

IST KANT EIN CHRISTLICHER PHILOSOPH?

Harald Schöndorf

UDK 1:23/28 Kant, I.

1.

Was stellt man sich unter einem christlichen Philosophen vor? Die Verteidigung eines christlichen Gottes und einer christlichen Ethik. Dies bedeutete zum einen, daß die Existenz des *einen* Gottes beweisbar ist, und zum anderen, daß die Ethik in Gottes Gesetzgebung gründet und als Naturrecht nachweisbar ist. Auf die Frage des Verhältnisses von Kant zur Religion im einzelnen will ich hier nicht eingehen, da dies das Thema des folgenden Vortrages ist. Gegen den christlichen Gottes scheint die Kritik der Gottesbeweise zu sprechen; gegen die christliche Ethik scheint das Konzept der Autonomie zu sprechen. Mit diesen beiden Punkten will ich mich darum vor allem auseinandersetzen.

Moses Mendelssohn spricht im „Vorbericht“ seines Werkes, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* von den Werken des, alles zermalmenden Kants (Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe Bd. 3, 2, Stuttgart—Bad Cannstatt 1974, 3). Allem Anschein nach ist er also der Meinung, daß Kant das philosophische Nachdenken über das Dasein Gottes zermalmt, d. h. zerstört habe. Und das ist auch weithin die gängige Meinung: Überall kann man hören und lesen, daß Kant die Gottesbeweise widerlegt habe, daß durch Kant die traditionelle philosophische Gotteslehre ihr Ende gefunden habe. Wenn man sich Kant anschließe, so heißt es dann, gebe es keine philosophischen Beweise der Existenz Gottes mehr. Dafür spricht auch die Tatsache, daß in der Zeit nach Kant tatsächlich weitgehend an die Stelle der bisherigen auf die Metaphysik gegründeten sogenannten natürlichen, d. h. philosophischen Theologie, deren Hauptbestandteil die Gottesbeweise waren, die neu entstandene Religionsphilosophie getreten ist, die sich der Untersuchung der Religion widmete. So ersetzt Schleiermacher, der erste große Vertreter dieser neuen Richtung, die metaphysische Kontingenz aller Seienden in der Welt durch das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit,

um durch diese Wendung von der Metaphysik zur Bewußtseinsphilosophie die Möglichkeit eines philosophischen Zugangs zu Gott retten zu können.

Und das Konzept der Autonomie steht im Gegensatz zur Heteronomie, die Kant als Moralbegründung ablehnt. Zu dieser Heteronomie rechnet Kant aber ausdrücklich auch die Rückführung der Moral auf die Gesetzgebung Gottes. So scheint Kant also sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht mit der traditionellen christlichen Philosophie Schluß zu machen, die sowohl die Metaphysik als auch die Ethik letzten Endes in Gott gründen läßt. Also, so der naheliegende Schluß, ist Kant nicht mehr als christlicher Philosoph zu betrachten. Ist diese, zumindest früher in katholischen Kreisen verbreitete Auffassung richtig?

2.

Kant ist ein Philosoph der Aufklärung. Zu seinem Verständnis darum zuerst eine Vorbemerkung zur Aufklärung überhaupt. Vorausgegangen waren die Religionskriege, die es nötig machten, so etwas wie ein Kriterium oberhalb der Religion zu suchen, um zu einer begründeten Entscheidung im Streit der verschiedenen Konfessionen zu gelangen. (Aufgrund der Religionskriege suchte man ein Beurteilungskriterium, und als solches bot sich die Vernunft an.) Außerdem gelang es der Theologie oft nicht (heute leider auch oft nicht), den inneren Zusammenhang zwischen scheinbar rein dogmatischen Aussagen (wie z. B. der Dreifaltigkeit) und dem konkreten christlichen Leben darzustellen.

Ein anderes wichtiges Moment ist der Siegeszug der neuzeitlichen Naturwissenschaft und Technik, der voll im Gang ist, seitdem sich die neue Astronomie und die neue Physik durchgesetzt haben (man lese hierzu die Ausführungen Kants in der Vorrede zur 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft B XII ff., wonach seit Galilei, Torricelli und Stahl die Naturwissenschaft, in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden« ist: BXIV). All dies vermag zu erklären, warum die Aufklärung voll und ganz auf die menschliche Vernunft setzt und sie über die Religion erhebt. Eine Konsequenz hiervon ist dann wieder das Entstehen der ersten Formen einer historisch—kritischen Bibelauslegung, wie wir sie als einem der ersten bei Spinoza finden.

In anderen Ländern hat diese aufklärerische Bewegung teilweise geradewegs zum Materialismus und zum Atheismus geführt, wie wir ihn in Frankreich etwa bei de Lamettrie, Holbach u. a. finden, und wie man ihn in England wohl nicht ganz zu Unrecht Hobbes, Hume und anderen zugeschrieben hat. In England finden wir des weiteren die Vertreter einer rein, natürlichen Religion«, die nur das akzeptiert, was vernünftig bewiesen und eingesehen werden kann, wie dies etwa bei Toland und Tindal der Fall ist.

In Deutschland hingegen ist die radikale Kritik an der christlichen Religion noch die Ausnahme; sie wird sich erst nach Hegel bei Schopenhauer, Feuerbach, Marx u. a. voll entfalten. Wie kritisch aber im 18. Jahrhundert die Stimmung in intellektuellen Kreisen gegenüber der Religion zumindest nach Kant sein wird, (Wie schwer es die Religion in der ganzen auch noch in der nachkantischen Zeit hatte,) zeigt die Tatsache, daß Schleiermacher 1799 seinem Werk, *Über die Religion*« den Untertitel, *Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern*« hinzufügt.

Angesichts dieser allgemeinen intellektuellen Zeitströmung ist es nicht verwunderlich, daß auch Immanuel Kant nicht als ein rechtgläubiger kirchlicher Christ im vollen Sinn des Wortes bezeichnet werden kann, sondern wegen seiner häretisch klingenden Auffassungen über die Religion mit den Behörden in Konflikt gerät, auch wenn er nie, wie später Fichte, in den Verdacht des Atheismus, oder wie vor ihm Spinoza in den Verdacht des Pantheismus gerät. Kant ist ein, aufgeklärter« Christ; Vernunft und Philosophie haben für ihn den Vorrang. Aber Kant bleibt doch ein Christ. Er glaubt an den Gott Jesu Christi und sieht in Jesus Christus den idealen Menschen. Man kann ihn freilich nicht als einen, praktizierenden« Christen bezeichnen, da er von Gebet und Gottesdienst nicht viel hält.

Kant glaubt an Gott, wie sich aus den verschiedensten Schriften, nicht zuletzt aus den geschichtsphilosophischen und staatsphilosophischen Spätschriften, klar zeigt. Wie hätte er sonst eine religionsphilosophische Schrift schreiben können, in der er den Versuch macht, einigermaßen die Gehalte des christlichen Glaubens mit den Überzeugungen der Aufklärung in Einklang zu bringen, z. B. die Lehre von der Erbsünde, aber auch (wenn auch in gewisser Abweichung von der wahren christlichen Lehre) die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Kirche und von der Gnade? Daß die Religion für Kant nicht einfachhin mit der Ethik identisch ist, zeigen auch seine berühmten drei Fragen, auf die er, alles Interesse der Vernunft« zurückführt und von denen die Frage, *Was darf ich hoffen?*« die Religion betrifft und gänzlich von der ethischen Frage, *Was soll ich tun*« unterschieden ist (Kritik der reinen Vernunft B 833). Aber dieses Thema soll, wie gesagt, dem nächsten Referenten überlassen bleiben.

3.

Kant steht in der neuzeitlichen Tradition einer Philosophie der Freiheit: dies ist eine (jüdische und) christliche Tradition. Von daher ist er wie die gesamte große neuzeitliche philosophische Tradition sowohl an der Naturwissenschaft als auch an der persönlichen Freiheit interessiert. Er steht aber vor dem Problem des Auseinanderklaffens der neuzeitlichen Naturwissenschaft und

der Philosophie. Er will die Überzeugung von der menschlichen Freiheit und Sittlichkeit zusammen mit der Überzeugung von der Geltung der deterministischen Newtonschen Physik aufrechterhalten und philosophisch begründen. Aus diesem Grund übernimmt er von Leibniz die auf Platon zurückgehende Zwei— Welten— Lehre, die ihm die einzige Möglichkeit zu bieten scheint, sowohl der neuzeitlichen Naturwissenschaft und ihrem Wissensanspruch als auch den traditionellen philosophischen die Empirie übersteigenden Themen gerecht zu werden.

Kant hat ausdrücklich versucht, in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* dem inzwischen entstandenen Eindruck, sein Werk habe nur eine negative Wirkung, zu wehren. Er spricht mehrfach von dem positiven Nutzen der Kritik (B XXV), da sie das Monopol der Schulen zugunsten des Interesses der Menschen aufhebe (B XXXII). Diese aber hätten immer schon sich nicht durch spekulative Beweise von der Existenz Gottes überzeugen lassen, sondern, den Glauben an einen weisen und großen *Welturheber* durch, die herrliche Ordnung, Schönheit und Vorsorge, die allwärts in der Natur hervorblickt erlangt, und dieser, Besitz bleibe nicht nur, ungestört, sondern, er gewinnt vielmehr dadurch noch an Ansehn, daß die Schulen [...] sich keine höhere und ausgebreitetere Einsicht in diesem Punkte mehr anmaßen könnten als die große Menge (B XXXIII). Heißt dies nun aber nicht doch, daß die Philosophie Kants zur Frage der Existenz Gottes nichts mehr zu sagen hat, sondern dieses Thema voll und ganz der vorphilosophischen allgemeinen herrschenden Meinung überläßt?

Ausdrücklich schreibt Kant, daß er mit seiner Philosophie keineswegs den Glauben an Gott aufheben will; er will vielmehr das Wissen aufheben, um dem Glauben Platz zu machen, wie das berühmte Zitat heißt (B XXX). Dazu muß geklärt werden, was Kant unter Wissen und was er (jedenfalls in diesem Kontext) unter Glauben versteht. Die *Kritik der praktischen Vernunft* belehrt uns, daß der Vernunftglaube, wie er dort genannt wird, nicht nur irgendein Für— Wahr— Halten oder gar ein bloßes gefühlsmäßiges Meinen ist, sondern daß es sich bei den, Postulaten, von denen Kant hier spricht, um theoretische Sätze handelt, die zwar nicht theoretisch beweisbar sind, aber in praktischer Rücksicht, d. h. im Zusammenhang mit der Sittlichkeit notwendig vorausgesetzt werden müssen.

4.

Dies scheint mit der herrschenden Meinung in Einklang zu stehen, daß Kant in der theoretischen Erkenntnis die Gottesbeweise rundheraus ablehnt. Trifft dies wirklich zu? In dem Kapitel seiner *Kritik der reinen Vernunft*, das sich mit den Gottesbeweisen beschäftigt, also in der Diskussion des transzenden-

talen Ideals innerhalb der Dialektik der reinen Vernunft, schreibt Kant, nachdem er zunächst einmal die Gottesbeweise der Reihe nach kritisiert und die Ideen der reinen Vernunft zu regulativen Ideen erklärt hatte, folgendes, was eigenartigerweise von den Interpreten meiner Kenntnis nach ignoriert oder nicht ernst genommen wird. Kant schreibt an dieser Stelle nämlich: „Frägt man denn also [...] 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 [...] haben gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objekte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt angewandt werden.“ (B 723) Und ein wenig später: „Auf solche Weise aber können wir doch [...] einen einigen [= einzigen] weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen. Aber alsdann 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 725 f.)

Wie ist diese Passage zu erklären? Wird Kant seiner vorhergehenden Polemik gegen die Gottesbeweise untreu? Dies kann man wohl schwerlich annehmen. Es ist zu sehen, daß Kant unter Erkenntnis und Wissen versteht. Dies zeigt sich am deutlichsten, wenn wir seine Kategorienlehre betrachten. Dort erklärt Kant, daß zu jedem Wissen eines existierenden Objekts eine vierfache kategoriale Bestimmung gehört, es muß nämlich seiner Quantität, seiner Qualität, seiner Relation und seiner Modalität nach bestimmt werden. Dies ist aber für die Ideen der Vernunft, das heißt für die Seele in ihrer Substanz und somit für die Frage nach der Unsterblichkeit, ferner für die Freiheit und schließlich für Gott prinzipiell unmöglich. Denn nach der Auffassung Kants haben wir eine Kenntnis über das Wieviel (die Quantität), die Beschaffenheit (die Qualität) und die Verknüpfung mit anderen Objekten (Relation) nur bei den Objekten, die zu unserer sinnlich wahrnehmbaren Welt gehören. Aus diesem Grund können wir keine Erkenntnis im Vollsinn des Wortes von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit erlangen. Dies möchte Kant für jedes einzelne dieser drei Objekte eigens zeigen; und aus diesem Grund präsentiert er eine Kritik der Gottesbeweise, die er für vollständig und durchschlagend erachtet.

Auf diese Weise will Kant zudem den Nachweis erbringen, daß Gott (ebenso wie die unsterbliche Seele und die Freiheit) nicht zum Bereich der Empirie gehören, der von der Naturwissenschaft erforscht wird, sondern daß sie dem für uns unerkennbaren (und das heißt, wie bereits gesagt, vor allem nicht exakt und durchgängig bestimmbar) Bereich des Dinges an sich zuzurechnen sind. Kurz und knapp gesagt: Kant will ein für allemal beweisen,

daß weder die Seele noch die Freiheit und schon gar nicht Gott in der Physik vorkommen. Auf diese Weise, so hofft Kant, ist für alle Zukunft der Versuch materialistischer Denker, mit Hilfe naturwissenschaftlicher Argumente die Existenz Gottes zu widerlegen von vornherein als unmöglich erwiesen. Dasselbe gilt seiner Meinung auch für andere philosophische Argumente gegen die Existenz Gottes, wie etwa eine allgemeine skeptische Haltung, wie sie Hume an sich als streng theoretisch unausweichlich erachtet hatte. Dies bedeutet nun aber nicht, daß Kant der Meinung wäre, daß die klassischen Gottesbeweise in jeder Hinsicht falsch wären. Wäre dies der Fall, so wäre es ziemlich eigenartig, daß Kant ausdrücklich behauptet, daß die menschliche Vernunft notwendigerweise die Existenz Gottes, die Freiheit und die Unsterblichkeit der Seele denken müsse. Diese Notwendigkeit ist nach Kant nämlich nicht etwa eine psychologische Notwendigkeit, die mit einer falschen Programmierung der menschlichen Vernunft, wie wir heutzutage sagen würden, erklärbar wäre, sondern sie ist durchaus eine logische Notwendigkeit. Ohne die Annahme einer immateriellen und somit unsterblichen Seele, einer selbst nicht mehr dem deterministischen Ablauf total unterworfenen Welt und ohne Gott könnte nämlich nach Kant die Physik ihre eigene Einheit und Gesamtheit nicht mehr erklären. Denn diese ist gerade nicht in den physikalischen Objekten und ihren Gesetzmäßigkeiten zu finden, sondern übergreift sie.

Wenn nun aber Gott, Welt und Seele für die Einheit und Ganzheit der Physik notwendig angenommen werden müssen, so kann ihre Existenz nicht einfach völlig zweifelhaft sein. Und so sagt Kant auch an einer Stelle ausdrücklich, daß wir ein Bewußtsein unseres Ich haben, und zwar nicht nur, insofern es eine bloße Erscheinung ist. Dies heißt aber mit anderen Worten, daß wir darum wissen, daß unsere Seele existiert. Allerdings können wir ihre Existenz und ihre Eigenschaften nicht theoretisch beweisen, da sie nicht den Bedingungen physikalischer Objekte unterliegt; und diese allein sind unserem Erkennen zugänglich. Daß es die Welt als ganze gibt, setzt Kant als so selbstverständlich voraus, daß er darüber keine Worte verliert. Aber nach seiner ausgiebigen Kritik der Gottesbeweise ist der Eindruck entstanden, daß die Existenz Gottes als solche durch und durch fraglich ist. Denn wenn die Gottesbeweise nicht schlüssig sind, wie soll dann noch auf vernünftige Weise Gottes Existenz aufgezeigt werden? Um diesem Eindruck zu wehren, betont Kant an der zitierten Stelle, daß die Existenz Gottes rein als solche keinerlei vernünftigem Zweifel unterliegt, daß es ihm lediglich darum gegangen war, die Möglichkeit der inhaltlichen Bestimmung des Gottesgedankens aufgrund rein theoretischer Überlegungen zu bestreiten.

In den, Prolegomena« sagt Kant in aller Eindeutigkeit, daß es keine Sinnewelt ohne Dinge an sich gibt. In seinem, Beschluß« zum Thema, Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft« (Überschrift zu 57; Originalausgabe 163; Akademieausgabe 350) sagt er zwar, daß es, Ungereimtheit« wäre., wenn

wir von irgend einem Gegenstande mehr zu erkennen hoffeten, als zur möglichen Erfahrung desselben gehört« (ebd.). Aber er betont im nächsten Absatz: „Es würde aber andererseits eine noch größere Ungereimtheit sein, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen« (ebd.). Damit ist also unzweifelhaft klar, daß Kant Dinge an sich nicht nur problematisch annimmt, sondern als wirklich betrachtet.

In den „Prolegomena« weist Kant ferner darauf hin, daß der Vernunft Grenzen gesetzt sind, daß Grenzen aber etwas sind, worüber hinaus es etwas gibt; Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der außerhalb einem gewissen bestimmten Platze angetroffen wird, und ihn einschließt« (57; Originalausg. 166; Akademie– Ausg. 352). Daraus ergibt sich: „Allein Metaphysik führet uns in den dialektischen Versuchen der reinen Vernunft (die nicht willkürlich, oder mutwilliger Weise angefangen werden, sondern dazu die Natur der Vernunft selbst treibt) auf Grenzen« (57; Orig. 168; Akad. 353) Daß es Kant um die inhaltliche Erkenntnis geht, zeigt eindeutig beispielsweise folgende Stelle in den „Prolegomena«, wo es heißt, es wäre ungereimt, wenn wir bei einem Gegenstand, der, nicht ein Gegenstand möglicher Erfahrung« ist, „nur auf die mindeste Erkenntnis Anspruch machen, es nach seiner Beschaffenheit, wie es an sich selbst ist, zu bestimmen« (57; Orig. 163; Akad. 350). Aber, so fügt Kant hinzu, es würde, eine noch größere Ungereimtheit sein, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen« (ebd.). Darum sagt Kant dann später: „Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen vor sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst, und bezieht sich also notwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht bloß als Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können. In der Erkenntnis derselben kann Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgang vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen.« (57; Orig. 169; Akad. 354)

Die Vernunft gelangt bei den transzendentalen Ideen an ihre Grenzen, aber, in allen Grenzen ist auch etwas Positives« (57; Orig. 170; Akad. 354). Daraus ergibt sich: „Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt, und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in diesen, als Dingen an sich selbst, Vollendung und Befriedigung antrifft, [...] indem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen, und also darauf Anzeige tun, man mag sie nun näher erkennen, oder nicht.« (57; Orig. 170 f.; Akad. 354 f.) Was ergibt sich des weiteren hieraus? Da wir nun aber diese Verstandeswesen, nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, d. i. bestimmt, niemals erkennen können, gleichwohl aber solche im Verhältnis auf die Sinnenwelt dennoch annehmen, und durch die Vernunft damit verknüpfen müssen, so werden wir doch wenig-

stens diese Verknüpfung vermittelt solcher Begriffe denken können, die ihr Verhältnis zur Sinnenwelt ausdrücken. Denn, denken wir das Verstandeswesen durch nichts als reine Verstandesbegriffe, so denken wir uns dadurch wirklich nichts Bestimmtes, mithin ist unser Begriff ohne Bedeutung: [...]« (57; Orig. 171; Akad. 355)

Kant erklärt den Begriff des höchsten Wesens zum deistischen Gottesbegriff. Dieser ist ein, reiner Vernunftbegriff, welcher aber nur ein Ding, das alle Realität enthält, vorstellt, ohne deren eine einzige bestimmen zu können« (57; Orig. 171 f.; Akad. 355). Humes Einwände gegen diesen Begriff seien, schwach« und träfen, niemals [...] den Satz der deistischen Behauptung selbst« (57, Orig. 173; Akad. 356). Dies läßt sich kaum anders interpretieren als so, daß Kant die Behauptung der Existenz Gottes durchaus als gültig anerkennt, daß er aber jede inhaltliche Aussage über Gott verwirft.

Daß Kant tatsächlich die Existenz Gottes zugibt und nur die Möglichkeit seiner inhaltlichen Bestimmung ablehnt, zeigt sich auch an folgender Stelle der, Prolegomena«: Die natürliche Theologie ist ein solcher Begriff auf der Grenze der menschlichen Vernunft, da sie sich genötigt sieht, zu der Idee eines höchsten Wesens (und in praktischer Beziehung auch auf die einer intelligibelen Welt) hinauszusehen, nicht um in Ansehung dieses bloßen Verstandeswesens, mithin außerhalb der Sinnenwelt etwas zu bestimmen, sondern nur, um ihren eigenen Gebrauch innerhalb derselben nach Prinzipien der größtmöglichen (theoretischen sowohl als praktischen) Einheit zu leiten, und zu diesem Behuf sich der Beziehung derselben auf eine selbständige Vernunft, als der Ursache aller dieser Verknüpfungen zu bedienen, hierdurch aber nicht etwa sich bloß ein Wesen zu *erdichten*, sondern da außerhalb der Sinnenwelt notwendig etwas, was nur der reine Verstand denkt, anzutreffen sein muß, dieses auf solche Weise, obwohl freilich bloß nach der Analogie, zu *bestimmen*.« (59; Orig. 182; Akad. 361)

Hier ist ausdrücklich davon die Rede, daß außerhalb der Sinnenwelt notwendig etwas nicht nur gedacht, sondern angetroffen werden muß, was aber nur auf analoge Weise bestimmt werden kann. Diese Analogie besteht darin, daß zwar nichts über Gott selbst, aber sehr wohl über unsere Beziehung zu ihm gesprochen werden kann. Wenn Kant an anderer Stelle der, Kritik der reinen Vernunft« die Erkennbarkeit der Existenz Gottes zu bestreiten scheint, so hängt dies, wie bereits dargelegt wurde, damit zusammen, daß für Kant die Erkenntnis eines Objekts immer mit seiner inhaltlichen Bestimmung und mit seiner Einordnung in die Gesamtheit unserer Erfahrung verbunden ist. Gott ist aber nicht in irgendeinen übergreifenden Rahmen einzuordnen, und schon gar nicht in den einzigen, der Kant möglich zu sein scheint, nämlich in den einer deterministisch interpretierten Natur. Da also weder eine Bestimmung Gottes noch seine Einordnung in einen unserem Erkennen zugänglichen

Bereich möglich ist, scheint für Kant auch die Erkenntnis der Existenz Gottes und aller nichtempirischen Objekte nicht möglich zu sein.

Daß der Schluß von der Kontingenz auf ein ihr zugrunde liegendes notwendiges Wesen legitim ist, hat Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ ausdrücklich zugegeben. Er schreibt nämlich: „Wenn etwas, was es auch sei, existiert, so muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas *notwendigerweise* existiere. Denn das Zufällige existiert nur unter der Bedingung eines anderen, als seiner Ursache, und von dieser gilt der Schluß fernerhin, bis zu einer Ursache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung notwendigerweise da ist.“ (B 612) Das Problem besteht nicht in diesem Schluß, sondern darin, diese notwendige Ursache ihrem Wesen nach bestimmen zu wollen, was zur Erkenntnis aber erforderlich ist.

Diese Interpretation läßt sich auch durch die „Kritik der Urteilskraft“ belegen, wo Kant sich ebenfalls des langen und breiten mit den Gottesbeweisen auseinandersetzt. Dort heißt es: „Denn aus bloßen ontologischen Begriffen von Dingen überhaupt oder der Existenz eines notwendigen Wesens läßt sich schlechterdings kein durch Prädikate, die sich in der Erfahrung geben lassen und also zum Erkenntnis dienen könnten, bestimmter Begriff von einem Urwesen machen; der aber, welcher auf Erfahrung von der physischen Zweckmäßigkeit der Natur gegründet wurde, konnte wiederum keinen für die Moral, mithin zur Erkenntnis eines Gottes hinreichenden Beweis abgeben. [...] Die Bestimmung beider Begriffe, Gottes sowohl als der Seele [...], kann nur durch Prädikate geschehen, die, ob sie gleich selbst nur aus einem übersinnlichen Grunde möglich sind, dennoch in der Erfahrung ihre Realität beweisen müssen; denn so allein können sie von ganz übersinnlichen Wesen ein Erkenntnis möglich machen.“ (3. Aufl. 465 f.; Akad. — Ausg. 473)

Wir sehen also, daß eine genauere Interpretation der „Kritik der reinen Vernunft“ und der „Prolegomena“ zeigt, daß Kant keineswegs die Gottesbeweise in jeder Hinsicht ablehnt. Seine Kritik richtet sich gegen die Meinung, wir könnten mit Hilfe der Gottesbeweise zu einer Bestimmung des Wesens Gottes gelangen. Daß es ein notwendiges Wesen geben muß, das zugleich notwendigerweise von der Vernunft als das Unbedingte gedacht werden muß, das die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält (Kritik der reinen Vernunft B 391), wird von Kant nicht bestritten.

5.

Ist Kants Ethik als christlich zu bezeichnen? Seine oft als rigoristisch bezeichnete Auffassung, daß wir verpflichtet sind, uns für die Sittlichkeit rein um ihrer selbst willen zu entscheiden, kann man nur auf dem Hintergrund

der damals heftig geführten christlichen Diskussion um die reine, d. h. von jeder Eigensucht freie Liebe als radikale Entgegensetzung zur erbsündlich bedingten Selbstsucht verstehen. Und auch wenn man die verschiedenen Konkretisierungen seiner Ethik sieht, so zeigt sich, daß sie der christlichen Tradition voll entsprechen. Allerdings gibt es in Kants Ethik eine gewisse Doppeldeutigkeit. Zum einen besteht er darauf, daß die Sittlichkeit Autonomie ist, d. h. das Gebot der eigenen Vernunft. Und im Zusammenhang damit besteht er auch darauf, daß die Sittlichkeit nicht im Gebot Gottes gründet, was für viele christliche Denker ein Problem darstellt. Andererseits sagt Kant aber auch, daß genau die Gebote unserer Vernunft die Gebote Gottes sind, und daß die Befolgung dieser Gebote zum Reich der Zwecke führt, dessen Oberhaupt Gott ist, der ebenfalls dem Sittengesetz unterliegt, es aber nicht als Zwang erlebt, sondern von selbst befolgt, da er einen vollkommenen, heiligen Willen besitzt.

Gehen wir diesem Problem der Zuordnung von Autonomie und Heteronomie mit Bezug auf den göttlichen Ursprung des Sittengesetzes ein wenig näher nach: In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ verfißt Kant mit allem Nachdruck die Autonomie, also die Tatsache, daß sich jedes moralische Subjekt selbst als Gesetzgeber denken müsse, und er wendet sich ausdrücklich dagegen, die Moral auf die Befolgung der Gesetze Gottes zu gründen. Die Begründung dafür ist aber darin zu sehen, daß die bloße Tatsache der Macht Gottes keinerlei Legitimation für eine moralische Gesetzgebung abgibt. Nicht zufällig spricht Kant bei einer seiner Aufzählungen der Prinzipien der Heteronomie von „Gottesfurcht“ (Original– Ausg. 32, Akademie– Ausg. 410), um schon durch diese Wortwahl anzudeuten, daß eine Befolgung der Gebote Gottes aus Angst vor Strafe und nicht aus der Einsicht in Gottes Weisheit und Vollkommenheit gemeint ist. Bei der systematischen Erörterung der Heteronomie in der „Grundlegung“ wird zwar die Unterordnung unter Gottes Gebot zunächst unter das Stichwort „Vollkommenheit“ eingereiht, aber die nähere Erläuterung zeigt, daß Kant einen Gehorsam gegenüber Gott meint, der sich nicht seiner Vollkommenheit im Sinne der Heiligkeit unterordnet, sondern nur seiner Macht. Wenn wir nämlich die Vollkommenheit Gottes nicht von seiner Sittlichkeit ableiten, was den Begriff der Sittlichkeit aber bereits voraussetzt und somit, ein grober Zirkel im Erklären sein würde«, so bliebe nur noch eine Herleitung aus „Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Rach[e]ifers verbunden“, was der Moralität geradewegs entgegengesetzt wäre (Original– Ausg. 92, Akademie– Ausg. 443). Wird die Legitimation also in der sittlichen Vollkommenheit Gottes angesetzt, dann ist bereits eine Beurteilung durch die eigene Vernunft erfolgt, und in diesem Fall ist die Anerkennung der göttlichen moralischen Gesetzgebung nur eine Folgerung aus der Autonomie der Vernunft. Oder genauer gesagt:

Diejenigen Gebote, die als Gebote unserer eigenen autonomen Vernunft erkannt werden, sind eben darum auch Gebote Gottes.

In der, Kritik der praktischen Vernunft« geht Kant jedoch einen Schritt weiter. Er spricht dort im Zusammenhang mit dem Dasein Gottes als einem Postulat der praktischen Vernunft von der, Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen, d. i. willkürlicher, für sich selbst zufälliger Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können.« (Original– Ausg. 233, Akademie– Ausg. 129). Die schroffe Entgegensetzung, die Kant zwischen der Autonomie und dem Befolgen der Gesetze Gottes auf den ersten Blick zu machen scheint, weicht also bei genauerem Zusehen einer Übereinstimmung zwischen beiden. Es zeigt sich, daß nicht wenige Mißverständnisse Kants darin begründet sind, daß es ihm, wie er in der, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« an einer Stelle ausdrücklich sagt, um, Abstechung« (Original– Ausg. 8, Akademie– Ausg. 397), d. h. also in heutigem Deutsch, um die Herausarbeitung des Kontrastes geht. Und so zeigt sich hier etwas Ähnliches wie im Fall der Gottesbeweise: Kants Bemühen um die möglichst scharfe analytische Herausarbeitung von Unterschieden und Gegensätzen hat gerade im Fall der Frage nach der Rolle Gottes in seiner Philosophie dazu geführt, daß man Kant überinterpretierte und ihm eine radikalere Position zuschrieb, als er sie tatsächlich vertreten hat.

6.

Daß Kant ein christlicher Denker ist, zeigt sich schließlich auch in seiner Geschichtsphilosophie. Am deutlichsten wird dies in denjenigen kleineren Schriften, in denen er ausdrücklich auf die christliche Botschaft Bezug nimmt, beispielsweise über den, Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte« oder über, Das Ende aller Dinge«. Aber auch sonst steht hinter Kants Geschichtsauffassung die Überzeugung, daß Gott die Geschehnisse der Welt lenkt, auch wenn er meist nicht direkt davon spricht, sondern sich darauf beschränkt, von der Absicht der Natur zu sprechen.

Wie sehr Kant von christlichem Denken geprägt ist, zeigt sich schließlich, wenn er gegen Ende seiner, Kritik der Urteilskraft« den Endzweck der Natur in der Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit sieht, die nur dadurch möglich ist, daß diese Natur eine Schöpfung Gottes ist. Hier betont Kant gegen

Ende noch einmal, daß eine Erkenntnis Gottes nach unseren Kategorien nicht möglich ist., Aber«, so fährt er dann fort., nach der Analogie mit einem Verstande kann ich, ja muß ich mir wohl in gewisser anderer Rücksicht selbst ein übersinnliches Wesen denken, ohne es gleichwohl dadurch theoretisch erkennen zu wollen; wenn nämlich diese Bestimmung seiner Kausalität eine Wirkung in der Welt betrifft, die eine moralisch— notwendige, aber für Sinnenwesen unausführbare Absicht enthält: da alsdann ein Erkenntnis Gottes und seines Daseins (Theologie) durch bloß nach der Analogie an ihm gedachte Eigenschaften und Bestimmungen seiner Kausalität möglich ist, welches in praktischer Beziehung, aber auch *nur in Rücksicht auf diese* (als moralische) alle erforderliche Realität hat.« (3. Aufl. 482, Akademie— Ausg. 484 f.)