktischen Vernunft. In: *Kant-Studien* 93, 2002, 137—157) versucht in der Nachfolge Korsgaards die implizite inhaltliche, intrinsische (Tugend-)Ethik Kants so zu explizieren, dass das Gute als Gegenstand der praktischen Vernunft aus zwei Faktoren besteht. Der erste, extrinsische Faktor ist das Gute als inhaltlicher *Gegenstand* der praktischen Vernunft. Dieser Inhalt ist empirisch, und durch die individuelle und gesellschaftliche Vernunft induktiv zu ermitteln und konstruktiv zu verwirklichen. Der zweite, intrinsische Faktor ist die *Motivation* des Verwirklichens des inhaltlich Guten. Diese muss sich, um Gut und Böse überhaupt definieren und unterscheiden zu können, an einem unbedingt Guten ausrichten, das formal als Universalisierbarkeit der Motivation gefasst werden kann, als kategorischer Imperativ der praktischen Vernunft. Ähnlich C. Held: Kant über Willensfreiheit und Moralität. In: H.-U. Baumgarten/C. Held (Hrsg.): *Systematische Ethik mit Kant*, Freiburg/München 2001, 124—161.

Arno Anzenbachers (*Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1998, 71) Erörterung von Kants Moralphilosophie mit der Rechtslehre (Rechtspflichten) und der Tugendlehre (Tugendpflichten) kommt zu dem Schluss: „Man kann durchaus die Meinung vertreten, daß sich durch diese beiden Ethikbereiche miteinander jener Gesamttraum rekonstruieren läßt, den das klassische Naturrecht umreißt.“

Dies erhellt daraus, dass kantische Moralität als praktische Vernunft definiert ist: Prinzip, Regel der Praxis ist die objektive vernünftige Rationalität, also der *ordo rationis*, nicht ein nichtkognitives moralisches Gefühl, soziale Konventionen oder ein äußerlicher Rechtspositivismus. Inhaltlich orientiert sich diese Rationalität des Handelns an realen ethischen Idealen/Zwecken/Werten im Zusammenspiel mit der individuellen und intersubjektiven Erfahrung.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Vgl. dazu ausführlicher in Folge und P. P. Kain: *Self-Legislation and Prudence in Kant's Moral Philosophy*, Notre Dame 2000; P. R. Frierson: *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge 2003. Zur rechtlich-politischen Anwendung der kantischen Ethik im Rahmen der Naturrechtsdiskussion ist zu vergleichen G. Dulckeit: *Naturrecht und positives Recht*

Dies erhellt ferner daraus, dass das inhaltliche Endziel oder die globale und ultimative Materie der praktischen Vernunft oder noch einmal anders ausgedrückt, der letzte Sinn des Handelns die Verbindung von Moral und Glück ist. Kant nennt es das höchste Gut:

„So fern nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person, hierbei aber auch Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Wert der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein) ausgeteilt, das **höchste Gut** einer möglichen Welt ausmachen: so bedeutet dieses das Ganze, das vollendete Gute, worin doch Tugend immer, als Bedingung, das oberste Gut ist, weil es weiter keine Bedingung über sich hat, Glückseligkeit immer etwas, was dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist, sondern jederzeit das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraussetzt.“ (KprV 199)

Es besteht nun, so Kant, keine analytische Identität von Glück und Tugend, wie die in der Ethik führenden spätantiken Philosophenschulen der Stoa und der Epikuräer annahmen. Sittliches Prinzip der Stoa war die Tugend und sie erklärten das Glück für identisch mit der Tugend: Der sittlich Handelnde ist automatisch glücklich. Beides ist dasselbe. Dagegen war die Glückseligkeit das sittliche Motiv der Epikuräer und sie erklärten das Tugend für identisch mit dem Glücksstreben: Der am Glück ausgerichtete Handelnde ist automatisch tugendhaft. Beides ist wiederum dasselbe (KprV 200):

„Der Stoiker behauptete, Tugend sei das **ganze höchste Gut**, und Glückseligkeit nur das Bewußtsein des Besitzes derselben, als zum Zustand des Subjekts gehörig. Der Epikureer behauptete, Glückseligkeit sei das **ganze höchste Gut**, und Tugend nur die Form **der Maxime sich um sie zu bewerben, nämlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben**.“ (202)

Kants eigener Standpunkt ist: Es besteht nur eine synthetische, faktische Einheit von Glück und Tugend, keine sachliche, begriffliche Identität beider. Die sie vereinernde Synthesis ist näherhin eine solche der Verknüpfung von Ursache und Wirkung: Entweder ‚Tugend ist Ursache des Glücks‘ oder ‚Glück ist Ursache der Tugend‘. In den Worten Kants:

„Glückseligkeit und Sittlichkeit [sind] zwei spezifisch ganz **verschiedene Elemente** des höchsten Guts ..., und ihre Verbindung [kann] also **nicht analytisch** erkannt werden, (daß etwa der, so seine Glückseligkeit sucht, in diesem seinem Verhalten sich durch bloße Auflösung seiner Begriffe tugendhaft, oder der, so der Tugend folgt, sich im Bewußtsein eines solchen Verhaltens schon ipso facto glücklich finden werde,) sondern [ist] eine **Synthesis** der Begriffe.“ (203)

Außerdem und dennoch ist diese Verbindung von sittlichem Handeln und Glück nicht nur eine zufällige Erfahrungsatsache, sondern steht uns von vorneherein als vorgegebene, notwendige Einsicht im Bewusstsein:

„Weil aber diese Verbindung als a priori, mithin praktisch notwendig, folglich nicht als aus der Erfahrung abgeleitet, erkannt wird, und die Möglichkeit des höchsten Guts also auf keinen empirischen Prinzipien beruht, so wird die **Deduktion** [= Erklärung und Begründung] dieses Begriffs **transzendental** sein müssen. Es ist a priori (moralisch) notwendig, **das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen**; es muß also auch die Bedingung der Möglichkeit desselben lediglich auf Erkenntnisgründen a priori beruhen.“ (203)

Das höchste Gut liegt schließlich weithin jenseits menschlicher Leistungsfähigkeit und ist nur unter Voraussetzung transzendenter Weisheit und Macht, also der Existenz Gottes, realisierbar. Das höchste Gut als Endzweck oder der Sinn oder die globale und ultimative Materie der praktischen Vernunft impliziert die Existenz Gottes:

„Zur Pflicht gehört ... die ... Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postuliert werden kann, die aber unsere Vernunft nicht anders denkbar findet, als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, deren Dasein anzunehmen also mit dem Bewußtsein unserer Pflicht verbunden ist [und ...] **Glaube**, und zwar reiner **Vernunftglaube**, heißen kann, weil bloß reine Vernunft ... die Quelle ist, daraus er entspringt.“ (226—227)

---

bei Kant. (Abhandlungen der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Göttingen, 14), Leipzig 1932, und Th. S. Hoffmann: Kant und das Naturrechtsdenken. Systematische Aspekte der Neubegründung und Realisierung der Rechtsidee der kritischen Philosophie. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 87 (2001), 449—467.

## (2)

Kant definiert daher die praktische Vernunft als das Vermögen, unabhängig von den sinnlichen Antrieben [*qua handlungsdominierende*] zu handeln.

*Erläuterung:* Die im moralischen Gefühl sich ausdrückende Motivation durch das Gesetz der reinen praktischen Vernunft widerspricht nicht unserem angeborenen Glücksstreben, sondern perfektioniert dieses sogar:

„Nun lassen sich mit dieser Triebfeder [des moralischen Gefühls resp. reinen Sittengesetzes] gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daß auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen und über das größte Wohl des Lebens nachdenkenden **Epikureers** sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch ratsam sein, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener obersten und schon für sich allein hinlänglich-bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Teile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist.“ (KprV 158)

Deswegen ist die Unterscheidung beider Ebenen (Moral bzw. Glück) zwar sehr wichtig und unabdingbar:

„Die Unterscheidung der **Glückseligkeitslehre** von der **Sittenlehre**, in derer ersteren empirische Prinzipien das ganze Fundament, von der zweiten aber auch nicht den mindesten Beisatz derselben ausmachen, ist nun in der Analytik der reinen praktischen Vernunft die erste und wichtigste ihr obliegende Beschäftigung, in der sie so **pünktlich**, ja, wenn es auch hieße, **peinlich**, verfahren muß, als je der Geometer in seinem Geschäfte.“ (KprV 165)

Es wäre jedoch ein fataler Irrtum, die beiden Ebenen in einen Gegensatz zu stellen. Worum es geht, ist die richtige Zuordnung:

„Aber diese **Unterscheidung** des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit, ist darum nicht so fort **Entgegensetzung** beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit **aufgeben**, sondern nur, so bald von Pflicht die Rede ist, darauf gar **nicht Rücksicht** nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen; teils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum gehört) Mittel zur Erfüllung seiner Pflicht enthält, teils weil der Mangel derselben (z.B. Armut) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Nur, seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Prinzip aller Pflicht sein.“ (166—167)<sup>4</sup>

## (3)

Kant prägt dem Sittengesetz kraft des kategorischen Imperativs eine so strenge Allgemeingültigkeit auf, dass seine Ethik [*in einer verbreiteten aber wohl nicht in dieser prinzipiellen Form durch die Texte gedeckten Deutung*] einen Rigorismus [*ja, in Detailfragen durchaus*] zeigt, der dem aristotelischen und christlichen Naturrechtsdenken fremd ist.

*Erläuterung:* Hier nur soviel, dass bei Kant die inhaltliche Bestimmung des rationalen Handelns erfolgt durch Kooperation der moralischen Gesetzgebung mit den pragmatischen Gesetzen freien Verhaltens, die die menschlichen Antriebe, Motive und Befriedigungsinstanzen beschreiben. Deren vernünftige Handhabung und Ordnung lässt sich unter zwei inhaltliche Höchstwerte

<sup>44</sup> B. Himmelmann (*Kants Begriff des Glücks*, Berlin/New York 2003) bietet hierzu eine maßgebliche Aufarbeitung. Der KI definiert moralisches Verhalten im Feld natürlicher Neigungen. Er korreliert mit inhaltlichen moralischen Zwecken, welche durch das pragmatische Glücksstreben der empirischen Natur erkannt werden. Sie erörtert namentlich Kants Maximen des Glücksstrebens (149—189) und zeigt Kants Ablehnung der Glücksdefinition der Stoa als distanzierte Autarkie (121—148). Weitere einschlägige Untersuchungen finden sich bei G. Römpf: Kants Ethik als Philosophie des Glücks. In: *Akten des 7. Internat. Kant-Kongresses Bonn* 1991, 563—572; J. B. Murphy: Practical Reason and Moral Psychology in Aristotle and Kant. In: *Social Philosophy and Policy* [Cambridge/New York] 18 (2001), 257—299; B. K. Agarwala: Transformation of the Greek Phronesis into Categorical Imperative: A Hermeneutic Study of the Paragraphs 1—32 of the Second Chapter of Kant's Groundwork of Metaphysics of Morals, pp. 71/406/25—84/421/52. In: *Journal of Indian Council of Philosophical Research* 22, Nr. 2 (2005), 19—88.

bringen: die eigene Vollkommenheit und das fremde Glück, welche Konkretisierungen der Menschheitsformel des kategorischen Imperativs sind. Ein größerer Rigorismus als im christlichen Naturrechtsdenken ergibt sich dabei nicht pauschal, allenfalls punktuell. Dazu mehr in Folge.<sup>5</sup>

## (4)

Kants Ableitung der Inhalte des Sittengesetzes aus dem kategorischen Imperativ ist nicht schlüssig. *[die Inhalte werden nicht materiell aus dem Kategorischen Imperativ (= KI) gewonnen, sondern anhand des KI auf ihre Verträglichkeit mit dem formellen Sittengesetz geprüft]* Der klassische Einwand überhaupt gegen Kants ethischen Ansatz insistiert auf der Unmöglichkeit, aus dem *Begriff* der Pflicht den *Inhalt* aller Pflichten abzuleiten, ohne weitere moralisch relevante Instanzen anzusetzen. Was hier fehlt und nottut ist etwa der aristotelische, teleologisch gefasste Begriff einer Natur *[das würde Kant sofort zugeben, und zwar in der Sache ziemlich aristotelisch]*, oder materiale Werte, wie sie Schelers Ethik herausarbeitet, um aus dem Formalismus Kants herauszukommen.

*Erläuterung:* Moralisch gut ist eine Handlung für Kant tatsächlich dann, wenn ihr Bestimmungsgrund oder Motiv die reine Vernunftform des Moralprinzips ist: „Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme“ (KprV A 126) Oder: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein **guter Wille**“ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 1). Moralisch schlecht ist eine Handlung, wenn ihr Bestimmungsgrund oder Motiv empirische Neigung ist, die der Pflicht widerspricht. Dies ist aber — wie im Allgemeinen die Grundsätze und der Aufbau der kantischen Ethik überhaupt — bereits ein Axiom der Tradition. Bei Thomas Aquinas etwa als Definition des eigentlich und wesentlich Guten bzw. Bösen durch die Ausrichtung bzw. Verweigerung des inneren Willensaktes (*actus interioris voluntatis*) gegenüber der praktischen Vernunft (*Summa theologiae* III, qu.19, art. 5).

Etwas anderes ist die inhaltliche Füllung des KI in Anwendung auf die lebensweltliche Praxis. Hier kann man folgende in Kants moralphilosophischen Schriften gegründete Darstellung vertreten, wie sie sich etwa bei Arno Anzenbacher findet (*Einführung in die Ethik*, Düsseldorf 1992 [<sup>4</sup>2012 unter dem Titel: *Ethik. Eine Einführung*]).<sup>6</sup> Die inhaltliche Konkretisierung des KI geschieht durch subjektive Maximen oder praktische Grundsätze des empirischen Handelns. Der Kategorische Imperativ ist dabei kein inhaltliches Prinzip, sondern eine Metaregel. Er ist formaler Maßstab der Überprüfung von Maximen. Die Maximenüberprüfung geschieht durch Prüfung auf logische Widerspruchsfreiheit der angesetzten allgemeinen Gesetzgebung (Nicht-anders-denken-können) und durch Prüfung der praktischen Widerspruchlosigkeit des Wollens der angesetzten allgemeinen Gesetzgebung (Nicht-anders-wollen-können). Das Handeln soll solchen Gesetzen und Maximen folgen, dass die soziale, menschliche Welt eine ähnliche Wohlordnung und Harmonie erfährt wie die biologische und ökologische Natur (= Naturgesetzformel des KI).

<sup>5</sup> In der Literatur ist dieses Zusammenspiel Thema in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1. Abschnitt, KprV, vgl. 1. Aufl. 154—156; sowie bei Ch. Korsgaard (Kant's Formula of Humanity. In: *Kant-Studien* 77 (1986), 183—202), O. O'Neill (*Construction of Reason. Exploration of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge 1989), A. Wood (*Kant's Ethical Thought*, Cambridge 1999), P. Guyer (*Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge 2000); L. Denis (*Moral Self-Regard. Duties to Oneself in Kant's Moral Theory*, New York/London 2001); C. Held (Kant über Willensfreiheit und Moralität. In: Baumgarten, H.-U./Held, C. (Hrsg.): *Systematische Ethik mit Kant*, Freiburg/München 2001, 124—161); M. Haucke (Moralische Pflicht und die Frage nach dem gelingenden Leben. Überlegungen zu Kants Glücksbegriff. In: *Kant-Studien* 93 (2002), 177—199).

<sup>6</sup> Anzenbacher ist emeritierter Lehrstuhlinhaber für Christliche Sozialethik im FB Katholische Theologie der Universität Mainz. Er verfügt über eine souveräne scholastische Bildung und ist ein sehr zuverlässiger Kenner der kantischen Ethik. Auch seine *Einführung in die Philosophie* (2002) ist zu Recht ein internationales Erfolgsbuch.

Dem Vernunftgesetz des KI ist dabei ein reiner unbedingter Inhalt oder Vernunftzweck unmittelbar zugeordnet. Dieser unbedingte inhaltliche Zweck sind nur und genau Personen, welche nicht nur Mittel, sondern Selbstzweck sind. Letzteres sind sie, insofern sie Verkörperungen, Träger und Zwecke der reinen praktischen Vernunft sind. Personen sind dadurch *ipso facto* Vernunftwesen, die sich selbst bestimmen können, sich selbst das Gesetz des Handelns geben und unbedingte Zwecke erkennen, die zugleich Pflichten sind: die eigene Vollkommenheit und das fremde Glück (= Selbstzweckformel des KI).

Der KI wird mithin auf unsere lebensweltlichen Maximen angewandt. Maximen verkörpern praktisches Orientierungswissen für inhaltliche Lebensbereiche und Leitprinzipien der Lebensführung. Die Inhalte der Maximen decken sich weitgehend mit dem, was zum Streben nach personaler Selbstverwirklichung und ganzheitlichem Glück (Eudaimonie im Sinne des Aristoteles) gehört. Dazu noch einmal dieses Zitat:

„Diese **Unterscheidung** des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit ist ... nicht ... **Entgegensetzung** beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit **aufgeben**, sondern nur, so bald von Pflicht die Rede ist, darauf gar **nicht Rücksicht** nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen [...] Nur, seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals ... ein Prinzip aller Pflicht sein.“ (KpV 166—167)

Die Maximen ihrerseits werden auf Handlungsregeln oder besondere moralische Gesetze angewandt. Moralische Gesetze sind Anwendungen der Maximen auf konkrete Situationstypen. Diese konkrete Anwendung und Umsetzung geschieht weitgehend durch lebenskluge und technisch kompetente Abwägung der Folgen des Handelns, also konsequentialistisch oder teleologisch. Handlungsfolgen definieren und präzisieren die Anwendung sittlicher Maximen, sie begründen diese nicht. Die unterste Ebene sind die individuellen Situationen mit der konkreten praktischen Entscheidung bzw. konkreten Pflicht.

Die empirische, erfahrungsgestützte Ebene der Moral, also die konkreten Anwendungsregeln der Freiheit der Willkür unter individuellen, psychologischen, pädagogischen, medizinischen und soziologischen Bedingungen ist Gegenstand der moralischen Anthropologie (*Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe der Werke Kants, Bd. VI, 217). Der zweite Abschnitt der Einleitung der *Metaphysik der Sitten* begründet die These, dass die inhaltliche Bestimmung und Füllung der praktischen Vernunft durch (a) Wahrnehmung und Erfahrung der „natürlichen Triebe zur Nahrung, zum Geschlecht, zur ... Ehre, zur Erweiterung unserer Erkenntnis u.dgl.“ (ebd. 215) unter dem (b) Leitprinzip der Eudaimonie oder empirischen Glückseligkeitslehre oder dessen „was uns Freude bringe“ (ebd. 214) durch die Klugheit zu leisten sei.

Die inhaltlichen Zielvorgaben der praktischen Vernunft sind bei Kant die Zwecke, die zugleich Tugendpflichten sind: *Eigene Vollkommenheit* (= Kultur der körperlichen, geistigen und sozialen Vermögen und Kultur der Moralität, 391) und *fremde Glückseligkeit* (= physisches Wohlergehen und moralisches Wohlwollen, 393).<sup>7</sup>

In Folge veranschauliche ich das kurz anhand der erstgenannten Pflicht der Selbstvervollkommnung oder der Selbstverwirklichung der menschlichen Natur. Thema des 1. Buches der Elementarlehre der Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre sind zunächst „Vollkommene Pflichten gegen sich selbst“. Sie orientieren sich an zwei Grundsätzen oder Axiomen:

<sup>7</sup> Zur Hauptthese der *Metaphysik der Sitten*, dass sich die vernünftige Handhabung und Ordnung menschlichen Handelns unter zwei inhaltliche Höchstwerte bringen lässt: die eigene Vollkommenheit und das fremde Glück, welche Konkretisierungen der Menschheitsformel des kategorischen Imperativs sind, vgl. die z.T. schon zitierten Monographien A. Wood: *Kant's Ethical Thought*, Cambridge 1999; G. F. Munzel: *Kant's Conception of Moral Character: The „Critical“ Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, Chicago 1999; R. B. Loudon: *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, New York 2000; P. Guyer: *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge 2000, und L. Denis: *Moral Self-Regard. Duties to Oneself in Kant's Moral Theory*, New York/London 2001. Diese thematisieren genau diesen inhaltlichen Begründungsaspekt der kantischen Ethik. Denis zeigt, dass diese inhaltlichen und natürlichen Ziele, die gemeinhin eher für den Kern konkurrierender eudaimonistischer Ethiken gehalten werden, erstens wesentlich für die kantische Ethik sind, zweitens sich kohärent einfügen und so deren Leistungsfähigkeit unterstreichen. Ein ähnliches Ergebnis hatte bereits Norbert Fischer: Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant. In: *Kant-Studien* 74 (1983), 1—21, erarbeitet. In dieselbe Richtung argumentiert Jeffrey Edwards: Self-love, Anthropology, and Universal Benevolence in Kant's Metaphysics of Morals. In: *Review of Metaphysics* 53 (2000), 887—914. Einen Überblick über diese aktuelle Diskussion zu den materialen Prinzipien und Zwecken der Ethik und des Rechts, sowie ihrer lebensweltlichen und legislativen Konkretisierung, bietet der Sammelband von M. Timmons: *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford 2002. Vgl. auch die instruktive Übersicht über die kantische Gesamtheorie der Ethik bei Anzenbacher (a.a.O. 1992, 43—80).

(I) „Lebe der Natur gemäß (*naturae convenienter vive*), d.i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur“!

(II) „Mache dich vollkommener, als die bloße Natur dich schuf (*perfice te ut finem; perfice te ut medium*)“! (419) Dazu gehören „die Antriebe der Natur, was die Tierheit des Menschen betrifft: a) der, durch welchen die Natur die Erhaltung seiner selbst, b) die Erhaltung der Art, c) die Erhaltung seines Vermögens zum angenehmen ... Lebensgenuß beabsichtigt [...] Was aber die Pflicht des Menschen gegen sich selbst bloß als moralisches Wesen ... betrifft, so besteht sie im Formalen der Übereinstimmung der Maximen seines Willens mit der Würde der Menschheit in seiner Person ... d.i. der inneren Freiheit“ = „Ehrliebe (*honestas interna, iustum sui aestimium*)“ (420).

Im 1. Hauptstück werden vollkommene Pflichten gegen sich selbst als *biologisches* Wesen vorgestellt: „Erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in der Qualität seiner Tierheit, ist Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur“ (421).

Im 2. Hauptstück werden vollkommene Pflichten gegen sich selbst als einem *moralischen* Wesen erörtert. Kant nennt (i) Wahrhaftigkeit, Redlichkeit, Aufrichtigkeit im Gegensatz zu Lüge und Betrug; (ii) Freigebigkeit im Gegensatz zu Geiz; (iii) Selbstachtung, Würde gegen Kriecherei und (iv) Demut gegen Hochmut: „Werdet nicht der Menschen Knechte. — Laßt euer Recht nicht ungeahndet von anderen mit Füßen treten. — Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet“ (436).

Thema des 2. Buches der Elementarlehre der ‚Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre‘ sind „Unvollkommene Pflichten gegen sich selbst“. Sie orientieren sich ebenfalls an zwei Grundsätzen oder Axiomen:

(I) „Entwicklung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit“: „Der Anbau (*cultura*) seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte) als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ (444). Geisteskräfte sind „Mathematik, Logik und Metaphysik der Natur“. Seelenkräfte sind „Gedächtnis, die Einbildungskraft u. dgl., worauf Gelahrtheit, Geschmack ... usw. gegründet werden können“. „Kultur der Leibeskräfte“ ist die „Gymnastik“ (445).

(II) Moralische Vervollkommnung. Hier greift Kant auf Offenbarungstexte des alt- und neutestamentlichen Israel zurück: „Lauterkeit ... der Pflichtgesinnung: ... ‚Seid heilig‘ [Lev 19,2; 1 Petrus 1, 16] ist hier das Gebot“ und „Vollkommenheit, d.i. ... die Erreichung der Vollständigkeit des moralischen Zwecks in Ansehung seiner selbst ...: ‚Seid vollkommen! [Matth. 5, 48]“ (446).<sup>8</sup>

## (5)

Kants Pflichtethik geht jedoch insofern mit den Ethikkonzepten des klassischen Naturrechtes und der materialen Wertethik konform, als sie mit Selbstverständlichkeit annimmt, dass moralische Normen den Menschen vorgegeben sind [*im klassischen Naturrecht nur auf der Prinzipienebene (Synderesis + Beatitudo + Inlinationes naturales), nicht auf der Ebene der Ableitungen und der Ebene der individuellen Konkretisierungen und Mittelanwendungen*], während gegenwärtige Ethikkonzepte sie als menschengemachte behandeln: Menschen und Gesellschaften bestimmen in eigener Instanz darüber, was sie persönlich und öffentlich für gut und richtig halten [*auf der Ebene der allgemeinen Ableitungen entsprechend dem Erfahrungs- und Wissensstand einer Kultur ist das in den Augen Thomas von Aquins servatis servandis nicht pauschal falsch; ebenso und noch*

<sup>8</sup> Himmelmann (a.a.O. 2003, 88—106) zeigt, dass Kant den richtigen Gebrauch der Freiheit, also die Moral, als Form des Glücks versteht, ja sogar als zentralen Inhalt des Glücks. Das moralische Gefühl der Selbstzufriedenheit ist auch ein ästhetisches Gefühl, ein Erleben von Schönheit und erzeugt ein positives Lebensgefühl des gesamten Menschen, eine positive Wahrnehmung der eigenen Person und ihres gelingenden Lebens (106—119).

*mehr auf der Ebene der individuellen Konkretisierung und Mittelwahl, wo nach Thomas nur die praktische Vernunft des Einzelnen verbindlich wissen kann, was gut und richtig ist]. Das Gewissen ist aber in der Tradition und bei Kant keine autonome Instanz, um zu entscheiden, was gut und was böse ist, sondern soll sich nach der universalen und objektiven Norm der Sittlichkeit ausrichten. [Hier muss wieder nach den drei Ebenen moralischen Erkennens und Handelns unterschieden werden: Axiome — allgemeine moralphilosophische / moraltheologische Ableitungen — partikuläre lebensweltliche Anwendungen]*

*Erläuterung:* Hier geht es ersichtlich auch um das Selbstverständnis der Tradition, zu der man im weiten Sinn Kant rechnen kann. Oft, wenn nicht meist auch im Detail. Wenn ich in Folge eine Zusammenfassung der Grundlegung der Ethik bei Thomas Aquinas einrücke, dann um ins Relief zu heben, dass man m.E. bei der Rede von vorgegebenem Naturgesetz und universalen und objektiven Normen differenzieren sollte, um nicht dem Verdikt zu verfallen: *Qui nimis probat, nihil probat.*

Die praktische Vernunft ist nach Aquinas eine aktive und eigenverantwortliche Teilhabe an der absoluten Vernunft. Die Teilhabe der praktischen Vernunft an der nicht zeitlichen Vernunft (Gott) ist gekennzeichnet durch vernünftige Eigenverantwortung. Die praktische Vernunft hat einen aktiven Anteil und eine unabdingbare Aufgabe in der Ökonomie der absoluten Vernunft: Sie und nur sie leistet die Konkretisierung der Ziele und die Überlegung und Organisation der Mittel.<sup>9</sup> Im Vorwort des *Kommentars zur Ethik des Aristoteles* sagt Thomas von Aquin: Die Ordnung der existentiell, natürlich vorgegebenen Ziele und Pflichten ist durch die Vernunft kreativ aus Beobachtung und Erfahrung zu leisten. Es ist eine „Ordnung, die die Vernunft durch überlegende Beobachtung macht“. Dadurch erst gewinnen solche in der Natur vorliegenden Ziele moralische Qualität.<sup>10</sup>

Die hier in Rede stehende Autonomie gilt erstens für die konkrete inhaltliche Bestimmung des individuellen Lebensziels und Guten. Das menschliche Gut ist nicht naturhaft, instinktmäßig festgelegt oder determiniert (vgl. *Theol. Summe* III, qu. 91, art. 2, corp.). Das menschliche Gut ist somit individuell: Das menschliche Gut (Glück und Vollkommenheit) „variiert vielfältig in vieler Hinsicht nach den verschiedenen Verhältnissen der Personen, Zeitumstände, Situationen u.a.m. Es setzt sich zusammen aus allen diesen Bedingungen, die erforderlich sind, damit etwas für ihn gut ist.“ (*Quaestio disputata de virtutibus in communi*, art. 6) Aber immer muss dies unter der Metaregel der Universalisierbarkeit der Handlungsmaxime oder der „Organisation der Lebenswelt in Richtung auf das gemeinsame Glück“ geschehen = thomistische Fassung des KI (*Theol. Summe* III, qu. 90, art. 2, corp.).

Die in Rede stehende Autonomie und Würde in Bezug auf die Konkretisierung der sittlichen Prinzipien als den Handlungszielen (bzgl. des Wie und Wann) bedeutet: Sie muss und kann nur vom individuellen Gewissen erkannt und geleistet werden. Thomas bezieht sich hier wie Kant (vgl. RiGbV, 2. Aufl., 24) regelmäßig auf den Römerbrief Paulus' (14, 23): „Alles, was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde.“ (Vgl. *Quaestio disputata de veritate* XVII, art. 3, sed contra) Hierzu unverzichtbar ist die sogenannte *Epikie* oder deutsch: Billigkeit (griech.: *epieikeia* und lat.: *aequitas*) (*Theol. Summe* 2 II, qu. 120). — „Denn die legale Gerechtigkeit wird nach Maßgabe der Epikie gesteuert. Daher ist die Epikie wie eine übergeordnete Regel der menschlichen Handlungen“ (2 II, qu. 120, art. 2, corp.). Es handelt sich dabei nicht um Willkür, Respektlosigkeit oder Gesetzlosigkeit, sondern es ist dies das Prinzip der Überordnung der sittlichen Eigenverantwortung gegenüber der menschlichen Autorität. Deswegen geht es — so weiter Thomas — nicht um ein Sich-Überheben über die Autorität und „Urteilen“ über ihre Anordnung in sich, „sondern über die Erfüllung der Anordnung, insoweit sie den Betreffenden angeht. Jeder ist nämlich verpflichtet, seine Handlungen zu prüfen entsprechend dem Wissen,

<sup>9</sup> *Theologische Summe* 1 II, qu. 91, art. 3, corp.; 1 II, qu. 93, art. 1.

<sup>10</sup> Instruktiv ist hierzu W. Kluxen: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg <sup>2</sup>1980 und L. Honnefelder: Gewissen als implizite Axiomatik. Zur Lehre vom Gewissen und Gewissensurteil bei Thomas von Aquin. In: W. Huber et al. (Hrsg.): *Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns*, München 1990, 117—126. Beide sind auch erstrangige Experten zur scotistischen Ethik und Transzendentalphilosophie, in deren Wirkungsgeschichte Kant implizit steht.

das er von Gott hat, sei es natürlich, durch Erfahrung oder eingegossen: jeder Mensch nämlich muß nach der Vernunft handeln.“ (*Quaestio disputata de veritate* XVII (Über das Gewissen), art. 5., ad 4).

Die sittliche Eigenverantwortung gilt zweitens ebenso für die Ebene der Mittel oder Wege zu dem Ziel. Dies ist ebenfalls Aufgabe und Leistung der praktischen Vernunft als Klugheit (*prudencia*). Auch diese Aufgabe ist nicht übertragbar an andere, wie z.B. Autoritäten, Vorgesetzte, Freunde:

„Ohne Tugend kann niemand richtig handeln. Aber ohne eine optimierte praktische Vernunft könnte jemand richtig handeln, indem er sich von einem anderen in seinem Tun anleiten läßt.“ Antwort: „Nein. Der Mensch kann von einem anderen nur Rat im allgemeiner Hinsicht empfangen; aber dass das Urteil im konkreten Handeln selber richtig ausfällt, das kommt allein aus der richtigen Steuerung durch die eigene Klugheit.“ (*Quaestio disputata de veritate* XVII (Über das Gewissen), art. 6, obiectio 2 und ad 2)

Psychologisch gewendet könnte man das auch so sagen: Es geht um eine (an den sittlichen Prinzipien) orientierte Selbststeuerung (Autonomie, Mündigkeit, Ich-Stärke), die sich sowohl von subjektiver Willkür unterscheidet als auch von fremdgesteuerter Ich-Schwäche. In allgemeiner Schematisierung sind also sittliche Vorgaben und sittliche Aufgaben zu unterscheiden. Thomas Aquinas sagt in betreff der Ersteren: Vorgegeben (a priori) sind:

(1) Die Fähigkeit (Kompetenz) der praktischen Vernunft. Dies ist das Naturgesetz.

(2) Die Fähigkeit (Kompetenz) der vernünftigen Motivation. Dies ist die Freiheit oder Selbstbestimmung aus praktischer Vernunft: „Rational handeln ... ist sittlich hochwertig (tugendgemäß) handeln.“<sup>11</sup>

(3) Ultimatives formales Prinzip (Erkenntnisprinzip) der praktischen Kognition. Dieses „erste Prinzip“ in der praktischen Vernunft ist das Gute: „Dies ist also das erste Vorschrift des Gesetzes: das Gute ist zu tun und anzustreben, und das Böse zu vermeiden.“<sup>12</sup>

(4) Axiomatische inhaltliche Prinzipien (Güter) der praktischen Vernunft: Existentielle physische und moralische Güter des Menschen als Einzelperson und Sozialwesen. Diese inhaltlichen sittlichen Prinzipien sind die Vorschriften des Naturgesetzes, die absolut gelten und die wir in der praktischen Vernunft finden. Und zwar durch Anwendung des ultimativen formalen Prinzips auf Wissen und Erfahrung über die physische und psychische Welt, was somit Bedingung der inhaltlichen Bestimmung des ultimativen formalen Prinzips ist. Denn die moralischen Zielvorgaben bzw. Vorschriften des Naturgesetzes sind identisch mit den existentiellen Zielen<sup>13</sup> des Menschen:

„Alle jene Gebote und Verbote gehören zu den Vorschriften des Naturgesetzes, welche die praktische Vernunft von Natur aus spontan als menschliche Güter identifiziert.“<sup>14</sup> Konkret: „Alles das, wozu der Mensch eine natürliche Hineigung hat, erfasst die Vernunft naturhaft als gute Ziele, die folgerichtig in der Praxis zu verwirklichen sind, während deren Gegenteil schlecht und zu meiden ist.“<sup>15</sup>

Dabei ist folgende Ordnung der Zielvorgaben bzw. der naturgesetzlichen Vorschriften auszumachen:

(1) Selbsterhaltung des Individuums und seiner natürlichen Verfassung.

(2) Fortpflanzung und Erziehung der neuen Generation.

(3) Geistige Orientierung durch spirituelle Sinnfindung, und soziale Integration durch gerechtes/soziales Verhalten.<sup>16</sup>

(5) Allgemeingültige Konsequenzen der praktischen Vernunft aus den axiomatischen inhaltlichen Prinzipien: Allgemeingültige inhaltliche Theoreme (diskursive Schlüsse/Ableitungen) der praktischen Vernunft im Bereich empirischer Gesetzmäßigkeiten und empirischen Tatsachenswissens (Physik, Biologie, Psychologie, Medizin):

„Vieles, was getan wird, ist sittlich hochwertig, obwohl es nicht schon und vorab durch die vorgegebene Neigung der Natur bestimmt wurde, sondern die Menschen durch rationale Untersuchung dazu gelangt sind.“<sup>17</sup>

<sup>11</sup> *Theologische Summe* 1 II, qu. 94, art. 3, corp.

<sup>12</sup> *Theologische Summe* 1 II, qu. 94, art. 2, corp.

<sup>13</sup> Vgl. *Summa contra Gentiles*, III, 114: Das „Gesetz ist nichts anderes als der vernünftige Sinn oder rationale Grund der Handlung; der Sinn aber jeder Handlung wird vom Ziel abgenommen“.

<sup>14</sup> *Theologische Summe* 1 II, qu. 94, art. 2, corp.

<sup>15</sup> *Theologische Summe* 1 II, qu. 94, art. 2, corp.

<sup>16</sup> *Theologische Summe* 1 II, qu. 94, art. 2, corp.

<sup>17</sup> *Theologische Summe* 1 II, qu. 94, art. 2, corp.

Dies ist das Gebiet der wissenschaftlichen Ethik.<sup>18</sup>

(6) Ultimates formales Prinzip der vernünftigen Motivation (Wille): das Wollen des Glückes im allgemeinen.

(7) Axiomatisches inhaltliches Ziel der vernünftigen Motivation (Willen): das Glück. Glück ist Selbstverwirklichung als Einzelne[r] (Individuum) und als Sozialwesen (*bonum commune*).

Nicht vorgegeben und von außen bestimmbar, sondern Aufgabe des einzelnen Menschen, sind folgende Leistungen. Diese Leistungen sind durch die praktische Vernunft, insbesondere die Klugheit, zu erbringen. Die zur Abklärung und Verwirklichung dieser Aufgaben erfolgende Aktivierung der praktischen Vernunft ist das Gewissen.

(1) Das Erkennen, Überprüfen und Bestimmen des persönlichen Bonums *alias* Guten *alias* Glückes und des sich daraus ergebenden Lebenskonzeptes. Hier steht zur Diskussion die empirische Anwendung und konkrete Verwirklichung der Prinzipien. Diese jeweilige Anwendung und Verwirklichung kann nicht notwendig und allgemeingültig sein, sondern muss zeit- und umständeabhängig, d.h. individuell und zufällig (kontingent) sein. Sie betrifft die:

- konkrete individuelle Zielbestimmung,
- konkrete situationsabhängige Mittelbestimmung (siehe der nächste Punkt).

Die Aufgabe der praktischen Vernunft auf diesem Niveau besteht nicht nur im Feststellen vorgegebener Ziele und vorgegebener Fakten, sondern die individuelle Konkretisierung des Ziels und die Disposition der Mittel ist eine aktive Leistung der menschlichen Vernunft. Das persönliche Lebenskonzept, die sittlich richtige Handlungsperspektive für die eigene Person muss selbst aktiv rational erstellt und kreativ angewandt werden. Sie existiert nicht außerhalb und unabhängig von der individuellen praktischen Vernunft. Der Grund ist: Die Praxis des Menschen ist nicht trieb- und instinktfixiert wie bei Tieren. Die Planung und Steuerung des göttlichen Absoluten (*providentia*) bezieht sich auf alle anderen Geschöpfe nur um der Art willen, wozu die artgemäße Trieb- und Instinktausstattung ausreicht, auf den Menschen aber „um seiner selbst willen“, „wegen der individuellen Person“: „Darum musste den Menschen [...] etwas gegeben werden, wodurch sie in ihren personalen Handlungen gelenkt werden können. Und das nennen wir [Natur]Gesetz.“<sup>19</sup> Diese Lenkung ist autonom und dieses Gesetz ist rational:

„Das rationale Geschöpf partizipiert also an der Vorsehung Gottes nicht nur als Objekt der Planung und Steuerung (Vorsehung), sondern auch als aktives Subjekt der Steuerung und Planung: es leitet nämlich sich selbst in seinen eigenen Handlungen, und sogar anderes.“<sup>20</sup>

(2) Die konkrete Anwendung und Umsetzung der inhaltlichen sittlichen Prinzipien und ihrer allgemeingültigen Konsequenzen, das Wie und das Wann. Das ist Aufgabe des Gewissens.

(3) Die konkrete Wahl und Anwendung der Mittel zur Verwirklichung des persönlichen Bonums und der Prinzipien.<sup>21</sup> Dies ist Aufgabe der Klugheit.

Das im Vorhergehenden entwickelte Programm zur Grundlegung der Ethik kann daher leicht schematisiert noch einmal so zusammengefasst werden:

(1) *Die sittliche Eigenverantwortung macht die Bedeutung und Aufgabe des Menschen aus.* Theologisch gewendet: Der Mensch ist „Bild Gottes“ als frei aus eigener Macht handelnde Vernunft. Thomas von Aquin stellt diese Prämisse im Vorwort zum moraltheologischen Teil der theologischen Summe (*Prima Secundae*) als Leitmotiv voran:

„Der Mensch wird genannt als nach dem Bild Gottes gemacht, insofern unter Bild verstanden wird die vernünftige Intelligenz mit Entscheidungsfreiheit und Selbstmächtigkeit.“<sup>22</sup>

(2) *Das menschliche Gut ist ein rationales, vernunftgesteuertes Gut.* Thomas von Aquin im Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles: „Die ganze moralische Materie wird auf

<sup>18</sup> Oft werden die allgemeingültigen Ableitungen des Naturrechts (Theoreme) unter dem Begriff Völkerrecht (*ius gentium* oder: *ius humanum*) zusammengefasst. Thomas orientiert sich hier in erster Linie am Römischen Recht. Die kontingente, zeit- und umständeabhängige Rechtsebene ist dagegen das positive Gesetz (*ius civile*). Vgl. R. Linhardt: *Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg 1932, 106–111, und überhaupt 92–131.

<sup>19</sup> *Summe contra gentiles*, III, 114.

<sup>20</sup> *Summe contra gentiles*, III, 114.

<sup>21</sup> *Theologische Summe* 2 II, qu. 47, art. 6, corp..

<sup>22</sup> Vgl. dazu die monographische Bearbeitung von Shin, Ch.-S.: *‘Imago Dei’ und ‘Natura Hominis’*. *Der Doppelansatz der thomistischen Handlungstheorie*, Würzburg 1997.

die Vernunftregel zurückgeführt.<sup>23</sup> Und in der *Quaestio disputata de virtutibus in communi*: „In intellectu practico est virtus sicut in subiecto / Die Tugend hat ihren Sitz in der praktischen Vernunft.“<sup>24</sup>

(3) *Das menschliche Gut ist nicht naturhaft, instinktmäßig festgelegt, d.h. determiniert.* Das menschliche Gut muss jeder persönlich mit der praktischen Vernunft finden und verwirklichen:

„Allein die vernünftige Kreatur hat die Kompetenz zu einer nicht nur artgemäßen Steuerung der eigenen Handlungen, sondern auch zu einer individuen-gemäßen Selbststeuerung: sie verfügt nämlich über Verstand und Vernunft, wodurch sie in der Lage ist wahrzunehmen, in wie unterschiedlicher Vielfalt etwas gut oder schlecht ist entsprechend dem Kriterium, dass es den unterschiedlichen Einzelpersonen, Zeitumständen und Orten angemessen ist.“<sup>25</sup>

Die menschliche Vernunft ist also selbst gesetzgebend und aktiv vorsehend durch „Teilhabe an Planung, Providenz“ in Natur und Geschichte „für sich und andere“<sup>26</sup>.

(4) *Das menschliche Gut ist ein individuelles Gut.* Dies im Gegensatz zu den Tieren, wo jede Gattung der identisch gleichen Naturanlage oder Programmierung folgt (Thomas: „Jede Schwalbe baut das gleiche Nest.“). Der Mensch dagegen ist nicht „uniformiter“ festgelegt, sondern „für viele und unterschiedliche Handlungen offen wegen der Überlegenheit seines Handlungsprinzips [= der Geist], dessen Reichweite und Kraft sich auf unendlich vieles bezieht“.<sup>27</sup> Deswegen betont Aquinas an der eben angegebenen Stelle: Das menschliche Gut (= Glück = Vollkommenheit)

„variiert vielfältig in vieler Hinsicht nach den verschiedenen Verhältnissen der Personen, Zeitumstände, Situationen u.a.m. Es setzt sich zusammen aus allen diesen Bedingungen, die erforderlich sind, damit etwas für ihn gut ist.“<sup>28</sup>

(5) *Die konkrete Verwirklichung der sittlichen Prinzipien als der Handlungsziele (bzgl. des Wie und Wann) muss und kann nur vom eigenen Gewissen erkannt und geleistet werden.* Thomas bezieht sich hier auf den Römerbrief von Paulus Apostolus (14, 23): „Alles, was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde.“<sup>29</sup> Es geht um eine (an den sittlichen Prinzipien) orientierte Selbststeuerung (Autonomie, Mündigkeit, Ich-Stärke), die sich sowohl von subjektiver Willkür unterscheidet als auch von fremdgesteuerter Ich-Schwäche. Die hierzu unverzichtbare sittliche Tüchtigkeit ist die sogenannte Epikie oder deutsch: Billigkeit (griech.: *epieikeia* und lat.: *aequitas*).<sup>30</sup>

„Denn die legale Gerechtigkeit wird nach Maßgabe der Epikie gesteuert. Daher ist die Epikie wie eine übergeordnete Regel der menschlichen Handlungen“ (2 II, qu. 120, art. 2, corp.).

(6) *Das Gewissen verpflichtet stärker als die menschliche staatliche [und religiöse] Autorität, nicht nur in sittlich feststehender Materie (gut/böse), sondern auch in sittlich indifferenten, neutralen Handlungen, Möglichkeiten und Entscheidungen.* Thomas bietet eine eigene Erörterung zu diesem Thema. Danach gilt,

„dass das Gewissen kraft göttlicher Vorschrift bindet, bzw. entsprechend dem uns innewohnenden Naturgesetz. Da aber eine göttliche Vorschrift auch gegen die Vorschrift eines [hier:] kirchlichen Vorgesetzten bindet, verpflichtet sie stärker als eine gegenteilige Vorschrift des kirchlichen Vorgesetzten.“<sup>31</sup>

Die Begründung ist:

„Das geistige Band ist stärker als das körperliche und das innere stärker als das äußere. Das Gewissen ist aber ein inneres, geistiges Band, der Vorgesetzte, Obere aber ein körperliches, äußeres.“<sup>32</sup>

<sup>23</sup> *In Ethic* 1288.

<sup>24</sup> *Quaestio disputata de virtutibus in communi*, Art. 6.

<sup>25</sup> *Summa contra Gentiles*, III, 113.

<sup>26</sup> *Theologische Summe* III, qu. 91, art. 2, corp.

<sup>27</sup> *Quaestio disputata de virtutibus in communi*, art. 6, corp.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Vgl. die folgende Aussage von Thomas von Aquin: „Zur Aussage des Römerbriefes, 14, 23: ‚Alles ... was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde, sagt Origenes: Der Apostel will, dass ich nichts sage oder denke, dass ich nichts tue, außer entsprechend dem Gewissen. Also verpflichtet das Gewissen.“ (*Quaestio disputata de veritate* XVII, art. 3, sed contra.)

<sup>30</sup> *Theologische Summe* 2 II, qu. 120. Vgl. hierzu in der Literatur G. Virt: *Epikie. Verantwortlicher Umgang mit Normen*, Mainz 1983.

<sup>31</sup> *Quaestio disputata de veritate* XVII (Über das Gewissen), Art. 5., corp.

<sup>32</sup> Ebd. Art. 5, sed contra. – Eine theologische bzw. binnenreligiöse Anwendung ist die folgende These (6a) Das Gewissen steht höher und verpflichtet stärker als das (Ordens-)Gelübde des Gehorsams. Das bisher Gesagte gilt selbst für den Ordensmann, der das Gelübde des Gehorsams abgelegt hat: „Das gilt auch für den untergebenen Ordensmann, der durch das Gehorsamsgelübde nicht von der Gewissensbindung freigesprochen wird.“ (ebd. Art. 5, ad 1) Es handelt sich dabei nicht um Willkür, Respektlosigkeit oder Gesetzlosigkeit, sondern es ist dies das Prinzip der Überordnung der sittlichen Eigenverantwortung gegenüber der Au-

(7) *Die sittliche Eigenverantwortung gilt ebenso für die Ebene der Mittel (Wege) zu dem Ziel, dem persönlichen und gemeinschaftlichen Gut und Glück.* Hier ist v.a. wieder der schon erwähnte Grundlagentraktat über die Handlungstheorie (*Quaestio disputata de virtutibus in communi*) bei Thomas wichtig. Die Mittelbestimmung ist ebenfalls Aufgabe und Leistung der praktischen Vernunft als Klugheit (*prudentia*): „Die praktische Vernunft muß diese große Vielfalt von Möglichkeiten [Punkt 4] vergleichen und das eigene Gut finden und festlegen, und sich dazu entscheiden.“<sup>33</sup> — Auch diese Aufgabe ist nicht übertragbar an andere, wie z.B. Autoritäten, Vorgesetzte, Freunde. Aquinas spricht selbst direkt diese Möglichkeit an, im zweiten Einwand des erwähnten Artikels. Wir haben die Stelle bereits zitiert:

„Ohne Tugend kann niemand richtig handeln. Aber ohne eine optimierte praktische Vernunft könnte jemand richtig handeln, indem er sich von einem anderen in seinem Tun anleiten läßt.“

Antwort: „Nein. Der Mensch kann von einem anderen nur Rat im allgemeiner Hinsicht empfangen; aber dass das Urteil im konkreten Handeln selber richtig ausfällt, das kommt allein aus der richtigen Steuerung durch die eigene Klugheit.“<sup>34</sup>

(8) *Selbst das irrige Gewissen verpflichtet sittlich.* Auch hier ist die Basis für Thomas von Aquin „die Aussage des Römerbriefes, 14, 23: ‚Alles ... was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde‘, auch wenn es in sich gut wäre.“ Denn: „Man wird durch das Gebot verpflichtet. Aber das, was das Gewissen feststellt, ist ein Gebot. Also verpflichtet das Gewissen, wenn es irrt.“<sup>35</sup> Die entscheidende Argumentation ist:

„Es scheint nicht möglich, dass jemand dem sittlich Schlechten entgeht, wenn das Gewissen, auch wenn es irrt, feststellt, dass etwas ein Gebot ... ist, obwohl es in sich neutral oder schlecht ist, und er bei dieser Gewissenslage das Gegenteil zu tun beschließt. Soweit es nämlich an ihm liegt, hat er durch genau diesen Entschluss den Willen, das Gesetz ... nicht zu befolgen; daher begeht er eine schwere Verfehlung.“<sup>36</sup>

Die Auflösung des Problems ist hier bekanntlich die verbesserte praktische Orientierung, d.h. Verbesserung der Voraussetzungen des Gewissensurteils. Denn das korrekt orientierte Gewissen ist subjektiv *und* objektiv der oberste und unbedingt geltende Maßstab des Handelns. Das irrige Gewissen ist *nur* subjektiv der höchste und unbedingt geltende Maßstab des Handelns, der an sich seine verpflichtende Kraft aus dem rechten Gewissen bezieht:

„Jener, der ein irriges Gewissen hat, glaubt, dass es richtig sei (sonst würde er nicht irren), und er hängt ... an sich dem rechten Gewissen an und dem irrigen nur akzidentell: insofern dieses Gewissen, das er als richtig einstuft, sich als irrig herausstellt.“<sup>37</sup>

Die Auflösung des Problems ist jedoch nicht das Handeln gegen das Gewissen, selbst gegen das aktuell irrige. Denn dies würde die Sittlichkeit in der Wurzel zerstören und den Menschen in einem Dauerzustand der Amoralität zementieren. Das ist aus allem Vorhergehenden deutlich.

(9) *Der Gehorsam gegen die vernünftige Selbstgesetzgebung des Gewissens (Autonomie) ist Gehorsam gegen das transzendente absolute Gesetz (Theonomie).* Die praktische Vernunft ist eine bewusste, aktive und verantwortliche Teilhabe am Gesetz des göttlichen Absoluten. Letzteres ist nicht willkürlich, sondern identisch mit der Vernunft; es ist identisch mit den wesentlichen Gesetzen eines jeden freien Willens bzw. einer jeden vernünftigen Motivation. Das Gewissen als Aktivierung der praktischen Vernunft ist daher die Verwirklichung des absoluten Gesetzes und erste religiöse Pflicht.<sup>38</sup>

---

torität. Deswegen geht es dabei – so weiter Thomas – nicht um ein Sich-Überheben über die Autorität und „Urteilen“ über ihre Anordnung in sich, „sondern über die Erfüllung der Anordnung, insoweit sie den Betreffenden angeht. Jeder ist nämlich verpflichtet, seine Handlungen zu prüfen entsprechend dem Wissen, das er von Gott hat, sei es natürlich, durch Erfahrung oder eingegossen: jeder Mensch nämlich muß nach der Vernunft handeln.“ (ebd. Art. 5, ad 4)

<sup>33</sup> *Quaestio disputata de virtutibus in communi*, Art. 6, corp.

<sup>34</sup> Ebd. Art. 6, obiectio 2 und ad 2.

<sup>35</sup> *Quaestio disputata de veritate* XVII, Art. 4, sed contra.

<sup>36</sup> *Quaestio disputata de veritate* XVII, Art. 4, corp.

<sup>37</sup> *Quaestio disputata de veritate* XVII, Art. 4, corp.

<sup>38</sup> Vgl. A. Anzenbacher: *Einführung in die Ethik*, Düsseldorf 1992, 100–101: „Gegen die Lehre von der Autonomie des Gewissens wird oft von gläubigen Menschen folgender Einwand erhoben: Der Mensch habe seinem Willen nicht nach seiner je eigenen Vernunft (Gewissen) auszurichten, sondern nach dem Willen und Gebot Gottes. An die Stelle des Autonomiekonzepts habe also ein Theonemiekonzept zu treten. – Es scheint, daß diesem Einwand ein Mißverständnis zugrunde liegt. Man meint, die Gewissensautonomie öffne der Beliebigkeit und Willkür Tür und Tor und liefere letztlich die Moralität der Lust-Unlust-Motivation aus [d.h. der sinnlichen Motivation durch Trieb und egoistische Laune]. Das ist aber nicht der Fall. So wie wir den Gewissensbegriff von THOMAS [sic!] und KANT [sic!] her entwickelten, geht es im Gewissen einerseits darum, aus reiner (nicht hedonistisch [= durch egoistische sinnliche Lust] instrumentalisierte) Vernunft das richtige Gute zu bestimmen, und an-

(10) *Prototyp und Hochziel menschlicher Praxis ist bei Thomas von Aquin wie bei Aristoteles der Tüchtige (spoudaíos, vir probus) und darüber hinaus der Hochgesinnte oder die Hochgesinntheit*<sup>39</sup>. Dieses Hochziel ist die „*Haltung des innerlich unabhängigen Mannes*“ (*Nikomachische Ethik*, IV, 8), wozu „*eine ganz hochstehende und vollendete Bildung des Charakters vorausgesetzt*“ ist (*Nikomachische Ethik*, IV, 7):

„Wer die Ausführungen über den *aristotelischen magnanimus* bei Thomas liest, wird inne, daß der *ethische Personalismus* bei Thomas [...] dem Persönlichkeitswillen des aristotelischen Hochsinns einen Platz neben der christlichen Demut erzwingt. Im allgemeinen ist überhaupt nur das individuelle Handeln eines Menschen einer ethischen Würdigung fähig [...] Wie weit Thomas über alle *griechische* und *römische* Rechtsauffassung hinaus mit seinem Personalismus geht, zeigt seine Proklamierung der Menschenrechte. *dignitas humana, prout scl. homo est naturaliter liber et propter seipsum existens*. [„Die menschliche Würde besteht darin, dass der Mensch von Natur aus frei ist und als Selbstzweck existiert“ — *Theologische Summe* 2 II, qu. 64, art. 2, ad 3]. Selbsterhaltung, Selbstförderung, Ehe, Zeugung, Erziehung, Geistesbildung, geselliges Leben, Gottesverehrung usw. sind angeborene Rechte der menschlichen Natur [siehe *Theologische Summe* 1 II, qu. 94, art. 2], über die keine Kommunität, kein menschliches Gesetz negativ, oder auch nur konstitutiv zu befinden hat.“<sup>40</sup>

## (6)

Ein fundamentaler Lehrsatz Kants ist, dass Gott zu gehorchen Fremdbestimmung ist. *[Nur in Bezug auf positive oder wie Kant sagt statuarische Gesetze und auch da nicht generell, da er positive Gesetze Gottes inkl. solchen der Gottesverehrung oder des Kultes annimmt, wenn von einer legitimen positiven Offenbarung, welche er ebenfalls annimmt, abgeleitet. So spricht er selbst der mosaischen Gesetzgebung vor dem Kommen Christi eine mindestens pädagogische Berechtigung zu. Nur liegt dies für ihn außerhalb einer philosophischen Ethik. Der Satz gilt ferner überhaupt nicht in Bezug auf die innere Gesetzgebung der reinen Vernunft, welche Kant immer als göttliche, theonome versteht. Er schwankt lediglich darin, welchen Grad der Verbindlichkeit hieraus sich ergebende ontologische Verpflichtungen haben. Konkret: Ist die Theonomie nur jene einer in unserer Vernunft vorfindlichen und zum Gehorsam verpflichtenden Idee Gottes als souveränem moralischen Gesetzgeber plus dem sehr wahrscheinlichen Glauben bzw. Hoffnung, dass dieser Idee eine extramentale Realität entspricht? Oder ist die extramentale Realität Gottes neben der Idee Gottes zweifelsfrei evident resp. demonstrierbar und gehört essentiell zur Ontologie der moralischen Universums? Es gibt Belegstellen für beide Sichtweisen, aber von einer sehr signifikanten, bis ins opus postumum gleichbleibenden Verteilung: Wenn ich einen Schuss aus der Hüfte heraus wagen soll, dann plädieren 98 % der relevanten Stellen für die zweite Sicht einer evidenten extramentalen Realität, und nur 2 %, wenn nicht eher sogar nur 1 % können als Zeugen für die Erstere aufgerufen werden.] Für*

---

dererseits darum, daß wir uns durch dieses Gute kategorisch verpflichtet wissen. Darum müssen für den gläubigen Menschen *Autonomie* und *Theonomie* zusammenfallen. Für ihn ist das je-eigene Gewissen der einzig mögliche Ort, in welchem der Wille Gottes unmittelbar und konkret vernommen wird. Er weiß sich genau im Gewissen von Gott in die Verantwortung gerufen [...] Allerdings werden dann Wille und Gesetz Gottes gerade nicht als dem Gewissen äußerliche Geltungen gefaßt, vielmehr sieht das gläubige Gewissen sich selbst als die von Gott beanspruchte und ermächtigte letzte Instanz gegenüber allen äußerlich-objektiven Geltungen, Ansprüchen und Autoritäten; letzteren gegenüber gilt dann: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ (Apg 5,29)“

<sup>39</sup> Griechisch: *megalopsychía* und lateinisch: *magnanimitas*. Der Grundtext bei Aristoteles hierzu ist *Nikomachische Ethik*, IV, 7–9; bei Thomas Aquinas *Theologische Summe* 2 II, Quaestio 129. – Wichtige Interpretationen zum Ideal der Hochgesinntheit und zur gesamten Handlungstheorie sind: P. Aubenque: *La Prudence chez Aristote*, Paris 1963 [4. Aufl. 2004; dt.: *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*, Hamburg 2. Aufl. 2013]; R. A. Gauthier/J. Y. Jolif: *L'Ethique à Nicomaque*, II Bde. in 4 Halbbdn., Louvain/Paris 1970; M. Wittmann: *Die Ethik des Aristoteles*, 1920 [reprint Frankfurt 1983]; V. Cessi: *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles*, Frankfurt 1987.

<sup>40</sup> R. Linhardt: *Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg 1932, 134–135.

Kant kann es keine göttlichen Gebote geben, da sie der Logik und Psychologie moralischen Handelns widersprechen. [*Hier ist unbedingt zu differenzieren, s.o.*]

*Erläuterung:* „Gott zu gehorchen bedeutet für Kant Fremdbestimmung“ ist sicherlich das Gegenteil von Kants Auffassung, die sich klassisch und prägnant in Folgendem ausdrückt:

„Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Untertanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes, ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben erfüllt würde.“ (KprV, a.a.O. 147)

Diese Aussage führt natürlich in den Bereich des transzendenten Göttlichen. Sie identifiziert das moralische Gesetz der praktischen Vernunft ultimativ mit dem ewigen Vernunftgesetz des gesetzgebenden „Oberhauptes“ des „Reichs der Sitten“. Deswegen ist es eine „Pflicht, d.i. Achtung fürs Gesetz, dessen Joch (das gleichwohl, weil es uns Vernunft selbst auferlegt, sanft ist)“ (151). Es ist daher nicht verwunderlich, wenn Kant in der unmittelbar folgenden Passage das moralische Gesetz der praktischen Vernunft mit dem doppelten Hauptgebot der Liebe der Tora und der Evangelien zusammenfallen lässt:

„Hiermit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebots, als: **Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst**, ganz wohl zusammen. Denn es fordert doch, als Gebot, Achtung für ein Gesetz, das **Liebe befiehlt**, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Prinzip zu machen. Aber Liebe zu Gott als [affektive] Neigung ... ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloß auf Befehl zu lieben. Also ist es bloß die **praktische Liebe**, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote **gerne** tun; den Nächsten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn **gerne** ausüben.“ (147—148)<sup>41</sup>

„Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern, und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus, gleich zu werden streben sollen.“ (149)

„Man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: daß es zuerst, durch die Reinigkeit des moralischen Prinzips, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen, alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, ... unterworfen und dem Eigendümel sowohl als der Eigenliebe, die beide gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demut (d.i. der Selbsterkenntnis) gesetzt habe.“ (153—154)

Kant hat gerade wegen der theonomen Rückbindung seiner Ethik immer wieder prominente Kritiker gefunden. Gegen das kantische „Faktum der Vernunft“ als Bewusstmachung/ Anerkennung der praktischen Vernunft, verstanden als vorgegebenes unbedingtes praktisches Grundgesetz argumentieren namentlich Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, 6. Aufl. Frankfurt/M. 1990; L. W. Beck: *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Ein Kommentar, München 1974; G. Prauss: *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a. M. 1983, und R. Bittner: *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg 1983. Sie sehen darin eine Inkonsequenz und einen Rückfall Kants hinter die behauptete moralische Autonomie qua absoluter Freiheit. Adornos *Negative Dialektik* setzte die apriorische praktische Vernunft mit einer repressiven Gehorsamsstruktur des *Überich* gleich, welche psychoanalytisch als kranker Befund einzustufen sei (1990, 231, 268—269). Beck (1974 [1960], 154—195) bewertet die Einführung von Gott und Schöpfung in die Theorie der Ethik so, dass sie die Freiheit zerstöre, da der Mensch dann nur eine Marionette oder ein determinierter Teil eines spinozistischen Monismus sei. Auch das Thema des höchsten

<sup>41</sup> Kants Voraussetzung: „Liebe zu Gott als [affektive] Neigung ... ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne“ ist natürlich religionsphilosophisch hochproblematisch. Denn das Hochziel des von Kant als normativ akzeptierten prophetischen Theismus ist die ganzheitliche, auch und gerade affektive Liebe zwischen Gott und dem individuellen Menschen bzw. der Kirche als Braut Christi. Das Alte und Neue Testament beschreibt diese Liebe als die intensivste und erfüllendste Form emotionaler Beziehung, welche sich in den Ebenen der Liebe zwischen Vater und Sohn, der Freundschaft und der Liebe zwischen Gatte und Gattin ausdrücken kann und ausdrückt. Klassische Darstellungen der theologischen Ethik und Spiritualität hierzu sind Franz von Sales: *Traité de l'amour divin (Abhandlung über die Gottesliebe)* und die Werke von Johannes vom Kreuz, welche alle die Liebe zu Gott als leidenschaftliche Liebesbeziehung thematisieren und dabei der traditionellen allegorischen, mystischen Deutung des *Hohenliedes* im Alten Testament folgen. Kants Aussage ist auch insofern etwas verwunderlich als er in seiner Herkunftsfamilie in einer pietistischen Glaubenspraxis aufwuchs und sozialisiert wurde, an welche (i) Kant immer mit Hochachtung zurück dachte, welche aber gerade (ii) diese emotionale Dimension der Gottesliebe sehr stark machte.

Gutes sei nebensächlich, irrelevant und gegen Kants eigene Konzeption gerichtet (1974, 225—228). Überhaupt sei die Existenz Gottes, auch als regulatives Ideal, eine Bedrohung der Ethik (1974, 250—256).

Gegenargumentationen zu Becks Polemik gegen das höchste Gut und die transzendente Theologie entwickeln K. Düsing: *Das Problem des höchsten Guts in Kants praktischer Philosophie*. In: *Kant-Studien* 62 (1971), 5—42, und M. Willaschek: *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart/Weimar 1992, v.a. 339—346). Die Stellung und Funktion der Theologie in Kants Werk analysiert wahrscheinlich am gründlichsten und umfassendsten W. Ertl: *Kants Auflösung der „dritten Antinomie“*. *Zur Bedeutung des Schöpfungskonzepts für die Freiheitslehre*, Freiburg/München 1998, v.a. 72—77, 131—136. Er diskutiert den Sachverhalt der ihrerseits ontologisch abgeleiteten autonomen Vernunft als „Ens derivatum-Problem“. Er belegt diese abgeleitete Autonomie als eine kantische These, die in KrV B 831 und auch B 841 ausdrücklich vorliegt: In letzter Instanz ist die noumenale praktische Vernunft transzendent vorgegebene Natur und ist das transzendente höchste Gut der ultimative Handlungszweck. Vgl. ebenso J. E. Hare: *Kant on Recognizing Our Duties As God's Commands*. In: *Faith and Philosophy* 17 (2000), 459—478; sowie M. Wolff: *Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral*. In: *Deutsche Zs. f. Philos.* 57 (2009), 511—549.

Andererseits gilt auch nach Kant zunächst einmal, auf einer ersten Reflexionsstufe:

„Die Gewissenhaftigkeit (welche auch *religio* genannt wird) [ist] als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft) sich vorzustellen“ (*Metaphysik der Sitten* 440). Und hinwiederum: „In Ansehung ... der Idee von Gott haben wir auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die nämlich ‚der Erkenntnis aller unserer Pflichten als (instar) göttlicher Gebote‘. Aber dieses ist nicht das Bewußtsein einer Pflicht gegen Gott. Denn da diese Idee ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht und von uns ... in theoretischer Absicht, um sich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unserem Verhalten zu dienen, selbst gemacht wird, so haben wir hierbei nicht ein gegebenes Wesen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge: denn da müßte dessen Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen (geoffenbart) sein“ (*Metaphysik der Sitten* 443—444).

Kant vertritt also in der Pflichtenlehre eine Art moralischen Monismus: „Es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, diese unumgänglich der Vernunft sich darbietende Idee [Gottes] auf das moralische Gesetz in uns ... anzuwenden. In diesem (praktischen) Sinn kann es also so lauten: Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ (ebd. 444). Eine formale apriorische Pflicht gegen Gott ist die *Beziehung der praktischen Vernunft auf die Idee Gottes*. Das ist die *formale Religion*.

Gott ist *im Horizont der Pflichtenlehre* identisch mit dem sittlichen Naturgesetz *qua* verpflichtendes geistiges Prinzip im Menschen: ein „von uns selbst unterschiedene[s], aber uns doch innigst gegenwärtige[s] heilige[s] Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft)“ (*Metaphysik der Sitten* 440), „indem wir hierbei von der Existenz desselben [„außer unserer Idee“] noch abstrahieren“ (487).

Im *Horizont des der ethischen Güterlehre* (höchstes Gut) ist dies anders. Dort ist auch und gerade die Existenz Gottes als „heilige[s] Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft“ und Urheber und Gesetzgeber der Natur, ein Postulat der praktischen Vernunft.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Manchmal sieht man hier eine Inkonsistenz bzw. ein Lavieren Kants im Blick auf den philosophischen Zugang zur Transzendenz. Das ist auch Thema in F. Ricken/F. Marty (Hrsg.): *Kant über Religion*, Stuttgart 1992. R. Wimmers Beitrag ‚Die Religion des Opus postumum‘ (ebd. 195—229) etwa bilanziert in Kants Spätzeit einen „Schwebezustand“ (204), der zwischen transzendentaltheologischer Fundierung der Anthropologie und einer anthropologischen Eliminierung des Gottesbegriffs schwankt. Das *opus postumum* kann man freilich m.E. mit weit besseren Argumenten auch als Intensivierung der Theozentrik lesen.

O. O’Neills Beitrag ‚Innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘ (ebd. 100—111) bietet hierzu ferner die wichtige und richtige Ergänzung, dass für Kant die konkrete Weiterbestimmung der religiösen Hoffnung/des moralischen Glaubens nach oben durch positive Offenbarung geleistet wird, also nicht durch Philosophie bestimmbar ist, welche hierfür nur den Rahmen ausziehen kann.

Auch W. Vossenkuhls Analyse ‚Die Paradoxie in Kants Religionsschrift und die Ansprüche des moralischen Glaubens‘ (ebd. 168—180) kommt zu dem Schluss, dass eine antihistorische Auffassung des moralischen Glaubens Kants Standpunkt nicht trifft. Letzterer ist kompatibel mit und offen für geschichtliche Offenbarung und positive Religion. Das ist im Übrigen auch genau, was Kant an unserer Stelle, im Anhang der Methodenlehre, in Folge ausführt. Vgl. hierzu auch die aktuellen Analysen von K. S. O’Brien: *Kant and Swinburne on Revelation*. In: *Faith and Philosophy* 17 (2000), 535—557, und Ann-Kathrin Hake: *Vernunftreligion und historische Glaubenslehre. Immanuel Kant und Hermann Cohen*, Würzburg 2003.

## (7)

Bei Kant ist nur und allein der Gehorsam gegen das in der natürlichen Vernunft gegebene und fassbare Sittengesetz rechtmäßig und gefordert. [*Auch der Gehorsam gegen die positiven Gesetze des Volkes Gottes oder ethischen Staates, wozu die soziale und rechtliche Ordnung einer sichtbaren Kirche und des Staates gehören RiGbV Kap 3, Einleitung und Abschnitt 4*]. Allein hier ist für den Einzelnen gehorchen möglich, ohne seine als Bedingung moralischen Handelns voraussetzende Autonomie zu verlieren. [*Nicht nur, s.o. Andererseits ist auch nach der Tradition, bei Aquinas, die Autonomie Voraussetzung jeder moralischen Handlung: „Regel und Norm der menschlichen Akte ist die Vernunft“ (Theologische Summe I II, qu. 90, art. 1, corp.) Und zwar die individuelle praktische Vernunft: „Dass das Urteil im konkreten Handeln selber richtig ausfällt, das kommt allein aus der richtigen Steuerung durch die eigene Klugheit.“ (Quaestio disputata de virtutibus in communi, Art. 6, obiectio 2 und ad 2)*].

*Erläuterung:* Hier gilt natürlich dasselbe wie im vorigen Punkt (7). Ergänzend das Folgende: Die interpersonale, soziale und rechtliche Übersetzung des Faktums der Vernunft, also des Bewusstseins des kategorischen Imperativs oder der vorgegebenen *formalen* Prinzipien der praktischen Vernunft, schafft die Form einer allgemeinen Gesetzgebung, die legitimiert wird durch die Verallgemeinbarkeit der Maxime, vernünftig zu handeln. Deren Endziel oder Sinn oder deren ultimatives *materiales* Prinzip ist das höchste Gut. Das höchste Gut als Endzweck oder der Sinn oder die globale und ultimative Materie der praktischen Vernunft impliziert aber die Existenz Gottes (Kants ethiktheologischer Gottesbeweis in der ursprünglichen Fassung). Das ultimative Hochziel individueller und sozialer Praxis ist somit im Blick auf das höchste Gut das *bonum commune* als „eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke“ (*Grundlegung*, AA IV, 437—438).

Weil die Verwirklichung des Endzwecks von der Transzendenz, von Gott, abhängt, ist dies als „**ethischer Staat**“ zugleich das Reich Gottes. Vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [RiGbV], Kap. 3, Abschnitt 3: „Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem **Volke Gottes** unter ethischen Gesetzen“. Dieses ethisch-spirituelle Reich der praktischen Vernunft soll aber zugleich die notwendige soziale und rechtliche Ordnung einer sichtbaren Kirche (RiGbV, Kap. 3, Abschnitt 4) und des Staates (RiGbV, Kap. 3, Einleitung) beseelen. Ultimatives Hochziel der theoretischen und praktischen Vernunft ist so, modern gesprochen, die sittliche Handlungs- und Kommunikationsgemeinschaft (vgl. Korsgaard: *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge 1995).<sup>43</sup>

Wenn man dieses Argument in der thomistischen Ethik rekonstruieren will, könnte dies etwa wie folgt geschehen. Freilich wäre unvermeidlich, dabei vieles aus dem in (7) Gesagten zu wiederholen. Ausgangspunkt wäre wieder: „Die menschliche Handlungsregel und der menschliche Handlungsmaßstab ist ... die Vernunft, die das erste Prinzip der menschlichen Akte ist.“ (*Theologische Summe* I II, qu. 90, art. 1, corp.). Analog der Kommentar Thomas von Aquins zur *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles: „Die ganze moralische Materie wird auf die Vernunftregel zurückgeführt.“ (*In Ethic* 1288). Oder in der *Quaestio disputata de virtutibus in communi*: „In

<sup>43</sup> Zum Lehrstück des höchsten Gutes als *materiales* Koprinzip des *formalen* kategorischen Imperativs bzw. des Faktums der Vernunft und die sowohl vom *vorgegebenen* Faktum der Vernunft als auch vom *aufgegebenen* höchsten Gut implizierte Transzendenz vgl. in der Literatur A. Wood: *Kant's Moral Religion*, Ithaca/London 1970; ders.: *Kant's Rational Theology*, Ithaca/London 1978; R. Wimmer: *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1990; R. Langthaler: *Kants Ethik als „System der Zwecke“*. *Perspektiven einer modifizierten Idee der „moralischen Teleologie“ und Ethiktheologie*, Berlin/New York 1991; A. Habichler: *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant: entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee*, Mainz 1991; H.-M. Baumgartner: Gott und das ethische gemeine Wesen in Kants Religionschrift. Eine spezielle Form des ethiktheologischen Gottesbeweises? In: G. Schönrich/Y. Kato (Hrsg.): *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt a.M. 1996, 408—424; J. Mariña: Making Sense of Kant's Highest Good. In: *KS* 91 (2000), 329—355; G. E. Michalson: God and Kant's Ethical Commonwealth. In: *The Thomist* 65 (2001), 67—92; D. Keller: *Der Begriff des höchsten Guts bei Kant*, Paderborn 2008.

intellectu practico est virtus sicut in subiecto / Die Tugend hat ihren Sitz in der praktischen Vernunft.“ (*Quaestio disputata de virtutibus in communi*, art. 6.)

Der sog. Lex-Traktat der *Theologischen Summe* (III, qu. 91, art. 2) sagt dazu, dass das moralische Naturgesetz doppelt präsent ist. Einmal „in regulante“, d.h. als im Göttlichen gegründetes transzendentes ewiges Gesetz (*lex aeterna*). Zum Anderen „in regulato“, d.h. als immanente Teilhabe (*participatio*) und Abdruck (*impressio*) des transzendenten Gesetzes in rationalen Lebensformen oder Personen. Dies ist das Naturgesetz (*lex naturalis*). Rationale Geschöpfe oder Personen haben mithin einen aktiven Part an der transzendenten Vorsehung (*providentia*), die sich auf die Verwirklichung des ganzheitlichen, globalen Guten und Glücks (höchstes Gut) richtet. Sie nehmen im Bereich ihres Handelns eine Auto-Providenz wahr, die sich letztlich am höchsten Gut ausrichten, diesem dienen und sich in dasselbe einfügen muss (vgl. die Naturgesetzformel des KI).

Dabei hat bei Aquinas wie bei Kant jedes Mitglied des Gemeinwesens durch die ihm eigene praktische Vernunft sittliche Autonomie. Jede Person ist sich selbst Gesetz — durch die ihr eigene praktische Vernunft. Bei Aquinas sind Menschen „Bild Gottes“ als frei aus eigener Macht handelnde Vernunft. Das ist, wie bereits erwähnt, die Prämisse und das Leitmotiv des moraltheologischen Teils der theologischen Summe (*Prima Secundae*, Vorwort): „Der Mensch wird genannt als nach dem Bild Gottes gemacht, insofern unter Bild verstanden wird die vernünftige Intelligenz mit Entscheidungsfreiheit und Selbstmächtigkeit.“ Die praktische Vernunft ist eine Teilhabe an der absoluten Vernunft.

Die Praxis des Menschen ist nicht trieb- und instinktfixiert wie bei Tieren. Die Verhaltenssteuerung anderer nichtpersonaler Lebensformen bezieht sich nur auf die Bedürfnisse und Erfordernisse der Art, wozu die artgemäße Trieb- und Instinktausstattung ausreicht. Bei Personen bzw. beim Menschen erfolgt sie aber „um seiner selbst willen“ — „wegen der individuellen Person“: „Darum musste den Menschen [...] etwas gegeben werden, wodurch sie in ihren personalen Handlungen gelenkt werden können. Und das nennen wir [Natur]Gesetz.“ (*Summa contra gentiles*, III, 114) Diese Lenkung ist autonom und dieses Gesetz ist rational: „Das rationale Geschöpf partizipiert also an der Vorsehung des Göttlichen nicht nur als Objekt der Planung und Steuerung, sondern auch als aktives Subjekt der Steuerung und Planung: es leitet nämlich sich selbst in seinen eigenen Handlungen, und sogar anderes.“ (ebd.)

Vgl. auch *Theologische Summe* I, qu. 29, art. 1, corp.: Die „Eigenständigkeit und Individualität findet sich in spezieller Perfektion in den rationalen Substanzen, die die Herrschaft über ihre Akte haben, und nicht nur fremdgesteuert werden, wie die übrigen, sondern durch sich selbst handeln [...] Und deswegen haben auch ... die Individuen der vernunftbegabten Natur einen speziellen Namen. Und dieser Name ist *Person*.“ Das menschliche Gut muss daher einerseits jeder autonom durch die praktische Vernunft finden und verwirklichen:

„Allein die vernünftige Kreatur hat die Kompetenz zu einer nicht nur artgemäßen Steuerung der eigenen Handlungen, sondern auch zu einer individuengemäßen Selbststeuerung: sie verfügt nämlich über Verstand und Vernunft, wodurch sie in der Lage ist wahrzunehmen, in wie unterschiedlicher Vielfalt etwas gut oder schlecht ist entsprechend dem Kriterium, dass es den unterschiedlichen Einzelpersonen, Zeitumständen und Orten angemessen ist.“ (*Contra Gentiles*, III, 113)

Andererseits muss dies geschehen unter Anwendung der Metaregel der Universalisierbarkeit und Sozialverträglichkeit seiner Handlungsmaxime. Denn noch einmal: Das Individuum ist nicht autark, und deswegen ist das Gemeinwohl Bedingung der Möglichkeit auch individuellen Glücks. In den Worten Aquinas': „Der Mensch als Individuum ist ein Teil der autarken Gesellschaft: deswegen muß das Gesetz ... die Organisation der Lebenswelt in Richtung auf das gemeinsame Glück betreffen.“ (*Theol. Summe* III, qu. 90, art. 2, corp.) — „Deswegen ist jedes Gesetz auf das Gemeinwohl hingeeordnet.“ (*Theol. Summe* III, qu. 90, art. 2, corp.). In anderen Worten:

Zu den Bedingungen des Gemeinwohls gehört bei Aquinas und „für Platon und Aristoteles zwingend auch die *Gewährleistung der Freiheit des Einzelnen*, diese Freiheit ist aber nicht das einzige und auch nicht das höchste Ziel des Staats, dieses Ziel ist vielmehr: alle Bedingungen, die zum guten, und das heißt: glücklichen, Leben des Einzelnen nötig sind, bereitzustellen. Unter dem für Platon und Aristoteles typischen Deutungsaspekt von Freiheit, daß nämlich das einzige, *was jeder in jeder Hinsicht aus sich selbst heraus frei will, der vollendete Zustand des*

Glücks ist, kann man auch diese ideale Freiheit als dasjenige Ziel bezeichnen, das jeder Einzelne und der Staat als das höchste Gut anstrebt“ (A. Schmitt: *Die Moderne und Platon*, Stuttgart 2008, 402—403; Hervorhebungen in Kursiv durch mich, PN).

Wir haben gesehen, dass auch in der kantischen Ethik *Sinn* und *verpflichtendes Ziel* des KI, d.h. der Ausrichtung der Handlungsmaximen an der Vernunft und der Verträglichkeit mit dem Gemeinwohl, das *höchste Gut* ist. Das höchste Gut ist aber genau die optimale Verwirklichung von freier Sittlichkeit und entsprechendem vollendetem Glück oder ein „Zustand der idealen Freiheit“. Das ultimative Hochziel individueller und sozialer Theorie und Praxis ist in der aristotelischen Tradition wie bei Kant das *bonum commune* als „**ethischer Staat**“ (vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [RiGbV], Kap. 3, Abschnitt 3).

## (8)

Die Argumentation Kants im Blick auf die moralische Autonomie bedeutet, dass das Sittengesetz unabhängig von Gott existiert. [*Die These lässt sich kaum verteidigen: Kants Königsweg unter den Gottesbeweisen, das ethiktheologische Argument, v.a. in seinen späteren Fassungen, bezieht seine Kraft darauf, dass das Sittengesetz „der Geist“ und „der Wille Gottes“ selbst ist.*] Wenn aber Gott und das Sittengesetz zwei getrennte Instanzen wären, dann müsste Gott, um ihn als gut denken zu können, selbst unter dem Sittengesetz stehen. [*Nach Aquinas ist das Sittengesetz Wahrheit vor Gott, so dass auch Gott z.B. gewissermaßen unter dem eigenen ewigen Vernunftgesetz steht, nicht zu lügen, s.o. — Scotus und erst recht der Nominalismus sehen das bekanntlich erheblich anders.*]

*Erläuterung:* Eine inhaltliche analoge Erkenntnis des Absoluten ist — so Kant, wie auch in anderer Form Augustinus (*De libero arbitrio*) und Newman (*Grammar of Assent*) — über die praktische, ethische Vernunft möglich. Hier das Argument — die transzendente Deduktion der Existenz Gottes:

(1) Es gibt „eine **moralische Welt**“ der praktischen Vernunft und Freiheit. Ihr kommt harte, echte „objektive Realität“ (KrV B 834) zu. Es existiert ein analytischer Zusammenhang zwischen Freiheit, freiem Handeln und Moral, insofern das „Faktum der [praktischen, moralischen] Vernunft“, d.h. das Bewusstsein des kategorischen Imperativs als Moralprinzips, als Achtung fordernde Gesetzgebung epistemischer Aufweis (*ratio cognoscendi*) der Freiheit ist (KprV §§ 1—6, §§ 11—12; vgl. Willaschek: *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart/Weimar 1992, 169—248, v.a. 174—214, 228).

(2) Die Anerkennung der moralischen Realität und Welt und ihre praktische Umsetzung macht uns „würdig [...] glücklich zu sein“ (KrV B 835—837). Dies ist „**das Ideal des höchsten Guts**“ (B 838) oder des Reiches Gottes: „Glückseligkeit ..., in dem genauen Ebenmaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig seien, macht allein das höchste Gut dieser Welt aus“ (B 842).

(3) Die Übereinstimmung von moralischer Welt und Glückseligkeit ist in der Welt unserer Erfahrung aber nicht vollständig oder hinreichend gegeben.

(4) Diese vollkommene Übereinstimmung „darf nur gehofft werden, wenn eine **höchste Vernunft**, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird“ (B 838).

(5) Die objektive Realität des moralischen Gesetzes impliziert so einen „einigen[n], oberste[n] Willen ... allgewaltig ... allwissend ... all-gegenwärtig ... ewig“ (B 843): „Diese Moraltheologie hat nun den ... Vorzug vor der spekulativen, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines **einigen, allervollkommensten und vernünftigen** Urwesens führet“, wovon uns „spekulative Theologie nicht ... **überzeugen** konnte“ (B 842, vgl. J. Grondin: *La conclusion de la Critique de*

la raison pure. In: *Kant-Studien* 81 (1990), 129—144: „Le *summum bonum* ... incarne aussi bien le but que la condition de possibilité de la métaphysique.“)

Dasselbe Argument als Postulat der reinen praktischen Vernunft in Abschnitt V der Dialektik der *Kritik der praktischen Vernunft*, 192—263, v.a. 219—263. Eine weitere ausführliche Darstellung der Ethiktheologie bietet KU §§ 86—91 (B 410—419) und RiGbV. B. Himmelmann (*Kants Begriff des Glücks*, Berlin/New York 2003, 205—208) macht deutlich, dass Begriff und Argument des „Höchsten Gutes“ oder „Reiches Gottes“ überall beibehalten wird und zentral bleibt. In den Schriften nach der KrV wird das höchste Gute lediglich von der Aufgabe entlastet, die entscheidende moralische Triebfeder zu sein (KrV B 841). Diese Aufgabe fällt nun der moralischen Pflicht und dem selbstlosen moralischen Handeln sowie dem moralischen Gefühl zu (ebd. 203—205). Vgl. RiGbV 242: „Tue deine Pflicht aus keiner anderen Triebfeder, als der unmittelbaren Wertschätzung derselben, d.i. liebe Gott (den Gesetzgeber aller Pflichten) über alles“. Das höchste Gut als Endzweck des Handelns und der Welt bleibt jedoch eine sekundäre Motivation (vgl. RiGbV, Vorrede 1. Aufl., IX Anm. und 243—245, 282—284). Zugleich wird nun auch der Sittlichkeit in sich, d.h. losgelöst vom empirischen Glücksstreben und dessen Erfüllung, Glückseligkeit zugesprochen: Moral ist jetzt Form und zentraler Inhalt des Glücks *qua* Selbstachtung und vernunftgeleitetes positives Lebensgefühl (ebd. 88—119; vgl. Kants Heranziehung von *Lukas* 17, 21—22: „Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt [...] **das Reich Gottes ist inwendig in euch**“ (RiGbV 205—206)).

Damit zusammenhängend argumentiert die Ethiktheologie später oft direkt von der Tatsache der sittlichen Welt (Kategorischer Imperativ, Faktum der Vernunft) aus, dass „Gott ... durchs moralische Gesetz in uns seinen Willen offenbart hat“ (RiGbV 218). Die darauf aufbauende moralische „Religion ist ,der Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet““ (ebd. 161). Dies heißt v.a. in den „wahren Religionsglauben ... an Gott 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d.i. moralisch als **heiligen** Gesetzgeber, 2) ... als **gütigen** Regierer und ... 3) ... als **gerechten** Richter.“ (RiGbV 211). Oder diese Stelle:

„Nun gibt es aber ein praktisches Erkenntnis, das ... auf Vernunft beruht [und ...] jedem ... ins Herz geschrieben [ist] und ... in jedermanns Bewußtsein **unbedingte** Verbindlichkeit bei sich führt, nämlich das der Moralität; und was noch mehr ist, diese Erkenntnis führt, entweder für sich allein auf den Glauben an Gott, oder bestimmt wenigstens allein seinen Begriff als den eines moralischen Gesetzgebers“ (RiGbV 280).

Manfred Kuehn (Kant's Transcendental Deduction of God as a Postulate of Pure Practical Reason. In: *Kant-Studien* 76 (1985), 152—169) hat neuerdings herausgearbeitet, dass (1) Kants Beweisabsicht die überindividuelle, objektive „rationality of religious faith“ ist (169) — entsprechend dem Leitmotiv von Kants RiGbV: „Morality leads inevitably to religion“ (167). Und dass (2) aktuelle (und sonst verdienstliche) Rezeptionen von Kants ethiktheologischem Argument diese Beweisabsicht nicht treffen, wenn sie Letzteres im Sinne des theologischen Modernismus oder Existentialismus als subjektive Entscheidung oder emotional motivierte persönliche Wahl deuten. (So A. Wood: *Kant's Moral Religion*, Ithaca/London 1970 und *Kant's Rational Theology*, ebd. 1978, der Kant in die Nähe Pascals, Kierkegaards und Tillichs bringt).

Kuehn unterscheidet diese drei Beweisschritte: (a) Der Nachweis „that the existence of God has ,objective validity‘, ... ,real possibility‘, and [...] that we make a *meaningful statement* when we say ,There is a God““ (165). (b) Das Hinzukommen eines Glaubensmomentes (*rational faith*): „Our assent to ,There is a God‘ as true, is ,a voluntary decision of our judgment““ (167). (c) Der zu Grunde liegende „*belief in pure reason*“: „Since reason forces us to think these objects [i.e. God and soul], we accept them as actual [...] It would therefore be irrational, for Kant, not to accept it as true.“ (167) [Hervorhebungen von mir, PN]

E. Förster hat in Kants kritischen Schriften einen zunehmenden Umbau bis zur schließlichen Auflösung der Ethiktheologie in einem uneingeschränkten „philosophischen Agnostizismus“ postuliert: „Ethik und Religion fallen ... am Ende zusammen. Die Postulatenlehre in ihrer klassischen Form ist im *Opus postumum* endgültig verabschiedet“ (Die Wandlungen in Kants Gotteslehre. In: *Zs f. phil. Forschung* 52 (1998), 362). M.E. berücksichtigt die Interpretation nicht hinreichend den hermeneutischen Gesamtzusammenhang und wird speziell im Fall des *opus*

*postumum* nicht ohne Sophismen erreicht (so auch Manfred Gawlinas Kritik: Kant, ein Atheist? In: *Kant-Studien* 95 (2004), 235—237).<sup>44</sup>

In der Linie Försters argumentieren Adela Cortina: Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im *Opus postumum* Kants. In: *Kant-Studien* 75 (1984), 280—293, und Burkhard Tuschling: Übergang: Von der Revision zur Revolutionierung und Selbst-Aufhebung des Systems des transzendentalen Idealismus im *Opus postumum*. In: H. F. Fulda/J. Stolzenberg (Hrsg.): *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Hamburg 2001, 128—170. Auch diese Interpretationen erscheinen bei eingehenderer historisch-philologischer Überprüfung als gewaltsame Verabsolutierungen von wechselnden Gesichtspunkten oder Schwerpunkten eines im Grundsätzlichen gleichbleibenden Lehrstückes Kants. Tuschling etwa erreicht sein Beweisziel m.E. nur um den Preis (1) der regelmäßigen Nichtunterscheidung epistemischer und ontologischer Aussagen Kants im *opus postumum*, (2) des forcierten In-Gegensatz-Bringens von *opus postumum* und der KrV etc., (3) eines nicht vom Text legitimierten monistisch-idealistischen Vorverständnisses der zentralen Begriffe ‚Weltstoff‘, ‚Äther‘ und ‚Ich‘ im Sinne des Spinozismus oder des spekulativen Idealismus Schellings und Hegels. Den Texten selbst geht es vielmehr um ergänzende transzendente Aspekte des Materiebegriffs und deren Vereinheitlichung, die in KprV und KU angerissene Linien fortsetzen. Vieles ist eher im Sinne der *materia prima*-Theorie der Scholastik bzw. von Trendelenburgs dritter Alternative oder der quantenmechanischen Feldtheorie deutbar, so Tuschling selbst (a.a.O. 2001, 149).

Kant versucht die Abhängigkeit der korrekten Theologie von der Ethik auch religionsgeschichtlich darzutun (KrV B 845; vgl. KU B 472, 477). Umgekehrt ist aber auch — so Kant — die kritische Ethik faktisch inspiriert durch die Praxis und Spiritualität der prophetischen (abrahamitischen) Religion. Das normative Ideal der Ethik ist nach Kants Überzeugung in deren Lebensform verkörpert, welche nur und genau dadurch, durch ihre ethische Herausragendheit, so Kant, eine angemessene Theorie der Transzendenz (Theologie) entwickeln konnte.

Die Einbeziehung der prophetischen Schriften des vorchristlichen und neutestamentlichen Israel in die ethische Reflexion ist der kantischen Grundlegung der Ethik nicht fremd. Sie ist geradezu deren ultimativer Ausdruck. Hier ein Beleg aus dem Abschnitt der KrV *Vom Ideal des höchsten Gutes*: „Eine größere Bearbeitung sittlicher Ideen“ wurde erst „durch das äußerst reine Sittengesetz unserer Religion notwendig gemacht“. Dies „schärfte die Vernunft“ und brachte „einen Begriff vom göttlichen Wesen zu Stande, den wir jetzt für den richtigen halten ... weil er mit den moralischen Vernunftprinzipien vollkommen übereinstimmt“ (KrV B 845—846).

In KprV 229 Anm. vergleicht Kant die Ethiken der Zyniker, Stoiker, Epikuräer mit der Ethik der Evangelien. Die moralisch überlegene Leitidee der Letzteren ist — so Kant — die „Heiligkeit“, die die Ethik des kategorischen Imperativs sei: „Die Lehre des Christentums ... gibt ... einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Genüge tut.“ (KprV 229—231) Ähnlich KU § 91, B 462, Anm.: Es gibt mehr als einen „Fall, da diese ... Religion ... die Philosophie mit weit bestimmteren Begriffen und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft **frei** frei gebilligt ... werden“. Oder: „Die christliche Religion [...] ist **aus dem Mund des ersten Lehrers** als eine nicht statutarische, sondern moralische Religion hervorgegangen [...] und auf solche Art mit der Vernunft in die engste Verbindung tretend [konnte] sie von selbst ... auf alle Zeiten und Völker mit der größten Sicherheit verbreitet werden“ (RiGbV 254; vgl. 72—105, 190—194, 236—246).<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Vgl. dazu auch J. E. Hare: Kant on the Rational Instability of Atheism. In: Ch. L. Firestone/S. R. Palmquist (eds.): *Kant and the New Philosophy of Religion*, Bloomington, Indianapolis 2006, 62—78; sowie G. B. Sala: „Est Deus in nobis“. Überlegungen zu einer revolutionierenden Interpretation des Gottespostulats in Kants Kritik der praktischen Vernunft. In: *Philosophisches Jahrbuch* 114 (2007), 117—137.

<sup>45</sup> Siehe hierzu auch Bonaunet, K.: *Hermann Cohen's Kantian Philosophy of Religion*, Bern u.a. 2004, und in der aktuellen Kantforschung J. Schmucker: *Die primären Quellen des Gottesglaubens*, Freiburg/Basel/Wien 1967; N. Fischer: *Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, Bonn 1979; H. Allison: *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990, 171—179; R. Wimmer: *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1990; A. Davidovich: How to read Religion within the Limits of Reason alone? In: *Kant-Studien* 85 (1994), 1—14; S. Palmquist: *Kant's Critical Religion*, Aldershot/Burlington/Singapore/Sidney, 2000, 114—138, 189—245, 440—452, 498—514; H.-M. Baumgartner: Gott und das ethische gemeine Wesen in Kants Religionsschrift. Eine spezielle Form des ethikotheologischen Gottesbeweises? In: G. Schönrich/Y. Kato (Hrsg.): *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt a.M. 1996, 408—424; St. Rosen: Kant über Glückseligkeit [Kommentar zu KrV B 828—839]. In: H.-U. Baumgarten/C. Held (Hrsg.): *Systematische Ethik mit Kant*, Freiburg/München 2001, 355—380; W. Mogk: *Die Allgemeingültigkeitsbegründung des*

## (9)

Über das Sittengesetz in der menschlichen Vernunft hinaus hat Gott keine Autorität über uns. Es kann kein göttliches Gebot geben über das hinaus, wozu wir aus dem apriorischen Gesetz der Vernunft heraus sowieso verpflichtet sind. *[Das sieht Kant wie gezeigt differenzierter insofern es legitime positive Gesetze der Kirche und des Staates gibt, die sich letztlich aus dem theonomen Sittengesetz in uns herleiten. Man muss ferner schauen, was man unter Sittengesetz hier versteht. Denn auch nach Aquinas gibt es sowohl vorgegebene moralische Prinzipien und Ziele, als auch selbstständig und autonom zu identifizierende allgemeine Spezifizierungen, individuelle Zielkonkretisierungen und situative Mittelbestimmungen.]*

*Erläuterung:* Über das früher Gesagte hinaus kennt Kant auch materiale Pflichten gegen Gott, also religiöse Pflichten. Diese seien aber, so der einschlägige kantische Text, „nur empirisch erkennbare, mithin nur zur *geoffenbarten Religion* gehörende Pflichten als göttliche Gebote ... die also auch das Dasein dieses Wesens ... als unmittelbar oder mittelbar in der Erfahrung gegeben darlegen müßte. Eine solche Religion aber würde, so gegründet sie sonst auch sein möchte, doch keinen Teil der reinen philosophischen Moral ausmachen.“ (*Metaphysik der Sitten* 487)<sup>46</sup>

Eine dritte Form von Religion ist die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, die aber nicht aus bloßer Vernunft abgeleitet, sondern zugleich auf *Geschichts- und Offenbarungslehren* gegründet ist, und die nur die *Übereinstimmung der reinen praktischen Vernunft mit denselben* (daß sie jener nicht widerstreite) enthält“ (*Metaphysik der Sitten* 488).

## (10)

Für Kant ist jede religiös motivierte Verpflichtung amoralisch und fremdbestimmt (heteronomistisch), weil er sich Gott vom Sittengesetz getrennt vorstellt. *[Kann man nicht so sagen, weil für Kant die Idee Gottes im Moralischen geradezu der Inbegriff oder die Chiffre der praktischen Vernunft ist, und darüber hinaus die Existenz Gottes Bedingung der realen existentiellen Geltung qua effektive Verwirklichung und Vergeltung des Sittengesetzes (Höchstes Gut), sowie drittens das Sittengesetz Geist und Wille Gottes als absolute Existenz ist]*

*Erläuterung:* Der Punkt wurde oben bereits mehrfach erörtert. Ergänzend das Folgende. Das Postulat der transzendenten Weiterexistenz des Geistes oder der Seele nach dem biologischen Tod des Menschen und das Postulat des Daseins Gottes ergeben sich genau aus der epistemischen und ontologischen Bikonditionalität von Gott und Sittengesetz: Der Satz, dass die Tugend

---

*christlichen Glaubens. Wilhelm Herrmanns Kant-Rezeption in Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern*, Berlin/NewYork 2000, *passim*; E. Düsing/K. Düsing: Negative und positive Theologie bei Kant. In: *Societas rationis* [FS B. Tuschling], Berlin 2002, 85—118; N. Fischer (Hrsg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004; Y. Yovel: Kant's Project Reconsidered: Metaphysics as Science and as Ethical Action. In: H. Lenk/R. Wiehl (Hrsg.): *Kant Today — Kant aujourd'hui — Kant heute*, Berlin/Münster 2004, 85—98; D. Keller: *Der Begriff des höchsten Guts bei Kant*, Paderborn 2008.

<sup>46</sup> Dieses Argument greift natürlich nur, wenn man auch Kants Standpunkt zur natürlichen, theoretischen Erkenntnis und Erfahrbarkeit Gottes voraussetzt. Die philosophische Tradition teilt diese Voraussetzung mehrheitlich nicht. Auf der anderen Seite vertreten auch Denker wie Augustinus, Anselm, Bonaventura, Scotus und selbst Aquinas im Blick auf die Transzendenz das methodische Prinzip: *credo ut intelligam* / Ich glaube [der Offenbarung], damit ich [mit der Vernunft] einsehe. Die *Theologische Summe* Thomas von Aquinas beginnt etwa mit der Feststellung, dass philosophisch Gott nur „von wenigen nach langen Bemühungen und mit Beimischung vieler Irrtümer“ erfasst werden könne (I, qu. 1, art. 1, corp). Dennoch ist nicht zu leugnen, dass Kants Ausklammerung der Existenz Gottes und v.a. jeder praktischen, handlungsrelevanten Stellungnahme zur Existenz Gottes in der philosophischen Ethik gekünstelt und geradezu angstmotiviert wirkt — wenn gegen den Hintergrund namentlich des so sehr akzentuierten ethiktheologischen Gottesbeweises gehalten.

die Ursache des Glücks ist, ist, so Kant, nur bedingt falsch. Falsch ist der Satz relativ zu Dingen und Menschen der diesseitigen, raumzeitlichen Welt der Erscheinung. Nicht falsch ist der Satz relativ zur eigentlichen transzendenten Wirklichkeit der Dinge an sich einschließlich Gottes und seiner Vorsehung, d.h. „in der Verknüpfung mit einer intelligiblen Welt“ (KprV 208):

„Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine **Intelligenz** (vernünftig Wesen) und die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein **Wille** desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch **Verstand** und **Willen** die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d.i. **Gott**.

Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des **höchsten abgeleiteten Guts** (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines **höchsten ursprünglichen Guts**, nämlich der Existenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugnis, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d.i. es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen.“ (225—226)

Oder in anderer, bereits bekannter, Formulierung: „Zur Pflicht gehört ... die ... Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postuliert werden kann, die aber unsere Vernunft nicht anders denkbar findet, als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, deren Dasein anzunehmen also mit dem Bewußtsein unserer Pflicht verbunden ist [und ...] **Glaube**, und zwar reiner **Vernunftglaube**, heißen kann, weil bloß reine Vernunft ... die Quelle ist, daraus er entspringt.“ (KprV 226—227)

Aus dem Vorherigen ergibt sich ohne weiteres, dass nichtreligiöse Ethiken nicht widerspruchsfrei sind. Kant will dies an den antiken griechischen Moralphilosophien der Stoa und Epikurs aufzeigen, welche daran scheitern, dass „sie nur immer die Regel des Gebrauchs, den der Wille des Menschen von seiner Freiheit macht, zum einzigen und für sich allein zureichenden Grunde derselben machten, ohne, ihrem Bedünken nach, das Dasein Gottes dazu zu bedürfen.“ (227)<sup>47</sup> Kant erkennt, wie bereits gezeigt, in der Ethik des neutestamentlichen Israel die ideale Verkörperung des KI und der praktischen Vernunft:

„Die Lehre des Christentums, wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, gibt in diesem Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Genüge tut. Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und fordert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d.i. gesetzmäßige Gesinnung aus **Achtung** fürs Gesetz, folglich Bewußtsein eines kontinuierlichen Hanges zur Übertretung, wenigstens Unlauterkeit d.i. Beimischung vieler unechter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur Befolgung des Gesetzes, folglich eine mit Demut verbundene Selbstschätzung“ (229—231)

Im Fazit ist daher der Begriff des höchsten Gutes die Brücke von der Ethik zur Religion:

„Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur **Religion**, d.i. zur **Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen, d.i. willkürliche für sich selbst zufällige Verordnungen, eines fremden Willens**, sondern als wesentlicher **Gesetze** eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch-vollkommenen, (heiligen und gütigen) zugleich auch allgewaltigen Willen, das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können.“ (KprV 233)

Furcht oder Hoffnung als nicht moralische, sondern egoistische und äußerliche Triebfedern vernichten den moralischen Wert der Handlungen, wenn sie zu letzten Prinzipien gemacht werden (233). Letztes Prinzip ist, wie Kant rundheraus anerkennt, das theologische Axiom: „Der Zweck der Welt und des Lebens der Menschen ist die Ehre Gottes“.

Die Fußnote KprV, Seite 236, bewegt sich nach Sache und Sprache noch tiefer in der Theologie, wenn aus dem KI und seinen Implikaten die weitgehendsten Aussagen über die göttliche Transzendenz gefolgert werden und gesagt wird, der Ewige sei „der heilige Gesetzgeber (und Schöpfer) der gütige Regierer (und Erhalter) und der gerechte Richter“:

<sup>47</sup> Vgl. V. Gerhardt: *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart 2002, 14: „Gott steht im Hintergrund aller ernst zu nehmenden philosophischen Fragen Kants.“

„Hierbei, und um das Eigentümliche dieser Begriffe kenntlich zu machen, merke ich nur noch an: daß, da man Gott verschiedene Eigenschaften beilegt, deren Qualität man auch den Geschöpfen angemessen findet, nur daß sie dort zum höchsten Grade erhoben werden, z.B. Macht, Wissenschaft, Gegenwart, Güte etc. unter den Benennungen der Allmacht, der Allwissenheit, der Allgegenwart, der Allgütigkeit etc. es doch drei gibt, die ausschließungsweise, und doch ohne Beisatz von Größe, Gott beigelegt werden, und die insgesamt moralisch sind. Er ist der allein Heilige, der allein Selige, der allein Weise; weil diese Begriffe schon die Uneingeschränktheit bei sich führen. Nach der Ordnung derselben ist er denn also auch der heilige Gesetzgeber (und Schöpfer) der gütige Regierer (und Erhalter) und der gerechte Richter. Drei Eigenschaften, die alles in sich enthalten, wodurch Gott der Gegenstand der Religion wird, und denen angemessen die metaphysischen Vollkommenheiten sich von selbst in der Vernunft hinzu fügen.“

(11)

Kant hypostasiert das Sittengesetz zu einer von Gott unabhängigen und ihm übergeordneten Instanz. *[Das würde Kant allenfalls in der harmlosen Form gelten lassen wie etwa im Thomismus.]*

*Erläuterung:* Ich habe schon mehrfach gezeigt, dass für Kant das Sittengesetz Geist und Wille Gottes sind. Deswegen kann er den KI als Fenster zur Transzendenz betrachten und auf denselben den von ihm bevorzugten sog. ethiktheologischen Gottesbeweis in seiner finalen Form gründen, der von der Tatsache der sittlichen Welt (Kategorischer Imperativ als vorgegebenes Faktum der Vernunft) aus argumentiert, dass „Gott ... durchs moralische Gesetz in uns seinen Willen offenbart hat“ (RiGbV 218). Oder diese Stelle: „Nun gibt es aber ein praktisches Erkenntnis, das ... auf Vernunft beruht [und ...] jedem ... ins Herz geschrieben [ist] und ... in jedermanns Bewußtsein **unbedingte** Verbindlichkeit bei sich führt, nämlich das der Moralität; und was noch mehr ist, diese Erkenntnis führt, entweder für sich allein auf den Glauben an Gott, oder bestimmt wenigstens allein seinen Begriff als den eines moralischen Gesetzgebers“ (RiGbV 280).

(12)

Die dem liberalistischen Ethikkonzept uneingeschränkter (nur durch Respektierung der Autonomie anderer begrenzter) Autonomie entsprechende Form der Religion ist cum grano salis Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. *[Da würde Kant heftigen Widerspruch einlegen, denn RiGbV lehnt wie die KprV jede individualistische Willkür im Sittlichen und im Religiösen ab]*

*Erläuterung:* Auch Kants Religionsschrift deckt keinesfalls ein liberalistisches oder modernistisches Religionskonzept, allenfalls partiell. Über das Gesagte hinaus zitiere ich hierzu die zwei Thesen Kants in RiGbV Kapitel II: (1) Das Wort Gottes ist die objektiv reale, personifizierte Idee der praktischen Vernunft und das Urbild (Ideal) des göttlichen, d.h. moralisch vollkommenen Menschen. (2) Die moralische Religion wird begründet durch übernatürliche geschichtliche Offenbarung und historischen Offenbarungsglauben in Schrift und Tradition. Ferner die erste These in RiGbV III: Die reine Religion oder Vernunftreligion ist eine apriorische, innerliche, universelle göttliche Offenbarung an alle Menschen; sie ist eine, heilig, unveränderlich und allgemein (katholisch).

Auch sei hier noch einmal Manfred Kuehns Aufsatz ‚Kant’s Transcendental Deduction of God as a Postulate of Pure Practical Reason‘ (In: *Kant-Studien* 76 (1985), 152—169) zitiert. Er stellt dort auch den hier mit hereinspielenden Punkt heraus, dass nämlich aktuelle (und sonst verdienstliche) Rezeptionen von Kants ethiktheologischem Argument dessen Beweisabsicht nicht treffen, wenn sie Letzteres im Sinne des theologischen Modernismus oder Existentialismus als subjektive Entscheidung oder emotional motivierte persönliche Wahl deuten. (So A.

Wood :*Kant's Moral Religion*, Ithaca/London 1970 und *Kant's Rational Theology*, ebd. 1978, der Kant in die Nähe Pascals, Kierkegaards und Tillichs bringt.)

Es gibt schließlich und endlich ein Gutachten Kants *avant la lettre* zu solchen liberalistischen Interpretationen von Moral und Religion. Hier die Hauptpunkte: Der KI führt in der moralischen Gesetzgebung keine hinreichende und notwendige Bestimmung (Nötigung) des Willens mit sich, weshalb er als moralischer Imperativ, als Befehl und Sollen der reinen praktischen Vernunft in das Bewusstsein tritt. Das bedeutet für Menschen eine Herausforderung und sie neigen wie viele Beispiele auch und gerade in der Gegenwart zeigen dazu, sich gegen dieses „moralische Gesetz ... in seiner *feierlichen Majestät* ... zu wehren“ und versuchen wie z.B. im Utilitarismus, „es einer anderen Ursache [als dem vorgegebenen Gesetze der reinen Vernunft] zuzuschreiben ..., weswegen man es gern zu unserer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und sich aus anderen Ursachen alles so [zurechtzulegen] bemüht, um es zur beliebten Vorschrift unseres eigenen wohlverstandenen Vorteils zu machen“, und so von „der abschreckenden Achtung [des KI], die uns unsere eigene Unwürdigkeit so strenge vorhält, los“ zu kommen. Aber, lieber Zeitgenosse, bedenken Sie auch Folgendes: „Wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt, und jener Achtung praktischen Einfluß verstattet hat, [kann] man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen“ (KprV 137—138).

## Hinweise zu systematischen Darstellungen in der Sache

Um Kants philosophische Theologie und Ethik im Zusammenhang zu sehen, verweise ich auf die folgenden E-Publikationen und zugleich Kapitel in den Handbüchern *Philosophie der Transzendenz* (2011) und *Handlungstheorie und Ethik* (in Ersch.).

(1) [Die philosophische Theologie Immanuel Kants](#) (2014). Das Papier ist im Austausch mit Kantforschern, aber auch mit einem Vertreter der Philosophischen Hochschule der Jesuiten in München entstanden und war in erweiterter Fassung im Exzellenz-Cluster ‚Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne‘ der Universität Münster zur Veröffentlichung angefragt, welche seinerzeit aus Gesundheitsgründen storniert werden musste.

(2) [Die Allgemeine Ethik Kants nach der Kritik der praktischen Vernunft und der Metaphysik der Sitten. Systematische Rekonstruktion unter fortlaufendem Vergleich der Parallelen zur Allgemeinen Ethik Thomas von Aquins](#). In dem Handbuch ‚*Handlungstheorie und Ethik*. Edition novum studium generale 7‘ wird der Text das ‚Kapitel 4 Kantische Handlungstheorie und Ethik‘ bilden. Mit einem Umfang von 98 Seiten ist die Ausarbeitung nach Umfang und Tiefgang selbst ein eigenes Buch. In dieser Fassung kann sie in obiger Verknüpfung heruntergeladen werden. Die Untersuchung verfährt dergestalt, dass sie Kants Allgemeine Ethik vollständig dokumentiert und die wichtigsten Diskussionen und besonders einschlägige Ergebnisse der Forschungsliteratur bilanziert. Die entscheidenden kantischen Bezugstexte sind die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), die *Kritik der praktischen Vernunft* (KprV, 1788) und die *Metaphysik der Sitten* (1797). Im Zentrum steht dabei die *Kritik der praktischen Vernunft* als Basistext der kantischen Fundamentaethik sowie — nach der inhaltlichen Seite der Ethik — die ähnlich wichtige *Metaphysik der Sitten*. Die Diskussion der Parallelen bei Aquinas erfolgt jeweils am Ende der Gliederungsabschnitte und wird zur besseren Orientierung durch eine andere Schriftart (Arial) abgesetzt.