

Kant im Streit der Fakultäten



Kant im Streit der Fakultäten

Herausgegeben von
Volker Gerhardt

Walter de Gruyter · Berlin · New York

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN-13: 978-3-11-018277-4

ISBN-10: 3-11-018277-7

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.dbb.de> abrufbar

© Copyright 2005 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Vorwort

Kants letzte von ihm selbst veröffentlichte Schrift ist eine Abhandlung über das Verhältnis der Philosophie zu den einzelnen Wissenschaften. Der 1798 publizierte *Streit der Fakultäten* macht schon im Titel deutlich, dass die Wissenschaften in einer kritischen, ja, polemischen Beziehung zueinander stehen. Als Wissenschaften haben sie zwar gemeinsame Aufgaben der Erkenntnis, der Aufklärung und der Erziehung. Aber in ihrem Verhältnis zueinander stehen sie in der Pflicht, über die Wege und die Ziele des Wissens zu streiten. Nur wo dieser Streit um das Wissen mit den Mitteln des Wissens ausgetragen wird, kann es eine lebendige Wissenschaft geben.

Im *Streit der Fakultäten* geht Immanuel Kant in einer für jeden erkennbaren Weise über die Grenzen seines Fachs hinaus. Es lag daher nahe, dass die auf Interdisziplinarität gegründete Berliner Akademie der Wissenschaften ihr vor zweihundert Jahren gestorbenes Mitglied mit einem Symposium unter diesem Titel ehrte. Doch das sollte nicht auf dem Weg einer historisch-philologischen Erinnerung geschehen, sondern durch eine kritische Erörterung der Leistung Kants im Geiste seines eigenen Buchs.

Die wichtigsten Aussagen der Streitschrift liegen im Bereich von Geschichte, Recht und Politik. Hier hat Kant Anregungen gegeben, die in der zweihundertjährigen Wirkungsgeschichte seines Denkens viel zu spät beachtet worden sind. Deshalb lag hier der Schwerpunkt des Symposions. Dabei ging es nicht um eine (natürlich immer willkommene) gelehrte Erörterung des *Streits der Fakultäten*, sondern primär um die Wiederaufnahme eines Streits, den Kant 1798 in der Absicht vorgeführt hat, die Stellung der Philosophie im Konzert der Wissenschaften zu stärken. Die Theologie, die Medizin und die Jurisprudenz stehen dabei im Vordergrund. Aus heutiger Sicht sind damit auch die Geschichts-, Politik- und Kulturwissenschaften berührt.

Um der wissenschaftlichen und politischen Reichweite von Kants letztem Buch Ausdruck zu geben, haben vier Institutionen zusammengefunden. Sie wollen Kant gemeinsam ehren: Die *Friedrich-Ebert-Stiftung*, die *Deutsche Gesellschaft zur Erforschung des politischen Denkens*, das *Institut für Philosophie der Humboldt-Universität* sowie die

Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Das *Institut für Philosophie* konnte dafür die Hilfe der *Carl- und Max-Schneider-Stiftung* in Anspruch nehmen. Ihr sei an dieser Stelle gedankt. Besonderer Dank gilt auch der *Friedrich-Ebert-Stiftung*, die nicht nur das Symposium, sondern auch die Publikation der Beiträge großzügig unterstützt hat.

Kant hat es verdient, dass wir seiner gedenken. Deshalb kümmerte im Gedenkjahr 2004 wenig, dass ein durch größte öffentliche Aufmerksamkeit für sein Fach verwöhnter Historiker, halb scherzhaft, halb erschreckt, über die „Kant-Industrie“ klagte, die zum 200. Todestag so viel „Vernunft“ in Umlauf bringe. Das kann, so meinen wir, vor allem dann nicht schaden, wenn im Sinne Kants die *kritische Vernunft* in Rede steht.

Auch wenn sich im Gedenkjahr kaum ein Widerspruch gegen den Vernunftkritiker aus Königsberg regte, sollten wir nicht vergessen, dass von den zweihundert Jahren, auf die man 2004 zurückblicken konnte, der weitaus größere Teil mit eher abfälligen Urteilen angefüllt gewesen ist. Keine dreißig Jahre ist es her, dass Autoren mit der Behauptung reüssieren konnten, die Selbsterkenntnis der kritischen Vernunft sei nur ein nach innen verlagertes „Hexenprozess“, systematisches Denken sei Verdrängung in äußerster Konsequenz und der kategorische Imperativ erinnere an den „aufgeblendeten Schein“ der Lampe beim Verhör durch die Geheime Staatspolizei. Ein bisschen Psychoanalyse, eine vom Geist abgelöste Dialektik und das jederzeit zu mobilisierende Resentiment gegen die Realität genügten, um den angeblich so abstrakten Rigorismus der kritischen Philosophie als puren Sado-Masochismus zu entlarven.

Aber wenn man schon von Dialektik redet, muss man damit rechnen, dass sie weitergeht: Und so verstummte die absichtlich unter Niveau ansetzende Kant-Kritik schlagartig, als im April 2001 die Meldungen über die Entschlüsselung des menschlichen Genoms in Umlauf kamen. Jetzt sahen selbst jene, die gerade noch das Realitätsprinzip verworfen und den Tod des Subjekts verkündet hatten, im durch und durch auf die Individualität gegründeten kategorischen Imperativ die letzte Instanz zum Einspruch gegen einen schrankenlosen Umgang des Menschen mit sich selbst. Es hätte der Gentechnologie nicht bedurft: Die mit dem bellizistischen Nationalismus, dem regressiven Rassismus und dem totalitären Kommunismus gemachten Erfahrungen reichten jede für sich schon aus, um die Unverzichtbarkeit einer auf Prinzipien gegründeten Vernunft zu erkennen.

Eigentlich wollten sich die Akademie und Universität an der „Kant-Industrie“ des Jahres 2004 gar nicht beteiligen. Das Institut für Philosophie hatte im Jahre 2000 in Berlin den 9. *Internationalen Kant-Kongress* mit über dreihundert Referenten und mehr als tausend Teilnehmern aus aller Welt ausgerichtet; und es hatte eine Ausstellung über *Kant und die Berliner Aufklärung* initiiert. Das schien für einen Philosophen, der sein Werk erarbeitet hat, ohne jemals an einem Kongress oder einem Symposium teilgenommen und ohne jemals Drittmittel eingeworben zu haben, genug.

Hinzu kommt, dass die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften mit tatkräftiger Unterstützung der *Zeit-Stiftung Gerd und Ebelin Bucerius* die Edition der Gesamtausgabe der Werke Kants wieder aufgenommen hat. Sie will endlich eine verlässliche Version des *Opus postumum* vorlegen und bemüht sich mit dem de Gruyter-Verlag um eine Neuedition der drei Kritiken. Spätestens im Jahre 2012, so hoffen wir, kann die *Akademie-Ausgabe* dann endlich auch mit den Vorlesungen ganz abgeschlossen sein. Was lässt sich zur Erinnerung an einen Autor Besseres tun, als ihn kritisch zu edieren?

Doch es gab noch einen besonderen Grund für das Symposium: Immanuel Kant wurde am 7. Dezember 1786 zum auswärtigen Mitglied der *Preußischen Akademie der Wissenschaften und der Künste* gewählt. Über diesen Vorgang gäbe es viel zu sagen, denn er war formell nicht ganz einwandfrei;¹ außerdem wurde gleichzeitig der damalige persönliche Ratgeber, der Conseiller privé Wöllner aufgenommen, der Kant sechs Jahre später in den *Religionsstreit* verwickelte, über dem der Philosoph beinahe sein Amt und seine Pension verloren hätte. Auch darauf reagiert der weitere sechs Jahre später publizierte *Streit der Fakultäten*.

An Kants Berufung in die Akademie ist bedeutsam, dass mit ihm *dreizehn weitere neue Mitglieder* berufen wurden, darunter die von Kant nicht sonderlich geschätzten Philosophen Eberhard (aus Halle) und Heyne (aus Göttingen). Aber es waren, außer dem bereits erwähn-

1 Die Vorgeschichte dieser Berufung ist hier auch deshalb nicht aufzurollen, weil sie Juristen dazu verführen könnte, die Rechtmäßigkeit des Vorgangs in Zweifel zu ziehen. Denn als der Kurator der Akademie am 16. November den entsprechenden Vorschlag machte, behauptete er (dem Protokoll zufolge) der König habe schon zugestimmt. Tatsächlich aber hat er dem König erst vier Tage später, am 20. November, geschrieben. Die Genehmigung erfolgte freilich schon am nächsten Tag (so schnell schreiben die Preußen in Fragen der Kultur), so dass der zweite Akt der Zuwahl auf der übernächsten Sitzung am 7. Dezember erfolgen konnte.

ten Theologen Wöllner, auch der Physiker Volta (Pavia), die Naturforscher Bonnet (Genf), Jacquin und von Born (beide Wien) sowie Forster sen. (Halle) und sein Sohn Georg (damals in Wilna) mit dabei; außerdem der Mathematiker und Physiker von Tempelhoff (Berlin), der Theologe Teller (Berlin), schließlich der Erfinder des Begriffs der Ideologie Condorcet (Paris) und der Dichter Wieland (Weimar).

Es gab also ein breites *interdisziplinäres Revirement*, das allerdings dem König mit dem Hinweis abgerungen wurde, die Berufung so vieler *auswärtiger Gelehrter* verursache *keine zusätzlichen* Kosten: „Ces savant ne sont point à charge à l'academie“. Das sollte uns ermuntern, mit den heute vielen als neuartig erscheinenden Kostenfragen gelassener umzugehen.

Schon bei Kant geht es wesentlich um die *Politik*. Dem haben wir durch den thematischen Schwerpunkt unseres Symposions Rechnung getragen. Dabei freut es uns besonders, dass Wolfgang Thierse als Präsident des Deutschen Bundestages mit einem streitbaren Grußwort begonnen hat. Der am Ende des Bandes eingerückte Text nimmt die Streitfrage auf und sucht zu zeigen, dass sie auch von Kant her nicht eindeutig entschieden werden kann. Kant nimmt uns das eigene Denken nicht ab.

Volker Gerhardt
Thomas Meyer

Grußwort

WOLFGANG THIERSE

Im *Streit der Fakultäten*, also in der letzten, im Spätherbst von 1798 von ihm persönlich herausgegebenen Schrift, wendet sich Immanuel Kant noch einmal der oft gestellten Frage zu, ob die Menschheit im Fortschritt zum Besseren begriffen sei. Sie kennen die Antwort, oder sie werden sie dieser Tage neu entdecken: Sie findet sich „im Streit“, in der Freiheit der Kritik. Nach den Regeln der Vernunft geführt, dient der Streit der Wahrheit und damit dem Fortschritt.

Das hört ein leidenschaftlicher Anhänger der parlamentarischen Demokratie gern. Als deren Repräsentant ärgert mich schon, wie in der Öffentlichkeit der Meinungsstreit in der Politik oft als anstößig, als lästig, als Schwäche denunziert wird: Gewiss, nicht jeder Streit dient der Wahrheitsfindung. Denn schließlich versteht Kant unter Freiheit den Gebrauch des vernünftigen Arguments, unabhängig von Regierung und Autoritäten, Bibel, Landrecht und Medizinalordnung, damit sei dem Zweck der Wahrheit auch in der Politik gedient. Natürlich stehe dem das Motiv der „Nützlichkeit“ entgegen, in der Politik wie andernorts passt nicht alles in den Kram. Am Ende aber, so Kant sinngemäß im *Streit der Fakultäten*, gereiche auch der Regierung die Wahrheit zum Vorteil.

Warum? Im Widerspruch zwischen allgemeinem Ideal und Realität – also auch dem Streben nach eigenem Vorteil – bewege sich die Menschheit zum Besseren, daraus entspringe der Fortschritt in der Politik. Wenn aber das Ideal einmal in der Welt sei, die Idee eines auf den Menschenrechten fußenden Gemeinwesens, dann bleibe dies kein „leeres Hirngespinnst“, sondern werde „ewige Norm“, an der sich jede bürgerliche Verfassung messen werde. Die Menschheit könne ihren Fortschritt nicht mehr rückgängig machen, wie das große Ereignis der französischen Revolution diese Idee in die Welt gesetzt habe; „ein solches Phänomen vergisst sich nicht mehr“.

Das ist ein merkwürdiges Argument und ein politisches Bekenntnis des Bürgers Kant, der als Philosoph wie kein anderer das Weltbild und

das Selbstbild der Moderne geprägt hat. Sein politischer Sinn und sein Gespür für den historischen Augenblick treten hier durchaus an die Stelle des Beweises. Als Kant dies im *Streit der Fakultäten* schrieb, hatte die Revolution in Frankreich schon ihre Kinder sprichwörtlich „gefressen“. Wo aber einmal miteinander „nach dem Fuß der Gleichheit und Freiheit“ verfahren sei, dort – so Kant – „vergisst es sich nicht mehr“.

Die Versuchung, in einem Schritt die folgenden 200 Jahre zu überspringen und auf die Reihe zu bringen, liegt nahe, wenn man wenig Zeit hat zum Reden. War es nicht im zweihundertsten Jubiläumsjahr, als die französische Revolution nach Europas Osten fortschritt und nachholte, was „sich nicht mehr vergisst“, die Freiheit, die Souveränität des Volkes, die Demokratie?

Ich habe jetzt nicht die Zeit, über die Möglichkeiten laut nachzudenken, die sich 1989 tatsächlich oder vermeintlich eröffneten. Der Rest der Welt schien auf die Idee der freiheitlichen Demokratie gebracht. War das nicht – man erinnere sich an Kants *Ersten Definitivartikel zum ewigen Frieden* – die Basis für den Weltfrieden? War seine Bedingung, dass „die bürgerliche Verfassung in jedem Staate [...] republikanisch sein soll“ nicht erfüllt? Lässt sich erst mit Kant verstehen, was der Amerikaner Francis Fukujama mit seiner Rede vom „Ende der Geschichte“ meinte?

Der 11. September 2001 hat solchen Spekulationen offensichtlich ein Ende gemacht. Er löste eine andere Art Endzeit-Diskussion aus, nach dem Motto „Nichts ist mehr wie vorher“. Nicht etwa, weil es Schlimmeres nicht gegeben hätte, sondern weil es vor aller Augen, vor der Weltöffentlichkeit geschah, weil – wie es in der Erläuterung zum *Dritten Definitivartikel über die Weltbürgerschaft* in Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* heißt – es „nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhandgenommenen Gemeinschaft so weit gekommen ist, dass die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde von allen gefühlt wird“ – so steht der 11. September für eine neue Dimension, für einen Begriff von Globalität, dem sich kein Bereich entziehen kann: Müssen wir nicht besser von Totalität sprechen?

Weil der Anschlag vom 11. September ein Angriff auf die einzige Weltmacht war, stellte er aber auch die Machtfrage. Als Antwort formulierte die Regierung Bush zwei Formeln, zunächst „Unlimited Justice“, dann „Enduring Freedom“. Beides, Gerechtigkeit und Freiheit werden mit Attributen des Dauerhaften, des Siegreichen, des Ewigen ausgestattet: Gemeint ist aber nicht der Frieden, sondern Krieg, und zwar als nicht weiter erklärter Zustand in dieser Welt.

Ist das auf unabsehbare Zeit die Rehabilitierung des Krieges als Mittel der Politik? Ist das die Absage an eine Weltordnung, die auf Gewaltverzicht in den zwischenstaatlichen Beziehungen beruht? Andererseits: Sind die Bedrohungen von Frieden und Sicherheit im 21. Jahrhundert überhaupt mit militärischen Mitteln, mit Krieg zu lösen?

Die zunehmende Verwundbarkeit hochentwickelter Gesellschaften bedeutet doch, dass der Versuch, Verwundbarkeit technisch zu minimieren, scheitern muss, weil die Technik immer auch neue Angriffsflächen bietet. Man denke an die Gefahr des Cyberterrorismus, eine vor wenigen Jahren noch völlig unbekannte Bedrohung.

Aber auch die neuen Bedrohungen (Bürgerkriege, internationaler Terrorismus und Kriminalität), die aus dem ökonomisch bedingten Zerfall von staatlichen Ordnungen erwachsen, machen Kriege formal obsolet, weil es sich nicht um zwischenstaatliche Konflikte handelt. Wer interveniert, muss bleiben und aufbauen (wie der Fall Irak zeigt).

Inzwischen ist das Völkerrecht schon für Fälle von Staatsversagen der sogenannten *failed states* weiterentwickelt worden. Die vom Sicherheitsrat der Vereinten Nationen 1992 verabschiedete *Agenda für Frieden* geht in diesen Fällen von einer Bedrohung des internationalen Friedens nach Kapitel VII der UN-Charta aus, die zu kollektiven Gegenmaßnahmen berechtigt. Dazu gehören:

- systematische Verletzung der Rechte von Minderheiten (Irak)
- grobe Missachtung von Menschenrechten (Bosnien)
- der Zusammenbruch der innerstaatlichen Ordnung (Somalia),
- und sogar gewaltsamer Widerstand gegen Demokratisierung (Haiti).

Das Problem ist also nicht das Recht, sondern die Macht, die diesem Recht Geltung verschafft, sprich: die Lähmung der Handlungsfähigkeit der Weltorganisation. Darf in solchen Fällen das Völkerrecht außer Kraft gesetzt werden?

Kann – im Sinne von Volker Gerhardts These von der „Macht im Recht“ (im *Merkur* im Juli des vergangenen Jahres) – eine einzelne Macht, die hegemoniale USA jene Friedensordnung schaffen, welche die Vereinten Nationen aus Mangel an Macht nicht herstellen können?

Volker Gerhardt nimmt in seinem Beitrag ausdrücklich auf Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* Bezug und schließt aus der Tatsache, dass die Mehrheit der Staaten in der UN keine freien Staaten sind, dass die Bedingung des *Ersten Definitivartikels zum ewigen Frieden* nicht erfüllt ist. Das soll heißen: Die UN können weder die Macht, noch das Mandat des Völkerbundes im Kantischen Sinne erfüllen und die eigent-

liche Friedensmission der Zeit sei die Beendigung der Diktaturen, also die Herstellung dieser Voraussetzungen – und zwar ausdrücklich auch im Blick auf den Irak.

Über den Erfolg eines solchen Ansatzes müssen wir heute nicht mehr nur spekulieren. Die Bilanz ein Jahr nach Beginn des Irak-Krieges ist ja mehr als ernüchternd. Damit wäre aber das theoretische Argument von Professor Gerhardt noch nicht gewürdigt. Das praktische war durchaus immer auch Kants Sache und er war nüchtern genug, nicht auszuschließen, dass Macht vor Recht kommt. Aber dass Macht per se Recht schafft, hätte er das nicht prinzipiell in Zweifel gezogen?

Zunächst zur Bilanz: Als der Irak-Krieg begann, wurden drei Argumente hervorgehoben, um dessen Notwendigkeit zu legitimieren:

- Der Irak befände sich im Besitz von Massenvernichtungswaffen, stelle damit eine unmittelbare Bedrohung für die gesamte Region dar und mache ein unverzügliches Handeln erforderlich.
- Das Regime Saddam Husseins sei menschenverachtend und verabscheuungswürdig. Ein „Regimewechsel“ könne Demokratie und Rechtsstaatlichkeit im Irak und dadurch die Sicherheit in der Region verbessern.
- Der Sturz Saddam Husseins sei ein Teil des Kampfes gegen den internationalen Terrorismus.

Alle drei Argumente können heute noch weniger überzeugen als zuvor:

Die Behauptungen über Saddams Massenvernichtungswaffen haben sich als Manipulationen herausgestellt. Immer mehr am Irak-Krieg beteiligte Staaten fühlen sich getäuscht.

Die Bush-Doktrin – der Anspruch der USA in „Schurkenstaaten“ mit militärischen Mitteln Regimewechsel herbeiführen zu dürfen – hat zwar die Schreckensherrschaft von Saddam, aber nicht den Schrecken beendet.

Der Irak-Krieg hat nicht den Terrorismus, sondern die Koalition gegen den Terror durch eine Vertrauenskrise geschwächt. Der Irak ist zum neuen Schauplatz für Terroristen, ein Ziel und ein Rekrutierungs-ort geworden.

Lassen wir das Argument der Massenvernichtungswaffen wegen erwiesener Manipulation beiseite und das Argument des Kampfes gegen den Terrorismus wegen geringer Plausibilität auch: Als Leuchtturmprojekt für Demokratie im Nahen und Mittleren Osten scheidet der Irak jedoch ebenfalls aus, trotz des Sturzes des monströsen Diktators Saddam. Der Widerstand gegen die amerikanischen Besatzer und gegen Iraker, die mit der Besatzung zusammenarbeiten, ist weder auf

die Saddam-Leute, noch auf terroristische Gruppen beschränkt. Die wachsende Unzufriedenheit der Bevölkerung ist zwar auch ein Ergebnis des Terrors, der auf eine Destabilisierung des Irak und die Zermürbung aller am Wiederaufbau interessierten Kräfte zielt.

Die Erfahrungen mit militärischen Interventionen zeigen jedenfalls nicht nur im Irak, dass sie zu langfristigen Verpflichtungen führen, enorme Kräfte binden und astronomische Kosten produzieren. Von Bosnien-Herzegowina, Kosovo, Afghanistan bis Irak gilt, dass die militärischen Erfolge auf die Herstellung von Waffenruhe beschränkt bleiben. Deshalb müssen wir wieder den Blick für andere, weniger kostspielige Konfliktlösungsstrategien öffnen. Der *Fall Irak* hat die Vereinten Nationen, die vor 12 Monaten „draußen“ waren, wieder ins Spiel gebracht. Ihre Arbeit ist durch Hans Blix und El Baradei, die Saddams Programme tatsächlich unter Kontrolle hatten, rehabilitiert. Das Mittel der Rüstungskontrolle durch die Vereinten Nationen ist also nicht stumpf, es bietet sich weiter an für die Kontrolle in Problemstaaten.

So viel zu den praktischen Ergebnissen. Hätte Kant eine militärische Intervention wenigstens im Prinzip gut geheißen?

Nach Kants Rechtsverständnis wäre das, glaube ich, kaum zu erwarten. Im Gegensatz zum Naturzustand ist der Frieden ein Rechtszustand, der vom freien Willen aller Beteiligten getragen ist, also ein Vertrag, der Freiheit und Gleichheit der Beteiligten und die Sanktionsgewalt eines Dritten voraussetzt. Ein Staat kann als Dritter zwischen verfeindeten anderen Staaten Frieden vermitteln, als Beteiligter am Konflikt kann er niemals Frieden, sondern nur einen Waffenstillstand garantieren.

Kant hat sehr wohl gewusst, dass der Rechtsgedanke zwischen den Staaten nur unter Einschluss der Interessen durchsetzbar ist. Sobald aber die Logik des Rechts greift, sobald sich jemand auf das Recht bezieht, ist das ein Akt der Selbstbindung an das Recht. Es bindet auch die Mächtigen, denen es bei der Durchsetzung eigener Interessen Kosten spart. Kant geht so weit zu behaupten, man erkenne auch dann das Recht an und seine praktische Bedeutung in der Politik, wenn man „hundert Ausflüchte und Bemäntelungen“ ersinne, um das Recht zu beugen.

Keine sentimentale Träumerei, keine Schwärmerei, sondern eine nüchterne Erwägung begründet Kants Hoffnung auf eine allmähliche Herbeiführung eines Rechtszustandes, eines gesicherten Völkerrechtes. Nicht auf die Tugend und Friedfertigkeit der Menschen, sondern

auf die Einsicht in ihren die Entwicklung selbst vorantreibenden Egoismus stützt er sein Konzept. So auch zum Schluss die „Idee des Weltbürgerrechts“: Es sei „keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung [...]“ – weil sich die Welt im Prozess „kontinuierlicher Annäherung“ befinde und der „ewige Friede“ eine Aufgabe „nach und nach“ sei. Ich hätte gewettet, Immanuel Kant wäre Sozialdemokrat geworden – obwohl es mir gewiss nicht zusteht ihn zu vereinnahmen, aber der Politik der Kompromissuche, der Verständigung, der möglichen und notwendigen kleinen oder großen Schritte hätte er gewiss den Vorzug gegeben gegenüber der Anwendung von supermächtiger Gewalt!

Inhalt

Eberhard Jüngel

Der Mensch im Schnittpunkt von Wissen, Glauben, Tun und Hoffen. Die theologische Fakultät im Streit mit der durch Immanuel Kant repräsentierten philosophischen Fakultät 1

Jürgen Mittelstraß

Der Streit der Fakultäten und die Philosophie 39

Jens Timmermann

Kants „Streit“ und die Universität von morgen 61

Urban Wiesing

Immanuel Kant, seine Philosophie und die Medizin 84

Brigitte Falkenburg

Die Funktion der Naturwissenschaft für die Zwecke der Vernunft 117

Horst Dreier

Kants Republik 134

Thomas Meyer

Kant und die Links-Kantianer. 171

Liberaler Tradition und soziale Demokratie 171

Marcus Willaschek

Recht ohne Ethik? 188

Kant über die Gründe, das Recht nicht zu brechen 188

Wilfried Hinsch

Kant, die humanitäre Intervention und der moralische Exzeptionalismus 205

XVI

Birgit Recki

Fortschritt als Postulat und die Lehre vom Geschichtszeichen ... 229

Gesine Schwan

Vertrauen und Politik. 248

Politische Theorie im Zeitalter der Globalisierung. Eine Grund-
legung 248

Richard Rorty

Analytic Philosophy and Narrative Philosophy 269

Volker Gerhardt

Das Recht in weltbürgerlicher Absicht. 286

Kants Zweifel am föderalen Weg zum Frieden 286

Der Mensch im Schnittpunkt von Wissen, Glauben, Tun und Hoffen

Die theologische Fakultät im Streit mit der durch Immanuel Kant repräsentierten philosophischen Fakultät

EBERHARD JÜNGEL

„Es gibt Tote, die sich guter Gesundheit erfreuen“ – lautet ein in Lateinamerika verbreitetes Sprichwort. Immanuel Kant gehört zu dieser Art von Toten. Er erfreut sich, was seine philosophischen Wirkungen betrifft, noch immer und trotz allem einer guten Gesundheit. Das gilt jedenfalls für seine Wirkungen in der evangelischen Theologie, aber doch wohl keineswegs nur für diese. Doch im von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften zu Ehren ihres eminenten Mitgliedes neu inszenierten „Streit der Fakultäten“ habe ich nun einmal für die Theologie das Wort zu nehmen und also zunächst zu konstatieren, daß dieser Repräsentant der philosophischen Fakultät noch immer die theologische Fakultät zum Streit herauszufordern vermag – und das selbst dann, wenn der Mensch Immanuel Kant, wie die neuesten Kantbiographien insinuieren, „religiös unmusikalisch“ gewesen sein sollte. Uns interessieren seine Gedanken über Religion, nicht seine religiösen Gefühle. Und mit dem Denker dieser Gedanken zu streiten, ist für den Theologen noch immer und allemal „ehrentoll und bringt Gewinn“ – selbst wenn sich der Theologe dabei in die Rolle des Famulus versetzt vorfinden sollte.

Streit (νεῖκος, κότος, ἔρις) wird seit Empedokles dialektisch auf Liebe (φιλότης, φιλία) bezogen. Zwar gibt es auch unter einander Liebenden Streit. Aber Streit ist nicht Liebe, und Liebe ist nicht Streit. Der Streit ist, wenn nicht auf Trennung, so doch auf Unterscheidung, wenn nicht auf das Auseinander, so doch auf das Gegenüber der Streitenden bedacht. Die Liebe hingegen führt zusammen, sie ist auf Vereinigung

bedacht. Im Streit der Fakultäten tut es gut, daran zu erinnern – insbesondere, wenn es um das Verhältnis von theologischer und philosophischer Fakultät geht. Zum ehrlichen Streit gehört der gegenseitige Respekt der Streitenden voreinander. Der Respekt kann sogar herzlich sein. Aber Liebe – das ist eine ganz andere Sache.

„Man schätzt manchen viel zu hoch, als daß man ihn lieben könne. Er flößt Bewunderung ein, aber er ist zu weit über uns, als daß wir mit der Vertraulichkeit der Liebe uns ihm zu nähern getrauen.“¹ Was der Magister Immanuel Kant in seinen 1764 publizierten *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* mitgeteilt hat, gilt auch für den großen Philosophen selbst – jedenfalls dann, wenn evangelische Theologie sich über ihr Verhältnis zu dem Königsberger Rechenschaft zu geben versucht: „Er flößt Bewunderung ein, aber er ist zu weit über uns, als daß wir mit der Vertraulichkeit der Liebe uns ihm zu nähern getrauen.“

Nicht daß die Theologie liebesunfähig wäre: Wahrhaftig nicht! Doch die Liebe des Theologen gilt nun einmal den biblischen Texten und der in ihnen zur Sprache kommenden „Wahrheit des Evangeliums“ (vgl. Gal 2,5.14; Eph 1,13; Kol 1,5), die die Vertraulichkeit der Liebe nicht nur erlaubt, sondern selber erzeugt. Kant aber flößt dem evangelischen Theologen jene „Bewunderung“ ein, die, soll sie nicht zur Unterwerfung entarten, nach kritischer Kontrolle verlangt. Bei dieser kritischen Kontrolle kommt aber eben jenen biblischen Texten, die sich dem Christen als liebenswert imponieren, die Funktion eines Wahrheitskriteriums zu. Was Kant selber bei der Bestimmung der „Eigentümlichkeit der theologischen Fakultät“ etwas maliziös notierte, trifft durchaus das Selbstverständnis der Theologie: „Daß ein Gott sei, beweiset der biblische Theolog daraus, daß er in der Bibel geredet hat“. Und eben deshalb – auch darin ist Kant vorbehaltlos zuzustimmen – kann der Theologe sich auch „nicht [für] befugt“ halten, den biblischen Texten „einen mit dem Ausdruck nicht genau zusammentreffenden [...] Sinn unterzulegen“, oder zugeben, „daß die Vernunft sich darin menge und ihre [...] [vom Wortsinn abweichende, moralische] Auslegung geltend mache“.²

Was Kant nicht ohne Ironie notierte, das ist die Prämisse, von der her der sich seinerseits auf Ironie verstehende und sie gegebenenfalls auf die Spitze treibende Theologe sich auf den „Streit der Fakultäten“

1 Kant, 1905, S. 211.

2 Kant, 1907 c, S. 23 f.

einläßt.³ Über dessen Unerläßlichkeit ist die evangelische Theologie mit dem Philosophen Kant einig. Über dessen präzise Bestimmung besteht allerdings keineswegs ein solches Einverständnis, daß es sich erübrigen würde, auch über den Sinn und die Aufgabe eines Streites der Fakultäten noch zu streiten. Es muß vielmehr auch über das Streitkonzept selber gestritten werden, wenn die Streitenden im Streit der Fakultäten jeweils bei ihrer Sache bleiben wollen: die Philosophie bei ihrer – wie auch immer zu bestimmenden – Sache, die Theologie bei ihrer – in den biblischen Texten in ursprünglicher Weise zur Sprache kommenden – Sache.

Für das den Streit zwischen philosophischer und theologischer Fakultät auszumessende Streitkonzept habe ich in größtmöglicher Nähe zur Philosophie Kants die Frage nach dem Menschsein des Menschen im Schnittpunkt von Wissen, Glauben, Tun und Hoffen gewählt. Darauf soll zunächst so eingegangen werden, daß Kants eigene Gedanken – in der notwendigen Auswahl – zur Darstellung kommen (I.). Erst dann soll erörtert werden, warum und worüber die philosophische und die theologische Fakultät im Streit liegen, wobei diese Frage nicht nur aus der Perspektive der philosophischen, sondern eben auch aus der Perspektive der theologischen Fakultät erörtert werden soll (II.). In einem dritten Teil soll dann die zuvor nur implizit geführte Auseinandersetzung mit Kant so expliziert werden, daß der Streit der Fakultäten weitergeht (III.).

3 Barth, 1952, hat „für das Verständnis der theologischen Relevanz der Kantischen Lehre drei Möglichkeiten“ erwogen: „Die Theologie kann sich erstens unbesehen auf den Boden der Kantischen Voraussetzung [...] stellen, um dann auf diesem Boden das Kantische Programm doch etwas anders [...] durchzuführen. [...] Theologie kann zweitens – jetzt überzeugt, daß die Kantische Voraussetzung nicht unbesehen hinzunehmen sei – diese Voraussetzung [...] einer immanenten Kritik unterziehen.“ Die dritte Möglichkeit besteht nach Barth darin, die von Kant vorausgesetzte „Autarkie und richterliche Kompetenz der menschlichen Vernunft in bezug auf das religiöse Problem mindestens in Frage zu stellen“ und sich dabei darauf zu berufen, daß sich „auch von ihm [sc. Kant] selbst aus der Ausblick auf diese dritte Möglichkeit“ eröffnet (a. a. O., S. 272–274). Der Leser der folgenden Ausführungen wird unschwer erkennen, daß sie sich in der Nähe zu dieser dritten von Barth erwogenen und von ihm selbst realisierten Möglichkeit bewegen.

I. Meinen, Wissen, Glauben, Tun und Hoffen

Wenn ein origineller Denker sich wiederholt, wenn er – noch nicht von den Möglichkeiten der Textreduplikation durch den Computer verführt – dasselbe mehrfach mitteilt, dann darf vermutet werden, daß wir es mit einer für das Denken dieses Denkers zentralen Problematik zu tun haben. Nicht nur große Komponisten haben sich selber zitiert, auch bei bedeutenden Philosophen begegnet uns eine über bloße Publikationsökonomie hinausgehende Weise des Selbstzitates. Das gilt auch für Immanuel Kant.

Zu solcher Selbstzitation gehören die „Maximen“, die Kant für „die Klasse der Denker [...] zu unwandelbaren Geboten“ zu machen gefordert hat, wenn der Weg zur „Weisheit, als [...] Idee vom gesetzmäßig-vollkommenen praktischen Gebrauch der Vernunft“ gelingen soll. Kant nennt drei solche Gebote, nämlich: „1) *Selbst* denken. 2) Sich (in der Mittheilung mit Menschen) in die Stelle jedes *Anderen* zu denken. 3) Jederzeit *mit sich selbst einstimmig* zu denken.“⁴ Die Theologie nimmt diese Maximen ernst, indem sie sich erlaubt, (1.) selber zu denken und (2.) mit sich selber einstimmig zu denken – dies aber so, daß sie, obwohl das in der Theologie zu Denkende etwas sehr Besonderes ist, sich bei dem Versuch, dieses sehr Besondere zu denken, (3.) gleichwohl in die Stelle jedes Anderen denkt und also das, was sie als Theologie selber und mit sich selber einstimmig zu denken hat, auch in der Auseinandersetzung mit anderen Fakultäten denkend zu vertreten versucht.

Gerade wenn man sich in die Stelle des Anderen denkt, wird man allerdings die unaufhebbare Andersheit des Anderen respektieren lernen, „so dass sich Horizonte des Denkens eröffnen, die vom eigenen Standpunkt aus als unverständlich erscheinen können“. Doch was „über den eigenen Horizont hinausreicht, muss ‚darum nicht über den Horizont anderer‘ hinaus reichen“ – wie Josef Simon in seinem letzthin erschienenen Kantbuch, eine Reflexion aus dem Nachlaß Kants kommentierend, treffend bemerkt hat.⁵

Zu den Selbstzitationen Kants gehören auch jene drei Fragen, in denen – wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* notiert – sich alles „Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl, als das praktische)

4 Kant, 1907 d, S. 228 und S. 200.

5 Simon, 2003, S. 4.

vereinigt“⁶ bzw. – wie es im Handbuch zu den *Logikvorlesungen* heißt – auf die sich das „Feld der Philosophie in [...] weltbürgerliche[r] Bedeutung [...] bringen“ läßt,⁷ nämlich:

- „1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?“⁸

Im *Streit der Fakultäten* sind bei der Darlegung der „Philosophische[n] Grundsätze der Schriftauslegung [...]“ diese drei Frage leitend.⁹ In der *Logik* fügt Kant eine vierte Frage hinzu, nämlich: „4) Was ist der Mensch?“, und behauptet, daß „sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen“.¹⁰ Das Menschsein des Menschen ist demnach im Schnittpunkt von Wissen, Tun und Hoffen verortet. Die Beantwortung der Fragen, was ich wissen kann, tun soll und hoffen darf, läßt erwarten, auch die Frage, was der Mensch ist, beantworten zu können.

Daß im Titel meines Vortrages dem Wissen, Tun und Hoffen noch der Glaube hinzugefügt wurde, ist zwar dem Interesse des Theologen geschuldet, hat aber in Kants eigenen Texten durchaus einen Anhalt. Hatte der Autor der *Kritik der reinen Vernunft* doch in der Vorrede zur zweiten Auflage dieses Buches behauptet: „Ich mußte [...] das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen“.¹¹ Dem rechten Verständnis dieser Behauptung und der Frage, wieweit der dabei in Anschlag gebrachte Glaube mit dem, was in den biblischen Texten Glauben heißt, kompatibel ist, gelten meine folgenden Überlegungen. Sowohl im Bereich des Wissens als auch im Bereich des Tuns, aber auch im Bereich des Hoffens hat nach Kant der Glaube eine jeweils spezifische Funktion. Ihr gilt mein Interesse.

1. Fürwahrhalten

Kant hat verschiedene Arten des Glaubens unterschieden. Die wichtigste Unterscheidung ist die zwischen reinem Vernunftglauben, auch reiner Religionsglaube genannt, und historischem Glauben, der – mit

6 Kant, 1911 a, B 832.

7 Kant, 1923, S. 25.

8 Kant, 1911 a, B 833; Kant, 1923, S. 25.

9 Vgl. Kant, 1907 c, S. 38 ff.

10 Kant, 1923, S. 25.

11 Kant, 1911 a, Vorrede zur zweiten Auflage, B XXX.

leichten Bedeutungsverschiebungen – auch Offenbarungsglaube oder statutarischer Glaube oder Kirchenglaube genannt wird.¹² Innerhalb dieser Grundunterscheidung begegnen weitere Differenzierungen, die an der damaligen Schultheologie orientiert sind.

Ich versuche zunächst, den anthropologischen Ort, den Kant dem Glauben zugewiesen hat, möglichst präzise zu bestimmen. Der dafür maßgebliche Text findet sich in der *Transzendentalen Methodenlehre* der *Kritik der reinen Vernunft* und dort im dritten Abschnitt des zweiten Hauptstückes, das vom *Kanon der reinen Vernunft* handelt. Dieser dritte Abschnitt ist überschrieben: *Vom Meinen, Wissen, Glauben*.

Die transzendente Methodenlehre hat einerseits die Funktion, den theoretischen oder spekulativen Gebrauch der Vernunft so zu *disziplinieren*, daß deren Grenzen nicht überschritten werden. Insofern gehört zur transzendentalen Methodenlehre eine „warnende Negativlehre“,¹³ die Kant die „Disciplin der reinen Vernunft“ nennt. Sie dient „zur Grenzbestimmung“ des *theoretischen* Gebrauchs der Vernunft und hat, „anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst [...], Irrthümer zu verhüten“.¹⁴ Doch im *praktischen* Gebrauch der Vernunft wird legitimerweise möglich, was im *theoretischen* Gebrauch derselben nicht sein darf. Und deshalb ist die praktische Vernunft auf den „Inbegriff der Grundsätze *a priori*“ ihres „richtigen Gebrauchs“ angewiesen. Einen solchen „Inbegriff der Grundsätze *a priori* des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnißvermögen“ nennt Kant *Kanon*.¹⁵ Vom *Kanon* zu unterscheiden ist nach Kant das *Organon* – eine auch für den *Streit der Fakultäten* relevante Differenz. Zum *Kanon* des rechten praktischen Gebrauchs der Vernunft gehört die Unterscheidung von Meinen, Wissen und Glauben.

Kant begreift den Glauben ebenso wie das Meinen und das Wissen erkenntnistheoretisch als ein Fürwahrhalten. Etwas fürwahrhalten ist ein Verstandesakt, der „auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüthe dessen, der da [im Akt des Fürwahrhaltens] urtheilt, erfordert“.¹⁶ Wenn ich etwas fürwahrhalte, hat mich einerseits etwas *mir Vorgegebenes* dazu veranlaßt, seinen Wahr-

12 Vgl. Kant, 1907 a, S. 102 f.; Kant, 1908 a, S. 126 und S. 144.

13 Kant, 1911 a, B 740.

14 A. a. O., B 823.

15 A. a. O., B 824.

16 A. a. O., B 848.

heitsanspruch zu bejahen; zugleich hat mich andererseits *mein eigenes „Gemüt“* veranlaßt, den Wahrheitsanspruch des mir Vorgegebenen zu bejahen.

Innerhalb des Fürwahrhaltens unterscheidet Kant zwei Möglichkeiten. Es gibt ein Fürwahrhalten, das einen objektiv hinreichenden Grund hat und deshalb für jedes vernünftige Wesen gültig ist. Diese Möglichkeit des Fürwahrhaltens nennt Kant *Überzeugung* und unterscheidet sie von der *Überredung*, die „nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjects“ ihren „Grund“ hat.¹⁷ Solche Überredung hat den empfindlichen Mangel, daß der bloß subjektive Grund für objektiv ausgegeben wird und deshalb einen nicht gerechtfertigten Schein erzeugt. Und in gewissem Widerspruch zum Wortsinn des Ausdrucks *Überreden* behauptet Kant, daß die Überredung „nur Privatgültigkeit“ hat und „sich nicht mitteilen“ läßt.¹⁸ Das Überreden ist also ein performativer Selbstwiderspruch, insofern es etwas mitzuteilen beansprucht, was sich in Wahrheit gar nicht mitteilen läßt, was ich vielmehr – so Kant – „für mich behalten“ kann, „wenn ich mich dabei wohl befinde“, das ich aber auf keinen Fall „außer mir [...] geltend machen wollen“ darf.¹⁹

Die Überzeugung ist ihrerseits hierarchisch in „drei Stufen“ gegliedert, nämlich in das „*Meinen, Glauben und Wissen*“.²⁰ Darauf ist nunmehr einzugehen.

2. Meinen

Das Meinen muß wenigstens eine minimale „Verknüpfung mit Wahrheit“ haben, wenn meine Meinung *mitteilenswert* sein soll. Die Mitteilbarkeit ist für Kant ein Kriterium von Rang. Insofern darf ich „mich niemals unterwinden, zu *meinen*, ohne wenigstens etwas zu *wissen*,

17 Ebd.

18 Ebd.

19 A. a. O., B 850.

20 Ebd. Wenn Kant in der Überschrift des dritten Abschnittes des zweiten Hauptteils der transzendentalen Methodenlehre diese gestufte Hierarchie in ihrer Reihenfolge dahin verändert, daß nicht das Wissen, sondern der Glaube an der Spitze der Stufenhierarchie zu stehen kommt, wird deutlich, daß Kant in der transzendentalen Methodenlehre in ganz besonderer Weise am Glauben interessiert ist. Die Ausführungen über den Glauben sind denn auch die ausführlichsten innerhalb des dritten Abschnittes des zweiten Hauptteils der transzendentalen Methodenlehre.

vermittels dessen“ mein „an sich bloß problematisches Urteil eine Verbindung mit Wahrheit bekommt“. ²¹ Es verdient festgehalten zu werden, daß die Frage, was mitgeteilt werden kann, was mitteilenswert und was mitzuteilen notwendig ist, so wie die Forderung nach dem Recht auf öffentliche Mitteilung Kants Universitätskonzeption, mithin auch sein Verständnis von Aufklärung und sein Verständnis vom Streit der Fakultäten in hohem Maße bestimmt. In der Mitteilung äußert sich das Denken im Medium der Sprache, ohne die es kein Einverständnis unter Menschen gibt. Und der Theologe fügt hinzu: auch kein Einverständnis zwischen Mensch und Gott.

Es versteht sich von selbst, daß das Meinen im Bereich derjenigen Sätze, die den Anspruch erheben, apriorische Erkenntnis aus reiner Vernunft zu sein, nichts zu suchen hat. Denn in diesem Bereich müssen alle Urteile *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit* für sich haben, also genau das, was das Meinen niemals erreichen kann. Deshalb ist es sowohl in der reinen Mathematik wie im Blick auf die Grundsätze der Sittlichkeit „ungereimt, [...] zu meinen; man muß wissen, oder sich alles Urtheils enthalten“. ²²

3. Wissen

„[D]enken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche [...].“ ²³ Das klingt wie eine überaus großzügige Konzession, ja geradezu wie eine Aufforderung, kreative Denkprozesse zu wagen: Denkt, was ihr wollt, aber denkt! Wer denkt, bewegt sich – mit Kants größtem Schüler zu reden – „in der Freiheit der Gedanken“. ²⁴ Und zweifellos gehört es zum Menschsein des Menschen, sich denken zu können, was man will: „Die Gedanken sind frei [...]“ Und jede Gesellschaftsordnung, die schon die Freiheit des Denkens fürchtet und deshalb verhindert, ist eine aller Humanität Hohn sprechende Diktatur. Eine solche Bemerkung mutet in unserer pluralistischen Demokratie sozusagen altfränkisch an. Doch diese hohe Akademie der Wissenschaften zu Berlin muß sich nur um einige Jahrzehnte zurück versetzen – und alles ist klar.

21 Ebd.

22 A. a. O., B 851.

23 A. a. O., B XXVIII, Anm.

24 Schiller, 1983, S. 399.

„[...] *räsonnirt*, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt [...]“ hatte der von Kant als „Herr“ titulierte Preußenkönig Friedrich II. gesagt. Kant zitiert ihn mit Respekt,²⁵ aber Kant zitiert den König vollständig. Und vollständig lautet der Satz: „*räsonnirt*, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; *aber gehorcht!*“²⁶

Was nun? Wenn es ums Denken und nur ums Denken geht, ist alles erlaubt, wenn nur das *principium contradictionis* respektiert wird. Aber wenn es ums Handeln geht, wenn das Denken in die Tat umgesetzt werden soll, wenn es, wie man heute wohl sagen würde, konkret wird, dann endet die herrliche „Freiheit der Gedanken“. Und Freiheit wird durch Gehorsam ersetzt. Denken, was man will – die großzügige Konzession gewinnt unversehens ein Sphinx-Antlitz. Und man erinnert sich, daß Kant auch eine Tätigkeit der Vernunft kennt, die er mit unüberhörbarem Tadel „vernünffteln“ nennt.

Denken allein tut's also nicht. Kant weist denn auch schon im Blick auf den *theoretischen* Gebrauch der Vernunft die Grenzen der bloßen Denkbarekeit auf: „[...] *denken* kann ich, was ich will [...]“, doch um etwas zu *erkennen* und also dem gedachten Begriff „objective Gültigkeit [...] beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert“.²⁷ Im Bereich der *theoretischen* Vernunft besteht dieses „Mehrere“ darin, daß das Gedachte durch Erfahrung verifiziert werden muß, um Erkenntnis zu werden.²⁸ Dann haben wir es mit einem „sowohl subjectiv als objectiv zureichende[n] Fürwahrhalten“ zu tun, von dem ich „für mich selbst“ überzeugt bin und das „für jedermann“ Gültigkeit beanspruchen kann, so daß zur subjektiven Zulänglichkeit, die Kant „*Überzeugung* (für mich selbst)“ nennt, die objektive Zulänglichkeit hinzutritt, die Kant „*Gewißheit* (für jedermann)“ nennt.²⁹ Ein solches Wissen können wir nun im Blick auf die unserer Vernunft von der Natur eingepflanzten Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, obwohl sie nach Kant „unvermeidliche[.] Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind“,³⁰ *nicht* haben. Denn Wissen oder objektive Erkenntnis gibt es nach Kant nur,

25 Kant, 1912 a, S. 37.

26 Ebd.

27 Kant, 1911 a, B XXVIII, Anm.

28 Doch Kant fügt mit Bedacht hinzu, daß dieses „Mehrere“ nicht nur „in theoretischen Erkenntnisquellen“, sondern „auch in praktischen liegen“ kann (ebd.).

29 A. a. O., B 850.

30 A. a. O., B 7.

wenn die „constitutive[n] Erkenntnisprincipien“, die der Verstand „a priori an die Hand“ gibt, auf Gegenstände der Erfahrung bezogen werden, so daß als Wissen „nichts übrig“ bleibt, „als was der *Verstand* a priori als Gesetz für die Natur, als den Inbegriff von Erscheinungen [...], vorschreibt.“

Alle anderen reinen Vernunftbegriffe werden „unter die Ideen“ verwiesen, die zwar „für unser theoretisches Erkenntnisvermögen überschwänglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich sind, sondern als regulative Principien dienen“. ³¹ Ihre regulative Funktion ist im Bereich der *theoretischen* Vernunft eine doppelte. Sie soll einerseits jene anmaßende Skepsis des Verstandes in ihre Schranken verweisen, die unterstellt, daß es nur das geben kann, was wir erkennen und wissen können und also „die Möglichkeit aller Dinge überhaupt“ durch die Grenzen des Wissens abgesteckt sei. Es kann auch nach Kant mehr Dinge zwischen Himmel und Erde geben, als sich unser Wissen gewiß ist. Die im Bereich der theoretischen Vernunft regulative Funktion jener Ideen besteht andererseits darin, daß auch für Kant noch unentbehrliche erkenntnismetaphysische *Vollständigkeitsideal* aufrecht zu erhalten, also den Verstand „nach einem Princip der Vollständigkeit, wiewohl er sie nie erreichen kann, zu leiten und dadurch die Endabsicht alles Erkenntnisses zu befördern“. ³²

Ich lege Wert darauf, daß Kant die regulative Funktion des Gottesgedankens im Bereich der *theoretischen* Vernunft verortet. Daß das Achtergewicht der Rede von Gott bei Kant im Bereich der *praktischen* Vernunft liegt, darf nicht zur Ausblendung der Bedeutung des Gottesgedankens für den Bereich der theoretischen Vernunft führen.

Folglich verkennen alle Kant-Interpretationen, die seiner Kritik der reinen theoretischen Vernunft nur destruktive Absichten unterstellen und in dem großen Königsberger nur (mit Moses Mendelsohn zu reden) „den Alleszermalmer“ wahrnehmen, ³³ die Absicht Kants, der seiner *Kritik der reinen Vernunft* denn auch alsbald eine kleine Schrift nachschickte, die den bezeichnenden Titel trägt: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Kant zweifelte nicht daran, daß auch die Metaphysik, deren „Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen [...] unter bloßen Begriffen ge-

31 Kant, 1908 b, S. 167.

32 A. a. O., S. 168.

33 Mendelsohn sprach von den Werken „Lamberts, Tetens, Plattners und des alles zermalmenden Kants“ (Mendelsohn, 1974, S. 3).

wesen“ ist, „den sichern Gang einer Wissenschaft“³⁴ nehmen wird – wenn sie sich nur zuvor dem Geschäft der Selbstkritik unterzogen hat.

Wie ernst es Kant in dieser Hinsicht auch im Blick auf den Gottesgedanken ist, zeigt sein Rekurs auf das sprachlogische Modell der Analogie, das es erlaubt, „die Erfahrungsbegriffe“ zu „nutzen, um uns von intelligibelen Dingen, von denen wir an sich nicht die mindeste Kenntniß haben, doch irgend einigen Begriff zu machen“.³⁵ So können wir, obwohl der Begriff eines Gottes „außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig“ sind, uns doch auf der Grenze der Erkenntnis halten, wenn wir „unser Urtheil bloß auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig“ sind. Mit Hilfe dieser als *analogia proportionalitatis* zu begreifenden und bereits von Thomas von Aquin hoch geschätzten Analogie kann man nach Kant dem verwerflichen „dogmatischen Anthropomorphismus“ in der Rede von Gott entgehen und doch mit Hilfe eines „symbolischen Anthropomorphismus“ legitim von Gott reden.³⁶ Das sind für die heutige Hermeneutik des verantwortlichen Redens von Gott wegweisende Gedanken.

4. Glauben

Zur unerläßlichen Selbstkritik der Vernunft gehört die Einsicht, daß man vermeintliches Wissen im Blick auf Gott, Freiheit und Unsterblichkeit aufheben muß, um zum Glauben Platz zu bekommen. Vorausgesetzt ist dabei, daß man dasselbe nicht gleichzeitig wissen und glauben kann. Diese Voraussetzung hatte bereits Thomas von Aquin geltend gemacht: „[...] impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum“.³⁷ Die Voraussetzung setzt allerdings ein erkenntnismetaphysisches Verständnis von Glauben voraus, das sich seit Platon Geltung verschafft hat und an das hier wenigstens kurz erinnert werden muß.

Platon hatte den Glauben (πίστις) als eine hinsichtlich des Gewißheitsgrades mindere Weise des Erkennens verstanden, die zwar der bloße Vermutung (εἰκασία) überlegen, aber mit ihr zusammen (πίστις und εἰκασία sind Unterarten der δόξα) der strengeren Gestalt des wissen-

34 Kant, 1911 a, B XIV f.

35 A. a. O., B 594.

36 Kant, 1911 b, S. 357, vgl. Jüngel, 2001, S. 359 ff.

37 Th. v. Aquin, S. th. IIa IIae, q. 1 a. 5 crp.

schaftlichen Erkennens und Wissens (der νόησις, die sich ihrerseits in ἐπιστήμη und διάνοια differenziert) unterlegen ist.³⁸

Soweit die christliche Theologie diesem Verständnis von Glauben als einer hinsichtlich des Gewißheitsgrades minderen Weise des Erkennens folgte, stellte sich die Frage, ob sich jener Mangel der Verstandeserkenntnis irgendwie ausgleichen ließe. Spätestens seit Augustinus wurde das bejaht, indem das Glauben nicht nur als Akt des Verstandes, sondern zugleich als Akt des Willens begriffen wurde: „credere est cum assensione cogitare“.³⁹ Als Glauben gilt ein erkenntnismetaphysisch mangelhafter Bewußtseinsakt, der jedoch durch den Willensakt der Zustimmung oder Bejahung dessen, was man erkannt zu haben meint, ergänzt wird. Man kann nun – das führt freilich über Platon hinaus – nicht glauben, ohne zu wollen: „credere non potest nisi volens“.⁴⁰ Der Willensakt ist in diesem Fall allerdings nicht anderes als die Bejahung der sich in der Offenbarung manifestierenden Autorität Gottes und dessen, was die Offenbarung für wahr erklärt. Der Wille will für wahr halten, was der sich offenbarende Gott für wahr erklärt. Das aber wäre nicht erforderlich, wenn man die Glaubensgegenstände auch wissen könnte. Doch wenn die articuli fidei in den Bereich des Wissens avancieren, hören sie nach Thomas von Aquin auf, Glaubensgegenstände zu sein.

Kants Unterscheidung von Meinen, Glauben und Wissen erklärt sich aus dieser philosophisch-theologischen Tradition. Kants Unterscheidung stellt jene Tradition allerdings insofern auf den Kopf – oder vielmehr vom Kopf auf die Füße –, als Kant auch diejenigen Begriffe, die nach der augustinish-thomanischen Überlieferung und ihrer Rezeption in der Wolffschen Philosophie nicht zu den eigentlichen Glaubensgegenständen, sondern zur ihr vorausgehenden natürlichen Gotteserkenntnis (Thomas sagt: zu den *praeambula ad articulos fidei*⁴¹) und insofern zum Wissen gehören sollen, zu Glaubensgegenständen erklärt, über die wir kein Wissen haben können, die aber des Glaubens würdig sind.

Damit ist im Blick auf die Frage, was der Mensch sei, immerhin bereits so viel entschieden, daß man den Menschen nicht darauf reduzieren kann und darf, ein Wesen des Wissens zu sein. Er muß zwar denken

38 Platon, *Politeia* VIII, 533 e–534 a; dazu *Politeia* VI, 511 d–e.

39 A. Augustinus, *De praedestinatione haereticorum* II, 5 (PL 44, S. 963).

40 A. Augustinus, *Tractatus in evangelium Johannis* 26,2 (CChr. SL 36, S. 260,14).

41 Th. von Aquin, S. th. I, q. 2 a. 2 ad 1.

dürfen, was er will. Und er soll immer mehr von dem erkennen, was er wissen kann. Aber weder seine Gedanken noch sein Wissen definieren den Menschen. Die von Kant geteilte platonisch-aristotelische Definition des Menschen als vernünftiges Lebewesen, als ζῷον λόγον ἔχον, als animal rationale, darf nicht auf die Reduktion des Menschen als eines Wissenden hinauslaufen. Sich dessen zu erinnern, dürfte einer Gesellschaft, die sich selber als Wissensgesellschaft definiert, bekömmlich sein. Zum Wesen des vernünftigen Lebewesens Mensch gehört mehr, gehört auch das Glauben. Was aber versteht Kant unter Glauben?

Der Glaube wird von Kant als ein solches Fürwahrhalten bestimmt, das zwar in theoretischer Hinsicht „als objectiv unzureichend“ gilt, das gleichwohl aber „subjectiv zureichend“ ist.⁴² Subjektiv zureichend ist es freilich „bloß in *praktischer Beziehung*“.⁴³ Und insofern diese praktische Beziehung nicht auf beliebige und zufällige Zwecke gerichtet ist (und eben dann *Geschicklichkeit* heißt), sondern auf die Sittlichkeit und damit auf „schlechthin nothwendig[e] Zweck[e]“ zielt,⁴⁴ gewinnt der Glaube auch bei Kant eine für das Menschsein des Menschen wesentliche Bedeutung.

Kant weiß aber auch im Blick auf den Glauben noch einmal zu differenzieren. Er unterscheidet, da es um den Bereich der sittlichen Praxis und also um zu erreichende notwendige Zwecke geht, zwischen zwei verschiedenen Wegen, den allemal notwendigen Zweck zu erreichen. Wenn der Arzt keine sichere Diagnose, aber aufgrund der Symptome eine gewisse Vermutung hat, ist sein „Glaube [...] selbst in seinem eige-

42 Kant, 1911 a, B 850.

43 A. a. O., B 851. Es ist freilich festzuhalten, daß Kant auch in *theoretischer* Beziehung einen „starken Glauben“ kennt (vgl. a. a. O., B 853), auf den zu wetten sich durchaus lohnen würde. Kant nennt einen im Bereich der theoretischen Vernunft verorteten Glauben einen „doctrinalen Glauben“. Dieser setzt, obwohl die theoretische Vernunft mich nötigt, die „Erscheinungen der Welt“ so zu erklären, „als ob alles bloß Natur sei“, voraus, „daß eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken [...] geordnet habe“ (B 854). Doch obwohl auch dieser im Bereich der *theoretischen* Vernunft unerläßliche „doctrinale Glaube“ ein „starker Glaube“ ist, dem eine „Festigkeit des Zutrauens in subjectiver“ Absicht nicht abzusprechen ist, hat er dennoch „etwas Wankendes in sich“. Denn „man wird oft durch Schwierigkeiten, die sich in der Spekulation vorfinden, aus demselben gesetzt, ob man zwar unausbleiblich dazu immer wiederum zurückkehrt“. Der „doctrinale Glaube“ sagt sozusagen zu dem ihm zugrundeliegenden Erkenntnisvermögen: *ich glaube, hilf meinem Unglauben* (vgl. Mk 9,24). „Ganz anders ist es mit dem *moralischen Glauben* bewandt“ (B 855f.), der im Bereich der *praktischen* Vernunft verortet ist.

44 A. a. O., B 851.

nen Urtheile bloß zufällig“, veranlaßt ihn aber gleichwohl, therapeutisch zu handeln. Seine ärztliche Handlung wird durch einen (so die Terminologie Kants) „*pragmatischen Glauben*“ motiviert; „ein anderer möchte es vielleicht besser treffen“. ⁴⁵

Von solchem „bloß zufällige[n]“ Glauben unterscheidet Kant einen „nothwendige[n] Glaube[n]“, der dann an der Zeit ist, wenn „niemand andere Bedingungen kennen“ ⁴⁶ kann, den gebotenen Zweck zu erreichen. Das aber ist jederzeit an der Zeit, wenn es um die zu erreichenden moralischen Zwecke geht. „Denn da ist es schlechterdings nothwendig, daß etwas geschehen muß, nämlich daß ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste“. Und „es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesammten Zwecken zusammenhängt und dadurch praktische Gültigkeit habe, nämlich daß ein Gott und eine künftige Welt sei [...] so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher, daß diesen Glauben nichts wankend machen könne“. ⁴⁷ Kant nennt diesen niemals ins Wanken geratenden Glauben *moralischen Glauben*. ⁴⁸

Fragt man, warum dieser moralische Glaube *notwendig* ist und die Gewißheit bei sich hat, von niemand und nichts ins Wanken gebracht werden zu können, so stößt man bei Kant auf eine überaus bemerkenswerte Auskunft. Noch einmal die spezifische Differenz zwischen Glauben und Wissen herausstellend erklärt Kant, daß dem moralischen Glauben eben auch nur moralische und keineswegs logische Gewißheit zu eigen ist, so daß „ich nicht einmal sagen“ muß (und eigentlich auch nicht sagen kann): „*es ist* moralisch gewiß, daß ein Gott sei usw.“. ⁴⁹ Doch die erkenntnismetaphysische Bescheidenheit, die ein objektives *es ist gewiß* ausschließt, kehrt sich unter der Hand, nein nicht unter der Hand, sondern für jedermann nachvollziehbar um, wenn Kant erklärt, der moralische Glaube spricht sich in der Wendung aus: „*ich bin* moralisch gewiß“. Die Zurücknahme der Gewißheit auf ein *ich bin gewiß* impliziert eine Identifikation des glaubenden Subjektes mit dem, was es glaubt, und eine Identität des Subjektseins des Glaubenden mit dem von ihm Geglaubten, wie sie größer nicht gedacht werden kann. Mit

45 A. a. O., B 852.

46 Ebd.

47 A. a. O., B 856.

48 Ebd.

49 A. a. O., B 857.

Kants eigenen Worten: „der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung [und das heißt für Kant: mit mir selbst, wie ich sein soll und eigentlich sein will] so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere [moralische Gesinnung] einzubüßen, ebenso wenig besorge ich, daß mir der erste [moralische Glaube] jemals entrissen werden könne“.⁵⁰ Ich wäre nicht mehr ich selbst, wenn ich nicht *glaubte*, daß ein Gott und eine andere Welt sei.

Das konnte man für das Wissen des Menschen so nicht sagen. Für das Menschsein des Menschen in seiner Subjektivität hat der Glaube offensichtlich eine sehr hoch zu veranschlagende Bedeutung. Die zum moralischen Glauben gehörende Gewißheit führt über deren bloß erkenntnistheoretische Bedeutung hinaus: Gewißheit ist zu einer mich meiner selbst gewiß machenden Gewißheit geworden.

Sehen wir einmal von der Kennzeichnung dieses Glaubens als eines *moralischen* für einen Augenblick ab, so wird man in Kants Aussagen eine philosophische Parallele zur reformatorischen Höchstschtzung der Glaubensgewißheit (*certitudo fidei*) nicht übersehen können.⁵¹ Der Glaube ist nach Luther sogar so sehr mit der Identität des glaubenden Ich verweben, daß das Ich in seinem Glauben allererst zu sich selbst kommt.

Doch inmitten dieses formalen Konsenses zwischen Wittenberger Theologie und Königsberger Philosophie waltet eine inhaltliche Differenz von erheblichem Gewicht und weitreichender Relevanz. Denn Kants Höchstschtzung der dem menschlichen Glauben eigenen, die Identität des Ich tangierenden Gewißheit lebt von der Voraussetzung, daß der Mensch *moralisch gesinnt ist*. Kant bemerkt selbst, daß das „einzig Bedenkliche“ seiner Aufstellungen eben darin besteht, daß sich der moralische „Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. Gehn wir davon ab und nehmen einen, der in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre, so wird die Frage“ nach Gott und nach einer anderen Welt an die *theoretische* Vernunft zurückverwiesen und ist nun nichts weiter als „bloß eine Aufga-

50 Ebd.

51 Vgl. Luther, 1889, S. 603 ff. Gegen die reformatorische Auffassung, hatte das Konzil zu Trient dekretiert: „Niemand kann mit der Gewißheit des Glaubens, dem kein Irrtum unterlaufen kann, wissen, daß er Gottes Gnade erlangt habe: Nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum“ (Dekret über die Rechtfertigung, c. 9, Denzinger, 1999, Nr. 1534).

be für die Speculation“.⁵² Dem *amoralischen Ich* kann man in religiöser Hinsicht nicht trauen, wie denn auch umgekehrt ein *tugendhafter Atheist* für Kant nicht eigentlich denkbar ist – eine Implikation der Kantischen Religionsphilosophie, die deren Problematik deutlich vor Augen führt. Daß zwar auch ein „in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig[er]“ Mensch ein Gewissen hat, das ihn aus seiner Moralvergessenheit zurückruft, soll hier nur eben erwähnt werden. Entscheidend ist, daß Kant selber die – wenn nicht identitätskonstituierende, so doch identitätserhaltende – Relevanz der Gewißheit des Glaubens an die Moralität gebunden hat.

5. Tun

Der Theologe wird ernstlich zur Kenntnis nehmen müssen, daß Kant, wenn er den Begriff des Glaubens in positiver Absicht verwendet, vom „*moralischen Glauben*“ spricht. Dem entspricht die das Religiöse auf das menschliche Tun reduzierende Definition: „*Religion* ist (subjectiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.“⁵³ Und da tut sich nun eine kaum zu überwindende tiefe Differenz im Streit der Fakultäten auf. Denn die theologische Fakultät wird durch die neutestamentlichen Texte – hier sind die paulinischen Briefe maßgebend – zu der Auffassung motiviert, daß nicht die *moralisch guten Werke* oder die ihnen zugrundeliegende *moralische Gesinnung* und also auch nicht der von Kant so genannte *moralische Glaube*, sondern das Vertrauen auf den Gott, der den moralisch inakzeptablen Menschen allein aus Gnade ins Recht setzt, wahrer Glaube ist. Luther geht sogar so weit, daß er behauptet, der Mensch werde durch das Ereignis der Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben (an die Gnade Gottes) als Mensch definiert.⁵⁴ Diese Auffassung setzt eine Christologie voraus, mit der Kant sich in seiner Religionsschrift mit allem erdenklichen Scharfsinn auseinandergesetzt hat,⁵⁵ der er aber im Grunde doch

52 Kant, 1911 a, B 857.

53 Kant, 1907 a, S. 153, vgl. a. a. O., S. 167: „Die wahre, alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, d. i. solche praktische Principien, deren unbedingter Nothwendigkeit wir uns bewußt werden können.“

54 Luther, *Disputatio de homine*, 1536, These 32, nach Ebeling, 1977, S. 22: „Paulus [...] breviter hominis definitionem colligit dicens: hominem iustificari fide.“

55 Vgl. Kant, 1907 a, S. 60–89.

hilflos gegenübersteht. Das wäre zwar einer besonderen Untersuchung wert, soll hier aber nicht weiter verfolgt werden. Im Streit der Fakultäten kommt es mir darauf an, daß Kant den moralischen Glauben als einen aller Religion zuvorkommenden Glauben verstanden hat. Denn – so lautet das für das Verhältnis von Moral und Religion maßgebliche Kantische Axiom – „Moral [...] bedarf [...] keinesweges der Religion“.⁵⁶

Dieses Axiom hat starke Plausibilität. Denn wenn die Moral von der Religion abhängig wäre, würde eine der Mehrzahl von Religionen entsprechende Mehrzahl von Ethiken die Intention der Aufklärung, eine einzige für alle Menschen verbindliche Moral zu etablieren, zunichte machen. Was moralisch verbindlich sein soll, das muß nach Kant für alle Menschen verbindlich sein. Dieser Einsicht genügt der kategorische Imperativ, der alle Menschen unbeschadet ihres religiösen oder atheistischen Kontextes an einen einzigen gesetzgebenden Willen verweist, der in ihrer aller Vernunft präsent ist. Was für einen gilt, muß für alle gelten – Religion hin, Religion her.

Doch derselbe Kant fährt fort und behauptet: „Moral [...] führt unumgänglich zur Religion“.⁵⁷ Und in der Religion geht es nach Kant um das, was ich *hoffen* darf. Man muß also, wenn man Kants Religionsbegriff verstehen will, beides zugleich thematisch machen: die Frage, was ich *tun soll*, und die Frage, was ich *hoffen darf*. Was ich hoffen darf, wird nicht – wie in der jüdisch-christlichen Tradition – durch einen prophetisch verheißenen göttlichen adventus entschieden, sondern durch das menschliche Verhalten im Spannungsverhältnis von (1) dem, was ihm als freiem Wesen zu tun geboten ist, und (2) dem, was er als sinnliches Lebewesen in den Grenzen seiner Endlichkeit zu tun vermag, und (3) dem, was er als animal rationale faktisch tut. Dabei ist die aristotelische Definition des Menschen als animal rationale – in einer allerdings bemerkenswerten Modifikation – vorausgesetzt. Die Modifikation besteht darin, daß Kant den Menschen *prozessual* definiert „als mit *Vernunftfähigkeit* begabtes Thier (animal rationabile)“, das „aus sich selbst ein *vernünftiges* Thier (animal rationale) machen kann“.⁵⁸

Bei diesem Prozeß der Perfektionierung des animal rationabile zum animal rationale ist zwar auch der Verstand „als das Vermögen *zu denken* (durch *Begriffe* sich etwas vorzustellen)“⁵⁹ beteiligt, insofern er

56 A. a. O., S. 3.

57 A. a. O., S. 6.

58 Kant, 1907 d, S. 321.

59 A. a. O., S. 196.