

Autonomie und Gnade

Anmerkungen zu Kants Religionsschrift

Der Protestantismus steht für eine bestimmte Form des Bündnisses von Glaube und Vernunft.¹ Als ein Härtestest dieser Bündnisfähigkeit darf die Frage gelten, wie das neuzeitliche Bewusstsein der Freiheit als Autonomie und der reformatorische Gedanke einer Rechtfertigung allein aus Gnade zusammengehen können. Die Spannung, ja Antinomie von Freiheit und Gnade steht im Zentrum von Kants Schrift über »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«. Sie verfolgt das religionspolitische Ziel, die Kompatibilität der preußischen Landesreligion mit den Ansprüchen der Vernunft zu erweisen bzw. diese Vereinbarkeit allererst herzustellen, indem sie die dogmatischen Gehalte des Christentums moralhermeneutisch rekonstruiert. Das Urteil, wonach Kants Transformation des Offenbarungsglaubens in einen praktischen Vernunftglauben als heterodox bezeichnet werden muss, ist bekannt und soll hier weder wiederholt noch widerlegt werden. Die folgenden Hinweise setzen vielmehr voraus, dass allen Einreden dogmatischer Korrektheit zum Trotz das philosophische Angebot des Königsberger Aufklärers theologische Beachtung verdient – bleibt doch die von ihm unerbittlich durchgeführte Kritik »billiger Gnade«² auch dann ein legitimes und gemeinsames Anliegen, wenn man sich hütet, die Autonomie, um die es Kant zu tun war, mit der christlichen Freiheit zu identifizieren.

1. W. Huber, *Meine Hoffnung ist größer als meine Angst. Ein Bischof zu Glauben, Kirche und Gesellschaft*, Berlin 1996, 28 f., 64.
2. D. Bonhoeffer, *Ethik* (DBW 6), München 1992, 141 f.

I.

Im ersten Abschnitt des Zweiten Stücks der Religionsschrift (B 84-116)³ erörtert Kant drei Schwierigkeiten, denen die Realisierung der Idee moralischer Vollkommenheit durch einen vom Bösen ausgehenden Menschen konfrontiert ist:

Die *erste* Schwierigkeit besteht in der Spannung zwischen der Heiligkeit des Sittengesetzes und der menschlichen Unvollkommenheit, die sich als Inkongruenz von lauterer Gesinnung und faktischen Verhalten manifestiert. Wie kann eine gute Gesinnung für die stets unvollkommene Tat stehen, wenn eine vollständige Übereinstimmung von Gesinnung und Lebenswandel für das endliche Menschenleben eine unvollendbare Aufgabe bleibt? Gegenüber der in Kants Moralphilosophie gefundenen Lösung stellt die so zugespitzte Frage eine Verschärfung der Problemlage dar. Auf den Umstand, dass »Heiligkeit« als völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz eine Vollkommenheit impliziert, deren ein endlicher Mensch »zu keinem Zeitpunkte seines Daseins« fähig ist, hatte Kant zuvor mit dem Postulat der Unsterblichkeit der Seele reagiert; daneben begründete das Postulat des Daseins Gottes die Hoffnung auf Überwindung der das endliche Leben bestimmenden Diskrepanz von moralischer und natürlicher Teleologie, von Tugend und Glückseligkeit.⁴ Diese Konzeption erweist sich jetzt als ungenügend. Dass das Gute nunmehr von vornherein als Einheit von Gesinnung *und* Tat, von Wollen *und* Vollbringen gefasst wird, treibt nicht nur die zeitliche Unerreichbarkeit der »Angemessenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes« auf die Spitze (B 85), mehr noch, es drohen die beiden Postulate der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele in Widerspruch miteinander zu treten: »Das Postulat der Existenz Gottes hat zum Inhalt die Bedingung der Möglichkeit der *vollendeten* Teleologie der menschlichen Existenz als einer moralischen und physischen; das Postulat der Unsterblichkeit dagegen hat gerade die *Unvollendbarkeit* der moralischen Bestimmung zur Prämisse«⁵, indem es die nur in einem unendlichen Streben mögliche Annäherung des Willens an die Heiligkeit des Ge-

3. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1. Aufl. 1793, 2. Aufl. 1794. Die Belege im Haupttext beziehen sich auf diese Schrift. Kants Schriften werden zitiert nach: I. Kant, Werke in zehn Bänden, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1968.
4. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (= KpV), 1788, A 220 ff.
5. H. Blumenberg, Kant und die Frage nach den gnädigen Gott, StGen 7, 1954, 554-570 (564).

setzes zu denken erlaubt. Sollen somit die Existenz Gottes und die Möglichkeit eines moralisch vollkommenen Lebenswandels einander nicht widersprechen, so ist ein menschlich nicht zu bewirkendes »Mehr« vonnöten, für das das Gottespostulat nicht einsteht: »Gnade als Erlaß der geschuldeten Unendlichkeit«.⁶ Kant findet die Lösung im Gedanken eines göttlichen »Herzenskündigers«, der »in seiner reinen intellektuellen Anschauung« das nur fragmentarische Gute der Taten schon jetzt *pars pro toto*, um der guten Gesinnung willen, als vollendetes Ganzes beurteilt (B 86). Er beurteilt uns so »als ob« wir schon jetzt tun, was wir sollen und auch wollen, obwohl wir es niemals vollkommen können.

Dies zieht eine *zweite* Schwierigkeit nach sich. Kant bezeichnet die Gewissheit »von der Wirklichkeit und *Beharrlichkeit* einer im Guten immer fortrückenden (nie daraus fallenden) Gesinnung« als moralische Glückseligkeit (B 87) und zeigt damit an, dass die Religionsschrift nicht die Verbindung von Tugend und (physischer) Glückseligkeit, sondern die Tugend selbst (als »moralische Glückseligkeit«) zum höchsten Gut erklärt. Das aber hat den teuren Preis, dass die moralische Selbstgewissheit zum Problem wird. Denn wie kann der zum guten entschlossene Mensch der Festigkeit und Stetigkeit seines Entschlusses, der Stabilität seiner guten Gesinnung gewiss sein? Eine objektive, »dogmatische« Auflösung des Gewissheitsproblems – sei es durch die lehrmäßige Behauptung einer Ewigkeit des Guten (der Allversöhnung) oder des Bösen (der ewigen Höllenstrafe) – wäre latenter Eudämonismus, Ausdruck »süße[r] oder angstvolle[r] Schwärmerei«, die den um seine Glückseligkeit besorgten Menschen entweder in trügerischer Sicherheit wiegen oder in beständige Furcht versetzen würde. Kant konstatiert dagegen eine Art *sylogismus practicus*: der Mensch habe Anlass, rückblickend »von der Epoche der angenommenen Grundsätze des Guten an« (B 88) von seinem zum Besseren voranschreitenden Lebenswandel auf eine parallele Perfektibilität seiner Gesinnung zu schließen und einen entsprechenden Progress auch für die Zukunft zu erhoffen. Zwar muss auch derjenige, der trotz bester Vorsätze »immer ins Böse zurückfiel«, »das Verderben als in seiner Gesinnung gewurzelt ansehen« (B 88). Da es unstatthaft wäre, einen Schluss, der sich auf die empirisch-psychologische Ebene der »Sinnesart« bezieht, zugleich auf die noumenale Ebene der »Denkungsart« (B 54) auszuweiten, gilt allerdings auch dieser *sylogismus practicus* »nur vermutungsweise«. Moralisches Selbstvertrauen, das die balancierte Mitte zwischen Hochmut und Verzagtheit hält, ist nicht autark, es ist auf einen »guten uns regierenden Geist« angewiesen; er ist »der Tröster (Paraklet), wenn uns unsere Fehltritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen« (B 91 f.).

6. A. a. O., 564

Auf das Problem der Schuldtilgung kommt Kant unter dem Vorzeichen der *dritten* und scheinbar größten Schwierigkeit bei der Realisierung der moralisch-praktischen Idee zu sprechen. Es handelt sich hier um den Widerstreit zwischen göttlicher Gerechtigkeit, die nach dem *ius talionis* verfährt, und menschlicher Schuld, die auch für den zum Guten gewandelten Menschen bestehen bleibt. Denn »[w]ie es auch mit der Annehmung einer guten Gesinnung an ihm zugegangen sein mag und sogar, wie beharrlich er auch darin in einem ihr gemäßen Lebenswandel fortfahre, *so fing er doch vom Bösen an*« (B 94). Diese Verschuldung kann offenbar nicht getilgt werden, und zwar weder von dem Schuldigen selbst noch von einem anderen: Vom Menschen *selbst* ist sie auch unter der Prämisse erfolgter Gesinnungsumkehr nicht abtragbar; denn sofern der Mensch jederzeit in der Pflicht steht, alles in seinem Vermögen stehende Gute zu tun, kommt der gute Lebenswandel nach vollzogener Herzensänderung nicht als kompensatorischer Erwerb überpflichtiger Verdienste in Betracht. Durch einen *anderen* kann die ursprüngliche moralische Schuld ebenso wenig abgegolten werden; denn sie ist keine »*transmissible* Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld [...] auf einen andern übertragen werden kann«. Als Folge einer Entscheidung zum Bösen aus noumenaler Freiheit, die allen moralisch schlechten Handlungen vorausgeht, ist sie vielmehr »die *allerpersönlichste*, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige [...] tragen kann« (B 95).

Ähnlich wie Anselm von Canterbury spricht Kant von einer unendlichen Schuld des Menschen und dem drohenden Verlust des Reiches Gottes als der entsprechenden unendlichen Strafe. Doch ist für Kant die Strafe nicht in der verletzten Autorität und Ehre des göttlichen Gesetzgebers begründet, sondern in der Unendlichkeit von Verletzungen des Sittengesetzes. Entspringen diese aber einem freien, intelligiblen Grundentschluss zum Bösen, kraft dessen der Täter für seine Taten unvertretbar verantwortlich bleibt, so ist ein stellvertretendes Strafleiden durch einen anderen ausgeschlossen. Dafür, dass der Täter um seiner Würde willen nach dem Grundsatz proportionaler Vergeltung bestraft werden muss, dass somit die Strafe der Gerechtigkeitsidee geradewegs zuwiderliefe, wenn sie um eines anderen Zwecks (und sei es der Besserung des Täters) willen verhängt würde, kann sich Kant auf seine Rechtslehre berufen, in der es heißt: »Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und, wehe dem! welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas aufzufinden, was durch den Vorteil, den es verspricht, ihn von der Strafe, oder auch nur einem Grade derselben entbinde, nach dem pharisäischen Wahlspruch: »es ist besser, daß *ein* Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe; denn, wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden

leben.«⁷ Um seiner eigenen Würde willen muss jeden Übeltäter die gerechte Strafe treffen.

Da nun die Verhängung der moralischen Strafe im Unterschied zur juristischen in Ansehung der Gesinnung des Angeklagten erfolgt und nicht nach dem Maßstab der Illegalität seiner Handlungen, muss ihr wiederum der »Richterausspruch eines Herzenskündigers« zugrunde liegen (B 95 f.). Unter der Voraussetzung erfolgten Gesinnungswandels jedoch ergibt sich die Schwierigkeit, dass eine Strafverhängung nicht mit der göttlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen würde: Gegenüber dem neuen Menschen wäre die Strafe ungerecht, die der alte verdient hat. Kant sucht den Ausweg, indem er die um der Gerechtigkeit willen notwendige Bestrafung in den Übergang vom Bösen zum Guten verlegt. Diejenigen Übel, die der neue Mensch als durch sich im Status des alten verschuldet und insofern als angemessene Strafe betrachten kann, müssen im Begriff des moralischen Gesinnungswandels selbst, gewissermaßen als sein Vollzugsimplikat, enthalten sein. Beim Ablegen des alten und Anziehen des neuen Menschen handelt es sich darum nicht um zwei zeitlich getrennte moralische Akte. Als »intellektuelle Bestimmung« genommen, ist der Existenzwechsel vom alten zum neuen Menschen vielmehr als ein einziger Akt zu denken, »weil die Verlassung des Bösen nur durch die gute Gesinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich ist, und so umgekehrt«. Das »gute Prinzip« hält sich als das Identische der beiden gegensätzlichen Seiten des einen Aktes durch. Ihm korrespondiert auf der Seite des empirischen Subjekts »der Schmerz«, der die Abwendung vom Bösen »rechtmäßig begleitet« und aus der Zuwendung zum Guten »gänzlich« »entspringt« (B 98). Das Zugleich von rechtmäßigem Strafleiden und freiwillentlicher Sühne, der Schmerz des seine Taten bereuenden Menschen ist Moment und Auftakt eines lebenslangen Prozesses, in dem der neue Mensch sich als den alten aufopfert. »Ob er also gleich *physisch* (seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen nach betrachtet) eben derselbe strafbare Mensch ist, und als ein solcher vor einem moralischen Gerichtshofe, mithin auch von ihm selbst, gerichtet werden muß, so ist er doch in seiner neuen Gesinnung (als intelligibles Wesen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem diese die Tat vertritt, *moralisch* ein anderer« (B 98).

Kant sucht das Wahrheitsmoment des reformatorischen *simul iustus et peccator* zu wahren, indem er die Einheit von Sünder und Gerechtem als Einheit von alter physischer Identität und neuer Gesinnung deutet. Ent-

7. I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, 1. Aufl. 1797, 2. Aufl. 1798, A 196 f./ B 226 f.

sprechend interpretiert er die Satisfaktionslehre⁸ anthropologisch als sühnende Stellvertretung des alten Menschen durch den neuen. Es herrscht eine Analogie zwischen dem »neuen Menschen« als intelligiblem Charakter, der die Gesinnung des »Sohnes Gottes« in sich aufgenommen hat, und der personifizierten Idee des Sohnes Gottes als Repräsentanten der Menschheit. Als wolle er diese analoge Einheit auch syntaktisch absichern, legt Kant in einem einzigen voluminösen Satzgebilde (B 98-100) dar, es sei der neue Mensch als intelligibles Wesen ebenso wie – in religiöser Vorstellung – der Sohn Gottes selbst, der als »Stellvertreter« gedacht werden muss. In beiderlei Bedeutung tritt ein »Erlöser« an die Stelle des strafwürdigen alten Menschen und tut damit der Gerechtigkeit genüge. In beiderlei Hinsicht tritt ein »Sachverwalter« vor dem ewigen Richter advokatorisch ein und begründet so die Hoffnung auf ewige Gnade. Allerdings besteht eine Differenz: Während der dem praktisch-notwendigen Vernunftideal nachstrebende neue Mensch dem alten fortwährend absterben muss, wird in der religiösen Vorstellung das Leiden des personifizierten Menschheitsrepräsentanten »als ein für allemal erlittener Tod« verstanden (B 99 f.). Die Endgültigkeit des stellvertretenden Todes des Gottessohnes enthält einen Mehrwert gegenüber der Unabschließbarkeit der sittlichen Sühneleistung des neuen Menschen; darin soll das von Christus erworbene überpflichtige Verdienst bestehen, das uns nur »aus Gnaden zugerechnet« werden kann. Denn darauf, dass uns die sittliche Vollkommenheit, die wir in unserer individuellen Lebenszeit immer nur anstreben können, um Christi willen schon jetzt zugeschrieben wird, »haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch« (B 100 f.).

Die Bedeutung der moralhermeneutisch ausgelegten Rechtfertigungslehre hält sich zwar für den praktischen Gebrauch in Grenzen, da das Bewusstsein der Wirklichkeit einer neuen Gesinnung den notwendigen Trost und die erforderliche Hoffnung ja schon mit sich führt (B 102 f.). Die Rechtfertigungsidee hat für das moralisch-praktische Bewusstsein den vorwiegend negativen, religionskritischen Nutzen, Religionskonzepte der äußerlichen Gunstbewerbung zu destruieren. Dennoch ist die Satisfaktionsvorstellung keineswegs nur von spekulativem Interesse – sichert sie doch die Korrelation von Autonomie und Gerechtigkeit, die aufs Spiel zu setzen in moralischer Rücksicht ruinös wäre. Soll die Schuldtilgung in Übereinstimmung mit Gottes Gerechtigkeit gedacht und nicht als ein davon differenter Akt seiner Güte verstanden werden, der die Gerechtigkeitsforderung suspen-

8. Zu den in diesem Zusammenhang verarbeiteten theologischen Quellen vgl. v. a. J. Bohatec, Die Religionsphilosophie Kants in der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hildesheim 1966, bes. 375 ff.

diert, so ist Erlösung nur möglich, wenn eine vollständige Erfüllung der Pflicht (sowohl in der Reinheit der Gesinnung wie in der Perfektion des Lebenswandels) vorausgesetzt werden darf. Gnade, die der Gerechtigkeit vorausginge, wäre Willkür. Kants Urteilspruch aus Gnade, der um der vollkommenen Pflichterfüllung Christi willen den unvollkommenen Lebenswandel des Menschen kompensiert, ergeht – ganz wie im Rechtsstaat – nicht *vor*, sondern *nach* dem Recht ergeht: er setzt die im Gesinnungswandel begonnene Aufopferung des alten Menschen voraus. Kants »Deduktion der Idee der Rechtfertigung« bleibt im Grunde eine Herleitung des Gedankens der Heiligung: Der durch Christus repräsentierte Überschuss des Guten wird als wirksam vorgestellt nicht im Blick auf die abzutragende Schuld des ehemals alten und nun neugewordenen Menschen, sondern nur hinsichtlich des bloßen Werdecharakters der menschlichen guten Gesinnung.

II.

Solange sich die göttliche Hilfe lediglich auf die Grenzen erstreckt, die der Freiheit durch die Endlichkeitsbedingungen der menschlichen Existenz von außen gezogen sind, die *sua sponte* tätige noumenale Freiheit aber unberührt lässt, kann eine *cooperatio* von göttlichem Handeln und menschlicher Selbsttätigkeit nicht gedacht werden. Die Erlösungsvorstellung zeigt nicht, wie es möglich ist, vom Bösen zum Guten überzugehen, sondern lediglich, dass man sich eine göttliche Mitwirkung denken darf, wenn der Übergang bereits erfolgt ist. Die Theologumena von Rechtfertigung und Stellvertretung werden lediglich auf die »Reform für die Sinnesart« bezogen; gemessen an der in Wahrheit erforderlichen »Revolution für die Denkungsart« bleiben sie im Grunde irrelevant. Umso erstaunlicher erscheint, dass Kant im Dritten Stück der Religionsschrift ein weiteres Mal Anlass nimmt, sich ausführlicher mit dem Sinn der christlichen Soteriologie auseinander zu setzen (B 167-182).

Das Dritte Stück behandelt den »Sieg des guten Prinzips über das böse, und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden«. Die tugendethische Perspektive auf die Gesinnung als den Ort, an dem das gute Prinzip im Kampf mit dem bösen dessen Gewalt »bricht« (B 114), wird überschritten durch die geschichtsphilosophische und gesellschaftstheoretische Frage nach den Verwirklichungsbedingungen des Guten, seinem geschichtlichen Sieg über das Böse. Dass – der tugendethisch deduzierten Rechtfertigung zufolge – der guten Gesinnung der vollkommene Lebenswandel Christi (hin-)zuge-

rechnet wird, stärkt zwar den Menschen in seinem Zutrauen, das, was er *soll*, auch verwirklichen zu *können*, aber die Verwirklichung des Sollens selber bleibt eine geschichtliche Aufgabe und muss in die soziale Interaktions-sphäre hinein vermittelt werden. Von Interesse ist hier die Transformierbarkeit des auf eine historische Offenbarung gestützten Kirchenglaubens in den reinen (moralischen) Religionsglauben, denn nur dieser kann dem von der Vernunft geforderten »ethischen gemeinen Wesen«, der einen und wahren Kirche zu Grunde liegen. Im Rahmen dieser geschichts- und sozialphilosophisch dimensionierten Fragestellung tritt der Widerstreit von Autonomie und Gnade erneut auf, wird aber nun als *Auseinandersetzung um den Glaubensbegriff* inszeniert.

Es geht um die konkurrierenden Begründungsansprüche, die dogmatischer Kirchenglaube und vernünftiger Religionsglaube gegeneinander erheben. Kant bringt indessen gegenüber diesen beiden kollektiven Glaubensformen ein *tertium* ins Spiel, nämlich den »Glauben jedes einzelnen«, und nennt ihn, sofern er »die moralische Empfänglichkeit (Würdigkeit) mit sich führt, ewig glücklich zu sein, den *seligmachenden* Glauben« (B 168 f.). Kant stellt den seligmachenden Glauben ganz offensichtlich als Akt der zeitlichen menschlichen Existenz im teleologisch gerichteten Prozess des geschichtlichen Übergangs vom Kirchenglauben zum Religionsglauben vor. In diesem Zusammenhang entdeckt er eine »merkwürdige Antinomie der menschlichen Vernunft mit ihr selbst, deren Auflösung, oder, wenn diese nicht möglich sein sollte, wenigstens Beilegung es allein ausmachen kann, ob ein historischer (Kirchen-)Glaube jederzeit als wesentliches Stück des seligmachenden, über den reinen Religionsglauben hinzukommen müsse, oder ob er als bloßes Leitmittel endlich, wie ferne diese Zukunft auch sei, in den reinen Religionsglauben übergehen könne« (B 170 f.). Die Antinomie besteht darin, dass jeder seligmachende Glaube zwei Elemente enthält: einerseits den Glauben an eine schuldtilgende Genugtuung für geschehene Handlungen (es kommt jetzt die Dimension materialer, *geschichtlicher* Schuld in den Blick), andererseits den Glauben an das durch tugendhaften Lebenswandel zu erwerbende göttliche Wohlgefallen. Beide widerstreiten einander hinsichtlich ihres wechselseitigen Begründungsverhältnisses: entweder wird die Lossprechung von der Schuld als Bedingung des guten Lebenswandels betrachtet, oder umgekehrt die den guten Lebenswandel bestimmende Gesinnung als Grund des Glaubens an die Erlösung. So fundiert der historische Kirchenglaube die Moral auf den Glauben an die Schuldtilgung aus göttlicher Gnade, während die Vernunftreligion den Glauben an die Erlösung – »nach dem Gesetze moralisch wirkender Ursachen« (B 169) – aus der Autonomie ableitet.

Die Meinung des Kirchenglaubens, dass für die Sünden eine Genugtuung

geschehen sei, hält Kant zwar für begreiflich, da »ein jeder Sünder sie gern auf sich beziehen möchte, und, wenn es bloß aufs *Glauben* ankömmt (welches soviel, als Erklärung bedeutet, er wolle, sie sollte auch für ihn geschehen sein), deshalb nicht einen Augenblick Bedenken tragen würde«. Es sei jedoch »gar nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafschuldig weiß, im Ernst glauben könne, er habe nur nötig, die Botschaft von einer für ihn geleisteten Genugtuung zu glauben, und sie (wie die Juristen sagten) utiliter anzunehmen, um seine Schuld als getilgt anzusehen« (B 170). Diese schroffe Abweisung des Satisfaktionsdogmas mag zunächst irritieren – hatte Kant doch im Zweiten Stück gerade die tugendethische Bedeutung dieses Gedankens erschlossen. Allerdings erfolgte die Aneignung der Genugtuungslehre dort nur für den zum Guten entschlossenen *neuen Menschen*, nicht für den *Sünder*, der »sich bisher nicht die mindeste Mühe gegeben hat«. Vom »Sünder« jedoch, der ganz auf Glauben gestellt ist, ist jetzt die Rede – und dabei geht es im Kern um die Frage, was der Ausdruck »Glauben« überhaupt bedeutet. Weil und sofern Kant den Kirchenglauben nicht als einen praktischen Akt des Vertrauens, sondern als einen kognitiven Akt des Für-wahr-Erklärens (»als Erklärung, er wolle, sie sollte auch für ihn geschehen sein«) versteht, muss er namens des reinen Religionsglaubens die kirchlich-dogmatische Version der Rechtfertigung als *iustificatio impii et peccatorum* als überschwänglich verwerfen.

Allerdings wird jetzt auch der fällige Einwand gegen die Gültigkeit der Basisprämisse des moralischen Glaubens erhoben: setzt dieser doch den zum Guten entschlossenen Menschen immer schon voraus, ohne zu erklären, wie es zu dem dabei als wirklich unterstellten Gesinnungswandel überhaupt kommen kann: »Wenn aber der Mensch von Natur verderbt ist, wie kann er glauben, aus sich, er mag sich auch bestreben, wie er wolle, einen neuen, Gott wohlgefälligen, Menschen zu machen [...]? Wenn er nicht die Gerechtigkeit, die er selbst wider sich erregt hat, durch fremde Genugtuung als versöhnt, sich selbst aber durch diesen Glauben gleichsam als neugeboren ansehen, und so allererst einen neuen Lebenswandel antreten kann, der alsdann die Folge von dem mit ihm vereinigten guten Prinzip sein würde, worauf will er seine Hoffnung, ein Gott gefälliger Mensch zu werden, gründen? – Also muß der Glaube an ein Verdienst, das nicht das seinige ist, und wodurch er mit Gott versöhnt wird, vor aller Bestrebung zu guten Werken vorhergehen; welches dem vorigen Satze widerstreitet.« (B 171 f.).

Dieser Widerstreit reicht offenkundig tiefer als die bislang aufgetretene »größte Schwierigkeit«, wie der neue Mensch rechtmäßig von einem Übel betroffen werden könne, das der alte Mensch als Strafe verdient hat. Es steht jetzt nicht mehr das Verhältnis der vom Bösen zum Guten gewandelten Gesinnung zur Gerechtigkeitsidee zur Debatte, sondern – im Rahmen der ge-

schichtsphilosophischen Frage nach den Bedingungen des zeitlichen Übergangs vom Bösen zum Guten im Prozess der Versöhnung – das Ableitungsverhältnis von göttlichem und menschlichem Wirken. Damit verschärft sich die Spannung zwischen Autonomie und Gnade zu einer Antinomie der menschlichen Vernunft. Für welche der möglichen Formen der Überwindung dieser Antinomie tritt Kant ein: für die schwächere der *Beilegung*, die der praktischen Erkenntnis zuzuordnen ist, oder für die stärkere der *Auflösung*, die auf theoretischer Einsicht beruhen müsste?

Er erklärt zunächst apodiktisch, eine theoretische Auflösung der widerstreitenden Thesen sei unmöglich weil eine Einsicht in die Kausalbestimmung der Freiheit, also eine Erkenntnis der Ursachen, die einen Menschen gut oder böse machen, jenseits unserer Erfahrung liegt und »das ganze Spekulationsvermögen unserer Vernunft« übersteigt (B 172). Die These des Kirchenglaubens von der religiösen Bedingtheit der moralischen Freiheit ist falsch, wenn sie einen empirischen Wirkungszusammenhang zwischen der durch Christus geleisteten Genugtuung und der menschlichen Selbsttätigkeit unterstellt. Im Sinn des praktischen Vernunftgebrauchs kann allein die vorangehende Bestrebung zur Pflichtbefolgung den Glauben an eine Versöhnung mit Gott hervorbringen. Doch so wenig es sich die Vernunft bei der Deduktion der Rechtfertigung leisten konnte, die spekulative Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit stillschweigend zu übergehen, so wenig will sich Kant hier mit der schwachen Version einer »Beilegung« der Antinomie begnügen. Würde die Vernunft auf eine »theoretisch« befriedigende Auflösung verzichten, so leistete sie im Extremfall einer Opposition von »gottesdienstliche[m] Aberglauben« und »naturalistische[m] Unglauben« Vorschub. Kirchen- und Vernunftglauben in dieser Form geschichtlich auseinander treten zu lassen: dies hieße »den Knoten (durch eine praktische Maxime) zerhauen, anstatt ihn (theoretisch) aufzulösen, welches auch allerdings in Religionsfragen erlaubt ist« (B 174).

Die Qualifizierung des Widerstreits als *Antinomie* zeigt im Sinn des Kantischen Sprachgebrauchs an, dass er nur aufgelöst werden kann, wenn zwischen Sinnlichem und Intelligiblem, *phainomenon* und *noumenon*, Erscheinung und Ding an sich unterschieden wird. Der »lebendige Glaube« richtet sich nicht wie der historische auf die Geschichtstatsachen, die die Erscheinung des »Gottmenschen« ausmachen und deren Data Gegenstand eines kognitiven Fürwahrhaltens sind. Er bezieht sich vielmehr auf das »Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (den Sohn Gottes)«; und zwar einerseits auf dieses Urbild *an sich selbst* als einer moralischen Vernunftidee, welche »uns nicht allein zur Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient«; andererseits auf das *in unserer Vernunft* liegende Urbild, das wir seiner Erscheinung unterlegen. Also ist es »einerlei, ob ich von ihm als rationalem

Glauben, oder vom Prinzip des guten Lebenswandels anfang« (B 174). Die Antinomie ist dann »nur scheinbar«, weil es sich um »eine und dieselbe praktische Idee« handelt. Es wird lediglich das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit einmal als »in Gott«, das andere Mal als »in uns befindlich«, beide Male aber als »Richtmaß unseres Lebenswandels« vorgestellt (vgl. B 175).

III.

»Moral« – so erklärt Kant im Vorwort der Religionsschrift programmatisch – »führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endweck (der Welterschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll« (BA IXf). Diese Formulierung legt eine Kontinuität in der kantischen Verhältnisbestimmung von Sittlichkeit und Glaube nahe, die bei genauerer Betrachtung nur die Problemstellung, aber nicht die Problemlösung betrifft. Dieter Henrich hat verschiedentlich darauf hingewiesen⁹, dass ein eindeutiges Begründungsgefälle von der Moral zur Religion in Kants Werk keineswegs immer bestand, vielmehr gingen ihr zwei andere Versionen voraus. So ist Kant *zunächst* in der ›Kritik der reinen Vernunft‹ durchaus von einer konstitutiven Funktion der Religion für die Moral ausgegangen, sofern die Hoffnung auf Glückseligkeit, deren die Sittlichkeit bedarf, allein durch Gott als das »Ideal des höchsten ursprünglichen Guts« garantiert werden kann, welches die praktisch-notwendige Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit als der beiden Elemente des Endzwecks der Moral, des »höchsten abgeleiteten Gutes« allererst begründet.¹⁰ *Sodann* hat Kant die Gefahr dieses Ansatzes für die Autonomie gesehen: macht er doch die Moralität abhängig vom Rechnen des Menschen auf eigenes Glück. Darum wird nun in der Zweiten Kritik das Sittengesetz, die Unbedingtheit des sittlichen Sollens selber zu einer Instanz, die aus sich heraus dazu nötigt, die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes als Möglichkeitsbedingungen für die Realisierung des Endzwecks der Moral zu postulieren. *Schließlich* stellt die Religionsschrift den notwendigen Zusammenhang zwischen dem sittlichen Handeln und seinem Tugend und Glück vereinenden Endzweck überhaupt in Frage. In

9. D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt 1971, 44 ff.

10. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (= KrV), 1. Aufl. 1781, 2. Aufl. 1787, B 839.

Henrichs Lesart wird damit »die Moralthologie zu einem am Ende gar entbehrlichen Anhang einer Ethik der Autonomie«. ¹¹

Dieses Urteil trifft zweifellos die moralphilosophische Postulatentheologie der praktischen Gottesbeweise, holt aber keineswegs die Bedeutung ein, die in unserer Schrift der Religion gerade im Interesse der Autonomie zugeschrieben wird. Reine Autonomie erfordert ja den Ausschluss noch so subtiler Lohnmoral, die dem Glücksanspruch des Menschen konveniert – mit anderen Worten: die Freisetzung von jedem Rest heteronomer Bestimmungsgründe in Form des sicheren Rechnens mit zuständlicher Sinnerfüllung des sittlichen Aktes in einem (und sei es hypothetischen) Endzweck, der dem Freiheitsvollzug äußerlich bleibt. In diesem Sinn bedeutete – mit Blumenberg – »Gnade als Erlaß geschuldeter Unendlichkeit« die Auflösung der dem praktischen Vernunftgebrauch drohenden Dialektik von Unsterblichkeits- und Gottespostulat – nun aber nicht in einem Postulat höherer Ordnung, sondern in einer Hoffnungsgewissheit, die der sittlichen Existenz selbst eingeschrieben ist. Im Interesse dieses autonomen, aber doch nicht suisuffizienten Selbstvollzugs der Freiheit hat Kant die neutestamentliche Rede vom »guten uns regierenden Geist«, dem »Parakleten« aufgenommen, der uns des Sinns unserer sittlichen Existenz gewiss macht, obwohl wir dabei letzter Sicherheit entraten müssen.

Die Religionsschrift enthält nun allerdings darüber hinaus die Einsicht, dass der Abstand der Gesinnung zum Sittengesetz nicht nur *objektiv*, im Mangel unserer *Endlichkeit* begründet ist, sondern ebenso einen *subjektiven* Grund besitzt, nämlich den *Hang zum Bösen*, den sich der Mensch selbst zugezogen hat (B 19 ff.). Darum ist die erforderliche Herzensänderung »nur durch eine Art Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III,5; verglichen mit 1. Mose I,2)« möglich (B 54). Kant erläutert die hier in Anspruch genommene biblische Metaphorik nicht, dabei wäre sie dem Verstehenshorizont des praktischen Vernunftgebrauchs durchaus zugänglich, und zwar bei voller Wahrung des Anliegens, dass die Gnade nur auf Grund und niemals auf Kosten der Freiheit gedacht werden darf: Wenn mit Kant als böse derjenige Wille gilt, der die Rangordnung sittlicher und natürlicher Triebfedern bei der Maximenbildung verkehrt (B 34), indem er die Selbstliebe zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, dann ist die Entscheidung zum Bösen selbst ein freier Akt der menschlichen Willkür, eine »intelligibele Tat«, die »vor jeder Tat vorhergeht« (B 26). Hat sich aber der Wille mit seiner Entscheidung zum Bösen selbst unfrei gemacht, indem er sich aus Freiheit dem Hang zum Bösen überließ, so schließen sich Autonomie und Gnade nicht aus, sondern bedingen

11. D. Henrich, a. a. O., 50.

einander. Der Gedanke der Gnade besagt dann über Kant hinaus, dass es einer göttlichen Macht bedarf, die den zum Bösen inklinierten Willen wieder in den ursprünglichen Zustand der Freiheit versetzt¹², der freie Wille müsste als *restituierte* Freiheit gedacht werden.

Diese Konsequenz musste Kant schon deshalb vermeiden, weil er nicht den Grundsatz entkräftet sehen wollte, dass es das Bewusstsein des Sittengesetzes selbst ist, das die Möglichkeit des Gesinnungswandels verbürgt. Ungeachtet des Abfalls zum Bösen »erschallt doch das Gebot: wir *sollen* bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können« (B 50, vgl. B 76). Dass Sollen Können voraussetzt, dass also die Erfahrung des Gesetzes die Bestimmbarkeit der Willkür impliziert, sich zum Guten zu entscheiden (B 58 f.), wird zwar von Kant als metaethisches Axiom gesetzt und im Sinn der Differenz von Seinsgrund und Erkenntnisgrund erläutert¹³, doch sind damit die Probleme der Realgeltung des Sittengesetzes, die mit der faktischen Diskrepanz von Sollen und Können einhergehen, keineswegs erledigt.

Kant hat mittels des Gedankens der Achtung für das Gesetz in verschiedenen Anläufen versucht, mit dem Problem fertig zu werden, dass in der Vorstellung des moralischen Gesetzes nicht nur die Form, sondern auch die Triebfeder des guten Willens enthalten sein soll. »Achtung« ist das durch den Vernunftbegriff des Sittengesetzes »selbstgewirkte« Gefühl, das als Bewusstsein der »*Unterordnung* meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn« nur als »*Wirkung* des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als *Ursache* desselben angesehen wird«; Achtung ist somit »die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut«. ¹⁴ Auch für die Religionsschrift ist »die Achtung fürs moralische Gesetz« die ursprüngliche moralische Anlage in uns als unverlierbare Triebfeder zum Guten (B 52); dass die Wirklichkeit des Sittlichen, das Faktum der reinen praktischen Vernunft, in seiner Unbedingtheit und Unbegreiflichkeit von einer göttliche Abkunft zeugt, ist hier besonders deutlich ausgesprochen (B 57 f.). Dieser Gesichtspunkt erlaubt es, der problematischen Konformität von Sollen und Können noch eine andere Wendung zu geben:

Dafür, dass dem Einzelnen sein niemals vollkommenes Können nicht

12. Vgl. auch R. Wimmer, Kants kritische Religionsphilosophie (KantSt.E 124), Berlin/NewYork 1990, 158.

13. Vgl. KpV, A 5 Anm. : Die Freiheit »ist die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit«.

14. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1. Aufl. 1785, 2. Aufl. 1786, BA 17 Anm.

zum Anlass der Behauptung eines Überhaupt-nicht-Könnens wird, dafür also, dass uns, unserer Endlichkeit zum Trotz, die Bestimmung zur »Menschheit [...] in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit« gewiss bleibt, verweist Kant auf das Christusergebnis, das »Ideal der moralischen Vollkommenheit« in Gestalt des allein Gott wohlgefälligen Menschen (B 73f.). Dieser »allein Gott wohlgefällige Mensch« ist in ihm von Ewigkeit her, die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist sofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborener Sohn«. Den Gedanken des allein Gott wohlgefälligen Menschen, biblisch gesprochen des Sohnes Gottes, versteht Kant nun keineswegs als Beschreibung einer Qualität, die wir besäßen, und auch nicht nur (jedenfalls nicht primär) als verpflichtende »Idee« zu Zwecken der »Nachstrebung«, sondern als »Ideal«. ¹⁵

Während es sich bei der *Idee* um eine verpflichtende Zielvorstellung handelt, ist das *Ideal* nach Kantischem Sprachgebrauch ein in der Vernunft enthaltener Inbegriff der Vollkommenheit, ein Urbild aller Nachbilder: »So wie die Idee die *Regel* gibt, so dient das Ideal in solchem Falle zum *Urbilde* der durchgehenden Bestimmung des Nachbildes«. Die Vernunft enthält nämlich »nicht allein Ideen, sondern auch Ideale [...], die [...] praktische Kraft (als regulative Prinzipien) haben, und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser *Handlungen* zum Grunde liegen«. ¹⁶ Nicht für den theoretischen Vernunftgebrauch, wohl aber für einen praktischen Glauben ist es legitim, dass wir im Ideal die Idee »personifizieren«, sie »nicht bloß in concreto, sondern in individuo« verstehen. Im Unterschied zur Idee handelt es sich beim Ideal um die in einer freien Person verkörperte Idee der Heiligkeit. Und von einem bloßen Postulat unterscheidet sich das Ideal dadurch, dass die in ihm vorgestellte Person nicht nur Inhalt einer Hoffnung, sondern Grund einer gegenwärtigen Erfahrung ist. Wegen der Unableitbarkeit der sittlichen Erfahrung muss der Christus in Gott, wegen der Zurechenbarkeit der Moralität für unsere Freiheit muss er in uns vorgestellt werden. So antwortet die religiöse Vorstellung vom Herabstieg des Sohnes Gottes zu uns, die Kant im Anklang an die Deszendenzchristologie des Philipperhymnus (Phil 2,5-8) und das Inkarnationsdogma umschreibt, auf die Frage, wie wir wollen können, was wir sollen: Aus dem Gesetz, das man *achten*, wird in der christlichen Religion eine Person, die man (und zwar *ohne* jede Beimischung der Selbstliebe) *lieben* kann.

Damit aber gerät die praktische Vernunft an eine Peripetie, die zu voll-

15. Vgl. dazu R. Schaeffler, Die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs und die Ansätze zu einer philosophischen Pneumatologie bei Immanuel Kant, in: F. Ricken/F. Marty (Hg.), Kant über Religion, Stuttgart 1992, 124-142 (128 ff.).

16. KrV, B 597/A 569.

ziehen ihre Grenzen überschreiten würde. Erweiterung der Moral zur Religion bedeutet in der Religionsschrift, dass gerade die radikalisierte Autonomie auf ein Geheimnis ihrer selbst stößt, das sie nicht kennen, sondern nur anerkennen kann.