

Die philosophische Theologie Immanuel Kants

Paul Natterer

2014 [2011]

1 Ontologische transzendente Theologie: Regulative Idee

Kants philosophische Erörterung des Göttlichen oder Absoluten hat als allgemeinsten Bezugsrahmen die rationale Theologie. Im Hintergrund steht hier immer Kants Einteilung der Theologie. Kant unterscheidet in der Theologie (1) rationale Theologie (*theologia rationalis*) oder (2) Offenbarungstheologie (*theologia revelata*). Erstere ist wiederum entweder (1.1) transzendente Theologie, welche nur durch transzendente Begriffe Gott unbestimmt als Weltursache denkt; oder (1.2) natürliche Theologie, welche Gott durch Analogie mit der Natur bestimmt als Person oder Intelligenz und damit als lebendigen Gott oder Welturheber denkt. Wer nur (1.1) akzeptiert, ist Deist; wer auch (1.2) akzeptiert, ist Theist. Die transzendente Theologie zerfällt wieder in (1.1.1) Ontotheologie, die rein begrifflich das Dasein Gottes erkennen will, und (1.1.2) Kosmotheologie, die von dem allgemeinen Fakt der kontingenten Erfahrung ausgehend das Dasein des Urwesens ableiten möchte. Die natürliche Theologie ihrerseits zerfällt noch einmal in (1.2.1) Physikotheologie, die zum Dasein eines Welturhebers ausgehend von der Beschaffenheit der Natur aufsteigt, und (1.2.2) Moraltheologie, die zum Dasein eines Welturhebers ausgehend von der Beschaffenheit der sittlichen Ordnung der Freiheit aufsteigt (Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft*, 3. Hauptstück ‚Das Ideal der reinen Vernunft‘, 7. Abschnitt, B 659–661). Die (2) Offenbarungstheologie kann von der Philo-

sophie nur als moralische Vernunftreligion – im Vorfeld des Glaubens, innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, wie Kant sagt – thematisch gemacht werden. Sie hat den religiösen Gottesbegriff zum Gegenstand.

Es bietet sich an, die kantische Bearbeitung der rationalen Theologie am Leitfaden dieser Einteilung vorzustellen, ausgehend von der ontologischen transzendentalen Theologie oder Ontotheologie (1.1.1). In der *Kritik der reinen Vernunft* wird sie unter dem Titel des transzendentalen Ideals behandelt. Das transzendente Ideal ist die Theorie des inhaltlich vollbestimmten Seins im Maximalsinn (*omnitudo realitatis*) als die ultimative materiale Bedingung des Denkens. Damit ist es die Ergänzung des formalen Kategoriensystems als Theorie abstrakter Gegenstandsformen bzw. als Theorie des abstrakten inhaltsleeren Begriffs des Seins im Minimalsinn (*ens universale*), welches die ultimative formale Bedingung des Denkens ist (Die aktuelle Standarduntersuchung hierzu ist Claudia Bickmann: *Differenz oder das Denken des Denkens*, Hamburg 1996, zur transzendentalen Ontologie zwischen den beiden Grenz Begriffen „Gegenstand überhaupt“ und „All der Realität“.)

Die transzendente Theologie oder Theorie des transzendentalen Ideals geht in direkter historischer Filiation auf die Transzendentalphilosophie der Tradition, und damit insbesondere auf J. D. Scotus zurück. Maßgeblich hierzu L. Honnefelder: *Scientia transcendens*, Hamburg 1990, 475, 477–478, 480, 482. Das transzendente Ideal ist – wirkungsgeschichtlich – die spätscholastisch-neuzeitliche Weiterführung der apriorischen Ideenlehre (Eidologie) der platonischen Dialektik auf der Basis des Teilhabebegriffs (Methexislehre, Ideenpyramide) und ihrer aristotelischen Transformation und Integration in die Theorie der Kausalität (*causa exemplaris – formalis – finalis*).

In Kants Worten: Der Begriff der Höchsten Realität ist gemeinschaftliches Substratum (Inbegriff) aller Bestimmungen der Dinge. KrV B 606: „Das Ideal ist ihr [der Vernunft] also das Urbild (Prototypon) aller Dinge, welche insgesamt, als mangelhafte Kopien (ectypa), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen“. Und KrV B 606–607:

„Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eben so vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken [...] Daher wird der bloß in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das **Urwesen** (ens originarium), so fern es keines über sich hat, das **höchste Wesen** (ens summum), und, sofern alles, als bedingt, unter ihm steht, das **Wesen aller Wesen** (ens entium) genannt. Alles dieses aber bedeutet nicht das objektive Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu anderen Dingen, sondern

der **Idee zu Begriffen**, und läßt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit.“

KrV B 608: „Der Begriff eines solchen Wesens ist der von **Gott**, in transzendentelem Verstande gedacht, und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transzendentalen **Theologie**“.

Der Fehler der rationalistischen Theologie besteht nun – so Kant – in drei Transformationen oder Metamorphosen dieses Ideals: (1) dessen Realisierung (Transformation vom Begriff zum Objekt); (2) dessen Hypostasierung (Transformation von der „**distributive[n]** Einheit des Erfahrungsgebrauchs“ zur „**kollektiven** Einheit eines Erfahrungsganzen“; (3) dessen Personifizierung (Transformation von der kognitiven Einheit der Erfahrung zur Einheit der höchsten Realität in einer Intelligenz) (B 608–611). Aus diesen Transformationen besteht unmittelbar der apriorisch-begriffliche ontologische Gottesbeweis (B 618f), aber mittelbar auch der kosmologische Gottesbeweis. Ersterer versucht „dem Begriffe [des Transzendentalen Ideals] die absolute Notwendigkeit zu finden“. Letzterer versucht „zu der absoluten Notwendigkeit einen Begriff [nämlich des Transzendentalen Ideals] zu finden“ (B 640). Eine gute Analyse bietet J. Schmucker: *Das Problem der Kontingenz der Welt. Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument*, Freiburg/Basel/Wien 1969 (s.o. Kap. 2). Sie macht auch deutlich, wo und wie sich die begriffsrationalistische Umformung der Gottesbeweise in der Neuzeit vollzog – gegen die ursprüngliche Argumentation der Hochscholastik (Thomas Aquinas, Duns Scotus). (Zum andersgelagerten dritten Beweistyp: dem teleologischen Beweis, siehe in Folge.)

Kants Argumentation reformuliert im Grundsätzlichen die Einsicht der negativen Theologie: Der Begriff des absolutnotwendigen Wesens ist erfahrungstranszendent. Wir können ihn nicht positiv im Denken bestimmen, weil unser Denken nur die Erfahrungswelt begreift und positiv begrifflich bestimmt. Das heißt: „Der Schluß von einem gegebenen Dasein überhaupt, auf irgend ein schlechthin notwendiges Dasein“ scheint durchaus „dringend und richtig“ (KrV B 620), aber dies ist ein mittelbares *Erschließen*, nicht ein anschauliches *Wahrnehmen* und auch nicht ein diskursives *Denken*. Denn dieses Argument „macht mir noch lange nicht verständlich, ob ich als denn durch einen Begriff eines Unbedingtnotwendigen noch etwas, oder vielleicht gar nichts [positiv] denke.“ (B 621)

Kants Gottesbeweise-Kritik richtet sich nicht gegen die „erlaubte Hypothese“, „das Dasein eines Wesens von der höchsten Zulänglichkeit, als Ursache zu allen möglichen Wirkungen, **anzunehmen**“ (B 640). Seine Kritik richtet sich nur und genau gegen die „dreiste Anmaßung“, das absolut notwendige Wesen positiv begriffslogisch mit notwendiger Einsicht bestimmen zu wollen, obwohl selbst in der sinnlichen Erfahrung „viele Kräfte der Natur“ und das „den Erscheinungen zum Grunde liegende transzendente Objekt ... für uns unerforschlich“ bleiben (B 641–642). Denn:

„Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft [...] daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist: **aber woher bin ich denn?** Hier sinkt alles unter uns ...“ (KrV/Kritik des kosmologischen Gottesbeweises, B 641)

Nach dieser kritischen Orientierung und Grenzziehung spricht Kant der transzendentalen Theologie schließlich diese beiden notwendigen und eigenständigen Funktionen zu:

(1) *Negative, kritische Funktion* in der Theologie: „Die transzendente Theologie bleibt ... dennoch von wichtigem negativen Gebrauche, und ist eine ... Zensur unserer Vernunft“ (KrV B 668–670 und KU § 89). Wenn nämlich von anderswoher, durch die Moraltheologie (siehe in Folge), „die Voraussetzung eines höchsten und allgenugsamen Wesens, als oberster Intelligenz ihre Gültigkeit“ erhalte, dann ist ihre Aufgabe, dessen „Begriff ... genau zu bestimmen“ und die Unangemessenheit von Atheismus, Deismus, Pantheismus, Anthropomorphismus und Theosophie (Gnosis) aufzuzeigen.

(2) *Regulative, konstruktive Funktion* in der empirischen Wissenschaft: Es ist „eine notwendige Maxime der Vernunft, ... dergleichen Ideen [= **Gottes** (Transz. Ideal), des **Kosmos** und der **Seele**] [...] nicht als **konstitutive[r]** Prinzipien der Erweiterung unserer Erkenntnis ..., sondern als **regulative[r]** Prinzipien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntnis“ zu benutzen – als Heuristik, Korrektur und Optimierung der Forschung und ihrer begriffsgeleiteten Vereinheitlichung (KrV B 699, 707, 710–714). Die Vernunft-Ideen sind genauer gesagt quasigegegenständliche „**Schemata**“ der regulativen Vernunft-Prinzipien selbst. Dies ist die Rechtfertigung (transzendente

Deduktion) dieser Ideen. Die Idee Gott als „einer obersten Intelligenz“ ist näherhin das Schema des „regulativen **Prinzips** der systematischen Einheit der Welt“ (B 725): Die empirische Forschung soll so verfahren „als ob die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären“ (B 700–701).

Zur Interpretation dieser Funktion vgl. E. Schaper/W. Vossenkuhl: *Bedingungen der Möglichkeit. ‚Transcendental arguments‘ und transzendentes Denken*, Stuttgart 1981 (mit Beiträgen von Krings, Guyer, Buchdahl und Wartenberg). R. P. Horstmann (Der Anhang zur transzendentalen Dialektik (A642/B670–A704/B732). In: G. Mohr/M. Willaschek (Hrsg.) *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1998, 525–545) vergleicht diese vereinheitlichenden Vernunftideen mit zusammenhängenden Theorien (B 698) über theoretische Gegenstände wie organische Chemie, Mechanik, Geographie. Sie sind regulative Prinzipien, weil sie nicht konstitutiv erweiternd sind, sondern *projektiv* und sekundär *ordnend* (1998, 535–536). Siehe auch M. Bondeli: Zu Kants Behauptung der Unentbehrlichkeit der Vernunftideen. In: *Kant-Studien* 87 (1996), 166–183, und M. Caimi: Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen. In: *Kant-Studien* 86 (1995), 308–320. N. Rescher (Kant on the Limits and Prospects of philosophy – Kant, Pragmatism, and the Metaphysics of Virtual Reality. In: *Kant-Studien* 91 (2000), 283–328) definiert die objektive Gültigkeit (transzendente Deduktion) der Vernunftideen praktisch, pragmatisch – als notwendige Werkzeuge von Kognition und rationaler Lebensführung (2000, 314). Moralität umfasst epistemische Pflichten, d.h. den Gebrauch kognitiver Fähigkeiten, deren Ziel wiederum der praktische Vernunftgebrauch ist (2000, 318–324). Die pragmatisch fundierten Vernunftideen, insbesondere das Ideal der reinen Vernunft als Ende und *Telos* der Kognition, sind – so Rescher – daher der transzendente Ort der Einheit der drei Kritiken. Die kritische Philosophie ist als pragmatische Metaphysik anzusprechen (2000, 324–328).

Von Anfang an gab es und gibt es eine Position in der Kantforschung, Kants Sprechen von Gott, Seele, und noumenalem Ding an sich auf diese pragmatische regulative Funktion zu beschränken. Man sah darin nur einen symbolischen Sprachgebrauch, Metaphern, Fiktionen des „Als-Ob“ (s.o. Kap. 9.2). Bekannte Vertreter waren und sind A. Schopenhauer (*passim*) und H. Vaihinger (Kant – ein Metaphysiker? In: *Philosoph. Abhandlgn. Ch. Siegwart zu seinem 70. Geb.tage gewidmet*,

Tübingen 1900, 133–158) und zuletzt C. Dierksmeier: *Das Noumenon Religion*, Berlin/New York 1998, G. Schwarz: *Est Deus in nobis. Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*, Berlin 2004, sowie Stekeler-Weithofer, P.: *Philosophiegeschichte*, Berlin/New York 2006. Auch P. Strawson (*Bounds of Sense* 1966) akzeptiert sofort Kants Theorie des regulativen Gebrauchs metaphysischer Ideen, wofür die moderne Wissenschaftstheorie und Forschung ein „brilliant example“ (1966, 36) sei. Aber das transzendente Ideal und die transzendente Theologie will Strawson säkularisieren und herunterstufen zu einem nur regulativen Prinzip und Ideal der Vollständigkeit und systematischen Einheit der wissenschaftlichen Erklärung und nichts weiter (1966, 226–231). Erich Adickes, Max Wundt, Heinz Heimsoeth, Hans Heyse und Gottfried Martin haben in den intensiven Debatten um die metaphysische Kantinterpretation in der 1. Hälfte des 20. Jh. gezeigt, dass dies so Kants Intention nicht trifft (siehe die Abschnitte in Folge). Aber auch Vaihinger gab stets zu, dass diese Interpretation sich auf nur randständige Belege stützt und im Kontrast zum vorherrschenden und in sich widerspruchsfreien Hauptstrom der veröffentlichten Schriften steht.

2 Kosmologische transzendente Theologie: Deismuskonzept

Nach der ontologischen transzendentalen Theologie oder Ontotheologie folgt in der kantischen Bearbeitung der rationalen Theologie sachlogisch die kosmologische transzendente Theologie oder Kosmotheologie (1.1.2 in obiger Einteilung). Sie wurde bereits im Vorhergehenden angesprochen, so dass wir uns hier auf das Beweisresultat dieses Weges konzentrieren. Dieses Resultat fällt zusammen mit dem ultimativen Fazit Kants zur theoretischen philosophischen Erkenntnis der Existenz eines höchsten Wesens mit den Mitteln der transzendentalen Theologie am Ende der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft*, betitelt „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft“ (B 697–732, insbesondere B 723–730). Obwohl dieser Abschnitt als Fazit der gesamten *transzendentalen* Theologie gedacht ist, bietet er insbesondere eine Zusammenfassung von deren *kosmologischer* Variante. Was Kant hier sagt, unterscheidet sich übrigens nur graduell, nicht prinzipiell vom Programm der negativen

Theologie bei Thomas Aquinas. Erst in der praktischen (ethischen) philosophischen Erkenntnis wird nach Kant in dieser Hinsicht die Reichweite der menschlichen Vernunft größer:

„Wir haben bei Gelegenheit der Antinomie der reinen Vernunft gesagt: daß alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, schlechterdings beantwortlich sein müssen, und daß die Entschuldigung mit den Schranken unserer Erkenntnis, die in vielen Naturfragen eben so unvermeidlich als billig ist, hier nicht gestattet werden könne [...] Jetzt können wir diese dem ersten Anscheine nach kühne Behauptung in Ansehung der ... Fragen, wobei die reine Vernunft ihr größtes Interesse hat, bestätigen, und dadurch unsere Betrachtung über die Dialektik derselben zur gänzlichen Vollendung bringen. Frägt man denn also (in Absicht auf eine transzendente Theologie [!]) **erstlich**: ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: **ohne Zweifel** [...] Ist **zweitens** die Frage: ob dieses Wesen Substanz, von der größten Realität, notwendig etc. sei; so antworte ich: **daß diese Frage gar keine Bedeutung habe**. Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem anderen als empirischen Gebrauche [...] Ist endlich **drittens** die Frage: ob wir nicht wenigstens dieses von der Welt unterschiedene Wesen nach einer **Analogie** mit den Gegenständen der Erfahrung denken dürfen? so ist die Antwort: **allerdings**; aber nur als Gegenstand in der Idee und nicht in der Realität, nämlich nur, so fern er ein uns unbekanntes Substratum der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung ist, welche sich die Vernunft zum regulativen Prinzip ihrer Naturforschung machen muß [...] Was dieser Urgrund der Welteinheit an sich selbst sei, hat dadurch nicht gedacht werden sollen [...] Auf solche Weise aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? **Ohne allen Zweifel**; und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen. Aber alsdenn erweitern wir doch unsere Erkenntnis über das Feld möglicher Erfahrung? **Keinesweges**. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgesetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sei“ (B 723–726 [Hervorhebungen im Original]).

Ähnlich in den *Prolegomena*, der Kurzfassung der *Kritik der reinen Vernunft*: „Wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt ... zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne. Eine solche Erkenntnis ist die nach der Analogie [...] Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig ... und mehr ist uns auch nicht nötig.“ (*Prolegomena* § 57/Theologische Idee, AA IV 357–358; das Argument noch einmal in § 59, AA IV, 361)

„So ist der ... einzige bestimmte Begriff, den uns die bloß spekulative Vernunft von Gott gibt, im genauesten Verstande **deistisch**, d.i. die Vernunft gibt ... nur die Idee von Etwas an die Hand, worauf alle empirische Realität ihre höchste und notwendige Einheit gründet“ (KrV B 703).

Das heißt: Die Kritik und Disziplin der theologischen Vernunft besteht – so Kant (KrV B 611–619) – nicht darin, die Metaphysik zu kritisieren, insofern sie aus der Erfahrung auf die notwendige Existenz einer in sich für uns unerkennbaren Weltursache schließt. Die Gültigkeit dieses Schlusses bestreitet Kant nicht. Dies ist bereits ein Ergebnis der kosmologischen Antinomiediskussion der KrV:

„Die Annehmung einer intelligiblen Ursache [...] bedeutet ... nur den für uns bloß transzendentalen und unbekanntem Grund der Möglichkeit der sinnlichen Reihe überhaupt, dessen ... unabhängiges und ... unbedingt notwendiges Dasein ... dem nirgend geendigten Regressus in der Reihe empirischer Bedingungen gar nicht entgegen ist.“ (KrV / Auflösung der vierten kosmologischen Idee, B 592–593)

Der Gegner ist hier vielmehr die spekulative Theologie (KrV B 659–670), insofern sie rein theoretisch zu einer einerseits logisch zwingenden und andererseits positiven oder sogar adäquaten Erkenntnis Gottes im Begriff, mit den Begriffsimplicaten Höchstes Wesen – Intelligenz – Freiheit und Urheber der Welt (B 660–661) gelangen will. Nur auf diese positive Erkenntnis Gottes im menschlichen Begriff mit dem Anspruch logischer oder mathematischer Stringenz bezieht sich die kantische Kritik der Gottesbeweise. In den *Prolegomena* §§ 57 und 58 (AA IV, 350–360) erzählt Kant, dass ihn auch hier Humes Kritik am philosophischen Theismus in den *Dialogues concerning Natural Religion* (1779) auf die in Rede stehende Problematik des Dogmatismus aufmerksam gemacht habe. Die Gottesbeweiskritik versteht Kant dort als konstruktive Überwindung des von Hume vertretenen Skeptizismus durch eine kritische bzw. geläuterte Theologie.

Im Prinzip ähnlich, wenn auch mit umgekehrtem Resultat, ist – so Kant – der Fehler der Naturphilosophie der Antike und des modernen Materialismus oder Naturalismus. Er bestehe darin, den Begriff der Materie als notwendig und ursprünglich anzusetzen. Der Begriff der Materie mit seinen Implikaten Ausdehnung und Undurchdringlichkeit ist zwar „in der Tat ... das oberste empirische Principium der Einheit der Erscheinungen“ und ein „empirisch unbedingt[es]“ regulatives Prinzip (KrV B 646). Dennoch ist dieser Begriff der Materie weder notwendig

noch kausal irreduzibel, sondern „nur bedingt notwendig“ (KrV B 646) und von höheren Ursachen abgeleitet, die etwa zur Erklärung des Fakts der Undurchdringlichkeit nötig sind. Daraus folgt, dass die Materie und überhaupt jede weltimmanente monistische Erklärungsinstanz versagen und „das Absolutnotwendige **außerhalb der Welt**“ angenommen werden muss (KrV B 645–647).

Horstmann (a.a.O. 1998, 539) trifft m.E. nicht den springenden Punkt, wenn er zu obigem Fazit Kants sagt: „Kant kommt also zum guten Ende der Elementarlehre der Kritik zu einer partiellen Rechtfertigung der Ansprüche des religiösen Glaubens“ – „eins allerdings macht er vollständig deutlich: Das Dasein, die Existenz des höchsten Wesens lässt sich nicht positiv behaupten“. Das Missverständnis liegt darin, dass Kant den Beweis der Existenz des *begrifflichen Wesens* eines höchsten Urhebers bestreitet, nicht aber die Existenz eines *notwendigen Urgrunds* im Sinne der negativen Theologie. P. Strawson (a.a.O. 1966, 213–214) und J. Bennett (*Kant's Dialectic*, Cambridge, 1974, 275–276) sehen hier zwar besonders klar den kantischen Existenzaufweis eines notwendigen transzendenten Absoluten im Sinne der negativen Theologie. Sie wehren diesen nach Kants Verständnis zentralen Aspekt und Höhepunkt der KrV aber fast entrüstet ab: als unkritischen Rückfall aufgrund einer vorübergehenden Geistesermattung Kants, und als Zumutung an einen „twentieth century philosopher“ (Strawson 1966, 207, 231). Bennett (1974, 276) meint: „We should bury this along with everything else Kant says about god in the appendix“. Dass dies so nicht geht, zeigt aktuell Ruben Schneider, R.: *Kant und die Existenz Gottes. Eine Analyse zu den ontologischen Implikationen in Kants Lehre vom transzendenten Ideal*, Berlin/Münster/Wien et al. 2011.

3 Teleologische natürliche Theologie: Theistischer Glaube

Es gibt jedoch auch bei Kant einen intuitiven inhaltlichen Zugang zum Absoluten im theoretischen Bereich, auf der Basis der Gottesbeweise: der „doktrinale[n] Glauben“ (KrV B 853). Diesen charakterisiert Kant als sehr starke und fest begründete Überzeugung. Hier ordnet Kant die theoretische, physikotheologisch gestützte „Lehre vom Dasein Gottes“ (KrV B 854–855) ein, „daß ich viel zu wenig sage, wenn ich mein Fürwahrhalten bloß ein Meinen nennen wollte, sondern es kann selbst in

diesem theoretischen Verhältnisse gezeigt werden, daß ich festiglich einen Gott glaube“ (B 854). Und: „Eben sowohl [kann] genugsamer Grund zu einem doktrinalen Glauben des künftigen Lebens der menschlichen Seele angetroffen werden“ (B 855). Ausführlicheres findet sich im 6. Abschnitt des „Ideals der reinen Vernunft“ in der KrV: ‚Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises vom Dasein Gottes‘ [qua positive Erkenntnis des Absoluten im menschlichen Begriff] (KrV B 648–658). Kant gibt hier zunächst das Argument im Prinzip zu:

„Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, ... daß sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses Erstaunen auflösen muß. Allerwärts sehen wir eine Kette von Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und den Mitteln, Regelmäßigkeit im Entstehen oder Vergehen, und, indem nichts von selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich befindet, so weist es immer weiter hin nach einem anderen Dinge, als seiner Ursache, welche gerade eben dieselbe weitere Nachfrage notwendig macht, so, daß auf solche Weise das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müßte, nähme man nicht etwas an, das außerhalb diesem unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte, und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortdauer sicherte.“ (B 650).

Und: „Dieser Beweis ...ist der älteste, kläreste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt.“ (B 651) – Diese Überlegungen „vermehrten den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung. Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen.“ (B 651–652) Der französische Starfotograf Jeanloup Sieff hat das in dieser sowohl paradoxen wie eleganten Feststellung ausgedrückt: „Ich glaube nicht an Gott, aber die Frauen und die Bäume sind der Beweis, daß es ihn gibt.“ (Sieff, J.: *40 Jahre Fotografie*, Köln 1996, 149)

Kants erster Vorbehalt geht denn auch nicht gegen den Beweis, sondern nur gegen eine Modalität des Beweises, nämlich ihm logisch zwingende Notwendigkeit, also „apodiktische Gewißheit“ ohne Einbeziehung praktischer Einstellungen, zuzuschreiben. Demgegenüber möchte Kant den Beweis in „Mäßigung und Bescheidenheit“ auf die Modalität eines „zur Beruhigung hinreichenden ... Glaubens“ herabstimmen (B 652–653; ähnlich in der Methodenlehre, B 768–774). Dessen Hauptmomente sind:

„1) In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit großer Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts sowohl, als auch unbegrenzter Größe des Umfangs. 2) Den Dingen der Welt ist diese zweckmäßige Anordnung ganz fremd, und hängt ihnen nur zufällig an, d.i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst, durch so vielerlei sich vereinigende Mittel, zu bestimmten Endabsichten nicht zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Prinzip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu eigentlich gewählt und angelegt worden. 3) Es existiert also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht bloß, als blindwirkende allvermögende Natur, durch **Fruchtbarkeit**, sondern, als Intelligenz, durch **Freiheit** die Ursache der Welt sein muß. 4) Die Einheit derselben läßt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Teile der Welt, als Glieder von einem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schließen.“ (B 652–653)

Der doktrinale Glaube überbrückt transzendente negative Theologie und theistische Ethiktheologie. In der „der moralischen analogen Beurteilungsart“ der „Bewunderung der Schönheit“ und der „Rührung durch die so mannigfaltigen Zwecke der Natur“ liegt eine Verwandtschaft mit dem „religiösen Gefühl“, als „Dankbarkeit und ... Verehrung gegen die uns unbekannte Ursache“ (KU B 478, Anm.). Vgl. den Abschluss von Kants Religionsschrift:

„So hat die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinsten Dingen und ihrer Majestät im Großen, so wie sie zwar schon von jeher von Menschen hat erkannt werden können, in neueren Zeiten aber zum höchsten Bewundern erweitert worden ist, eine solche Kraft, das Gemüt ... in ... **Anbetung** ... zu versetzen, [...] weil das Gefühl aus einer solchen Anschauung der Hand Gottes unaussprechlich ist“ (RiGbV, 2. Aufl. 307)

Einschlägig Birgit Recki: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt a. M. 2001; und Hermann Weidemann: Kant über die Rechtfertigung theistischen Glaubens. In: B. Prien/O. R. Scholz/C. Suhm (Hrsg.): *Das Spektrum der kritischen Philosophie Immanuel Kants, Eine Münsteraner Ringvorlesung zum Kant-Jahr 2004*, Münster 2006, 97–141.

4 *Moralische natürliche Theologie: Ethischer Gottesbegriff*

Eine weitergehende, 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. Eine ausführlichere Version des Argumentes wurde bereits oben in den Abschnitten 5.2 und 5.5 vorgestellt. Wir wiederholen das in unserem jetzigen Zusammenhang Wesentliche, um ein vollständiges Bild von Kants philosophischer Theologie zu bieten:

(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“ (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 ... allgegenwärtig ... ewig“ (B 843): „Diese Moraltheologie hat nun den ... Vorzug vor der spekulativen, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines **einigen, allervollkommensten und vernünftigen** Urwesens führt“, 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 ethikotheologischem 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).¹

In der Linie Försters argumentieren Adela Cortina: Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im *Opus postumum* Kants. In: *Kant-*

¹ Vgl. dazu auch Hare, J. E.: 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 Sala, G. B. (2007) „Est Deus in nobis“. Überlegungen zu einer revolutionierenden Interpretation des Gottespostulats in Kants Kritik der praktischen Vernunft. In: *Philosophisches Jahrbuch* 114, 117–137.

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).

Vgl. dazu die schon angeführte Stellungnahme Cohens (*Die innere Beziehung der kantischen Philosophie zum Judentum*, Berlin 1910) und Ebbinghaus (*Deutschtum und Judentum bei Hermann Cohen*. In: *Kant-Studien* 60, 1969, 92), der Cohens Beitrag so zusammenfasst: „Das Wesen der jüdischen Religion ist ausgesprochen in der Lehre der ... Propheten. Diese Lehre ist identisch mit den ethischen Idealen Kants. Das Wesen der christlichen Religion ist ... eben dieser ethische Idealismus“.²

² Siehe hierzu auch Bonaunet, K.: *Hermann Cohen's Kantian Philosophy of Religion*, Bern u.a. 2004, und in der aktuellen Kantforschung Schmucker, J.: *Die primären Quellen des Gottesglaubens*, Freiburg/Basel/Wien 1967; Fischer, N.: *Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, Bonn 1979; Allison: *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990, 171–179; Wimmer, R.: *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1990; Davidovich, A.: How to read Religion within the Limits of Reason alone? In: *Kant-Studien* 85 (1994), 1–14; Palmquist, S.: *Kant's Critical Religion*, Aldershot/Burlington/Singapore/Sidney, 2000, 114–138, 189–245, 440–452, 498–514; Baumgartner, H.-M.: 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; Rosen, St.: 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; Mogk, W.: *Die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens. Wilhelm Herrmanns Kant-Rezeption in Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern*, Berlin/New York 2000, *passim*; Düsing, E./Düsing, K.: Negative und positive Theologie bei Kant. In: *Societas rationis* [FS B.

Gegen das kantische „Faktum der Vernunft“ als Bewusstmachung/Anerkennung der praktischen Vernunft, verstanden als vorgegebenes unbedingtes praktisches Grundgesetz argumentieren 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 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 (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:

Tuschling], Berlin 2002, 85–118; Fischer, N. (Hrsg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004; Yovel, Y.: 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; Keller, D.: *Der Begriff des höchsten Guts bei Kant*, Paderborn 2008.

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.

Ertls Monographie radikalisiert die kantische Diskussion der Vereinbarkeit der Freiheit menschlicher Handlungen mit der physikalischen Vorherbestimmtheit und vollständigen Erklärbarkeit des Außenaspektes menschlicher Handlungen, indem sie deren letzte Voraussetzungen freilegt. Wenn die physikalischen Ereignisse und geschichtlichen Prozesse der Welt als gesetzmäßig geordnetes Erfahrungsganzes ein reibungsloses Koproduct von Naturkausalität und Freiheitskausalität sind, das auf ein moralisches Reich der Zwecke hin geordnet ist bzw. auf eine intelligible moralische Welt (KU §§ 83–91, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), RiGbV, III), dann müssen beide Kausalitäten gewissermaßen in einer prästabilierten Harmonie aufeinander abgestimmt sein. Diese teleologische Kooperation von Natur und Geschichte hat zur Voraussetzung ein Vorherwissen freier, das heißt kontingenter Handlungen. Dieses Vorherwissen kann aber nur die absolute Realität haben, die wir mir dem Begriff Gott bezeichnen. Ertl (1998, 202–245) referiert die Diskussion dieses Problems bei Aristoteles, Boethius, Origenes, Leibniz, Wolff, Crusius und Kant. Der Unterschied zur vorkritischen Philosophie Kants ist nur, dass dort die Gottesidee das Fundament bildete, während sie jetzt der Schlussstein ist: Die Gottesidee ist also „Schlußstein des neuen Systems und das Fundament des alten“ (1998, 249).

Ertls Forschungsbeitrag arbeitete dasselbe Ergebnis bereits für die theoretische Vernunft und den empirischen Verstandesgebrauch heraus: Die Erkenntnis der Geltung spezieller Kausalgesetze in einem objektiven wissenschaftlichen Systemzusammenhang (durch empirische Wahrnehmung und/oder die reflektierende Urteilskraft) rekuriert zwangsläufig auf ein hypothetisches Schöpfungskonzept. Nur diese Hypothese von der Natur als Produkt einer höchsten Vernunft erlaubt die Voraussetzung einer objektiv gesetzhaften Struktur: „Unser materialer Erkenntnisanspruch in Bezug auf die Welt kann ... nur im Rahmen eines wissenschaftlichen Systems eingelöst werden. Daß es ein solches System tatsächlich gibt, können wir selbst nicht garantieren“ (1998, 155).

Positiv formuliert: „Der unabschließbare Prozeß wissenschaftlicher Forschung muß nach Kants Meinung offensichtlich von der metatheoretischen Annahme einer höchsten Vernunft als Garant der wissenschaftlichen Beschreibbarkeit überhaupt ausgehen“ (1998, 75). Zweitens heißt das, „dass das kohärenztheoretische Gebäude [der transzendentalen Analytik der Grundsätze] letztlich auf einem korrespondenztheoretischen Fundament ruht. Als Garant für Letzteres fungiert die Gottesvorstellung“ (1998, 76, vgl. 72–76).

Eine ausführlichere historisch-philologische Interpretation von Kants Gottesbeweiskritik und kritischer Theologie bietet Kapitel 27 ‚Transzendente Dialektik – Disziplin und Ontologie des intentionalen Vernunftgebrauchs in der Theologie‘ meines *Systematischen Kommentars zur Kritik der reinen Vernunft*. Dort auch eine wissenschaftshistorische und systematische Verortung und Evaluation der kantischen Positionen.

5 Moralische Vernunftreligion: Religiöser Gottesbegriff

Kants Religionsschrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (RiGbV) ist neben der Apostolischen Konstitution *Dei Filius* des I. Vatikanischen Konzils der Römisch-katholischen Kirche der wahrscheinlich bekannteste und einflussreichste Text in der westlichen neuzeitlichen Kultur zum Verhältnis Philosophie und Religion.³ Neben Alan Wood (*Kant's Moral Religion*, Ithaca/London 1970) und Reiner Wimmer (*Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New

³

Die apostolische Konstitution *Dei Filius* ist in der Sache und ausdrücklich die Antwort der Religion der Tradition auf Kants theologische Positionen, welche auch in der Römischen Kirche in unterschiedlichen Akzeptanzgraden Wiederhall gefunden hatten.

Beide Texte umfassen vier Kapitel. Der Inhalt der vier Kapitel von *Dei Filius* entspricht sachlogisch und wohl unbeabsichtigt *grosso modo* jeweils dem Inhalt der vier Kapitel von RiGbV. So kann RiGbV Kap. I ‚Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem Guten; oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur‘ dem Text von *Dei Filius* Kap. I ‚De Deo omnium creatore‘ zugeordnet werden; RiGbV Kap. II ‚Von dem Kampfe des guten Prinzips, mit dem bösen, um die Herrschaft im Menschen‘ dem Kap. II von *Dei Filius* ‚De revelatione‘; RiGbV III ‚Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden‘ dem Kap. III von *Dei Filius* ‚De fide‘, und RiGbV Kap. IV ‚Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder Von der Religion und Pfaffentum‘ dem Kap. IV von *Dei Filius* ‚De fide et ratione‘. Der Text der Apostolischen Konstitution ‚*Dei Filius*‘ de fide catholica (24.04.1870) des I. Vatikanums (1869–1870) findet sich in Denzinger H./Schönmetzer, A.: *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus Fidei et Morum*, Barcelona/Freiburg/Rom ³⁶1976, 3000–3045.

York 1990) ist Stephen R. Palmquist (*Kant's Critical Religion*, Aldershot/Burlington/Singapore/Sidney 2000) die umfangreichste und aktuellste monographische Bearbeitung zu Kants Religionsphilosophie und -kritik. Sie fasst die Auffassung Kants vom Glauben und vom Christentum abschließend in 95 Thesen zusammen, und bezeichnet sie als „catholic-protestant-synthesis“ (2000, 498–514). Auch wenn manche Vorbehalte gegenüber Palmquists Interpretation anzubringen sind, können folgende zentralen Resultate kaum bestritten werden: (1) Kants Metaphysik ist theozentrisch (2000, 2–16). (2) Religion ist eine Synthese von Theologie und Moral (2000, 114–138). (3) In der philosophischen Analyse kommen unterschiedliche Perspektiven oder Analyseebenen der Religion zur Anwendung (2000, 140–188, 298–386, 440–452). (4) Das Christentum ist nach Kant die universelle Religion (2000, 189–245).⁴ In den folgenden Abschnitten 2 und 3 soll kurz skizziert werden, weshalb Palmquist bei Kant eine katholisch-protestantische Synthese sehen kann.

(1) *Implizit katholisch und/oder rationalistisch motivierte Kritik der lutherischen Orthodoxie in RiGbV.* Kant wendet sich gegen folgende Dogmen der lutherischen protestantischen Orthodoxie:

- Trennung von Moral und Glaube.
- Geistige Zerrüttung und moralische Unfreiheit des Menschen.
- Unfähigkeit des gefallenen Menschen zu echter Moralität. Kant wie die katholische Tradition sprechen Menschen auch nach der Sünde natürliche Vernunft und Willensfreiheit zu.
- Moralische Rechtfertigung nur durch rational nicht begründbaren Glauben und daher – so Kant – despotisch auferlegte statutarische Religion. Der Mensch ist nach der lutherischen Orthodoxie in mentaler, spiritueller Hinsicht ein passiver Klotz oder Lehmklumpen in der Hand Gottes (1974 [1794], 244). Dagegen Kant: Moral entscheidet mehr als äußerlicher Glaube über sittliche Qualität und Schicksal des Menschen (1974 [1794], 24, 25–26, 32, 42–47, 244–246, 253).

4

Vgl. hierzu auch Ch. L. Firestone/S. R. Palmquist (eds.): *Kant and the New Philosophy of Religion*, Indianapolis 2006, und Ph. L. Quinns (Kantian Philosophical Ecclesiology. In: *Faith and Philosophy* 17, 2000, 512–534) Untersuchung zu Kants philosophischer Ekklesiologie sowie das kritische Referat von L. Stevenson (Is there any Hope for Kant's Account of Religion? In: V. Gerhardt u.a. (Hrsg.): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, III, Berlin/New York, 2001, 713–720).

- Die Verdächtigung mannhafter Aufrichtigkeit (Tugend) als Eigendünkel. Dies macht, so Kant, den Menschen depressiv, kleinmütig und knechtisch (1974 [1794], 245).
- Behauptung der subjektiven übernatürlichen Erfahrung Gottes durch jeden Menschen. Kant sieht darin Schwärmerei.⁵

(2) *Protestantisch und/oder rationalistisch motivierte Kritik der westlichen und östlichen Orthodoxie der Tradition (Römische Kirche und Orientalische Kirchen) in RiGbV*. Kant bleibt in folgenden Einstellungen der lutherisch-protestantischen Vorurteilsstruktur verhaftet:

- Prinzipieller Affekt gegen die Kultgemeinschaft als nur von instrumentaler und untergeordneter Bedeutung und historisch-philologisch wie theologisch stets nur unsicher begründbar.
- Prinzipieller Affekt gegen Mystik.
- Prinzipieller Affekt gegen Metaphysik und Gottesbeweise: In RiGbV ist Kants Auffassung, dass Gottes Existenz außerhalb der Gottesidee nicht sicher wissbar ist, nur sehr wahrscheinlich und wünschenswert. Wir können und sollen letztlich nur handeln *als ob* Gott existiert (1974 [1794], 260, 260).
- Prinzipieller Affekt gegen Gottesdienst und Gebet als Gefährdung des moralischen Gottesdienstes. Gebet und Gottesdienst haben nur vorläufige pädagogische Bedeutung, wenn das Bedürfnis danach besteht und sollte langfristig und asymptotisch durch den immerwährenden Geist des Gebetes ersetzt werden (1974 [1794], 262)
- Die sichtbare Kirche ist eine staatliche, bürgerliche Institution.
- Rationalistisch ist die Verschärfung der vorhergehenden Punkte zu den folgenden Thesen: Prinzipieller Zweifel an der Möglichkeit authentischer, verbindlicher Interpretation der historischen Offenbarung, da diese Interpretation nur menschlichen Kriterien (historisch-philologische Kritik) folge (1974 [1794], 240–241, 248).

⁵ Für Belege siehe Möhler, J. A.: *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz ¹¹1890. Es ist eine der bis heute gründlichsten und die jedenfalls wirkungsgeschichtlich bedeutsamste Untersuchung der offiziellen Positionen der lutherischen Orthodoxie und der katholischen *resp.* orthodoxen Tradition.

- Historische Offenbarung ist nur möglicherweise richtig, wenn und insofern sie mit dem natürlichen moralischen Glauben übereinstimmt.⁶

⁶ In der Tradition der katholischen Weltkirche, z.B. bei Johannes vom Kreuz, gibt es eine Entsprechung zur moralischen Vernunftreligion (Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit), aber als Praxis der *übernatürlichen* theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe. Vgl. Natterer, P.: *Philosophie der Transzendenz. Mit einem systematischen Abriss der kantischen philosophischen Theologie*, Norderstedt 2011, Kap. 13: ‚Kritik der spirituellen Vernunft: Die negative Theologie und die Nacht der Sinne und des Geistes nach Joannes a cruce (1542–1591)‘, 143–167. Dort diese Zusammenfassung:

„Das Programm der negativen Theologie richtet sich gegen Illusionen und Idole aus Vorurteilsstrukturen, konventioneller Lüge und schwärmerischer Religiosität. Dem systematischen Hauptwerk (*Sämtliche Werke*, Einsiedeln/CH 1962/64 I) lassen sich folgende Thesen zur negativen Theologie entnehmen: (1) Sinneswahrnehmung und sinnliche Vorstellungskraft (Imagination oder Phantasie) sind keine zureichenden Mittel und keine endgültig angemessenen Dimensionen des Glaubens und der Verbindung mit Gott. (2) Natürliche Kognition ist kein zureichendes Mittel und keine endgültig angemessene Dimension des Glaubens und der Beziehung zu Gott. (3) Das Gedächtnis (Erinnerung und Bewusstsein) ist kein zureichendes Mittel und keine endgültig angemessene Dimension des Glaubens. (4) Natürliche Motivation und Emotion sind keine zureichenden Mittel und keine endgültig angemessenen Dimensionen des Glaubens und der Beziehung zu Gott. (5) Übernatürliche Wahrnehmungen, Kognitionen und Emotionen sind kein zureichendes Mittel und keine endgültig angemessenen Dimensionen des Glaubenslebens. (6) Übernatürliche Charismen sind kein zureichendes Mittel und keine endgültig angemessene Dimension des Glaubens. (7) Aber es gilt die *Priorität* der menschlichen Wahrnehmung, Kognition, Emotion sowie der rationalen Theologie und der aktiven Meditation als notwendige Bedingungen der negativen Theologie, der der *Primat* zukommt.

Diese Einsichten der negativen Theologie haben ein praktisches Programm zur Folge, das ebenfalls bei Joannes a cruce unter dem Stichwort der aktiven und passiven Nacht der Sinne und des Geistes eine philosophische und ethische Reflexion und Systematisierung erfahren hat. Aktive und passive Nacht der Sinne meint Bewusstmachung und Neutralisierung von einerseits Angst, Feigheit und Trägheit sowie andererseits der Spielarten von emotionalem Chaos und Anarchie der Triebe durch spirituell unterstützte Askese und Selbstdisziplin. Nacht des Geistes (Verstand – Gedächtnis – Wille) meint Bewusstmachung und Neutralisieren einerseits der subjektiven Vorurteilsstruktur aus Sozialisation und Lebensgeschichte; andererseits von offenem oder verdecktem handlungsleitenden, destruktiven Egoismus. Dies geschieht durch die Radikalisierung der sogenannten theologischen Tugenden (Glaube – Hoffnung – Liebe). Ohne diesen Prozess ist – so sinngemäß der in Rede stehende Autor – eine mehr oder minder ausgeprägte unmündige Ichschwäche als innerer und äußerer Kontrollverlust über das Leben nicht zu überwinden.

Aktive Nacht des Geistes meint aktive Bewusstmachung und progressive Ausschaltung der eigenen Illusionen und Vorurteile, und der unreflektierten, d.h nicht durch die praktische Vernunft kontrollierten Interessen und Triebe: Da trotz der Bemühungen der praktischen Vernunft dieses Ziel über „menschliche[s] Sinnen und Trachten“ hinausliegt, muss sich der Geist „leer halten [...] gestützt auf den dunklen Glauben, durch ihn geführt und erleuchtet, nicht aber auf etwas gestützt“, das er „begreift, verkostet, fühlt oder ersinnt. Denn all dies ist Finsternis, die irreführt, und der Glaube ist über allem Verstehen und Verkosten und Sichvorstellen (*Sämtliche Werke* I, 69) [...] *Passive* Nacht des Geistes meint einen tiefgreifenden und extrem schmerzvollen mentalen Läuterungsprozess (vgl. *Sämtliche Werke* 1962/64 II). Die zentrale

- Reflektierter Glaube muss zwar die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit übernatürlicher Offenbarung anerkennen. Aber es gibt keine Sicherheit und es besteht auch keine Notwendigkeit (1974 [1794], 67).
- Keine Sicherheit über (i) objektive Gnadenmittel (Sakramente) (1974 [1794], 254–255), (ii) Glaubensgeheimnisse und (iii) positive göttliche Gesetze (1974 [1794], 249, 251–252), so dass durch die Verpflichtung der Menschen hierauf ein dreifacher Wahn entsteht (1974 [1794], 259).

Man könnte Kants religiösen Standpunkt als rationalistischen Pietismus (*resp.* rationalistisch rekonstruierten angelsächsischen Methodismus) ansprechen: Er beharrt auf (i) natürlichen moralischen Intuitionen im Rahmen eines (ii) rationalistisch rekonstruierten (iii) lutherischen/kalvinistischen/anglikanischen Glaubenssystems.

(3) *Gedankengang von RiGbV in 15 Thesen.* Die Thesen fassen Kants Gedankengang in den vier Kapiteln der Religionsschrift zusammen. Zu jeder These ist eine kurze Qualifizierung vom Standpunkt der Tradition des christlichen Israel, wie z.B. in *Dei Filius* ausgedrückt, beigegeben.

(3.1) *RiGbV Kapitel I: Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem Guten: oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur:*

- i. RiGbV I.1: Die menschliche Natur ist ursprünglich gut. – *Qualifizierung nach der Tradition: korrekt.*
- ii. RiGbV I.2: Die jetzige menschliche Natur ist durch ein radikal Böses verderbt. – *Qualifizierung nach der Tradition: korrekt*
- iii. RiGbV I.3: Wiederherstellung der ursprünglich guten Natur durch ethische Wiedergeburt (Bekehrung, Herzensänderung) in der moralischen Religion. – *Qualifizierung nach der Tradition: teils korrekt teils (Semi-)Pelagianismus.*

(3.2) *RiGbV Kapitel II: Von dem Kampfe des guten Prinzips, mit dem bösen, um die Herrschaft im Menschen:*

These ist wiederum, dass das Licht Gottes, das „erleuchtet und von ... Unwissenheit reinigt, eine dunkle Nacht“ ist (*Sämtliche Werke* 1962/64 II)“ (a.a.O. 2011, 165–166).

- iv. RiGbV 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. – *Qualifizierung nach der Tradition: einesteils korrekt, andererseits, wenn absolut gesetzt, Rationalismus.*
- v. RiGbV II.2: Die moralische Religion wird begründet durch übernatürliche geschichtliche Offenbarung und historischen Offenbarungsglauben in Schrift und Tradition. – *Qualifizierung nach der Tradition: korrekt.*

(3.3) *RiGbV Kapitel III Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden:*

- vi. RiGbV III.1 Die gesellschaftliche Natur des Menschen erfordert die öffentliche Institutionalisierung der moralischen Religion in einer Kirche als soziales und moralisches Reich/Volk/Staat Gottes (ethischer Staat). – *Qualifizierung nach der Tradition: korrekt.*
- vii. RiGbV III.2: Die reine Religion oder Vernunftreligion als apriorische, innerliche, universelle göttliche Offenbarung an alle Menschen ist eine, heilig, unveränderlich und allgemein (katholisch) und ist von der Schriftgelehrsamkeit, dem kultischen Kirchenglauben als empirische, äußerliche, geschichtliche Offenbarung zu unterscheiden. – *Qualifizierung nach der Tradition: teils korrekt, teils protestantisch.*

(3.4) *RiGbV Kapitel IV: Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder Von der Religion und Pfaffentum:*

- viii. RiGbV IV.1: Die christliche Religion ist zum einen natürliche Religion der praktischen Vernunft (Vernunftreligion). – *Qualifizierung nach der Tradition: korrekt qua natürliche Religion als Teilmenge der christlichen Religion; nicht korrekt als Gleichsetzung von christlicher Religion und natürlicher Religion.*
- ix. RiGbV IV.2: Die christliche Religion ist zum anderen nicht heilsnotwendige gelehrte Religion der geschichtlichen Offenbarung

(Offenbarungsglauben). – *Qualifizierung nach der Tradition: Indifferentismus.*

- x. RiGbV IV.3: Antinomie statt Bikonditionalität von Vernunftglauben / moralische Religion und Offenbarungsglauben / Gebet und Gottesdienst. – *Qualifizierung nach der Tradition: grundsätzlich nein, faktisch oft (Propheten und NT)*⁷.
- xi. RiGbV IV.4: Agnostischer Vorbehalt gegen den Offenbarungsglauben. – *Qualifizierung nach der Tradition: Rationalismus, Deismus und Agnostizismus.*
- xii. RiGbV IV.5: Apriorische Ächtung des traditionellen Verständnisses von Gebet und Gottesdienst als Aberglaube und Schimäre. – *Qualifizierung nach der Tradition: Rationalismus.*
- xiii. RiGbV IV.6: Perversion des Offenbarungsglaubens in Fetischdienst und klerikalem Frondienst. – *Qualifizierung nach der Tradition: grundsätzlich nein, faktisch oft (Propheten und NT).*

7

Die Sprecher (Propheten) der abrahamitischen Religion treten tatsächlich als Träger einer nach Dauer und Konsequenz singulären Ideologie- und Kultkritik und eines ethisch motivierten Aufklärungs- und Freiheitsprozesses ins Relief. Vgl. Micha 6, 6–8; Jesaja 1, 11–18; Hosea 6, 4–6; Ezechiel 34, 1–10; Matthäus 23, Palmquist (a.a.O. 2000, 440–452, 472–497). Hauptthema der prophetischen Kritik und des prophetischen Kampfs ist dabei, wie im Vorhergehenden gesagt, die Relativierung der spirituellen, ethischen Dimension des Reiches Gottes seitens der institutionellen, kulturellen Dimension des Reiches Gottes: Die institutionellen Vertreter des Reiches Gottes in der kultischen Dimension und in der politischen Dimension handeln und handelten oft und sogar zu überwiegenden Teilen gegen die ethische, spirituelle Dimension, d.h. gegen Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit und mit Lüge und Gewalttätigkeit, in Heuchelei und Korruption.

Die prophetische Kritik im alttestamentlichen und neutestamentlichen Israel macht regelmäßig diesen Sachverhalt für Niedergang, Verderbnis und Gericht über die jeweilige soziale Gruppe, Schicht oder Zivilisation verantwortlich: „Viele sind schon zusammengekommen, um Gott zu feiern, Gott aber zürnte ihnen [...] Und wie oft magst du dazu sagen: *Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, doch sein Herz ist weit von Mir, denn es dient Mir vergeblich* (Mt [Matthäus] 15, 8 [Jesaja 29, 13, Psalm 78, 36–37]).“ (Joannes a cruce: *Sämtliche Werke* I, 317–318). Die kantischen Kritiken (KrV, KprV, RiGbV) sind in theologischer Hinsicht auch eine Reaktion auf die Dissoziation von einerseits Vernunft und Glauben und andererseits Moral und Glauben, und überhaupt Lebenswelt und Glauben, die für die lutherische Orthodoxie, aber tendenziell auch für den spätmittelalterlichen und neuzeitlichen Katholizismus (wie übrigens auch die rabbinische Orthodoxie) charakteristisch sind. Die Analyse und Abwehr von institutioneller Heuchelei, Ressentimentmoral und zynischer Vernunft als Folgeerscheinungen dieser Dissoziation zieht sich wie ein roter Faden durch die kantischen Veröffentlichungen. Die kantischen Kritiken wollen insbesondere dem als absurd qualifizierten Oszillieren zwischen Dogmatismus und Skeptizismus (KrV B XXXIV–XXXV, B 766–797) steuern, also dem aporetischen Oszillieren der westlichen Kultur und ihrer Theologie (sowie inzwischen des globalen öffentlichen Bewusstseins) zwischen Rationalismus und Subjektivismus einerseits und Traditionalismus und Fundamentalismus andererseits.

- xiv. RiGbV IV.7: Privatgebet, Gottesdienstbesuch, Initiationsritus (Taufe) und Gemeinschaftsritus (Kommunion) als sinnliche und soziale Mittel des Vernunftglaubens, aber keine Gnadenmittel. – *Qualifizierung nach der Tradition: Protestantismus und Rationalismus.*
- xv. RiGbV IV.8: Wunder und Geheimnisse (Prophetie) sind legitime Beglaubigungsmittel der historischen Offenbarung. Aber im praktischen Glaubensleben unerwünscht und inopportun und als Wahn zu diskreditieren. – *Qualifizierung nach der Tradition: erster Satz korrekt, zweiter Satz Rationalismus.*

(4) *Anhang: Kants philosophische Theologie und Religionsphilosophie in der Sekundärliteratur.* Der Anhang skizziert den großen Horizont der Themen von RiGbV im kantischen Gesamtwerk an Hand von 60 Thesen *resp.* Literaturübersichten. Der Horizont von RiGbV im kantischen Gesamtwerk wird darüber hinaus erörtert in Natterer, P.: *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945*, Berlin/New York 2003, Kap. 27 ‚Transzendente Dialektik – Disziplin und Ontologie des intentionalen Vernunftgebrauchs in der Theologie‘; in Natterer, P.: *Philosophie der Transzendenz. Mit einem systematischen Abriss der kantischen philosophischen Theologie*, Norderstedt 2011, Kap. 6 ‚Ethiktheologisches Argument‘ und Kap. 12 ‚Immanuel Kant über rationale und negative Theologie‘; sowie in Natterer, P.: *Handlungstheorie und Ethik*, Norderstedt, in Ersch. 2013, Kap. 4 ‚Kantische Handlungstheorie und Ethik‘, insbesondere die Abschnitte 4.10 ‚Ethik führt zur Religion‘; 4.11 ‚Ethik führt zum theistischen personalen Gottesbegriff‘; 4.12 ‚Kognitive und voluntative Anteile des praktischen Vernunftglaubens an Gott‘ und 4.20 ‚Methodenlehre: Didaktik – Aszetik – Theologische Ethik‘. Die Literaturübersicht wiederholt z.T. Diskussionen aus den vorherigen Abschnitten, die der Vollständigkeit wegen hier dennoch integriert werden. Im folgenden Literaturbericht geben Hervorhebungen in **Halbfett** entsprechende Hervorhebungen der kantischen Originalausgaben wieder.

- (1) Direkt einschlägige Kommentarwerke in Form von Monographien oder Sammelbänden zu Kants Religionsschrift sind in chronologischer Reihenfolge: Schweitzer, A.: *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Freiburg/Leipzig/Tübingen 1899; Troeltsch, E.: *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein*

- Beitrag zu Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, Berlin 1904; Jansen, B.: *Die Religionsphilosophie Kants. Geschichtlich dargestellt und kritisch-systematisch gewürdigt*, Berlin 1929; Schilling, J.: *Die Auffassungen Kants und des hl. Thomas v. Aquin von der Religion. (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, 27–28)*, Würzburg 1932; Bohatec, J.: *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“*. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hamburg 1938; Wood, A.: *Kant's Moral Religion*, Ithaca/London 1970; Picht, G.: *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart 1985; Wimmer, R.: *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1990; Rossi, Ph. J./Wreen, M. (eds.): *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington 1991; Ricken, F./Marty, F. (Hrsg.): *Kant über Religion*, Stuttgart 1992; Dierksmeier, C.: *Das Noumenon Religion*, Berlin/New York 1998; Palmquist, S. R.: *Kant's Critical Religion. Vol. Two of Kant's System of Perspectives*, Aldershot/Burlington/Singapore/Sidney 2000; Winter, A.: *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim/Zürich/New York 2000; Firestone, Ch. L./Palmquist, S. R. (eds.): *Kant and the New Philosophy of Religion*, Indianapolis 2006; Firestone, Ch. L./Jacobs, N. (eds.): *In Defense of Kant's Religion*, Bloomington 2008; Firestone, Ch. L.: *Kant and the Theology at the Boundaries of Reason*, Surrey/Burlington 2009; Höffe, O. (Hrsg.): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [= Klassiker auslegen Bd. 41], Berlin 2011.
- (2) Zur Deutung und kontroversen Wertung von Kants philosophischer Theologie in der Kantforschung der letzten 15 Jahre sind darüber hinaus folgende Arbeiten repräsentativ: Theis, R.: *Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart 1994; Förster, E.: Die Wandlungen in Kants Gotteslehre. In: *Zs f. philosoph. Forschung* 52 (1998), 339–362; Ameriks, K.: *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge 2000; Dekens, O.: Les droits du coeur. Réceptivité de la raison et application de la loi morale chez Kant. In: *Giornale di Metafisica* 22 (2000), 497–518; ders.: L'homme kantien et le désir des idées. La culture et l'unité des questions de la philosophie. In: *KS* 93 (2002), 158–176; Rosen, S.: Kant über Glückseligkeit [Kommentar zu KrV B 828–839]. In: In: H.-U. Baumgarten/C. Held (Hrsg.): *Systematische Ethik mit Kant*, Freiburg/München 2001, 355–380; Düsing, E./Düsing, K.: Negative und positive Theologie bei Kant. In: *Societas rationis* [FS B. Tuschling], Berlin 2002, 85–118; Bailey, T.: ‚Kant and Autonomy‘ Conference. University of Warwick, Saturday 4th May 2002. In: *KS* 93 (2002), 488–490; Gawlina, M.: Kant, ein Atheist? In: *KS* 95 (2004), 235–237; N. Fischer (Hrsg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004; Theis, R.: Zur Topik der Theologie im Projekt der Kantischen Vernunftkritik. In: N. Fischer (Hrsg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004, 77–110; Dörflinger, B.: Führt Moral unausweichlich zu Religion? Überlegungen zu einer These Kants. In: N. Fischer (Hrsg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004, 207–224; Ertl, W.: Schöpfung und Freiheit: ein kosmologischer Schlüssel zum Verständnis von Kants Kompatibilismus. In: N. Fischer (Hrsg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004, 43–76; Fi-

- scher, N.: Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft. In: N. Fischer (Hrsg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004, 111–130; Schwarz, G.: *Est Deus in nobis. Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*, Berlin 2004; Yovel, Y.: Kant's Project Reconsidered: Metaphysics as Science and as Ethical Action. In: H. Lenk/R. Wiehl (Hrsg.): *Kant Today – Kant aujourd'hui – Kant heute. Results of the IIP Conference / Actes des Entretiens de l'Institut International de Philosophie Karlsruhe/Heidelberg 2004*, Berlin/Münster 2004, 85–98; Croitoru, R.: What Can We Ask for God in the Limits of Mere Reason? In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai (Philosophia)* 50 (2005), 63–69; Weidemann, Ch.: Kant über die Rechtfertigung theistischer Glaubens. In: B. Prien/O. R. Scholz/Ch. Suhm (Hrsg.): *Das Spektrum der kritischen Philosophie Immanuel Kants, Eine Münsteraner Ringvorlesung zum Kant-Jahr 2004*, Münster 2006, 97–141; Dörflinger, B./Krieger, G. (Hrsg.): *Wozu Offenbarung?: Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion*, Paderborn 2006; Hare, J. E.: 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; Bondeli, M.: Über Ideen, Postulate der praktischen Vernunft und ein wiedererwachtes theologisches Interesse an Kant. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53 (2006/07), 766–780; Sala, G. B.: „Est Deus in nobis“. Überlegungen zu einer revolutionierenden Interpretation des Gottespostulats in Kants Kritik der praktischen Vernunft. In: *Philosophisches Jahrbuch* 114 (2007), 117–137; N. Fischer/M. Forschner (Hrsg.): *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*, Freiburg/ München 2010.
- (3) Manfred Kuehn (Kant's Transcendental Deduction of God as a Postulate of Pure Practical Reason. In: *KS* 76 (1985), 152–169) hat 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 ders.: *Kant's Rational Theology*, ebd. 1978, der Kant in die Nähe Pascals, Kierkegaards und Tillichs bringt. Kuehn unterscheidet drei Beweisschritte oder -momente: (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)
- (4) Das heißt: Die Kritik und Disziplin der theologischen Vernunft besteht – so Kant (*KrV* B 611–619) – nicht darin, die Metaphysik zu kritisieren, insofern sie aus der Erfahrung auf die notwendige Existenz einer in sich für uns unerkennbaren Weltursache schließt. Die Gültigkeit dieses Schlusses bestreitet Kant nicht. Dies ist be-

- reits ein Ergebnis der kosmologischen Antinomiediskussion der KrV: „Die Annehmung einer intelligiblen Ursache [...] bedeutet ... nur den für uns bloß transzendenten und unbekanntem Grund der Möglichkeit der sinnlichen Reihe überhaupt, dessen ... unabhängiges und ... unbedingt notwendiges Dasein ... dem nirgend geendigten Regressus in der Reihe empirischer Bedingungen gar nicht entgegen ist.“ (KrV / Auflösung der vierten kosmologischen Idee, B 592–593)
- (5) Der Gegner ist hier vielmehr die spekulative philosophische Theologie (KrV B 659–670), insofern sie rein theoretisch zu einer einerseits **logisch zwingenden** und andererseits **positiven** und sogar **adäquaten** Erkenntnis Gottes im **Begriff**, mit den Begriffsimplicaten Höchstes Wesen – Intelligenz – Freiheit und Urheber der Welt (B 660–661) gelangen will. Nur auf diese positive Erkenntnis Gottes im menschlichen Begriff mit dem Anspruch logischer oder mathematischer Stringenz bezieht sich die kantische Kritik der Gottesbeweise. In den *Prolegomena* §§ 57 und 58 (AA IV, 350–360) erzählt Kant, dass ihn auch hier Humes Kritik am philosophischen Theismus in den *Dialogues concerning Natural Religion* (1779) auf die in Rede stehende Problematik des Dogmatismus aufmerksam gemacht habe. Die Gottesbeweiskritik versteht Kant dort als konstruktive Überwindung des von Hume vertretenen Skeptizismus durch eine kritische bzw. geläuterte Theologie.
- (6) Im Prinzip ähnlich, wenn auch mit umgekehrtem Resultat, ist – so Kant – der Fehler der Naturphilosophie der Antike und des modernen Materialismus oder Naturalismus. Er bestehe darin, den Begriff der Materie als notwendig und ursprünglich anzusetzen. Der Begriff der Materie mit seinen Implikaten Ausdehnung und Undurchdringlichkeit ist zwar „in der Tat ... das oberste empirische Principium der Einheit der Erscheinungen“ und ein „empirisch unbedingt[es]“ regulatives Prinzip (KrV B 646). Dennoch ist dieser Begriff der Materie weder notwendig noch kausal irreduzibel, sondern „nur bedingt notwendig“ (KrV B 646) und von höheren Ursachen abgeleitet, die etwa zur Erklärung des Faktums der Undurchdringlichkeit nötig sind. Daraus folgt, dass die Materie und überhaupt jede weltimmanente monistische Erklärungsinstanz versagen und „das Absolut-notwendige **außerhalb der Welt**“ angenommen werden muss (KrV B 645–647; ausführlicher dasselbe Argument im Schlusswort, als Fazit gewissermaßen, der Elementarlehre der KrV B 723–726).
- (7) R. P. Horstmann (Der Anhang zur transzendentalen Dialektik (A642/B670–A704/B732). In: G. Mohr/M. Willaschek (Hrsg.) *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1998, 539) trifft m.E. nicht den springenden Punkt, wenn er zu obigem Fazit Kants sagt: „Kant kommt also zum guten Ende der Elementarlehre der Kritik zu einer partiellen Rechtfertigung der Ansprüche des religiösen Glaubens“ – „eins allerdings macht er vollständig deutlich: Das Dasein, die Existenz des höchsten Wesens lässt sich nicht positiv behaupten“. Das Missverständnis liegt darin, dass Kant den Beweis der Existenz des **begrifflichen Wesens** eines höchsten Urhebers bestreitet, nicht aber die Existenz eines **notwendigen Urgrunds** im Sinne der negativen Theologie.
- (8) P. F. Strawson (*The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* [dt.: *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, Königstein/Ts. 1981], London 1966, 213–214) und Bennett (*Kant's Dialectic*, Cambridge, 1974, 275–276) sehen hier zwar besonders klar den kanti-

sehen Existenzaufweis eines notwendigen transzendenten Absoluten im Sinne der negativen Theologie. Sie wehren diesen nach Kants Verständnis zentralen Aspekt und Höhepunkt der KrV aber fast entrüstet ab: als unkritischen Rückfall aufgrund einer vorübergehenden Geistesermattung Kants, und als Zumutung an einen „twentieth century philosopher“ (Strawson 1966, 207, 231). Bennett (1974, 276) meint: „We should bury this along with everything else Kant says about god in the appendix“.

- (9) Es gibt jedoch auch bei Kant einen intuitiven inhaltlichen Zugang zum Absoluten im theoretischen Bereich, auf der Basis der Gottesbeweise: der „doktrinale[n] Glauben“ (KrV B 853). Diesen charakterisiert Kant als sehr starke und fest begründete Überzeugung. Hier ordnet Kant die theoretische, physikotheologisch gestützte „Lehre vom Dasein Gottes“ (KrV B 854–855) ein, „daß ich viel zu wenig sage, wenn ich mein Fürwahrhalten bloß ein Meinen nennen wollte, sondern es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gezeigt werden, daß ich festiglich einen Gott glaube“ (B 854). Und: „Eben sowohl [kann] genugsamer Grund zu einem doktrinalen Glauben des künftigen Lebens der menschlichen Seele angetroffen werden“ (B 855). Der doktrinale Glaube überbrückt transzendente negative Theologie und theistische Ethiktheologie. In der „der moralischen analogen Beurteilungsart“ der „Bewunderung der Schönheit“ und der „Rührung durch die so mannigfaltigen Zwecke der Natur“ liegt eine Verwandtschaft mit dem „religiösen Gefühl“, als „Dankbarkeit und ... Verehrung gegen die uns unbekannte Ursache“ (KU B 478, Anm.).
- (10) Vgl. dazu auch den Abschluss von Kants Religionsschrift: „So hat die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinsten Dingen und ihrer Majestät im Großen, so wie sie zwar schon von jeher von Menschen hat erkannt werden können, in neueren Zeiten aber zum höchsten Bewundern erweitert worden ist, eine solche Kraft, das Gemüt ... in ... **Anbetung** ... zu versetzen, [...] weil das Gefühl aus einer solchen Anschauung der Hand Gottes unaussprechlich ist“ (RiGbV, B 307) Einschlägig Recki: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt/M. 2001; und Weidemann: Kant über die Rechtfertigung theistischen Glaubens. In: Prien/Scholz/Suhm (Hrsg.) *Das Spektrum der kritischen Philosophie Immanuel Kants, Eine Münsteraner Ringvorlesung zum Kant-Jahr 20 04*, Münster 2006, 97–141.
- (11) Auch die Literatur des Neukantianismus zu Kants Theologie und Religion bestätigt diese Sicht. Repräsentativ hierfür sind J. Guttman: *Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung* [= KSEH 1], Berlin 1906; W. Mogk, W.: *Die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens. Wilhelm Herrmanns Kant-Rezeption in Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern*, Berlin/NewYork 2000, und M. Wundt: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart 1924, 1924, 368–369: „Der Gottesbegriff, in dem die intelligible Welt ihren Mittelpunkt und ihr höchstes Ziel hat ... ist das wahre Ziel seiner Gedanken.“ Und (ebd. 372): „In der Religion hat so die kritische Philosophie ihr letztes Ziel und ihre höchste Bestimmung. Alle ihre Bemühungen ... verbinden sich schließlich in dem *einen* und höchsten Gegenstände, dem Glauben an Gott.“
- (12) „Kants Wandlungen betreffen nicht den Inhalt seiner Positionen, sondern deren Begründungen: Auch die sogenannte kritische Periode bedeutet nicht die Preisga-

- be der Metaphysik, sondern ganz im Gegenteil: ihre endgültige Begründung.“ (M. Wundt: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart 1924, 91)
- (13) „Kant hat sein Werk mit vollem Bewußtsein diesem [antimetaphysischen, skeptizistischen, naturalistischen] Zeitgeiste entgegengesetzt. Daß seine Absicht also nicht sein konnte, die alte Metaphysik zu zerstören, sondern gerade im Gegenteil sie wieder aufzurichten und neu zu begründen, versteht sich danach beinahe von selbst.“ (Ebd. 186; vgl. auch Wundt 1924, 191–199, 282–283, 292; sowie Verf. *Systematischer Kommentar*, v.a. Kap. 17–19.
- (14) Wundt a.a.O. 1924, 92, macht z.B. die Bemerkung: „Alle Beobachter Kants rühmen die ausgeglichene Heiterkeit und ruhige Sicherheit seines Wesens“. Vom Pietismus seines Elternhauses trage er in sich die „Überzeugung von der überragenden Bedeutung der religiösen Fragen für jede Welt- und Lebensdeutung“ und präge ihn der „Geist einer wahren innerlichen Frömmigkeit und der damit verbundenen strengen Pflichtauffassung (96–97).
- (15) Die liberalistische, individualistische, rechtspositivistische Interpretation der ethischen Autonomie ist das Gegenteil von Kants Auffassung: Selbstbestimmung ist für Kant reflexiv, d.h. Bewusstmachen der in uns vorfindlichen objektiven praktischen Vernunft, nicht subjektiv im Sinne konventionalistischer Setzung und willkürlicher Konstruktion (T. Bailey, ‚Kant and Autonomy‘ Conference. University of Warwick, Saturday 4th May 2002. In: KS 93 (2002), 488–490).
- (16) Gegen das kantische Faktum der Vernunft und seine Interpretation als Bewusstmachung und Anerkennung der praktischen Vernunft als eines vorgegebenen unbedingten praktischen Grundgesetzes argumentieren in der Kantliteratur vor allem Th. W. Adorno (*Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. ⁶1990 [1¹1966]), L. W. Beck (a.a.O. 1974), G. Prauss (*Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a. M. 1983) und R. Bittner (*Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg 1983), welche darin eine Inkonsequenz und einen Rückfall Kants sehen hinter die behauptete moralische Autonomie *qua* absoluter Freiheit. Auch Alan Wood wehrt sich gegen die transzendente Dimension (z.B. Was ist Kantische Ethik? In: H.-U. Baumgarten/C. Held (Hrsg.) *Systematische Ethik mit Kant. Gerold Prauss zum 65. Geburtstag*, Freiburg/München, 381–408). Vgl. dazu auch Galbraith E.: *Kant and Theology. Was Kant a closet Theologian?*, San Francisco 1996.
- (17) J. Schmucker (*Die primären Quellen des Gottesglaubens*, Freiburg/Basel/Wien 1967) fasst Kants Konzeption der ethischen Normenbegründung so zusammen: Die Autonomie der praktischen Vernunft ist kein arbiträres, selbstherrliches Wesenswollen im Sinne Sartres, sondern das als vernünftige Ordnung des Seins und der Werte bindend vorgegebene Faktum der Vernunft. Dieses zeigt die indirekte Abhängigkeit der Autonomie der praktischen Vernunft von einem „absoluten transzendent-personalen Willen“ als „totale Bindung der Freiheit als Freiheit“ (1967, 201). 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.
- (18) 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 B 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 B 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).
- (19) Vgl. aber schon in der KrV: Die objektive Realität des moralischen Gesetzes impliziert so einen „einigen[n], oberste[n] Willen ...allgewaltig ... allwissend ... allgegenwärtig ... ewig“ (B 843): „Diese Moralthologie hat nun den eigentümlichen 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. 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.“)
- (20) Die Fußnote KprV, Seite 236, bewegt sich nach Sache und Sprache noch tiefer in der Theologie, wenn aus dem Kategorischen Imperativ [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“: „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.“
- (21) Kant erkennt 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. Beimi-

- schung vieler unechter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur Befolgung des Gesetzes, folglich eine mit Demut verbundene Selbstschätzung“ (KprV 229–231).
- (22) Neben dem Lehrstück des kategorischen Imperativs bzw. des objektiv vorgegebenen Faktums der Vernunft als *formales* Prinzip der Ethik gilt die Kritik naturalistischer oder atheistischer Autoren auch dem Lehrstück des höchsten Gutes bzw. des objektiv vorgegebenen Endzwecks der Ethik als *materiales* Koprinzip der Ethik, weil sowohl das *vorgegebene* Faktum der Vernunft als auch das *aufgegebene* höchste Gut Transzendenz implizieren.
- (23) Zum Hintergrund: Das höchste Gut als Endzweck oder Sinn oder globale und ultimative Materie der praktischen Vernunft impliziert die Existenz Gottes. Das ultimative Hochziel individueller und sozialer Praxis ist 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). Wundts Aussage (a.a.O. 1924, 345) zu Kants abschließender Synthese in der KU ist gut begründet: „Der Zweckgedanke durchstrahlt die gesamte sinnliche und übersinnliche Welt und faßt sie zu einer Einheit zusammen. Das alte platonisch-aristotelische Weltbild, das die Wirklichkeit letztlich teleologisch deutet, wird erneuert.“ Ähnlich K. Bache (*Kants Prinzip der Autonomie im Verhältnis zur Idee des Reiches der Zwecke*, Halle 1909), und die aktuelle Standarduntersuchung von K. Düsing (*Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn ²1986, 39–48) zur Teleologie als zentralem Konzept der kritischen Philosophie. Vgl. Gerhardt, V.: *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart 2002, 14: „Gott steht im Hintergrund aller ernst zu nehmenden philosophischen Fragen Kants.“
- (24) 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. R. P. Wolff : *The Autonomy of Reason. A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, New York 1973, 216–218; Korsgaard: *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge 1995).
- (25) 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 **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)
- (26) 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)).
- (27) Das 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 bewertet in der Literatur Beck (a.a.O. 1974, 154–195) 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 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).
- (28) Überzeugende Gegenargumentationen zu Becks (1974 [1960]) Polemik gegen jede Form transzendentaler Theologie entwickeln – mit Schwerpunkt auf das uns später, in Abschnitt 4.7, beschäftigende Thema des höchsten Gutes – K. Düsing (Das Problem des höchsten Guts in Kants praktischer Philosophie. In: KS 62, 1971, 5–42) und auch M.-B. Zeldin (The summum bonum, the moral law, and the existence of God. In: KS 62, 1971, 43–54), sowie L. Denis (Kant’s Criticism of Atheism. In: KS 94 (2003), 198–219) und Ch. Insole (The Irreducible Importance of Religious Hope in Kant’s Conception of the Highest Good. In: *Philosophy* (London) 83 (2008), 333–351). Vgl. ansonsten Wood, A.: *Kant’s Moral Religion*, Ithaca/London 1970; ders.: *Kant’s Rational Theology*, Ithaca/London 1978; Wimmer, R.: *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1990; Langthaler, R.: *Kants Ethik als „System der Zwecke“*. *Perspektiven einer modifizierten Idee der „moralischen Teleologie“ und Ethiktheologie*, Berlin/New York 1991; Habichler, A.: *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant: entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee*, Mainz 1991; Baumgartner, H.-M.: Gott und das ethische gemeine Wesen in Kants Religionsschrift. Eine spezielle Form des ethiktheologischen Gottesbeweises? In: G. Schönrich/Y. Kato (Hrsg.): *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt

- a.M. 1996, 408–424; Mariña, J.: Making Sense of Kant's Highest Good. In: KS 91 (2000), 329–355; Michalson, G. E.: God and Kant's Ethical Commonwealth. In: *The Thomist* 65 (2001), 67–92; Keller, D.: *Der Begriff des höchsten Guts bei Kant*, Paderborn 2008.
- (29) Auch C. Dierksmeier: *Das Noumenon Religion*, Berlin/New York 1998, trifft trotz seiner radikal fiktionalistischen Rekonstruktion mit Folgendem Kants Denken: Recht, personale Wohlfahrtssuche und technisch-politische Pragmatik sind zu wenig; dies „muß verbunden und überformt werden durch eine Deutung der Welt im Ganzen, damit es zu einem stimmigen Programm politischen Handelns kommen kann“ (1998, 136). Letzteres ist ein „konstitutives Merkmal gelingenden politischen Handelns“ (136); nur die „religiös inspirierte Kultur liefert orientierende Endzweckhorizonte“ (142). Und: „Das utopische Ziel muß sich als letztlich historisch realisierbares Projekt denken lassen [...] Die Idee des höchsten Gutes hat demnach eine klare geschichtsphilosophische Dimension, die im politischen Leben konzeptive und interpretative Wirkung entfalten kann“ (148). Vgl. zu dieser Interpretation auch Y. Yovel: *Kant and the Philosophy of History*, Princeton 1980, und Sh. Anderson-Gold: *Unnecessary Evil. History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, Albany 2001.
- (30) Gut auch die Analyse Himmelmanns (a.a.O. 2003, 214–221), dass Gott als gemeinsamer Urgrund von Freiheit und Natur Träger und Garant der Hoffnung des ultimativen Glückes auf der Basis der Gerechtigkeit ist. Und dass die Entsprechung von Moral und Ästhetik/Schönheit/Glück, die in moralischer Wahrnehmung, Denken und Gefühlsleben aufscheint, auf einen vorgängigen und verlässlichen Urgrund verweist. Ansonsten einschlägige Forschungsbeiträge sind J. Kremer: *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller* [= KSEH 13], Berlin 1909; R. Langthaler: „Zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“. *Geschichte, Ethik und Religion im Denken Kants*, München 2004; U. Lehner: *Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie*, Leiden/New York/Köln 2007; V. Dieringer: *Kants Lösung des Theodizeeproblems. Eine Rekonstruktion*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2009.
- (31) Es wurde gezeigt: Das Hochziel von Kants Ethik ist das ethisch-spirituelle Reich der praktischen Vernunft als „eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis)“, oder als „ein Reich der Zwecke“ (*Grundlegung*, AA IV, 437–438), als „**ethischer Staat**“ bzw. Reich Gottes. Dieses Ziel führt ersichtlich an die Schwelle der Dimension der Theologie – Religion – Kirche. Ausführliche Auseinandersetzungen mit Kant in dieser Hinsicht sind folgende, z. T. bereits am Anfang des Literaturberichts vorgestellten weiteren Arbeiten: P. Kalweit (*Kants Stellung zur Kirche. (= Schriften der Synodalkommission für ostpreußische Kirchengeschichte, H. 2)*, Königsberg 1904), H. Bund (*Kant als Philosoph des Katholizismus*, Berlin 1913), B. Jansen (*Die Religionsphilosophie Kants. Geschichtlich dargestellt und kritisch-systematisch gewürdigt*, Berlin 1929), J. Schilling (*Die Auffassungen Kants und des hl. Thomas v. Aquin von der Religion. (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, 27–28)*, Würzburg 1932), J. Bohatec (*Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen*

der bloßen Vernunft“. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hamburg 1938), R. Wimmer (*Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1990), F. Ricken/F. Marty (Hrsg.: *Kant über Religion*, Stuttgart 1992), C. Dierksmeier (*Das Noumenon Religion*, Berlin/New York 1998), S. Palmquist (*Kant's Critical Religion. Vol. Two of Kant's System of Perspectives*, Aldershot/Burlington/Singapore/Sidney 2000), A.-K. Hake (*Vernunftreligion und historische Glaubenslehre. Immanuel Kant und Hermann Cohen*, Würzburg 2003), N. Fischer (Hrsg.: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004), Ch. Danz/R. Langthaler (Hrsg.: *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling*, Freiburg/München 2006), und B. Dörflinger/G. Krieger (Hrsg.: *Wozu Offenbarung?: Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion*, Paderborn 2006). Kalweit nimmt in sachlicher, differenzierter Form Stellung von Seiten der lutherischen Orthodoxie, Schilling in derselben Weise von Seiten der katholischen Tradition. Bunds (1913) Polemik gegen Kants Philosophie und Kants Ethik im Speziellen sieht nach Ziel, Motivation und Tiefenstruktur eine innere und weitgehende Verwandtschaft Kants mit einer als autoritär-manichäisch empfundenen katholischen Tradition und Praxis – unbeschadet der vordergründig massiven Ablehnung Kants durch den offiziellen Katholizismus der Epoche. Insbesondere gelte dies, so Bund, für die Ethik, das Reich der Zwecke, das höchste Gut, die Kirche und das Reich Gottes, die Theonomie: „Von hier aus aber haben dann Recht und Staat, Kunst und Wissenschaft, Religion, Moral und Geschichte für den ganzen Umfang ihrer Entwicklung ein und dasselbe Ziel: die Realisierung eines Reiches der Zwecke, eines Reiches der Vernunft, in dem das Sittengesetz zuletzt über alle herrscht, damit sei Gott alles in allem. So hat Kant in der Tat die verschiedensten Gebilde von Welt und Leben in den Dienst des Gottesglaubens gestellt und sie nur von ihm aus unter der Voraussetzung seiner Wirklichkeit ... betrachtet“ (1913, 39).

- (32) Selbst die dem modernen Liberalismus verpflichtete Interpretation A. W. Woods (*Kant's Moral Religion*, Ithaca/NY 2009 [1970]) kommt zu dem Ergebnis, dass die Metaphysik der Moral und die Religionsphilosophie und damit der moralische Glaube ein zentraler Punkt des Kritizismus sind. Dieser habe „a religious outlook, a profound conception of the human condition as a whole, and of man's proper response to that condition“ (1970, 2).
- (33) Mit Palmquist (2000) liegt eine gründliche, interdisziplinäre Untersuchung zu Kants kritischer Religion vor, die die Auffassung Kants vom Glauben und vom Christentum abschließend in 95 Thesen zusammenfasst, und als *catholic-protestant-synthesis* bezeichnet (2000, 498–514). Siehe auch Abschnitt I! Die bereits vorgestellten zentralen Resultate Palmquists sind: (1) Kants Metaphysik ist theozentrisch (2000, 2–16). (2) Religion ist eine Synthese von Theologie und Moral (2000, 114–138). (3) In der philosophischen Analyse kommen unterschiedliche Perspektiven oder Analyseebenen der Religion zur Anwendung (2000, 140–188, 298–386, 440–452). (4) Das Christentum ist nach Kant die universelle Religion (2000, 189–245). Vgl. hierzu auch Ch. L. Firestone/S. R. Palmquist (eds.): *Kant and the New Philosophy of Religion*, Indianapolis 2006, und Ph. L. Quinns (Kantian Philosophical Ecclesiology. In: *Faith and Philosophy* 17, 2000, 512–

- 534) Untersuchung zu Kants philosophischer Ekklesiologie sowie das kritische Referat von L. Stevenson (Is there any Hope for Kant's Account of Religion? In: V. Gerhardt u.a. (Hrsg.): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, III, Berlin/New York, 2001, 713–720). Dazu M. Bondelis Forschungsbericht: Über Ideen, Postulate der praktischen Vernunft und ein wiedererwachtes theologisches Interesse an Kant. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53 (2006/07), 766–780.
- (34) Vgl. K. Düsing: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff* [= KSEH 96], 2. Aufl. Bonn 1986, 73, der ebd. die kantische Reflexion 6280 [AA XVIII, 547] zitiert: „Ohne Moralität würde die Hypothese [sc. einer göttlichen Weltentstehung] immer ungegründet sein und die Zweckmäßigkeit im Universum allerhöchstens auf einen Spinozism oder emanation führen“, und kommentiert: In sich führt „das übersinnliche Prinzip der Zweckmäßigkeit im Ganzen der Natur ... nur auf einen höchsten Verstand ..., der weltimmanent sein kann ... oder aus dem die Welt durch die Notwendigkeit seiner Natur entstehen kann“.
- (35) J. Schmucker (*Die primären Quellen des Gottesglaubens*, Freiburg/Basel/Wien 1967) entwickelt diesen kantischen Ansatz dahingehend weiter, dass nach dem kantischen Gedankengang der subjektive Vernunftglaube an einen moralischen Welterschöpfer und Richter zu einem objektiv gültigen Schluss auf dessen Dasein würde, wenn das Naturgesetz als Verwirklicher der ausgleichenden Gerechtigkeit ausgeschlossen werden könnte (1967, 154). Schmucker versucht dies mit nicht geringer Plausibilität durch einen mittelbaren Beweis. Gesetzt den Fall, es gibt eine Naturgesetz-Gerechtigkeit nach dem Tod, dann gäbe es zwei mögliche Szenarien: das der Reinkarnation (Seelenwanderung) oder das der unkörperlichen Weiterexistenz (als Seele). Beide Szenarien machen die Annahme notwendig, dass eine *sachhaft gegenständliche Natur als unpersönliche Macht personale Wesen gerecht ordnet und vernünftig richtet*, was gegen das Prinzip des zureichenden Grundes verstößt. Die scheinbare Naturgesetz-Alternative ist nur so aufrecht zu erhalten, dass man unter der Natur *unausdrücklich und stillschweigend doch einen personalen, moralischen Welturheber* versteht (1967, 158). Da in exakt demselben Argument Kants eigene Auflösung der Antinomie der praktischen Vernunft besteht (siehe Abschnitt 8), sehen wir diesbezüglich in der KprV einen Selbstwiderspruch Kants. Der entscheidende Passus der Auflösung der Antinomie lautet: „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)

- (36) Dass dieser praktische Vernunftglauben nicht die theoretische Evidenz wie die Wahrnehmung eines Baums oder ein mathematischer Beweis hat, dies hat, so Kant, sehr gute Gründe. Diese sind Thema des abschließenden Abschnitts „Von der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen“ (265–266). Er argumentiert wie folgt: „Würden **Gott** und **Ewigkeit**, mit ihrer **furchtbaren Majestät**, uns unablässig **vor Augen** liegen, (denn, was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewißheit, uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern)“, dann würde „die Übertretung des Gesetzes ... freilich vermieden, das Gebotene getan werden“. Jedoch: „Weil aber die **Gesinnung**, aus welcher Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit eingefloßt werden kann, der Stachel der Tätigkeit hier aber sogleich bei Hand, und **äußerlich** ist, die Vernunft also sich nicht allererst empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerstande gegen Neigungen durch lebendige Vorstellung der Würde des Gesetzes zu sammeln, so würden die mehresten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Wert der Handlungen aber, worauf doch allein der Wert der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit, ankommt, würde gar nicht existieren.“

Faktisch würden die Menschen also, wenn ihnen die Transzendenz mehr und leichter zugänglich wäre als jetzt, wie Marionettenfiguren oder Knechte oder auch *Cyborgs* handeln: „Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut **gestikulieren**, aber in den Figuren doch **kein Leben** anzutreffen sein würde.“ Auf der anderen Seite zwingt uns unsere epistemische Situation geradezu zur echten moralischen Gesinnung oder legt diese zumindest nahe: „Nun, da es mit uns ganz anders beschaffen ist, da wir, mit aller Anstrengung unserer Vernunft, nur eine sehr dunkle und zweideutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur mutmaßen, nicht erblicken, oder klar beweisen läßt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verhelfen, oder zu drohen, von uns uneigennützig Achtung fordert, übrigens aber, wenn diese Achtung tätig und herrschend geworden, allererst alsdann und nur dadurch, Aussichten ins Reich des Übersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt; so kann wahrhafte sittliche, dem Gesetze unmittelbar geweihte Gesinnung stattfinden und das vernünftige Geschöpf des Anteils am höchsten Gute würdig werden, das dem moralischen Werte seiner Person und nicht bloß seinen Handlungen angemessen ist.“ Und das Fazit der KprV: „Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist, in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu teil werden ließ.“

- (37) Zum Vergleich: Der vielleicht beste neuzeitliche Kenner der patristischen und scholastischen Tradition ist Matthias J. Scheeben. Sein Fazit zur theoretischen Evidenz Gottes in *Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinne* [= *Handbuch*

der katholischen Dogmatik, Bd. II, Freiburg im Breisgau ²1943) ist dieses (ebd. 18–19): „Wenigstens ein Teil derselben [= der Gottesbeweise] [muß] die vollste objektive und subjektive Evidenz besitzen [...] Gleichwohl braucht man darum nicht zu sagen, die Gottesbeweise hätten eine *mathematische Evidenz*; denn die Evidenz der mathematischen Wahrheiten wird, besonders in der Geometrie, von der Phantasie unterstützt; sie ist ferner in keiner Weise von der sittlichen Disposition des Subjektes abhängig [...] während die Gottesbeweise sich nur an die Vernunft wenden und dieselbe nötigen, über die Phantasie hinauszugehen und eine Wahrheit anzunehmen, welcher man unter Umständen aus allen Kräften widerstrebt. – Andererseits ist es aber auch zu wenig, wenn man sagt, die Beweise hätten *bloß eine moralische Evidenz* [...] Sie haben eben eine *metaphysische Evidenz*. Es ist zum mindesten höchst bedenklich [...] zu sagen, die Beweise [...] schlossen nicht evident den *Pantheismus* aus, und dieser selbst sei nicht evident unhaltbar und absurd.“

- (38) Ein Schluss oder Anhang der Methodenlehre der *Metaphysik der Sitten* dient der Begründung, warum in der kantischen Ethik – im Gegensatz zu traditionellen Darstellungen – keine inhaltlichen Pflichten gegen Gott behandelt worden sind. Die entsprechende Begründung verläuft so, dass es durchaus eine formale apriorische Pflicht gegen Gott gibt, nämlich die *Beziehung der praktischen Vernunft auf die Idee Gottes*. Das ist die *formale Religion* (vgl. zur Behandlung dieser formalen Religion § 18 der Ethischen Elementarlehre der *Metaphysik der Sitten*, 443–444). *Materiale Pflichten* gegen Gott seien aber, so weiter der 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.“ (487)
- (39) 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 Aquins 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.
- (40) Vgl. hierzu auch die differenzierte Analyse bei Dörflinger, B.: Führt Moral unabweichlich zu Religion? Überlegungen zu einer These Kants. In: N. Fischer (Hrsg.) *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004, 207–224. Von Anfang an gab es und gibt es hierzu eine Position in der Kantforschung, Kants Sprechen von Gott, Seele, und noumenalem Ding an sich auf diese pragmatische regulative Funktion zu beschränken. Man sah darin nur einen **symbolischen**

Sprachgebrauch, **Metaphern, Fiktionen** des „Als-Ob“. Bekannte Vertreter waren Schopenhauer (*passim*) und Vaihinger (Kant – ein Metaphysiker? In: *Philosoph. Abhandlgn. Ch. Siegwart zu seinem 70. Geb.tage gewidmet*, Tübingen 1900, 133–158) und zuletzt C. Dierksmeier: *Das Noumenon Religion*, Berlin / New York 1998, sowie G. Schwarz: *Est Deus in nobis. Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*, Berlin 2004. Auch P. Strawson (*Bounds of Sense* 1966) akzeptiert sofort Kants Theorie des regulativen Gebrauchs metaphysischer Ideen, wofür die moderne Wissenschaftstheorie und Forschung ein „brilliant example“ (1966, 36) sei. Aber das transzendente Ideal und die transzendente Theologie will Strawson säkularisieren und herunterstufen zu einem nur regulativen Prinzip und Ideal der Vollständigkeit und systematischen Einheit der wissenschaftlichen Erklärung und nichts weiter (1966, 226–231). Adickes, Wundt, Heimsoeth, Heyse, und Martin haben in den intensiven Debatten um die metaphysische Kantinterpretation in der 1. Hälfte des 20. Jh. gezeigt, dass dies so Kants Intention nicht trifft (siehe die Untermenüs in Folge).

- (41) Adela Cortina: *Dios en la Filosofía Trascendental de Kant*, Salamanca 1981, und dies.: Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus postumum Kants. In: KS 75 (1984), 280–293, deutet wie Hans Vaihinger, Burkhard Tuschling, Eckart Förster, Claus Dierksmeier und Gerhard Schwarz den kantischen Denkweg so, dass mit wachsender Deutlichkeit bis ins *Opus postumum* Gott zu einer bloßen regulativen Idee werde. Vgl. besonders den als ultimatives Argument angezogenen Text AA XXI, 146: „Der Satz: es ist ein Gott sagt nichts mehr als: Es ist in der menschlichen, sich selbst moralisch bestimmenden Vernunft ein höchstes princip welches sich bestimmt und genötigt sieht, nach solchem princip unnachlasslich zu handeln“ (1984, 293).
- (42) Ähnlich hat E. Förster 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 diese Interpretation nicht hinreichend den hermeneutischen Gesamtzusammenhang und wird speziell im Fall des *opus postumum* nicht ohne Sophismen erreicht (so auch Gawlinas Kritik: Kant, ein Atheist? In: KS 95 (2004), 235–237). Zu Gerhard Schwarz' entsprechender These in den Bahnen Cortina und Förster ist die Gegenkritik von G. B. Sala zu vergleichen: „Est Deus in nobis“. Überlegungen zu einer revolutionierenden Interpretation des Gottespostulats in Kants Kritik der praktischen Vernunft. In: *Philosophisches Jahrbuch* 114 (2007), 117–137.
- (43) In der Linie Cortinas und Försters argumentiert auch Burkhard Tuschling: Übergang: Von der Revision zur Revolutionierung und Selbst-Aufhebung des Systems des transzendentalen Idealismus im Opus postumum. In: H. Fulda/G. Stolzenberg (Hg.): *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Hamburg 2001, 128–170. Auch diese Interpretation erscheint bei eingehenderer historisch-philologischer Überprüfung als gewaltsame Verabsolutierung 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 des transzendentalen Idealismus sowie eine Vereinheitlichung der Themen der Transzendentalphilosophie, 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. 149).
- (44) Die umfassendste systematische Rekonstruktion des transzendenten Fiktionalismus in der Gegenwart ist Claus Dierksmeier: *Das Noumenon Religion* [= KSEH 133], Berlin/New York 1998. Seine Kernthese ist, dass Begriffe wie ‚noumenale Welt‘, ‚Geist‘, ‚Gott‘, ‚höchstes Gut‘, symbolische Konstrukte seien und nicht ontologisch verstanden werden dürften (1998, 48–49). Religion beziehe sich nicht auf eine verständende Realität, wie man „Religion im traditionellen wörtlichen Sinn“ verstand, denn dies wäre „Offenbarungsfundamentalismus“ (100–102), der zu „Relativismus“ oder „Fatalismus“ führe (117). Religion sei vielmehr korrekterweise als Gewissenhaftigkeit im Sinne der formalen Religion in § 18 der Ethischen Elementarlehre der *Metaphysik der Sitten*, 443–444, zu definieren (1998, 55–56).
- (45) Wie Dierksmeier sich dies näher vorstellt, zeigt folgender Text: „Pflicht ist ... nicht, eine bestimmte Religion zu haben, sondern aus der Pflicht, die eigene Gesinnung zu läutern, folgt die Selbstüberschreitung des eigenen Innenlebens auf ein forum internum publicum hin, das sich im religiösen Bild vom ‚göttlichen Richter‘, als ‚Herzenskündiger‘ symbolisiert. Pflicht ist es, den Geist dieses Symbols in sich zur Geltung zu bringen.“ (66–67) – „Eine regulative Theorie des Transzendenten in geltungskräftigen Symbolen zu geben, ist zuinnerst Aufgabe der Religion.“ (75)
- (46) Dierksmeier beschreibt eindringlich die menschliche Situation: „Der Mensch weiß sich als jemand, dem es nicht möglich ist, die moralische Verpflichtung, die im kategorischen Imperativ liegt, prinzipiell zu leugnen. Er weiß sich ebenso als jemand, dem es nicht gegeben ist, die Gesetze der Natur nach seinem moralischen Entschluß zu ändern. Damit erfährt sich der Mensch als ein Individuum, das im gelingenden sittlichen Handeln eine Einheit zwischen Natur und Freiheit zur Geltung bringt, die er als solche ... nicht gestiftet hat.“ (78–79) Die Frage, die sich bei einer solchen Existenzanalyse aufdrängt ist nur, *woher* kommen diese unbedingten, unverfügbaren moralischen und natürlichen Gesetze? Genauso, wenn Dierksmeier fortfährt und die „Endlichkeit und Zerbrechlichkeit der eigenen Existenz, die Ferne und Fremdheit des Anderen, die Unvollkommenheit der Welt“ (80) thematisiert: Er sieht hier einen prinzipiell innerweltlich unauflösbaren, transzendentalen Konflikt, eine generelle Unerlöstheit des endlichen Daseins (79–80). Das Ich erfahre sich als Bürger zweier Welten und daraus resultiere die Frage nach dem Sinn. Auch hier drängt sich die Frage auf: *Woher* und *wie* kommt das alles? Eine Frage, die Dierksmeier nicht anschnidet, wohl weil sie Religion

- automatisch wieder mit transzendenter Realität in Verbindung brächte, worin er den größtmöglichen Sündenfall sieht. Denn Religion ist nur das „Ideal der moralischen Vollkommenheit“ (86). Sie ist eine Symbolisierung der Ethik.
- (47) In diesem Zusammenhang unterläuft ihm im Übrigen ein grobes interpretatorisches Missverständnis, wenn er sagt: „... reduziert Kant die Christologie um das widersinnige Moment phänomenaler Göttlichkeit (d.h. der Wunderglaube) auf Vernunftverträglichkeit“ (94). Denn in *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (RiGbV) akzeptiert und diskutiert Kant ganz selbstverständlich die Möglichkeit und Tatsächlichkeit von physikalischen Wundern, also von partieller Aufhebung oder Änderung der gewohnten empirischen Kausalverknüpfungen. In RiGbV (2. Aufl., 193–194) setzt sich Kant mit dem „**Geschichtsglauben** wegen der Abkunft und des vielleicht überirdischen Ranges seiner [= Christi] Person“ auseinander, der „wohl der Bestätigung durch Wunder bedurfte“. Im Neuen Testament werden dementsprechend „dieser Lehre [...] noch Wunder und Geheimnisse beigesellt“, deren Glaubwürdigkeit „durch [historisch-philologische] Gelehrsamkeit, sowohl beurkundet, als auch der Bedeutung und dem Sinne nach abgesichert werden kann“.
- (48) Vgl. die parallele Erörterung in RiGbV (2. Aufl., 302 Anmerkung) zum „wunderthuenden **Glauben** [... (,wenn ihr Glauben hättet, wie ein Senfkorn, usw.)]“. Desse Faktizität wird von Kant wegen der moralischen Unvollkommenheit der Menschen zwar so gut wie ausgeschlossen, nicht aber dessen Möglichkeit, „daß wenn wir das **ganz** wären, oder einmal würden, was wir sein sollen, und (in der beständigen Annäherung) sein könnten, die Natur unseren Wünschen, die aber selbst alsdenn nie unweise sein würden, gehorchen müßte“. Vgl. im selben Sinn zu Wundern grundsätzlich RiGbV, 2. Aufl., 116–124, sowie der ausführliche Kommentar von Palmquist (*Kant's Critical Religion*, Aldershot/Burlington/Singapore/Sidney 2000, 472–482) zur kantischen Theorie physikalischer Naturwunder.
- (49) Auch A. T. Nuyen: Kant on Miracles. In: *Hist. of Philos. Quarterly* 19 (2002), 309–323, kommt zu dem Ergebnis, dass Kant nicht argumentiere „against the belief in miracles as such“ (2002, 310). Kant glaube in der Theorie an Wunder (319). Er betone gegen Hume die historisch-kritische Verifizierbarkeit von Wundern und das Nichtvorliegen einer Verletzung der Naturgesetze. Im Fazit sieht Nuyen in Kant einen „empirical sceptic“ and a „transcendental liberal“ on the question of miracles“ (309). Kant hält darüber hinaus auch, so Nuyen, eine „miraculous creation/God hypothesis“ für stärker als die monistische Mehrfachweltenhypothese/Anthropisches Prinzip (in monistischer Interpretation). Dies aus drei Gründen: (1) Die Teleologie in der Natur (320); (2) der aposteriorische teleologische Gottesbeweis (theistischer Glaube); (3) die Harmonie zwischen Natur und Moral (höchstes Gut) als „a miracle“ (322). Selbstverständlich sei dies für Kant kein Ersatz für naturwissenschaftliche Forschung und Sekundärursachen.
- (50) Zurück zu Dierksmeier, der weiters das „transzendente Selbst“ mit dem religiösen Gefühl (115) und das „erschreckende und faszinierende Geheimnis der menschlichen Freiheit“ (118) ins Relief hebt. Auch hier immer wieder die Frage: *Woher?* Der Autor stellt transzendentes Selbst und Freiheit etc. als – keinesfalls einfach vom [für ihn nicht vorhandenen] Himmel gefallene – *facta bruta* dar.
- (51) Die pauschale fiktionalistische oder metaphorische Deutung der Theologie Kants scheint also durch die Texte nicht gerechtfertigt und Kant vertritt stets beides, die

- Idee Gottes in uns und die Existenz Gottes außer uns; Letztere aber als berechnete und begründete Hoffnung ohne ultimative theoretische Sicherheit. So bereits Julius Guttmann: *Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung* [= KSEH 1], Berlin 1906 und die Kritik Wundts (a.a.O. 1924, 258–262) an Vaihingers Fiktionalismus, der Gott als nur eine regulative Idee fasst. Ebenso J. Kopper: *Kants Gotteslehre*. In: KS 47 (1955f), 31–61, und ders.: *Thomas von Aquins Lehre über das Wissen der erkennenden Seele von sich selbst und von Gott im Hinblick auf Kant*. In: ZphF 15 (1961), 374–388, sowie die neuere Untersuchung von Lara Denis: *Kant's Criticism of Atheism*. In: KS 94 (2003), 198–219.
- (52) Allerdings haben m.E. oben genannte Kantforscher wie Vaihinger, Förster usw. eine durchaus vorhandene Inkonsistenz und ein Lavieren Kants intuitiv erfasst, auf die wir auch hingewiesen haben. Sie schießen nur gewaltig über das Ziel hinaus, wenn sie an o.g. und anderen Stellen ein fiktionalistisches Verständnis des Gottesbegriffs bei Kant festmachen wollen. Eher scheint mir die Hypothese vertretbar, dass Kants späte Produktionen nach der KprV den Zeitgeist des beginnenden 19. Jh. erkennen lassen. Gerade an der Stellung zum Göttlichen ließe sich dies eventuell zeigen. Während das 18. Jh. – inkl. bis zu einem gewissen Grad Kants frühe und mittlere Produktionen – philosophiegeschichtlich am stärksten vom Deismus und einer rationalistischen Rekonstruktion geoffenbarter Religion bestimmt wird, wandelt sich der Zeitgeist nach 1800 hin zu einem philosophischen Pantheismus und Monismus.
- (53) Ein zeitgenössisches Zeugnis hierfür in gewohnt beißendem Ton ist Arthur Schopenhauers Schlussanmerkung in *Die Welt als Wille und Vorstellung* (II, Buch 4, Kap. 50), welcher für diesen Wandel Kant (bzw. wie man ihn verstand) dafür verantwortlich macht: „In Folge der Kantischen Kritik aller spekulativen Theologie [warfen] sich fast alle auf den Spinoza zurück, so daß die ganze unter dem Namen der Nachkantischen Philosophie bekannte Reihe verfehlter Versuche bloß geschmacklos aufgeputzter, in allerlei unverständliche Reden gehüllter und noch sonst verzerrter Spinozismus ist“. Dem tritt nicht nur in religiösen Milieus der vernunftskleptische Fideismus und Traditionalismus zur Seite (F. de Lamennais, L. E. M. Bautain, A. Bonnetty, W. v. Humboldt, G. Herder, der späte Schelling und überhaupt die Romantik).
- (54) Die in Rede stehende Inkonsistenz bzw. ein Lavieren Kants im Blick auf den philosophischen Zugang zur Transzendenz 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) bilanziert in Kants Spätzeit einen „Schwebestand“ (204), der zwischen transzendentaltheologischer Fundierung der Anthropologie und einer anthropologischen Eliminierung des Gottesbegriffs schwankt.
- (55) O. O’Neills Beitrag ‚Innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘ (ebd. 100–111) bietet hierzu allerdings 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.
- (56) 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 (siehe unten). 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.
- (57) Die Stellung und Funktion der Theologie in Kants Werk analysiert wahrscheinlich am gründlichsten und umfassendsten 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 entwickelt ist: In letzter Instanz ist die noumenale praktische Vernunft *transzendent* vorgegebene Natur und ist das *transzendente* höchste Gut der ultimative Handlungszweck. Vgl. ebenso Hare: Kant on Recognizing Our Duties As God's Commands. In: *Faith and Philosophy* 17 (2000), 459–478; sowie Wolff (2009) 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.
- (58) Ertls Monographie radikalisiert die kantische Diskussion der Vereinbarkeit der Freiheit menschlicher Handlungen mit der physikalischen Vorherbestimmtheit und vollständigen Erklärbarkeit des Außenaspektes menschlicher Handlungen, indem sie deren letzte Voraussetzungen freilegt. Wenn die physikalischen Ereignisse und geschichtlichen Prozesse der Welt als gesetzmäßig geordnetes Erfahrungsganzes ein reibungsloses Koprodukt von Naturkausalität und Freiheitskausalität sind, das auf ein moralisches Reich der Zwecke hin geordnet ist bzw. auf eine intelligible moralische Welt (KU §§ 83–91, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), RiGbV, III), dann müssen beide Kausalitäten gewissermaßen in einer prästabilierten Harmonie aufeinander abgestimmt sein. Diese teleologische Kooperation von Natur und Geschichte hat zur Voraussetzung ein Vorherwissen freier, das heißt kontingenter Handlungen. Dieses Vorherwissen kann aber nur die absolute Realität haben, die wir mir dem Begriff Gott bezeichnen. Ertl (1998, 202–245) referiert die Diskussion dieses Problems bei Aristoteles, Boethius, Origenes, Leibniz, Wolff, Crusius und Kant. Der Unterschied zur vorkritischen Philosophie Kants ist nur, dass dort die Gottesidee das Fundament bildete, während sie jetzt der Schlussstein ist: Die Gottesidee ist also „Schlußstein des neuen Systems und das Fundament des alten“ (1998, 249).
- (59) Ertls Forschungsbeitrag arbeitet dasselbe Ergebnis bereits für die theoretische Vernunft und den empirischen Verstandesgebrauch heraus: Die Erkenntnis der Geltung spezieller Kausalgesetze in einem objektiven wissenschaftlichen Systemzusammenhang (durch empirische Wahrnehmung und/oder die reflektierende Urteilskraft) rekurriert zwangsläufig auf ein hypothetisches Schöpfungskonzept. Nur diese Hypothese von der Natur als Produkt einer höchsten Vernunft erlaubt die Voraussetzung einer objektiv gesetzhaften Struktur: „Unser materialer Erkenntnisanspruch in Bezug auf die Welt kann ... nur im Rahmen eines wissenschaftli-

- chen Systems eingelöst werden. Daß es ein solches System tatsächlich gibt, können wir selbst nicht garantieren“ (1998, 155).
- (60) Positiv formuliert: „Der unabschließbare Prozeß wissenschaftlicher Forschung muß nach Kants Meinung offensichtlich von der metatheoretischen Annahme einer höchsten Vernunft als Garant der wissenschaftlichen Beschreibbarkeit überhaupt ausgehen“ (1998, 75). Zweitens heißt das, „dass das kohärenztheoretische Gebäude [der transzendentalen Analytik der Grundsätze] letztlich auf einem korrespondenztheoretischen Fundament ruht. Als Garant für Letzteres fungiert die Gottesvorstellung“ (1998, 76, vgl. 72–76).