Von Gott und Welt, die es nicht gibt
Immanuel Kant

Bernhard Nitsche und Florian Baab

Einleitung: Kants Bedeutung für die Theologie

Für die Theologie stellt die Philosophie Immanuel Kants (1724–1804) eine sportliche Herausforderung dar. Historisch bedeutsam ist der Umstand, dass Kants Interesse an der Gottesfrage im Lauf der Forschungsgeschichte stark vernachlässigt wurde. Kant galt nach einem Moses Mendelssohn zugeschriebenen Wort als ‚Alles-Zermalmer' der Metaphysik. Damit verbindet sich in der römisch-katholischen Perspektive ein Scheidungsprozess zwischen katholischer Innenperspektive und antikatholischer Außenperspektive: Bereits im Jahr 1827 wurde Kant auf den ‚Index' der durch das kirchliche Lehramt verbotenen Bücher gesetzt. Während des gesamten 19. Jahrhunderts galt er als ein tendenziell antiklerikaler und theologieferner Denker. Allerdings zieht sich Kants Beschäftigung mit der Gottesfrage von den Frühschriften bis zum Opus postumum durch. Joachim Kopper geht sogar so weit, die Gotteslehre Kants als durchgängiges Motiv seines Denkens zu behaupten. Dafür spricht der pietistische Hintergrund von Kants Erziehung und der programmatische Hinweis, wonach Kant „das Wissen aufheben" müsse, um für den „Glauben Platz" zu bekommen (KrV B XXX). Die Gottesthematik wird von ihm primär nicht nur im Rahmen von Welterkenntnis oder metaphysischer Spezialforschung verortet, sondern ist Implikat des geglückten Lebens. So lässt sich Kants Philosophie als genuin theozentrisch bezeichnen und für die Theologie fruchtbar machen.

Immanuel Kant hat für die Philosophie eine herausragende Bedeutung, weil er die neuzeitliche Wende zum Subjekt methodo-

logisch auf den Punkt bringt. Seine Wende im Denken, welche er als kopernikanische Wende ansieht, liegt darin, dass der Weltbezug des Menschen von jenen Bedingungen her betrachtet wird, die im Subjekt selbst gegeben sind bzw. sein müssen. Die Frage des Menschen nach sich selbst fasst Immanuel Kant daher in den drei Grundfragen zusammen:

Was kann ich wissen?
Was soll ich tun?
Was darf ich hoffen?

Sie markieren wesentliche Aufgaben der Transzendentalphilosophie. Das Wort ‚transzendental' hat wie die – innerhalb der Theologie ebenfalls höchst relevanten – Worte ‚transzendent' und ‚Transzendenz' seine Wurzeln im lateinischen *transcendere*, das sich wörtlich mit ‚über etwas hinausgehen', ‚eine Grenze überschreiten' übersetzen lässt. Der entscheidende Unterschied zwischen ‚transzendental' und ‚transzendent' besteht darin, dass Letzteres explizit auf eine Realität jenseits unserer Erfahrungsgegebenheiten verweist, während es das Anliegen des ersten Begriffes ist, nach den Grundgegebenheiten der Erfahrung selbst, den *Bedingungen ihrer Möglichkeit* im Subjekt, zu fragen: Kant möchte die vor aller erkennenden oder handelnden Weltbeziehung liegenden Bedingungen erforschen. Nicht die Frage nach einer jenseits unserer Welt liegenden Welt steht damit im Mittelpunkt seines Interesses (gegen Rationalismus und Metaphysik), sondern die Frage nach dem subjektiven Ursprung unserer Weisen der Weltbegegnung. Erst auf der Basis apriorischer Vorleistungen des Subjektes werden die Gegenstände der Welt objektiv konstituiert.

Die transzendentale Reflexion fragt in doppelter Weise danach, welche Bedingungen im Subjekt vorliegen müssen, damit eine Welterkenntnis und ein Welthandeln des Menschen überhaupt zustande kommen kann. Die beiden Pole der subjektiven Tätigkeit des Menschen als transzendentales Handeln des Subjektes einerseits sowie der erkennende, der handelnde und der ästhetische Weltbezug andererseits sind wechselseitig aufeinander bezogen. In allen diesen subjektiven Tätigkeiten geht es Kant auch nicht um eine Phänomenologie psychischer und damit anschaulich beschreibbarer oder empirisch messbarer Bedingungen (gegen Empirismus), sondern um solche Bedingungen, die gerade nicht gegenständlich angeschaut

werden können und darum nicht-empirisch sind, obwohl sie in allen (theoretischen, praktischen und ästhetischen) Weltbezügen immer schon wirksam sind und die Möglichkeiten dieses Weltbezuges strukturieren.

Eine Theologie nach Kant kommt daher nicht umhin, a) ihren Transzendenzbezug unter den Bedingungen einer transzendental-kritischen Reflexion als möglich auszuweisen, b) nach den Bedingungen der Möglichkeit der Ansprechbarkeit für den Glauben im Subjekt zu fragen sowie darüber hinaus c) die genuin theologischen Prämissen und Bedingungen der Offenheit des Menschen für die Annahme des Heils zu bestimmen, welches der Glaube bezeugt und verheißt.

Was kann ich wissen? Zur transzendentalen Analyse des theoretischen Vernunftgebrauchs

Die von Kant herbeigeführte *Wende zum Subjekt* im erkennenden Weltbezug besteht darin, dass er nicht mehr die Auffassung vertritt, wonach die Gegenstände der Welt einfach so existieren, wie sie den Menschen in sinnlicher Anschauung erscheinen. Wird die verarbeitende Tätigkeit des Subjektes in seinen Strukturbedingungen beachtet, so gehören die Formen der Anschauung (von Raum und Zeit) sowie die Kategorien (von Kausalität, Quantität, Qualität usw.) zu Bedingungen des Erfahrungsbezuges, die im menschlichen Verstand selbst beheimatet sind. Ohne diese könnte der Mensch überhaupt keinen erkennenden Weltbezug haben. Diese funktionale Bedeutung für den erkennenden Weltbezug greift so z. B. die alte Frage der Naturphilosophie auf, welcher Status Raum und Zeit zukommt. Entgegen dem Empirismus argumentiert Kant, dass Raum und Zeit nicht einfach und schlechthin Teile der Wahrnehmung sein können, da sie ansonsten wie die wahrgenommenen Dinge selbst kontingent wären; sie könnten entweder sein oder auch nicht sein. Entgegen dem Rationalismus argumentiert er, dass Raum und Zeit auch nicht lediglich Begriffe sein können, da sie ansonsten als spezielle Fälle allgemeiner Begrifflichkeiten gelten müssten. Die Frage nach Raum und Zeit ist nur auf dem Weg der Analyse der Bedingungen von vorstellungsbezogener Erkenntnis zu beantworten, innerhalb derer

sich Raum und Zeit finden. Räumliche und zeitliche Strukturierungen sind notwendig, um Vorstellungen ausbilden zu können.

Die Kritik der erkennenden oder theoretischen Vernunft (von griech. ‚Kritik' – Fähigkeit des Urteilens und Unterscheidens) stellt mithin die Frage, inwiefern überhaupt Erkenntnis von Gegenständen (welcher Art auch immer) möglich sein kann. Die natürliche Annahme ist zunächst die, die Gegenstände als etwas an sich und unabhängig von unserer Wahrnehmung und Erkenntnis Gegebenes zu fassen. Kant vertritt demgegenüber die These, dass wir „besser fortkommen, wenn wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten". (KrV B XVI) Mit diesem Perspektivenwechsel gelingt es Kant auch, die prinzipiellen Grenzen der Erkenntnis anzuzeigen.

Dies hat fundamentale Konsequenzen. Manche eher kritische Interpretationen unterstellen Kant, er siedle die Erkenntnis so sehr im Individuum an, dass es außerhalb der Erkenntnis eigentlich gar nichts gibt: Gott und Welt existieren, zugespitzt gesagt, dann nur im Menschen; die außerhalb unserer Erkenntnis situierte Realität ist uns unzugänglich. Doch ein solches Urteil ist falsch, denn ganz so einfach macht Kant es sich dann doch nicht: *Zunächst* unterscheidet er zwischen der Erscheinung der Wirklichkeit für den Menschen in der Vermittlung der sinnlichen Anschauung und der Wirklichkeit in sich selbst. Die Wirklichkeit, die in der Anschauung aufscheint, kann als Ding an sich, d. h. in ihrem eigenen Selbstsein, nicht unabhängig von ihrer Erscheinung für den Menschen erfasst werden. Niemals können wir aus den Bedingungen unseres Erkennens heraustreten. Denn diese Bedingungen sind die einzige Weise, in der uns eine Erkenntnis der Gegenstände möglich ist. Kant nennt daher die Gegenstände, die wir wahrnehmen, „Erscheinungen" und kommt zur Grunderkenntnis des von ihm so bezeichneten „transzendentalen Idealismus" – alle Erscheinungen sind uns „bloße Vorstellungen" und nicht „Dinge an sich". (KrV A 369) *Sodann* gilt, dass Erscheinungen immer nur auf Basis von Empfindungen zustande kommen können. Es muss daher eine Form geben, die unsere Empfindungen so ordnet, dass uns erst durch sie ein Gegenstand erscheinen kann. Diese Form ist für Kant doppelt gegeben in Raum und Zeit, sie sind die Bedingung der Möglichkeit für das Auftreten eines Gegenstandes im Modus der Erscheinung. *Schließlich* stellt er unter diesen Voraussetzungen klar, dass die ehemals als Wirklichkeit behaupteten Ge-

genstände der Metaphysik von Ich (Seele), Welt *(esse commune)* und Gott *(esse ipsum subsistens)* keine Gegenstände einer sinnlich vermittelten (empirischen) Erfahrung sein können, sondern notwendige ‚Leitsterne' (Ideen) des menschlichen Denkens sind, um sich selbst, die Welt und die zusammenhängende Positivität aller möglichen Gehalte denken zu können. Sie haben daher eine kritische, regulative und heuristische Funktion im erkennenden Weltbezug. Diese Ideen beschreiben also notwendige Bedingungen des Denkens und können gerade deshalb weder als real gegeben bewiesen noch widerlegt werden.

Danach stellt die Analyse des Urteilsbegriffes einen weiteren wichtigen Aspekt dar. Jede Erkenntnis nimmt zunächst die Form eines Urteils mit einer differenzierenden Ur-Teilung und einer bestimmenden Aussage (Aussagesatz) an. Dies gilt unabhängig davon, ob der Inhalt dieses Urteils wahr ist oder nicht. Erkenntnisse sind immer an Urteile gebunden. Will man untersuchen, inwiefern grundsätzlich überhaupt eine Möglichkeit von Erkenntnis besteht, muss man mit einer Analyse von Urteilen beginnen. Im Hinblick auf eine Differenzierung unterschiedlicher Urteile ist insbesondere Kants Einteilung in *apriorische* und *aposteriorische* Urteile höchst relevant: Jedes Urteil, das auf einer sinnlich vermittelten Erfahrung basiert, wird von ihm als aposteriorisches Urteil bezeichnet, da es erst nach eben dieser Erfahrung gefällt werden kann. Das Urteil ‚diese Kugel ist blau' ist ein typisch aposteriorisches Urteil, das falsifizierbar ist, weil die Kugel auch eine andere Farbe haben könnte. Das Urteil ‚die Kugel ist rund' dagegen ist ein apriorisches Urteil vor jeder Erfahrung, das notwendig wahr ist. Denn die Tatsache, dass die Kugel rund ist, gehört notwendig zum Begriff der Kugel; es ist nicht möglich, einen Gegenstand ausfindig zu machen, der sowohl eckig als auch eine Kugel ist.

Wesentlich ist sodann die Einteilung in *analytische* und *synthetische* Urteile: Ein analytisches Urteil erbringt keinen Erkenntnisgewinn, ein synthetisches Urteil dagegen erweitert unsere Erkenntnis. In einer Verbindung dieser vier Klassifikationen stellt Kant sich die Frage, ob es auch Urteile gibt, welche zum einen unabhängig von unserer Erfahrung sind und zum anderen apriorischen Charakter haben. Das scheint zunächst nicht möglich, da offensichtlich im Modus des Denkens nur analytisch-apriorische Urteile gefällt werden können (Kugeln sind rund), unter Zuhilfenahme der Wahrnehmung

aber nur synthetisch-aposteriorische Urteile (dieser Apfel ist grün). Die Frage nach der Möglichkeit synthetisch-apriorischer Urteile deckt sich daher mit der Frage, ob es uns möglich ist, notwendige Grundzusammenhänge und Grundtatsachen des Seins und damit absolute Wahrheiten ausfindig zu machen. Synthetisch-apriorische Urteile leiten jene Gesetze der Logik und Mathematik an, die einerseits unabhängig von konkreten Erfahrungen sind und andererseits doch Regeln des Erfahrungsbezugs benennen.

Damit klärt sich aber auch der Status des Gottesbegriffes. Der Begriff eines schlechthin notwendigen Wesens ist zwar in sich selbst fehlerfrei denkbar, aber kann nicht synthetisch erweitert werden und ist daher ein rein analytischer Begriff. Als Urbild ist das personifizierte Ideal zugleich ‚Urwesen' *(ens originarium)*, ‚höchstes Wesen' *(ens summum)*, ‚Wesen aller Wesen' *(ens entium)* und Grund der Möglichkeit für alle Dinge und Sachgehalte. Gott ist einerseits das vernunftnotwendige Ideal objektiver Erkenntnis, nicht aber eine objektiv erkannte und erkennbare Wirklichkeit.

Weil das Wissen des Menschen nur soweit möglich ist, wie dem Menschen weltbezogene Erfahrungen möglich sind, kann es ein metaphysisches Wissen nicht geben. Dieses müsste synthetisch a priori sein, mithin ein Wissen, dass von aller sinnlichen Erfahrung unabhängig und doch erkenntniserweiternd wäre. Der Gottesgedanke im Sinne des Abschlusses allen metaphysischen Denkens kann daher lediglich eine transzendentale Idee sein, ein ‚Ideal der reinen Vernunft'. Dieses Ideal wird vernunftnotwendig im denkerischen Ausgriff auf das Ganze der Wirklichkeit als höchste Instanz gesetzt, um den Zusammenhang aller Wirklichkeitsgehalte zu begreifen: „Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anders, als ein regulatives Prinzip der Vernunft." (KrV B 647)

Auf Basis seines synthetischen Erfahrungsbegriffes leistet Kant eine mehrdimensionale Kritik der vor ihm klassisch durchgeführten Gottesbeweise. Der ontologische Gottesbeweis betont, dass Gott als das höchst vollkommene Wesen notwendig existieren müsse, da die Nichtexistenz ja einen Mangel an Vollkommenheit bedeutete. Dieses Argument wird von Kant mit der Feststellung kritisiert, dass die Existenz kein reales Prädikat sei. Unter dieser Voraussetzung kann eine Wirklichkeit Gottes gegenüber der bloßen Möglichkeit keinen ontologischen Mehrwert haben. Auch der kosmologische Gottesbeweis, der nach dem ersten Grund alles Seienden fragt, beruht

nach Kant auf einer unrechtmäßigen Übertragung des nur in der Sinnenwelt gültigen Prinzips von Ursache und Wirkung auf Gott als außerweltlichen Grund der Sinnenwelt. Der teleologische Gottesbeweis schließlich, der aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur auf eine Ursache schließt, die die Welt zweckmäßig geordnet und gestaltet hat, wird von Kant zwar mit gewissen Vorbehalten versehen – man dürfe nicht Gott mit einem ‚Weltbaumeister' und analog dazu die Welt mit menschlichen Kunstprodukten gleichsetzen. Zudem bleibe die menschliche Vernunft auch im Rahmen des teleologischen Gottesbeweises im Endlichen und Defizitären verhaftet. Dennoch macht Kant an seinem Beispiel deutlich, dass die Dialektik der teleologischen Vernunft nicht nur ein negatives Resultat hat: Der teleologische Gottesbeweis zeigt auf, dass es keinen Widerspruch beinhaltet, die Idee Gottes bilden zu wollen, da Gott nicht bloß ein möglicher, sondern – freilich innerhalb der Grenzen eines transzendentalen Ideals – ein für die Vernunft notwendiger Begriff ist. In gegenläufiger Betrachtungsweise zeigt sich allerdings auch in seinen kritischen Werken eine Hochschätzung der traditionellen Gottesbeweise, die keinesfalls einer generellen Abweisung gleichkommt. (KrV B 648 ff.)

Als regulative Idee der Vernunft findet Gott so seinen Platz in der theoretischen Philosophie. Alle Versuche jedoch, seine Existenz auf Basis kontingenter menschlicher Erfahrung beweisen oder (atheistisch) widerlegen zu wollen, sind zum Scheitern verurteilt. Indem Kant so die Gottesbeweise in ihrem klassischen Geltungsrahmen kritisiert, verwirft er nicht nur die spekulative Theologie, sondern ebenso auch einen spekulativen Atheismus. Darüber hinaus kritisiert er einen Positivismus, der jede Vorstellung von Gott für undenkbar und der Vernunft unwürdig hält. Gott kann zwar widerspruchsfrei gedacht, aber nicht sinnlich weltbezogen (theoretisch) erkannt werden. Die einzige Theologie, die einer reinen, das heißt von aller Offenbarung unabhängigen Vernunft noch möglich ist, gründet in moralischen Gesetzen. Sie findet also ihren Ort in der praktischen Vernunft.

‚Was soll ich tun?' ‚Was darf ich hoffen?'
Zum praktischen Vernunftgebrauch

Kant zufolge ist die praktische Vernunft in der Lage, Handlungen entweder gegen oder auch in Ergänzung zu den sinnlichen Antrieben zu steuern und zu koordinieren. Das zentrale handlungsmotivierende, praktische Vernunftvermögen ist für Kant der freie Wille. Er ist die Seite der praktischen Vernunft, die den Übergang vom praxisbezogenen Denken zum Handeln selbst leistet. Damit der Mensch als ein moralisch zurechenbares Wesen gedacht werden kann, welches sich selbst Regeln und Gesetze des Handelns gibt, bedarf es einer Kausalität aus Freiheit, welche „ohne allen Widerstreit angetroffen werden" kann. (KrV B 569) Für Kant ist die Idee solch autonomer Freiheit in ihrer Möglichkeit aufgewiesen, wenn sie nicht in einen notwendigen Widerspruch zu den Gesetzen der Natur in der empirischen Erfahrungswelt gerät. (Vgl. KrV B 562, 558) Die Denkbarkeit von Freiheit wird von Kant in der dritten Antinomie von Freiheit und Determinismus erörtert: Kant konzipiert Freiheit als das Vermögen, einen Zustand in der empirischen Welt von selbst beginnen zu können; Freiheit und Kausalität aus Freiheit stellen damit eine Alternative zum Konzept der Naturkausalität dar. Diese jedoch bleibt in ihrer Geltung zugleich vollständig aufrecht erhalten, da es essentiell zum Begriff der empirischen Welt gehört, streng nach allgemein gültigen Gesetzen geordnet zu sein; die Kette der Ursachen innerhalb der Welt muss daher zwingend als lückenlos geschlossen angesehen werden. Kant vertritt somit in der Freiheitsfrage eine klassisch kompatibilistisch zu nennende Position: Freiheit im Sinn vernünftiger Autonomie ist nur möglich im Rahmen allgemeiner strukturgebender Gesetzlichkeiten.

Im praktischen Weltbezug unterscheidet Kant zwei Arten von Regeln oder Imperativen. So gibt es Regeln oder Gesetze der Klugheit, die im Fall der Handlung dazu gebraucht werden, Befriedigung der sinnlichen Antriebe zu leisten. Diese Regeln auf Basis sinnlich bestimmter Lust- und Neigungsmotivationen nennt Kant hypothetische Imperative. Ihnen kommt es zu, die Mittel aufzuspüren, mit denen ein bestimmter Zweck erreicht werden soll. Sie charakterisieren also das strategische und zweckrationale Handeln von Menschen.

Demgegenüber unterscheidet Kant Regeln und Imperative, die für die Selbstbestimmung praktischer Vernunft notwendig sind, um ihre moralische Klarheit und ihre vernünftige Universalisierbarkeit zu begründen. Deshalb spricht Kant von Maximen, die er als oberste Prämissen der praktischen Vernunft begreift und die als Grundsätze eines vernunftgemäßen Handelns dienen. Diese Maximen stehen für Kant unter einem kategorischen Imperativ, also unter einem Imperativ der immer, unter allen Bedingungen und in jeder Hinsicht zur Geltung zu bringen ist. Die Vielzahl der Formulierungen kann dabei auf zwei Brennpunkte einer Ellipse fokussiert werden. Zum einen soll die andere Freiheit respektiert werden. Deshalb gilt es, den anderen Menschen nicht (strategisch) als Mittel zum Zweck zu benutzen, sondern ihn moralisch und vernünftig als „Zweck an sich" selbst anzusehen. (KpV A 58) Zum anderen kann eine Maxime nur dann vernünftig genannt werden, wenn sie zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung universalisierbar ist und unbedingten Anspruch erhebt: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." (KpV A 54)

Die reine praktische Vernunft ist aus sich selbst heraus zwecksetzend und zielt von daher nicht auf empirisch angetriebene Einzelinteressen oder private Einzelzwecke, sondern auf ein Ziel, welches in unbedingter und unverstellter Weise „Zweck an sich selbst" (GMS IV 435) ist. Der Anruf des Gewissens, in dem das ethische Sollen zum Imperativ wird, kommt in den verschiedenen Formulierungen des Kategorischen Imperativs zur Sprache. Das ‚Prinzip Freiheit' und das unbedingte moralische Sollen gehören darum unlösbar zueinander. Denn ohne Freiheit gibt es kein verantwortliches moralisches Sollen und ohne eine moralische Sollensforderung im Gewissen als Faktum der Vernunft bleibt die Objektivität und Geltung der Freiheit problematisch.

Die Frage, wonach der Mensch handelt, wenn er vernunftgemäß handelt, ist deshalb nicht empirisch zu klären. Das schlechthin Gute ist nicht der Empirie zu entnehmen, sondern nur der unbedingten Forderung moralischer Freiheit. Die Moral und damit auch das schlechthin moralisch Gute beanspruchen darum uneingeschränkte Verbindlichkeit. Sie müssen unabhängig von den Bedingtheiten der Empirie zu finden sein. So ist für Kant „überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Ein-

schränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille". (GMS IV 393)

Steht das (strategische) Glücksstreben der Menschen im Kontext empirischer Wirklichkeit unter den Antrieben der Lust, der Neigung oder des Angenehmen, so ist die Glückswürdigkeit mit der unbedingten Sollensfrage praktischer Freiheit verbunden. Damit stellt sich das Problem, wie das sinnlich und affektiv bestimmte Glücksstreben in die vernunftgeleitete und prinzipienorientierte (moralisch reine, weil selbstzweckliche) Glückswürdigkeit eingebracht werden kann. Denn diese Glückswürdigkeit ist das Ziel formal unbedingter Freiheit und des ethischen Sollens: *„Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein."* (KrV B 83 6; A 808 f.) An diesem Punkt gerät die moralische autonome Vernunft in den Zwiespalt, dass sie nach den Gesetzen der Naturkausalität in der Regel ihre Moralität aus Pflicht hinter sich lassen muss, um zu einem Glück in Neigungen zu gelangen. In diesem Konflikt zwischen lust- und neigungsbezogenem Glücklichsein und moralischer Glückswürdigkeit ist die praktische Vernunft in einen Modus der Hoffnung gedrängt. Hier stellt sich die Frage, ob ein höchstes Gut, ein Reich des glücklichen Lebens in moralisch verbindlicher Freiheit, möglich ist. Um dieses höchste Gut als Wirklichkeit hoffen und praktisch befördern zu können, erfordert dies nach Kant als Bedingung der Möglichkeit solchen Handelns ein Postulat. Dieses Postulat der Hoffnung formuliert eine in praktischer Vernunft begründete Existenzannahme von subjektiver Notwendigkeit. Die Existenzannahme sichert den Sinnanspruch der Freiheit in ihrem moralischen Sollen ab und gilt einem von Weisheit bestimmten Weltregierer oder Gott, welcher zugleich Urheber der Kausalität der Natur und der Kausalität aus Freiheit ist und beide Ordnungen miteinander versöhnen kann. Nur diese ultimative Macht vermag die Einheit von moralischer Glückswürdigkeit und faktischer Glückseligkeit herbeizuführen. In einem problembewussten *symbolischen Anthropomorphismus* ist Gott „der *allein Heilige*, der *allein Selige*, der *allein Weise*". In einer Fortführung dieses Gedankens kann auch gesagt werden, Gott sei „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 hinzufügen". (KpV, A 236)

Die durch die praktische Vernunft erkannte Glückswürdigkeit des Menschen muss als ein uneinlösbarer Anspruch gelten, wenn das Ziel der Glückseligkeit nicht objektiv gewährleistet werden kann; die eschatologische Verheißung ist daher nicht lediglich Projektion oder Flucht in eine ‚Hinterwelt', sondern diejenige Erfüllung allen menschlichen Strebens, ohne die nicht nur moralisches Handeln, sondern alles menschliche Handeln sinnlos wäre. Konkret versteht Kant das Postulat der reinen praktischen Vernunft als eine notwendige, aber nicht beweisbare Forderung, die dem praktischen Gesetz unabtrennbar anhängt, weil sie allein den Sinn solcher Praxis verbürgen kann.

Vor diesem Hintergrund bekommen sowohl die Pneumatologie als auch die Christologie in der Religionsschrift ethisch-soterische Funktion. Angesichts des Konflikts im moralischen Bewusstsein, zwischen Glückseligkeit und Glückswürdigkeit hin- und hergerissen zu sein, ist es der Paraklet, welcher die in sich widerstreitende Vernunft mit sich versöhnen kann. Denn die praktische Vernunft ist im Blick auf die Moralität der Handlungsmotivationen zugleich Angeklagte (aufgrund ihrer Selbstverfehlung) und Anklägerin (aufgrund der Sollensforderung des moralischen Gesetzes). In diesem umfassenden Widerstreit bedarf sie eines Urteilsspruches aus Gnade, um sich auf dem Weg der gebesserten Gesinnung, die allein Gott kennt, verstehen zu können. Dieser Zuspruch und dieses Zutrauen von Besserung ermöglichen es dem Menschen, sich in erneuerter Weise selbst bestimmen zu können. In der Begegnung mit Jesus Christus und durch den Zuspruch des externen Vergebungswortes von Gott her wird dem Menschen die Fähigkeit eröffnet, in der neuen Qualität des Gottessohnes zu leben. Dadurch wird der Sohn Gottes als Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit vorgestellt. In der geschichtlichen Anschaulichkeit ist Jesus Christus ein Zuspruch und eine Ermutigung dazu, die individuelle Freiheit vernunftgemäß und glaubensgemäß zu ergreifen.

Hans-Michael Baumgartner, Kants ‚Kritik der reinen Vernunft'. Anleitung zur Lektüre, Freiburg i. Br. – München ⁶2006.
(Klassiker.)

Georg Essen / Magnus Striet (Hg.), Kant und die Theologie, Darmstadt 2005.
(Legt aus unterschiedlichen Perspektiven die verschiedenen Anregungen Kants für die Theologie frei.)

Stefan Gerlach, Immanuel Kant, Tübingen 2011.
(Eine gut lesbare Einführung.)

Bernhard Nitsche, Zur transzendentalen Methode in der Theologie, in: *Günter Kruck / Joachim Valentin* (Hg.), Rationalitätstypen der Theologie, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2017, 177–230.
(Stellt Kant entlang seines Gottdenkens dar und präsentiert die römisch-katholischen Hauptvertreter einer transzendentalen Denkform.)

Wilhelm Teichner, Kants Transzendentalphilosophie. Grundriss, Freiburg i. Br. – München 1978.
(Sehr konzise Darstellung des Gesamtprojektes.)