

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

31. Jahrgang

1980

Heft 2

## Zur Kantrezeption innerhalb der Moralthologie\*

Alfons Auer zum 65. Geburtstag

*Von Johannes Hoffmann, Frankfurt*

Die Auseinandersetzung um die Kantrezeption innerhalb von Moralthologie und kirchlichem Lehramt beginnt praktisch schon unmittelbar nach Erscheinen seiner Kritik der praktischen Vernunft im Jahre 1788. Sie findet im 19. Jahrhundert ihren ersten Abschluß in der Verurteilung durch das 1. Vatikanische Konzil. Wenn sein Autonomieverständnis heute in der Moralthologie erneut heftig diskutiert wird, so ist es im Interesse einer Weiterführung dieser Auseinandersetzung sinnvoll, daß man danach fragt: Wie rezipieren die Gegner der autonomen Moral eigentlich Kant? In welchem Kontext lesen sie ihn? Haben sie die Weiterentwicklung Kantscher Metaphysikkritik innerhalb der Neukantianer hinreichend berücksichtigt? Vielleicht vermag die Untersuchung dieser Fragen dazu beitragen, daß Kant heute in der Theo-

---

\* Im Streit der Gelehrten um das Formalprinzip der sittlichen Verpflichtung haben namhafte katholische Denker (wie Vazquez, Molina, Franz von Vitoria, Mercier, Lehu, Sertillanges, Gillet, Taparelli, Elter u. a.) den Standpunkt vertreten, die Menschennatur mit dem, was sie schlechthin fordert bzw. was ihr schlechthin widerspricht, konstituiere Verpflichtung; Verpflichtung sei nicht erst gegeben, soweit der gleiche Sachverhalt als Ausdruck des Willens Gottes erscheine (wie z. B. Suarez meint). Man hat den ersten Autoren gelegentlich den Vorwurf gemacht, sie sprächen dem Begriff einer »sittlichen Autonomie« das Wort und verteidigen damit den Irrtum Kants, Verpflichtung bestehe im kategorischen Imperativ oder, anders ausgedrückt, Verpflichtung sei dem Willen von der praktischen Vernunft autonom auferlegt. Gegen diesen Vorwurf wehrten sich manche der betreffenden Autoren mit dem Hinweis, es gehe bei ihrer Auffassung nicht darum, daß die menschliche Natur sich selbst »Verpflichtung« auferlege, sondern der wahre Sachverhalt sei der, daß das, was unter »Verpflichtung« fällt und dem Willen schlechthin auferlegt erscheint, mit der von Gott erschaffenen Natur unlöslich zusammenhängt. Insofern also keine autonome, sondern eine theonome Begründung der sittlichen Verpflichtung. Will dasselbe gemeint sein, wenn heute, ausgehend von einem »mißverstandenen« oder »falsch rezipierten« Kant, mit Berufung auf einen recht verstandenen Kant eine sittliche Autonomie begründet werden soll, die kein »Autonismus«, sondern als »relationale Autonomie« letztlich *theonom* wäre?

Die Herausgeber

logie in einem anderen Licht gesehen werden muß, und daß sich über die neukantianische Kritik an der Einseitigkeit der Kantschen Metaphysikkritik ein neues fruchtbares Verhältnis von Philosophie und Theologie ergeben könnte. Vielleicht können hierzu in diesem Beitrag ein paar Anstöße gegeben werden.

Dabei scheint folgende Vorgehensweise der Fragestellung angemessen. Zunächst wird die Position Kants kurz umrissen und in der Weiterführung durch einige Neukantianer verfolgt (I). Dann wird auf die Kantrezeption in Theologie und Kirche kurz Bezug genommen (II.).

### I. Kants Verständnis von sittlicher Autonomie und Theonomie

Kant wird von seinen Kritikern immer wieder vorgehalten, seine Bestimmung der Sittlichkeit sei zu formalistisch, gebe für die Bestimmung konkreten sittlichen Handelns nichts her, ja, sein Autonomieverständnis fördere eine Ich-zentrierte Subjektvorstellung, vernachlässige die Intersubjektivität und die zwischenmenschliche Verantwortung zugunsten eines isolierten Subjektes, schließlich sei dieses Verständnis aufgrund der Kantschen Metaphysikkritik in einer theologischen Systematik nicht integrierbar. Das sind massive Vorwürfe, denen wir uns zunächst stellen müssen. Beginnen wir mit der Frage nach dem konkreten und verantwortlichen Subjekt bei Kant.

Das »Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft« lautet bei Kant: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne«<sup>1</sup>.

Mit diesem Grundgesetz ist für unsere Frage zweierlei impliziert. Kant spricht hier von unterschiedlichen Grundsätzen und von »allgemeiner Gesetzgebung« bzw. »allgemeinen Gesetzen« als objektiven Grundsätzen.

Beide betreffen das Selbstverständnis des Menschen, das er in seinem Handeln und Wollen zu realisieren sucht. Aber die Maxime »berücksichtigt nur die Beziehung zu mir und hat nur dann begrenzte Geltung, wenn sie ihren Bestimmungscharakter *allein* dem subjektiven Ursprung verdankt«<sup>2</sup>. »Insofern sind dem Willen immanente Grundsätze, die wir objektsprachlich formulieren können und damit aus dem Horizont der Subjektivität des Willens hinaus zu drehen Gefahr laufen; Grundsätze als je meinige = *Maximen*, oder Grundsätze als je meinige und zugleich allgemeine = *Gesetze*; Regeln, nach denen unser Handeln aus Grundsätzen als vernünftiges verläuft; *Imperative*, nach denen unser nicht nur vernünftiges Handeln verlaufen sollte, wenn es auf die Realisierung von Etwas – *Zweck* zutreibt, von dem es in der Vorstellung schon affiziert ist, so daß unser Wille dazu eine *Neigung* hat, dazu motiviert ist – dies sind die Grundbegriffe, die wir (...) haben, um unserem Begriff von Selbstverständnis mehr Kontur zu verleihen und das Ineinander von Offenheit des Willens durch

<sup>1</sup> Kant, Kp V, 4/140 (= Studienausgabe)

<sup>2</sup> F. Gniffke, Auf der Suche nach dem verantwortlichen Subjekt. Eine Hinführung zu Kants Grundlegung der Ethik; in: C. Bussmann, F.A. Uehlein (Hrsg.), Pommersfeldener Beiträge, Frankfurt 1977, 20.

dessen Vernunft und Einschränkung auf bestimmte Zwecke *in* der Vermittlung der Handlung selbst systematisch deutlich zu machen«<sup>3</sup>.

In Anlehnung an Bittner erkennt Gniffke den Maximen eine »besondere Stellung« zu, »weil sie sozusagen die Schwelle zwischen empirischen und reinen Bestimmungsgründen eines vernünftigen Willens markieren«<sup>4</sup>.

Wenn man also nach dem konkreten und handelnden Subjekt in der praktischen Philosophie Kants fragt, so muß man zwischen dem kategorischen Imperativ einerseits und dem konkreten handelnden Subjekt bzw. der konkreten Einzelhandlung andererseits nach ‚Vermittlungsschritten‘ suchen. Das ist über die Zwischenschaltung der »Maxime« möglich, wie das Gniffke sehr gut demonstriert hat<sup>5</sup>. Gleichzeitig läßt sich auch zeigen, daß das Subjekt als für seine konkreten Handlungen verantwortliches Subjekt nur dann in seiner ganzen Wirklichkeit erfaßt wird, wenn es sich als prinzipiell unter einem allgemeinen Gesetz stehend begreifen kann.

Jeder Mensch nun, der sein Handeln vor sich selbst verantwortet, versucht sich dabei an seinem Selbstverständnis, an seinem Lebensentwurf zu messen. Das heißt, er setzt sein Handeln in Beziehung zu der Maxime, die er sich für die Gestaltung seines Lebens gesetzt hat. Oder anders ausgedrückt: der Wille, der in der konkreten Handlung zum Ausdruck kommt, wird gemessen an dem Willen, der in der Maxime gesetzt wurde. Der Wille der Maxime, der so in der konkreten Handlung realisiert wird, ist damit ein Grund dafür, daß man von Verantwortung sprechen kann.

Dies ist wiederum nur in einem eingeschränkten Sinne möglich. Das Subjekt, das sich eine Maxime setzt, versucht seine Instinktunsicherheit zu durchbrechen und einen Sinn in sein Handeln zu bringen. Die erkenntnisleitende Frage lautet dabei: Wie kann ich glücklich werden? Damit wird deutlich: »Der Sinn solcher Handlungen wird sich deshalb letztlich immer darin erfüllen, daß wir durch sie mit uns selbst als sinnlichen Wesen in Übereinstimmung leben und dadurch unsere Glückseligkeit erlangen. Können wir uns selbst in solchen Handlungen als vernünftige Wesen verstehen? Werden unter dem Prinzip der Glückseligkeit materiale Maximen gewählt und mit ihnen die Zwecke bestimmt, durch deren Verwirklichung, hypothetischen Imperativen folgend, wir unser Lebensgesetz zu erfüllen hoffen, so ist das Prinzip, als Prinzip des unteren Begehrungsvermögens, zwar nicht vernünftig, wohl aber ist es, sofern es die das ganze Leben betreffende *Vorstellung* eines vernünftigen Wesens ausmacht, sofern unter seiner Voraussetzung eine bestimmte Maxime gewählt und im Hinblick auf diese ein bestimmter Zweck rational handelnd verwirklicht wird, ein Prinzip der praktischen, wenn auch der empirisch praktischen Vernunft. Diese ist, wie sich gezeigt hat, einer technisch-pragmatischen Verantwortung durchaus fähig«<sup>6</sup>.

Technisch-praktische Vernunft vermag lediglich eine Zweck-Mittel-Relation zwischen materialen Maximen und dem konkreten Handeln herzustellen. Die Handlungen werden daraufhin überprüft, ob sie als Mittel dem Verfolg des gesetzten material definierten Zieles angemessen sind oder nicht. Ausgeklammert bleibt dabei aber die

<sup>3</sup> Ders., a.a.O., 24.

<sup>4</sup> Ders., ebd.

<sup>5</sup> Ders., a.a.O., 35–40.

<sup>6</sup> Ders., a.a.O., 33.

Frage, ob die materiale Maxime dem reinen Willen oder dem allgemeinen Gesetz entspricht.

Solange letztere Frage nicht gestellt wird, bleibt moralische Freiheit ausgeklammert und das Subjekt bedient sich lediglich instrumenteller Vernunft. Daß dabei de facto Unfreiheit und Zwang die Folge sind, leuchtet unmittelbar ein. Will man also das moralisch verantwortliche Subjekt, so muß die Maxime – wie es der kategorische Imperativ verlangt – mit dem allgemeinen Gesetz in Einklang gebracht werden, das heißt, eine Maxime darf nur dann als Grundentscheidung für die Gestaltung eines Lebensentwurfs gemacht werden, wenn das nicht im Widerspruch zum allgemeinen Gesetz steht. Mit der Autonomie des Willens ist also nicht bloß eine formale Größe bezeichnet, sondern die Autonomie des Willens besagt, »daß der Wille in all seinen durch seine Sinnlichkeit bedingten Konkretionen immer derselbe sein soll. Wir könnten daher den ‚kategorischen Imperativ‘ so formulieren: Handle so, daß du in allen deinen Handlungen, die sehr verschieden sein können, weil du ein endliches sinnliches Wesen bist, immer mit dir identisch bleibst – und du bist nur identisch mit dir in dem, was du jenseits der Mannigfaltigkeit und Zeit, also a priori, in deinem absolut autonomen Willen bist. Und noch einmal umgekehrt: du wahrst deine Identität nur, wenn du immer darauf achtest, ob die Maxime, die dein konkretes Handeln bestimmt, durch die Form dem Anspruch einer notwendigen Allgemeinheit genügt«<sup>7</sup>. Damit wird klar, daß Kant mit seiner formalen Bestimmung des Willens Grundlegendes über die Bedingungen gesagt hat, unter denen sich ein Mensch als verantwortliches Subjekt realisiert. Wie wir feststellen konnten, können wir prinzipiell nicht schon dann von einem verantwortlichen Subjekt sprechen, wenn wir erkennen, daß es sich in seinem Handeln an materialen Maximen mißt. Das ist zwar ein notwendiger aber kein hinreichender Grund für verantwortliches Handeln. Erst wenn der Wille frei ist und nur noch die gesetzgebende Form allein der Bestimmungsgrund des Willens ist, ist die hinreichende Bedingung erfüllt, unter der man vom verantwortlichen Subjekt sprechen kann. Der Mensch muß sich also nicht nur von Naturkausalitäten unabhängig, unbedingt begreifen, sondern auch als autonom, d. h. fähig, den reinen Willen über die Maxime in konkreten Handlungen zu vermitteln und die konkreten Handlungen im Horizont der reinen praktischen Vernunft zu verantworten. Der Mensch, das konkrete Subjekt, ist eben Prinzip und Faktum zugleich – er handelt in einem Bedingungsrahmen, aber er handelt nicht bedingt durch diesen Bedingungsrahmen.

Greifen wir nunmehr den zweiten Einwand auf, daß das Prinzip der Intersubjektivität, im Rahmen des kategorischen Imperativs zu kurz komme.

Schon aus dem oben Gesagten wird deutlich, daß der Vorwurf gegenüber Kant unhaltbar ist, er lege mit seiner formalen Bestimmung der Sittlichkeit gewollt oder ungewollt den Grundstein für eine individualistisch orientierte Moralauffassung, in der letztlich die Intersubjektivität auf der Strecke bleibe.

Das Gegenteil ist der Fall. Um das nachvollziehen zu können, braucht man nur den kategorischen Imperativ auf diese Frage hin zu untersuchen. Dabei ist es letztlich

<sup>7</sup> Ders., a.a.O., 39–40.

zwar unerheblich, von welcher Form des kategorischen Imperativs wir ausgehen, dennoch leuchtet die Unhaltbarkeit der angedeuteten Kritik an Kant unmittelbar ein, wenn man die Formel des Zweckes an sich selbst zugrunde legt: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst«<sup>8</sup>.

Aber auch unabhängig von dieser expliziten Aussage müßte gefolgert werden, daß nur dann der reine Wille meine Maxime trägt, wenn ich in meinem Selbstvollzug den anderen als Selbstzweck gleichzeitig mitdenke und nicht als Mittel auf mich selbst hin gebrauche. Insofern ist Franz Gniffke voll zuzustimmen, wenn er behauptet, daß »durch die Allgemeinheit des Willens die Intersubjektivität der handelnden Subjekte möglich wird. Da in der Allgemeinheit des reinen Willens die Autonomie jedes vernünftigen Wesens begründet ist, ergibt sich für wechselseitiges Handeln die Konsequenz, daß die Subjekte nur dann in diesem Handeln sich ihrem Prinzip entsprechend auf ihr Selbst beziehen, wenn sie den Anderen nicht nur als Mittel gebrauchen, sondern gerade als Selbst-Zweck wollen. Die Allgemeinheit des reinen Willens impliziert, daß die Einheit des gesetzgebenden Ich zugleich als Wir gefaßt werden muß«<sup>9</sup>. ‚Ich‘ und ‚Wir‘ sind – im Kontext des kategorischen Imperativs gedacht – gar nicht voneinander isolierbar. Wer ‚Ich soll!‘ sagt, meint damit nicht nur sich als Einzelnen, als Individuum, sondern mit dem Anspruch auf sittliche Geltung zugleich damit sich als Teil der Menschheit.

Mit dem kategorischen Imperativ wird damit prinzipiell das Gleiche gefordert, was auch das Liebesgebot impliziert. Denn, »wenn der Mensch Zweck an sich selbst ist, dann gilt (absolut), daß es ihm zukommt, um seiner selbst willen geachtet und geliebt zu werden«<sup>10</sup>. Von daher wird es uns ziemlich unverständlich, warum der Kantschen Theorie von der Selbstgestaltung des Willenlebens immer wieder der Vorwurf gemacht wird, daß sie, faktisch auf Kosten der Intersubjektivität, individualistische Bestrebungen unterstütze und dem egoistischen Subjekt Vorschub leiste.

Mit dem Verweis auf den kategorischen Imperativ über das Prinzip der Menschheit als Zweck an sich selbst wird schließlich deutlich, daß die Apelsche Theorie vom Apriori der Kommunikationsgemeinschaft gegenüber Kant eigentlich nichts Neues bietet, sie bleibt aber hinter der Kantschen Bestimmung des Handlungszieles zurück. Die ideale Kommunikationsgemeinschaft ist keine Instanz für die Sachgemäßheit des dort geleisteten Gegenstandsbezugs. Da sie nur als Instanz für die Sachgemäßheit der Form des Diskurses über Gegenstände eine Prinzipfunktion haben kann, kann eine Letztbegründung des Handlungszieles nicht geleistet werden.

Wenn Kant dagegen vom Menschen als dem Zweck an sich selbst und seiner Bezogenheit auf das höchste Gut spricht, so ist damit eine transzendente Begründung auch des Handlungszieles geleistet. Andererseits ist auch implizit auf die Form des

<sup>8</sup> Kant, GMS, Bd 4, 36 und Kp V, Bd. 4, 210; vgl. dazu: H. J. Paton, *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, Berlin 1962, 152 f.

<sup>9</sup> Gniffke, a.a.O., 42.

<sup>10</sup> B. Schüller, *Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes*, in: *Gregorianum*, 59 (1978) 5–37, hier: 15

<sup>11</sup> vgl. dazu: K.-O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, in: *Ders., Transformation der Philosophie*, Bd II, Frankfurt 1973. 358–435.

Diskurses Bezug genommen. Denn, wenn der Mensch Zweck an sich selbst ist, dann kann er diesen Zweck gar nicht sozusagen ausschließlich auf sich selbst gewendet und ohne Hinblicknahme auf den Anderen realisieren. Das gesetzgebende ‚Ich‘ kann gar nicht anders denn als ‚Wir‘ vollzogen werden, weil die Autonomie jedes Menschen in der Allgemeinheit des reinen Willens ihren Grund hat. Insofern ist es natürlich sinnvoll, im Hinblick auf den Vollzug sittlicher Autonomie die Gedanken der transzendentalpragmatischen Theorien miteinzubeziehen. Hierdurch kann vielleicht noch stärker bewußt gemacht werden, daß Subjektsein und die Selbstbestimmung des Subjekts als autonom handelndes Subjekt den Anderen ebenso als autonom handelndes Subjekt und dessen Freiheit als Subjekt mitdenken und mitrealisieren muß<sup>11</sup>.

Hegel hat das in seiner »Phänomenologie des Geistes« aufgegriffen: »Beide ihrer selbst gewissen Geister haben keinen andern Zweck als ihr reines Selbst, und keine andre Realität und Dasein als eben dieses reine Selbst. Aber sie sind noch verschieden; und die Verschiedenheit ist die absolute, weil sie in diesem Elemente des reinen Begriffes gesetzt ist. (...) Denn dieser Gegensatz ist vielmehr selbst die indiskrete Kontinuität und Gleichheit des Ich-Ich; und jedes für sich eben durch den Widerspruch seiner reinen Allgemeinheit, welche zugleich seiner Gleichheit mit dem andern noch widerstrebt und sich davon absondert, hebt an ihm selbst sich auf. Durch diese Entäußerung kehrt dies in seinem Dasein entzweite Wissen in die Einheit des Selbsts zurück; es ist das wirkliche Ich, das allgemeine sich selbst Wissen in seinem absoluten Gegenteile, in dem insichseienden Wissen, das um der Reinheit seines abgesonderten Insichseins willen selbst das vollkommen Allgemeine ist. Das versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen, ist das Dasein des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat; es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen«<sup>12</sup>. Im Ausgang vollendeter Intersubjektivität erscheint für Hegel der neue Standpunkt der Religion.

Die bisherigen von uns aufgegriffenen und behandelten Einwände gegen Kants Moralphilosophie kommen aus den Reihen der Philosophie selbst. Das heißt nicht, daß sich dies die Gegner Kants innerhalb der Theologie nicht zu eigen machen, was sich gerade im Hinblick auf die Frage nach der Intersubjektivität belegen läßt. Dennoch ist die Theologie unmittelbar um ihre Stellungnahme gefragt, wenn es um die Bestimmung des Verhältnisses von »Autonomie« und »Theonomie« geht. Es sollte uns daher der Mühe wert sein, danach zu fragen, wie Kant selbst das Verhältnis von Autonomie und Theonomie bestimmt. Erst dann können wir auch auf einige Ungeheimheiten zu sprechen kommen, die sich beim Gebrauch der Begriffe innerhalb der Theologie immer wieder zeigen.

Die beiden Begriffe »Autonomie« und »Theonomie« haben eine sehr unterschiedliche Entstehungs- und Bedeutungsgeschichte.

Was den Autonomiebegriff betrifft, so ist seine Definition innerhalb der Moralphilosophie Kants geklärt. Anders sieht es mit dem Theonomiebegriff aus.

<sup>12</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, 472.

Zunächst muß herausgestellt werden, daß dieser Begriff zwar nicht direkt in den Schriften Kants vorkommt, aber als Implikat im Rahmen seiner Postulatenlehre konstruiert und erschlossen werden kann. Zunächst zum Autonomiebegriff: Der Mensch ist als endliches Wesen, das gleichzeitig der Verstandes- und der Sinnenwelt zuzurechnen ist, in seinem Willen zunächst negativ frei, d. h. er ist unbedingt von Naturkausalitäten, in seiner Willensbestimmung nicht durch Naturkausalitäten definiert. Das macht Unabhängigkeit aus. Mit dieser Unabhängigkeit ist aber noch nicht sichergestellt, daß der Mensch moralisch handelt. Es ist ja denkbar, daß seine Handlungsmaximen durch empirische und sinnliche Gründe bestimmt sind, ohne daß auf die Moralität dieser Maximen im Horizont des reinen Willens Bezug genommen wird. Erst dann ist der Mensch in seinem Willen auch positiv frei, d. h. autonom, wenn er die Maximen seines Handelns nach dem Gesetz reiner praktischer Vernunft bestimmt, was bei Kant »Freiheit im strengsten, d. i. im transzendentalen Verstande«<sup>13</sup> ist.

Autonom ist also der Mensch, der sich eine Maxime setzt, die unabhängig von empirischen Bedingungen gedacht, den »Charakter notwendiger und strenger Allgemeinheit von Gesetzen an sich in der Geltungsdimension der Vernunft«<sup>14</sup> besitzt. Und man kann dann bei einem Menschen von Autonomie sprechen, wenn er sich in seinem Willen bzw. in seinen Maximen nach einem Gesetz ausrichtet, »das die widerspruchsfreie Identität reiner Vernunft selbst ist«<sup>15</sup>.

Während die Bestimmung des Autonomiebegriffs bei Kant keine Schwierigkeiten bereitet, kann man das vom Begriff »Theonomie« nicht sagen. Gleichwohl ist in verschiedenen Schriften Kants implizit darauf Bezug genommen.

Wie wir schon angedeutet haben, läßt sich der Begriff »Theonomie« wie auch das Verhältnis von Theonomie und Autonomie anhand seiner Postulatenlehre erschließen und bestimmen.

Da ist zunächst das Postulat, daß der Mensch um der Zielrichtung der praktischen Vernunft willen die Realisierung des höchsten Gutes denken und hoffen können muß, da er sonst nur die Wahl hat »zwischen zwei Möglichkeiten absurden Lebens«<sup>16</sup>. Wenn die Realisierung des höchsten Gutes nicht denkbar ist, wäre ein tugendhaftes Leben Dummheit, weil kein erstrebenswertes Ziel dahinter stünde. Blicke als Möglichkeit, dem Augenblick zu leben und genießen, was – ohne Zukunft – ebenso sinnlos ist. Der Mensch muß also um der Sinnhaftigkeit seines Handelns die Möglichkeit des höchsten Gutes denken und seine Realisierbarkeit erhoffen können. Das höchste Gut und damit Gott müssen um der Sinnhaftigkeit praktischer Vernunft willen als möglich bzw. wirklich postuliert werden.

Dennoch darf daraus nicht gefolgert werden, daß der Sinn menschlichen Handelns und damit der Sinn praktischer Vernunft in jenen Postulaten liegt, sondern, da es sich um Postulate der praktischen Vernunft handelt, bleibt die Vernunft selbst auch der

<sup>13</sup> Kant, Kp V, Bd. IV., 138.

<sup>14</sup> Gniffke, a.a.O., 41.

<sup>15</sup> Ders. a.a.O., 42.

<sup>16</sup> L. Hauser, Das Verhältnis von konkreter Subjektivität und Prinzipientheorie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie, Frankfurt 1978, 43.

letzte Grund für die Sinnhaftigkeit menschlichen Handelns. Bei Kants Gottesbegriff handelt es sich also um einen transzendentalen Gottesbegriff, der sich auf dem Hintergrund des Verständnisses von praktischer Vernunft ergibt. Für die Begründung der Ethik muß es bei der transzendentalen Bestimmung des Gottesbegriffes bleiben, wenn die menschliche Vernunft und Freiheit gewahrt werden und nicht durch ein von Gott kreiertes Moralgesetz aufgesogen werden soll<sup>17</sup>.

»Aber, statt des Streits, den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem, nach einigen Niederlagen, doch allmählich moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, würden Gott und Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Majestät, uns unablässig vor Augen liegen (denn, was wir vollkommen beweisen können, gilt, in Ansehung der Gewißheit, uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern). Die Übertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene getan werden; weil aber die Gesinnung, aus welcher Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit eingeflößt werden kann, der Stachel der Tätigkeit hier aber sogleich bei Hand, und äußerlich ist, die Vernunft also sich nicht allererst empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerstande gegen Neigungen durch lebendige Vorstellung der Würde des Gesetzes zu sammeln, so würden die mehresten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Wert der Handlungen aber, worauf doch allein der Wert der Person und selbst der der Welt, in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existieren. Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut gestikulieren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde«<sup>18</sup>.

Damit ist das Anliegen Kants deutlich: Soll der Mensch als autonom gedacht werden, dann muß man für ihn nicht nur negative, sondern auch positive Freiheit postulieren, weil sie der »notwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens, nach dem Gesetze einer intelligiblen Welt, d. i. der Freiheit«<sup>19</sup>. entspricht. Ein Wille nun, der sich unter dem moralischen Gesetz der Freiheit stehend begreift, ist genötigt, in der Welt das höchste Gut zu bewirken. »Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist, da sie in dessen gleich-

<sup>17</sup> Hauser, a.a.O., 63: »Dieser Gott im transzendentalen Verstande darf nicht als Alternativvorstellung für den religiösen Vollzug des Menschen angesehen werden; er ist kein konkurrierender Entwurf gegenüber anderen konkreten, in eine eigene Historie eingebetteten Gottesbildern. Der transzendente Gottesbegriff ist vielmehr Horizont aller Gottesbilder, die Anspruch auf Vernunftbezogenheit haben wollen. Er ist Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ein Gottesbild die menschliche Freiheit nicht aufhebt – also von negativem (einschränkendem) Nutzen und nicht von positiv bestimmender Funktion. Nur wenn der Mensch sich auf dem Hintergrund der freien Entscheidung für die Selbstgestaltung seines Daseins gemäß Vernunft und Tugend für den Glauben an Gott entscheidet, ist es ihm möglich, sich frei zu entscheiden. Wäre sein Gottesbild (...) hingegen so verfaßt, daß Gott als unmittelbarer Erschaffer des Sittengesetzes aufträte, das nur durch ihn Gültigkeit besäße, dann wäre es um die menschliche Freiheit geschehen.«

<sup>18</sup> Kant, Bd 4, 282 (Kp V).

<sup>19</sup> Kant, 4, 264 (Kp V).

wohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft, notwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen. Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter der Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (...) möglich. Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft...<sup>20</sup>.

So wie die Unsterblichkeit der Seele von Kant postuliert wird, um die Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetz denken zu können, so postuliert er die Existenz Gottes, um die Möglichkeit »der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit«<sup>21</sup> denken zu können. Für Kant ist also »die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes«<sup>22</sup>.

Auf der anderen Seite macht Kant aber auch gleich deutlich, daß das Postulat der Existenz Gottes nicht so verstanden werden darf, daß ihre Annahme »als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt«<sup>23</sup> erforderlich sei, »denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst«<sup>24</sup>. Auch hier bleibt aber Kant seinem transzendentalen Gottesbegriff treu, das impliziert, das trotz des Postulates der Existenz Gottes die Autonomie letzter Grund und Sinn der Sittlichkeit bleibt. Von daher ist es konsequent, wenn er einerseits »die christliche Sittenlehre« als hilfreiche Ergänzung sittlicher Autonomie betrachtet, als in ihr eine Darstellung der Welt erfolge, »darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, als eines Reiches Gottes, in welchem Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich selbst fremde, Harmonie, durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht«<sup>25</sup>. Andererseits impliziert diese Auffassung, daß das »christliche Prinzip der Moral selbst« nicht als theologisch im eigentlichen Sinne erachtet wird, denn dann entstünde »Heteronomie«. Das christliche Prinzip der Moral ist vielmehr »Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntnis Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute, unter der Bedingung der Befolgung derselben macht, und selbst die eigentliche Triebfeder zu Befolgung der ersteren nicht in den gewünschten Folgen derselben, sondern in der Vorstellung der Pflicht allein setzt, als in deren treuer Beobachtung die Wür-

<sup>20</sup> Kant, 4, 252 (Kp V).

<sup>21</sup> Kant, 4, 255 (Kp V).

<sup>22</sup> Kant, 4, 256 (Kp V).

<sup>23</sup> Kant, 4, 256 (Kp V).

<sup>24</sup> Kant, 4, ebda.

<sup>25</sup> Kant, 4, 260 (Kp V).

digkeit des Erwerbs der letzteren allein besteht«<sup>26</sup>. Aus diesem Kontext heraus muß nun auch auf das Verhältnis von Autonomie und Theonomie geschlossen werden.

Kant selbst tut dies, ohne den Begriff »Theonomie« zu verwenden, im Anschluß an die soeben herangezogenen Ausführungen und expliziert: »Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen, d. i. willkürliche für sich selbst zufällige Verordnungen, eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebot des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch-vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können (...). Das moralische Gesetz gebietet, das höchste mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenstande alles Verhaltens zu machen«<sup>27</sup>. Damit erweist sich, Theonomie kann als Implikat der Autonomie im Kontext der Postulatenlehre betrachtet werden. Dabei liegt der letzte und umfassendste Grund der Sittlichkeit in der Autonomie, Autonomie wird nicht durch Theonomie überboten, sondern Theonomie kann als Idealfall der Autonomie, die göttlichen Gebote können als Idealfall des moralischen Gesetzes gedacht werden.

Während Autonomie der letzte Grund des moralischen Gesetzes bleibt, ist damit nicht auch gleichzeitig mit der Befolgung des moralischen Gesetzes die Hoffnung auf Glückseligkeit gegeben. Theonomie als Idealfall der Autonomie eröffnet die Möglichkeit, darauf zu hoffen, daß im Verfolg des Moralgesetzes das höchste mögliche Gut und damit Glückseligkeit erreicht wird. Aber der Begriff »Gott« bleibt ein »zur Moral gehöriger Begriff«<sup>28</sup>. Wer sich also im Rahmen der Theologie des Kant'schen Autonomiebegriffes bedient, wird das berücksichtigen müssen<sup>29</sup>.

Im Interesse einer adäquaten Kant-Rezeption im Rahmen moraltheologischer Hermeneutik sollen daher die Implikationen seiner transzendentalen Logik auf ihre Systematik hin verfolgt werden.

Kant ging es darum, die Bedingung der Möglichkeit reiner praktischer Vernunft herauszuarbeiten. Dabei interessierte er sich vorrangig für die Geltungsgründe und erst in zweiter Linie für den Vollzug praktischer Vernunft<sup>30</sup>. Notwendige Bedingung

<sup>26</sup> Kant, 4, 260 (Kp V).

<sup>27</sup> Kant, 4, 261 (Kp V).

<sup>28</sup> Kant, 4, 274 (Kp V).

<sup>29</sup> Der spezifisch transzendente Charakter des Kant'schen Gottesbegriffs kann anhand einer selten zitierten Stelle in der »Metaphysik der Sitten« deutlich gemacht werden; die Idee Gottes gehört noch zur Ethik – nicht aber mehr der nicht mehr transzendentallogisch erörterbare, persönliche Standpunkt gegenüber dieser Idee der Vernunft. »Das Formale aller Religion, wenn man sie so erklärt: sie sei ‚der Inbegriff aller Pflichten als (instar) göttlicher Gebote‘, gehört zur philosophischen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche sie sich selber macht, ausgedrückt wird, und eine Religionspflicht wird alsdann noch nicht zur Pflicht gegen (erga) Gott, als ein außer unserer Idee existierendes Wesen gemacht, indem wir hierbei von der Existenz desselben noch abstrahieren« (4,628).

<sup>30</sup> Die Auseinandersetzung zwischen R. Spaemann und B. Schüller darüber, ob in der Moraltheologie der deontologischen gegenüber der teleologischen Argumentationsstruktur der Vorrang zu geben ist, scheint

bzw. Voraussetzung für die Möglichkeit reiner praktischer Vernunft ist dabei die Tatsache, daß der Mensch als frei, sprich unabhängig von Naturkausalitäten gedacht werden kann. Als hinreichende Bedingung der Möglichkeit reiner praktischer Vernunft erweist sich die Tatsache, daß der Mensch auch als positiv frei, d. h. als autonom gedacht werden kann. Somit ist klar, Moralität kann nur unter der Bedingung der Autonomie als ihrer hinreichenden Bedingung möglich sein. Dies alles – und das muß noch einmal hervorgehoben werden –, ist auf der Ebene einer letzten Gründung der Sittlichkeit zu sehen. Kant geht es primär um die Darlegung der Geltungsgründe und erst in zweiter Linie um Geltungsvollzug, um den Vollzug praktischer Vernunft.

Zwar können, wie die Kantkritik von Hegel bis in die Gegenwart immer wieder gezeigt hat, Kants Darlegungen zum Vollzug praktischer Vernunft nicht befriedigen, aber es ist sein unbezweifelbares Verdienst, die Bedingungen der Möglichkeit von Moralität herausgestellt zu haben. Eben weil dies so überzeugend geschehen ist, ist es nur zu verständlich, daß immer wieder Versuche unternommen werden, Kants Überlegungen von der abstrakten Ebene der Geltungsgründe auf das Niveau des Vollzugs praktischer Vernunft zu transponieren. Dies verfolgten viele nicht zuletzt mit der Absicht, den Vorwurf des Formalismus und des Idealismus abzuwehren. Und Kant selbst hat mit dazu beigetragen, daß die Geltungsgründe für Moralität auf der Vollzugsebene und der Ebene der normativen Ethik inadäquat angewandt wurden<sup>31</sup>.

Andererseits ist nicht zu verkennen, daß auch Kant sich für eine Umsetzung seiner ethischen Begründungstheorie auf der Vollzugsebene sehr interessierte. Das zeigt ja schon die Entwicklung des kategorischen Imperativs selbst, der ja einen Versuch darstellt, das reine praktische Prinzip, das für alle vernünftigen Wesen gilt, auf Wesen anzuwenden, die zwar auch Vernunftwesen sind, aber gleichzeitig der Sinnenwelt angehören und endlich sind.

Wir haben an anderer Stelle auf die Vermittlungsfunktion des kategorischen Imperativs hingewiesen. Kant mußte in einem weiteren Schritt den kategorischen Imperativ mit anthropologischen Prinzipien vermitteln. Wie Linus Hauser nachgewiesen hat, unternimmt Kant »derartige Vermittlungsversuche unter der Bezeichnung ‚Erweiterung‘ des kategorischen Imperativs und in der Betrachtung des Menschen und

---

mir deswegen so unfruchtbar zu sein, weil Prinzipien- und Handlungsebene nicht präzise auseinandergehalten werden. Mag dies auch bewußt in Kauf genommen sein, wie dies bei Schüller zum Ausdruck gekommen sein könnte, wenn er schreibt: »Allerdings ein Scheinargument bleibt ein Scheinargument, gleichgültig ob ein Teleologe oder ein Deontologe sich seiner bedient«. Vgl. R. Spaemann, Wovon handelt die Moraltheologie?, in: Internationale Katholische Zeitschrift, 4 (1977) 289–311 und B. Schüller, Die Personwürde des Menschen als Beweisgrund in der normativen Ethik, in: Theologie und Philosophie 53 (1978) 538–555, hier: 555.

<sup>31</sup> Man kann dies u. a. sehr gut anhand der Kant'schen Tugendlehre (Ethische Elementarlehre) verfolgen. In der kasuistischen Anwendung erweist sich, daß neben Prinzipien der praktischen Vernunft auch anthropologische Prinzipien eingehen. Während nun das praktische Prinzip begriffsanalytisch gefunden wird und sich vom praktischen Prinzip her die Notwendigkeit einer deontologischen Argumentationsstruktur her ergibt, verlangt die notwendige Einbeziehung anthropologischer Prinzipien auf der normativen und kasuistischen Ebene eine teleologische Argumentationsstruktur. Da dies von Kant nicht herausgestellt wird und somit der Eindruck entsteht, es sei prinzipiell deontologisch zu argumentieren, scheinen Widersprüche bei der Begründung von Handlungsnormen unvermeidlich. Vgl. dazu Metaphysik der Sitten (Weischedel-Ausgabe) Bd. 4, 553 ff.

seines Lebenskontextes in ‚pragmatischer Absicht‘<sup>32</sup>. Bei dieser Anwendung des praktischen Prinzips im Kontext anthropologischer Bedingungen scheint nun meiner Ansicht nach insofern eine Ursache für Mißverständnisse zu liegen, weil Kant die Anthropologie zu wenig von geschichtlichen Aspekten her angeht. Wenn an dieser Stelle der Vermittlung zwischen praktischer Theorie und Anthropologie die Bedeutung der geschichtlichen Perspektive vernachlässigt wird, dann führt das durchaus dazu, daß es in der Anwendung des kategorischen Imperativs auf der Ebene der normativen Ethik zu einer deontologischen Verfahrensweise führt. Damit dieser Fehler vermieden werden kann, ist es durchaus notwendig, sich der einzelnen Schritte einer Konkretisierung praktischer Prinzipien zu vergewissern. L. Hauser hat diese Konkretisierung in der Weise vorgenommen, daß er zwischen einer »prinziporientierten« und einer »faktumsorientierten« Perspektive unterscheidet<sup>33</sup>.

Seine Analyse kann demonstrieren, inwieweit Kant »den Pflichtbegriff auf Vollzug hin erweitert hat«<sup>34</sup>.

Zunächst geht es in Kants Ethik überhaupt nicht speziell um den Menschen. Kant bewegt sich in einem anderen »universe of discourse« – nämlich in dem Gesprächsbereich, in dem über vernünftige Wesen überhaupt geredet werden kann. Er fragt hier: Wie kann sich Vernunft überhaupt verstehen, wenn sie sich als Willen betrachtet? Vernunft als Wille ist reines Wollen des Guten. Wollen des Guten (egal, was dies im Einzelfall bedeutet) ist das abstrakteste Prinzip der Ethik (Prinzipienstufe 1). »Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille«<sup>35</sup>, lautet der berühmte erste Satz der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. Gegeben ist diese Perspektive für alle vernünftigen Wesen – Gott und die Menschen (Faktumsstufe 1). Gott will das Gute ungeteilt, weil er die Personifikation des Guten ist. Dies gilt aber nicht für alle vernünftigen Wesen. Um dies genauer in den Blick nehmen zu können, muß der Gesprächsbereich eingeschränkt werden. Thematisierbar sind auf der zweiten Faktumsstufe alle endlichen vernünftigen Wesen in ihrem Wollen des Guten. Endliche vernünftige Wesen bedürfen der Triebfeder »Achtung« vor dem Wollen des Guten, da sie als endliche Wesen Bedürfnisse haben können, die dem Wollen des Guten nicht entsprechen. Unter diesen Bedingungen ist das Wollen des Guten ein kategorischer Imperativ (Prinzipstufe 2).

Mit der Konzeption des »höchsten Gutes« (Prinzipstufe 3) wird nun der Übergang zur anthropologischen Erfahrung geleistet. Menschen (Faktumsstufe 3) können nur gemäß dem kategorischen Imperativ handeln, wenn sie einen Zweck anstreben können. Diese Erfahrung hat der Mensch mit sich gemacht – daß er nicht zwecklos handeln kann<sup>36</sup>. Weiterhin braucht der Mensch die Triebfeder ‚Hoffnung‘ (Faktumsstufe 4) das höchste Gut zu erreichen, damit nicht andere Bedürfnisse handlungsorien-

<sup>32</sup> L. Hauser, a.a.O., 27.

<sup>33</sup> Ders., ebda.

<sup>34</sup> Ders., a.a.O., 30.

<sup>35</sup> Kant, Bd. 4, 18.

<sup>36</sup> Kant, Bd. 4, 655 Anm. zit. nach L. Hauser, a.a.O., 37.

tierend werden. Prinzipiell (Stufe 4) setzt dies die Denkmöglichkeit der Realisierbarkeit des höchsten Gutes voraus.

Eine weitere anthropologische Erfahrung ist die Vorstellungsbeschränktheit des Menschen (Faktumsstufe 5). Er kann sich nicht vorstellen, daß das höchste Gut durch Naturgesetze zustande kommen kann. Es muß nach Freiheitsgesetzen geschehen – durch Gott. Prinzipienstufe 5 ist der Ort, an denen die Postulate Gottes und der Unsterblichkeit erörtert werden.

Nun erfährt sich der Mensch nicht nur als denkendes Wesen. Er weiß sich ebenso als ein Wesen, das auch naturgebunden ist, das sterben muß, in einer Generationsfolge steht und einer Erfahrungsbestätigung im Sinne eines »Triftigkeitsaufweises« (Hauser) der Realisierbarkeit des höchsten Gutes bedarf, um sich die Triebfeder Hoffnung zu erwerben (Faktumsstufe 6). Auch dieser Bedingungsrahmen gehört zu den Vollzugsbedingungen, innerhalb dessen sich Vernunft im Menschen allein realisieren kann. Ihm entsprechen als Prinzipien Natur-, Geschichts- und Menschseinsentwürfe, die die Möglichkeit einer vernunftorientierten Zukunft des Menschen entwerfen – z. B. eine »Anthropologie in pragmatischer Absicht«. Diese Entwürfe werden nun auf die Lebenssituationen des konkreten Subjekts angewandt. Menschsein bedeutet nun Leben als Individuum und als Teil der Menschheit, es bedeutet weiterhin Selbstgestaltung im Kontext alltäglicher Bedürfnisbefriedigung und im Kontext des Strebens nach dem höchsten Gut (Faktumsstufe 7), das sich nach Kant im Kontext einer konkreten Religion vollzieht. Hier erörtert Hauser dann Prinzipien der Staatsphilosophie, Ästhetik und Religionsphilosophie Kants. Erstere sind für unseren Untersuchungskontext nicht relevant, ebensowenig ist Kants achte Abschlußstufe, der der Vernunft an sich entsprechende Grenzbegriff des »Thiermenschen« interessant.

Wohl aber müssen wir uns mit Kants Religionsprinzipien beschäftigen. Die späte Schrift »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« ist eine »Erörterung der Real-Bedingungen für die Bekämpfung des moralisch Bösen als menschlicher Wirklichkeit. Bedacht wird der »Überschritt von dem Gebiete reiner praktischer Ideen zu dem Boden hin auf dem sie in Ausübung gebracht werden sollen«; um die »Betrachtung und Beurteilung einer positiven Religion (...) an welcher sie (die kritische Philosophie, J. H.) die Bedingungen am besten zeigen zu können glaubt, unter denen allein die Idee einer Religion realisiert werden kann«<sup>37</sup>.

Unter den konkreten Religionen realisiert das Christentum nach Kants Auffassung die Struktur vernünftiger Religionsausübung am Besten. Für das Christentum sind nicht nur die Symbole des »Reiches Gottes« und des vollendet moralischen (»heiligen«) Menschen zentral bedeutsam. Es kann derartigen Symbolen auch einen konkreten Ort in der Anschauung zuweisen (Bezug auf ein Faktum). Erst durch diesen

<sup>37</sup> L. Hauser, a.a.O. 114. Hauser zitiert hier Kant aus der Ausgabe: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der (Königlich) Preußischen Akademie der Wissenschaften (später von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910 ff, Bd. 20, 440; vgl. auch Bd. 23,95 und Bd. 9,158 dieser Ausgabe.

Bezug auf geschichtliche Begebenheiten werden die Prinzipien für den konkreten Menschen handlungsanweisend<sup>38</sup>.

Im Hinblick auf den heiligen Menschen, den »Sohn Gottes« bedeutet das: »Soll unbedingte Geltung (Heiligkeit) vollzogen werden können, so muß sie in einer Symbolgestalt äußerster faktischer Vernunftmöglichkeiten konkretisiert, als menschliche Lebensmöglichkeit vorstellbar werden«<sup>39</sup>. Diesen Sohn Gottes thematisiert das Christentum mit Jesus von Nazareth. Kant schreibt dazu:

Im Judentum erschien zu einer Zeit, »da es alle Übel einer hierarchischen Verfassung in vollem Maße fühlte, und das sowohl dadurch, als vielleicht durch die den Sklavensinn erschütternden moralischen Freiheitslehren der griechischen Weltweisen, die auf dasselbe allmählich Einfluß bekommen hatten, großenteils zum Besinnen gebracht, mithin zu einer Revolution reif war, auf einmal eine Person, deren Weisheit noch reiner, als die der bisherigen Philosophen, wie vom Himmel herabgekommen war, und die sich auch selbst, was ihre Lehren und Beispiele betraf, zwar als wahren Menschen, aber doch als einen Gesandten solchen Ursprungs ankündigte, der in ursprünglicher Unschuld in dem Vertrage, den das übrige Menschengeschlecht durch seinen Repräsentanten, den ersten Stammvater, mit dem bösen Prinzip eingegangen, nicht begriffen war, und ‚an dem der Fürst dieser Welt also keinen Teil hatte‘«<sup>40</sup>. Durch Jesus hat das die Welt bestimmende »böse Prinzip« die Perspektive auf die menschliche Möglichkeit, vollkommen vernunftbestimmt leben zu können, freigeben müssen. Was nur als mögliches Prinzip gedacht werden konnte, ist hier anschaulich und damit faktisch denkbar geworden.

Religion als konkrete menschliche Lebensmöglichkeit vollzieht sich nach Kant aber nicht im privatindividualistischen Streben nach Heiligkeit, sondern im Kontext der Intersubjektivität, die sich in religiöser Gemeinschaftlichkeit im Hier und Jetzt an ihrer Vollendung im Reiche Gottes mißt. Der Mensch kann sich überhaupt nicht individuell moralisieren, da er notwendig auf Gemeinschaft bezogen lebt. Eine Gemeinschaft individualistischer Moralisten führt nur in den »ethischen Naturzustand«, d. h. in einen Zustand der »öffentliche(n) wechselseitige(n) Befehdung der Tugendprinzipien und ein Zustand der inneren Sittenlosigkeit«<sup>41</sup>.

Damit sich Vernunft im Menschen vollziehen kann, bedarf es deshalb wesentlich einer »ethischen Gemeinschaft«, die sich als »Volk Gottes«, als »Allgemeine Kirche«

<sup>38</sup> Von derartigen Argumentationsfiguren her betrachtet, wird man bei einem Kantzitat, wie dem folgenden, nicht mehr so leicht abstrakt-aufklärerische Tendenzen heraushören können: »Wir haben angedeutet, daß, ob zwar eine Kirche das wichtigste Merkmal ihrer Wahrheit, nämlich das eines rechtmäßigen Anspruchs auf Allgemeinheit entbehrt, wenn sie sich auf einen Offenbarungsglauben, der, als historischer (obwohl durch Schrift weit ausgebreiteter, und der spätesten Nachkommenschaft zugesicherter) Glaube, doch keiner allgemeinen überzeugenden Mitteilung fähig ist, gründet: dennoch wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlichhaltbares, irgend eine Erfahrungsbestätigung u.d.g. zu verlangen (worauf man bei der Absicht, einen Glauben allgemein zu introduzieren, wirklich auch Rücksicht nehmen muß), irgend ein historischer Kirchenglaube, den man auch gemeinlich schon vor sich findet, müsse benutzt werden.« Kant, Bd. 4,770 f.

<sup>39</sup> L. Hauser, a.a.O., 119; vgl. auch: H. Holz, Das Problem des vollkommenen Menschen bei Kant und Schelling, in: Kant-Studien 64 (1973) 336–362.

<sup>40</sup> Kant, Bd. 4,735 f.

<sup>41</sup> Kant, Bd. 4, 756.

versteht – »eine sich immer ausbreitende, bloß auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft (...), welche mit vereinigten Kräften dem Bösen entgegenwirkt«<sup>42</sup>. Diese realisiert sich nach Kant in der christlichen Kirche, die in allen geschichtlichen Etappen den Kern zur allgemeinen Kirche trotz vieler Irrwege in sich birgt. Deshalb dürfen nach Kant die Bibel, auf die christlicher Glaube sich beruft, als Offenbarung Gottes und ihre Wirkung als eine Offenbarungsgeschichte gedeutet werden.

»Daß die Bibel als das beste und seiner heilsamen moralischen Wirkung nach erprobtes Gesetzbuch der Religion doch als natürlichen Ursprung anzunehmen sei, liegt schon in dem Prinzip des Vernunftgebrauchs überhaupt. Daß sich aber vor einigen hundert Jahren Begebenheiten zugetragen haben, die den Stoff zur Abfassung dieses Buchs als Normalschrift für die Religion überhaupt, in welchem alles (selbst die natürliche Religion) statutarisch vorgeschrieben ist, muß als glückliches Ereignis zum Wohl des menschlichen Geschlechts der Vorsehung überhaupt zugeschrieben werden, weil die Fortschritte der Menschen in der moralischen Cultur selbst in den damals aufgeklärtesten Völkern ein solches Organ der Religion hervorzubringen nicht vermochten«<sup>43</sup>.

Schließlich gilt es, ein letztes Bedenken wegzuräumen: Gehen wir davon aus, daß Moralthologie nicht ohne Metaphysik auskommt, denn sie muß die Handlungswirklichkeit und die Prinzipien menschlichen Handelns von Gott her denken. Kann aber unter dieser Voraussetzung der Moralthologie in der Moralphilosophie Kants ein brauchbarer Ansatz für ihre Überlegungen erwachsen, mit der doch eine grundlegende Metaphysikkritik einhergeht? Ist auf dem Hintergrund einer transzendentalphilosophischen Rekonstruktion Metaphysik überhaupt möglich? Und wie kann philosophische Rekonstruktion so in eine theologische Konstruktion überführt werden, daß daraus nicht der Vorwurf erwächst, es komme dabei nur der Gott der »Philosophen und Gelehrten« vor, nicht aber der »Gott Abrahams, ... Isaaks, ... Jakobs?«<sup>44</sup>. Mit anderen Worten: Führt nicht die transzendental-theologische Konstruktion vom Ansatz her schon in eine Aporie, weil sie sich von Gott ein Bild zu machen sucht, was ihn nicht zu offenbaren vermag, eine Vorgehensweise, die noch dazu unter das alttestamentliche Bilderverbot fällt?<sup>45</sup>

Beginnen wir mit der Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik. Hans Wagner hat sich diese Frage so gestellt: »Wenn die Metaphysik überhaupt etwas ist, dann ist sie und kann sie nur sein die philosophische Lehre vom Transzendenten, d. h. von einer Art von Gründen für das Sein des Seienden, die selbst seiend aber erfahrungsjenseitig sind, also nur insoweit erkannt werden können, als sie notwendig gedacht und gesetzt werden müssen – als die unerläßlichen Gründe, ohne die das Sein des Seienden nicht begriffen werden kann. Ob es solche Gründe gibt, ob von ihnen etwas gewußt werden kann, wie sie sind, wenn es sie gibt, – das sind die Fragen der Metaphysik. Aber vor diesen Fragen der Metaphysik liegt noch eine andere Frage nach der Mög-

<sup>42</sup> Kant, Bd. 4, 752.

<sup>43</sup> Kant, (Akademie-Ausgabe), Bd. 23,442. Vgl. auch: 23,448 f und (Weischedel-Ausgabe) Bd. 6,334; zit. nach L. Hauser, a.a.O., 127.

<sup>44</sup> B. Pascal, *Pensées*, *Das Memorial* (Ausgabe E. Wasmuth), Berlin 1940, 250–252.

<sup>45</sup> H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, München – Basel 1967, 407.

lichkeit der Metaphysik selbst«<sup>46</sup>. Genau an diesem Punkt der Reflexion waren wir im Kontext der transzendental-philosophischen Bestimmung des Subjektes als sittlich autonomen Subjekt angelangt. Das Subjekt weiß sich so als absolut, aber es weiß auch, daß es einerseits nicht das einzige Absolute ist und es weiß erst recht, daß es nicht der letzte Grund seines Seins ist, sondern daß es dazu eines transzendenten Grundes bedarf. Somit ergibt die Argumentation bisher nichts anderes als:

»Weil das Subjekt Subjekt ist, ist es notwendig absolut...« Dagegen »involviert die Absolutheit des Subjektes nicht die Notwendigkeit seines Daseins«<sup>47</sup>. Den Grund seines Daseins erhält es von etwas, das im Transzendenten ist. Und so beginnt Metaphysik mit der Frage nach dem das menschliche Subjekt gründend Absoluten. Dabei vermag Metaphysik diesen Grund zwar behaupten, ohne ihn inhaltlich füllen zu können und so reflektiert Metaphysik ständig über das Verhältnis des absoluten Subjektes und seinem letzten »schlechtweg absoluten transzendenten Grund«<sup>48</sup>.

Genau in dieser Verhältnisbestimmung kann man einen ersten Punkt markieren, an dem sich Theologie und Philosophie scheiden können. So wäre es theologischer Argumentation verwehrt, das Grundsein des transzendenten Grundes in der Weise zu bestimmen, »daß der Grund im Begründen des zu Begründenden aufgeht, daß er nur das ist, was er für das zu Begründende ist«<sup>49</sup>. Wäre das z. B. in der autonomen Moral vorausgesetzt, dann beständen die Vorwürfe, daß ihr Vorgehen untheologisch und auch unchristlich sei, zurecht. Aber dies ist nicht der Fall, vielmehr »weiß das Subjekt, daß sein Dasein angefangen hat, daß dieses sein Dasein nicht an ihm selbst absolut ist. Da es weiterhin weiß, daß es selbst nicht der Grund seines Daseins ist, sucht es den geforderten Grund und findet ihn im Transzendenten«<sup>50</sup>. Denkt man über diese Verhältnisbestimmung von Subjekt und transzendentem Grund weiter nach, so stellt man fest, daß das Subjekt daraus die Möglichkeit seiner Selbstgestaltung ableitet, obwohl es in seinem Dasein vom absoluten transzendenten Grund abhängt. Wenn nun ein Subjekt über den schlechthin absoluten transzendenten Grund seines Dasein in solchen Relationen denkt, dann setzt es offenbar voraus, daß es vom transzendenten Grund zu dem Zweck ins Dasein gesetzt ist, daß er seine Selbstgestaltung vollzieht und dann denkt es diesen seinen Daseinsgrund zunächst als »höchstes Subjekt«, sodann als »Bestimmtheit-Selbst«<sup>51</sup>, denn Denken ist zwar Bestimmtheit, aber diese Bestimmtheit ist durchaus noch dem Zweifel unterworfen, ist nicht »Bestimmtheit-selbst«. »Die Bestimmtheit-Selbst ist Gott«. Cramer vertritt die Ansicht, die Bestimmung Gottes als die Bestimmtheit-Selbst könne als ein Gottesbeweis bezeichnet werden, ein Gottesbeweis, der die Fehler herkömmlicher Gottesbeweise vermeidet, z. B. des ontologischen und kosmologischen Beweises. Cramer wendet gegen diese Beweise ein, daß sie Voraussetzungen machen, sie gehen von einem Be-

<sup>46</sup> Ders., a.a.O., 408.

<sup>47</sup> Ders., a.a.O., 415.

<sup>48</sup> Ders., a.a.O., 417.

<sup>49</sup> Ders., a.a.O., 418.

<sup>50</sup> Ders., a.a.O., 419.

<sup>51</sup> W. Cramer, *Die Monade. Das philosophische Problem vom Ursprung*, Stuttgart 1954, 230; vgl. dazu: H. Wagner, *Ist Metaphysik des Transzendenten möglich? Zu W. Cramers Philosophie des Absoluten*, in: D. Henrich, u. a. (Hrsg.), *Subjektivität und Metaphysik*, Frankfurt 1966, 290–326.

griff aus, z. B. vom »ens perfectissimum« oder vom »zufälligen Dasein« aus. »Von einem Begriff von Gott ausgehen, um auf die Existenz Gottes zu schließen, das bedeutet von einem »gedachten«, einer »Definition« ausgehen. Damit ist schon die Existenz Gottes verfehlt«<sup>52</sup>. Demgegenüber sei die »Bestimmtheit-Selbst« radikal voraussetzungslos. Cramer führt aus: »Die radikale Voraussetzungslosigkeit (wenn wir sie bedenken) kann sich nur der Worte bedienen: »Es sei nichts« oder »es sei kein Bestimmtes«. Die radikale Voraussetzungslosigkeit ist immer noch – und nicht aus Gründen dessen was Denken ist – vom Prinzip der Bestimmtheit beherrscht... Nichts ist Bestimmtes, völlig Unbestimmtes ist Bestimmtes... Der Bestimmtheit-Selbst gegenüber hat das Denken keine Wahl, keine Möglichkeit des »nicht«. Sie ist ein Sein, denn sie ist das Letztbestimmte. Und wir nannten sie Gott, weil sie eben die Struktur hat, die man mit dem Namen Gottes verbindet. Die vorgetragene Beweismethode ist also so einzig wie die »Sache«<sup>53</sup>. Cramer geht davon aus, daß »das notwendige Sein, der letzte Grund, Struktur hat«<sup>54</sup>. Und er beschreibt den Strukturcharakter in folgenden 6 Schritten:

»1. Das notwendige Sein ist Koinzidenz von Essenz und Existenz... Die Bestimmtheit-Selbst ist einzig als Koinzidenz von Essenz und Existenz.

2. Die Bestimmtheit-Selbst ist Beziehung auf sich... Sie ist *causa sui*...

3. ... Die Bestimmtheit-Selbst ist *actus purus*. Sie ist ein Grund, der sich selbst versteht, sich selbst, den Grund, und der eben deshalb ganz anders ist als unsere rätselhaften Selbstverständlichkeiten.

4. Die Bestimmtheit-Selbst ist alles beherrschend, sich selbst und alles, was sie nicht ist. Sein und Seiendes, das nicht sie selbst ist, ist in Relation zu ihr nichtig...

5. Die Bestimmtheit-Selbst ist das alles beherrschende Prinzip und deshalb als Prinzip einzig... Sie ist die letzte Einzigkeit, letztes Beziehen auf sich, einziges Ruhen in sich...

6. Das notwendige Sein ist Ruhen in sich, Koinzidenz von Denken und Gedachtem. Es denkt nicht Wahrheit. Das Ich denkt Wahrheit. Das Ich denkt Wahrheit von sich weg. Vom notwendigen Sein aber muß gesagt werden: Es ist *die* Wahrheit. Es *ist* die Wahrheit, ohne welche wir nicht wären. Leben wir aber gleichwohl, ohne es zu wissen, dann leben wir aus der Geduld der Wahrheit«<sup>55</sup>.

Wohin hat uns dieser Umweg geführt? Nun, es ist eigentlich keineswegs ein Umweg, sondern ein Aufweis, daß der Vorwurf autonome Moral verfolge mit dem Begriff der sittlichen Autonomie einen Autonomismus, der mit dem, was der Begriff »Theonomie« meint, unvereinbar sei, unhaltbar ist. Dies müssen sich die Theologen von den hier herangezogenen Philosophen sagen lassen, wenn aus dem dargelegten nun die Konsequenzen für die Bestimmung der Beziehung zwischen »dem notwendigen Sein und dem Kontingenten« gezogen werden. Zunächst: »In seiner Bestimmtheit ist kontingentes notwendig noch getragen vom notwendigen Sein... Die Relation zwischen dem kontingenten und dem notwendigen Sein ist daher nicht

<sup>52</sup> Ders., a.a.O., 238.

<sup>53</sup> Ders., a.a.O., 239.

<sup>54</sup> Ders., a.a.O., 237.

<sup>55</sup> Ders., a.a.O., 237–243.

notwendig vom notwendigen Sein aus. Wäre sie das, dann wäre das notwendige Sein selbst notwendig durch das kontingente bestimmt, die Relation eine Korrelation und damit das kontingente Selbst notwendig... Gott und Welt hängen nicht zusammen wie Grund und notwendige Folge. Die Welt ist nicht notwendige Folge, notwendige »Wirkung« des Seins Gottes. Sie kann nur freie Folge seines Seins sein. Sie ist freie Tat Gottes, mit einem Wort Schöpfung<sup>56</sup>.

Hier nun haben wir in philosophischer Reflexion ausgehend von Kants Subjektverständnis jenen Punkt erreicht, an dem theologische Reflexion ohne weiteres anknüpfen kann. Autonomie erweist sich als relationale Autonomie, sie ist nicht mehr nur als notwendige Folge eines auf den Begriff gebrachten Ursache-Gottes, sondern freies Geschenk, freie Schöpfungstat, mit der Bestimmung zur Selbstgestaltung als ein Ich, das »ebenbildlich« ist, und als solches »Beziehen auf sich« als »Beziehen auf anderes«<sup>57</sup> ist. »Die Urdeutung hat uns immer schon gedeutet. Wir sind ihr gegenwärtig, aber nicht sie uns. Wir dürfen uns getrost ihr überlassen. Durch sie und durch unsere Ebenbildlichkeit sind wir aufgerufen, das andere Selbst wie eigenes Selbst uns angelegen sein zu lassen. Das ist die *consolatio philosophiae* in allem Verhängnis«<sup>58</sup>.

Damit sind die zu Beginn vorgestellten Fragen insoweit behandelt, als der Nachweis der Möglichkeit von Metaphysik konkret erbracht und so geführt wurde, daß die Anknüpfungspunkte für eine theologische Überführung herausgearbeitet werden konnten.

## II. Zur Kantrezeption in Theologie und Kirche

Wie schon hervorgehoben, begann die Rezeption der Moralphilosophie Kants durch einige Theologen bereits unmittelbar nach Erscheinen der Kritik der praktischen Vernunft und dauert auch in der Gegenwart fort. Es würde daher den Rahmen dieses Beitrages sprengen, wollte man in aller Ausführlichkeit die Wirkungsgeschichte der Transzendentalphilosophie Kants in Theologie und Kirche verfolgen. Es können also nur einige Beispiele in Erinnerung gerufen werden.

Da ist hier zunächst ein Theologe zu nennen, der bedeutsam ist und aufgrund der Anregungen A. Auers<sup>59</sup> in historisch-kritischen Arbeiten wieder aus der Vergessenheit geholt und gewürdigt wird<sup>60</sup>. So z. B. der Münchner Theologe S. Mutschelle (1749 bis 1800), ein Zeitgenosse Kants, der die Moralphilosophie Kants im Interesse der christlichen Morallehre als ein geeigneteres Instrument hielt als die scholastische Methode der Moraltheologie<sup>61</sup>.

<sup>56</sup> Ders., a.a.O., 243 f.

<sup>57</sup> Ders., a.a.O., 245.

<sup>58</sup> Ders., a.a.O., 246; vgl. auch: R. Hönigswald, *Die Systematik der Philosophie aus individueller Problemgestaltung* entwickelt. II. Teil, Im Auftrag des Hönigswald-Archivs herausgegeben von E. Winterhager unter Mitwirkung von Hartwig Zander, Bonn 1977, 493; vgl. ferner W. Cramer, *Aspekte der Freiheitsproblematik. Kausalität und Freiheit*, in: *Philosophische Perspektiven*, 5 (1973) 9–28.

<sup>59</sup> A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, 131–136.

<sup>60</sup> Neben S. Mutschelle gab es eine Reihe von Theologen, die sich von Kants Moralphilosophie inspirieren ließen und ihn in der Moraltheologie zu rezipieren versuchten. Sie wurden alle heftig angegriffen und Pressionen des Lehramtes ausgesetzt, so u. a. die Moraltheologen J. Danzer, G. Hermes und A. Günther.

Mutschelle war offenbar der Theologie seiner Zeit weit voraus und sah die Notwendigkeit einer angemessenen Auseinandersetzung mit der Aufklärung. Er bemühte sich aktiv um die Integration ihres Grundanliegens in die Moralthologie, weil er als Moralthologe davon überzeugt war, daß nur durch eine Integration Kantischer Moralphilosophie die längst überfällige Ablösung der Moralthologie von scholastischer Moralmethodik bewirken konnte. Als Moralpädagoge sah er sich gezwungen, diese Ablösung zu betreiben, wenn in der Erziehung moralische Mündigkeit angestrebt werden sollte. Die Kritiker Mutschelles, beispielsweise der Münchner Dogmatiker Benedikt Stattler (1728 bis 1797), stehen alle ausnahmslos Kants Moralphilosophie und der Aufklärung apologetisch gegenüber, ohne eine dem Bewußtseinswandel angemessene Alternative aufzeigen zu können. Ihre Kritik ist ausschließlich ablehnend, oft polemisch vorgetragen und vermag den transzendentalphilosophischen Ansatz gerade im Kontext der Aufklärung und zur Überwindung von Einseitigkeiten eben dieser Bewegung nicht zu würdigen<sup>62</sup>. Die Tatsache, daß die Kirche bis heute die Grundanliegen der Aufklärung noch nicht verarbeitet und integriert hat, ergibt sich auch daraus, daß sich das Lehramt im Gefolge solcher Theologen wie Stattler in immer neuen apologetischen Gefechten gegenüber der Aufklärung und der Entwicklung einer auf die menschliche Vernunft gegründeten Moralität einigelte. Die Kirche lebte damit weitgehend an der geistigen Entwicklung des 19. Jahrhunderts vorbei und begab sich so der Möglichkeit, die Geistesströmungen in ihren positiven Ansätzen zu fördern und so die Entwicklungsrichtung zu beeinflussen. Trotz der verheerenden Folgen, die diese ausschließlich apologetische Haltung für die Kirche hatte, gibt es auch heute immer noch Theologen, die daraus nicht gelernt haben und noch dazu den Fehler begehen, daß sie ungeschichtlich verfahren und die Gegenargumente ohne zeitkritische Einordnung einfach wieder zitieren. Das zeigt, daß die Gegner der autonomen Moral bis auf den heutigen Tag nicht viel dazu gelernt haben<sup>63</sup>. Letzteres wäre nicht so schlimm, wenn dadurch nicht die Kirche heute noch

<sup>61</sup> S. Mutschelle, *Über das sittlich Gute*, München <sup>3</sup>1788; ders., *Moralthologie oder theologische Moral*, vorzüglich zum Gebrauch für seine Vorlesungen. Erster Teil, München 1801; ders., *Über Kantische Philosophie, und die Frage: Ist daraus für Religion und Moral Nachteil zu fürchten, oder vielmehr wichtiger Vorteil zu hoffen?*, in: ders., *Vermischte Schriften oder philosophische Gedanken und Abhandlungen*, Bd. I, München <sup>2</sup>1799, 189–216.

<sup>62</sup> B. Stattler, *Meine noch immer feste Überzeugung von dem vollen Ungrunde der Kantischen Philosophie, und von dem aus ihrer Aufnahme in christliche Schulen unfehlbar entstehenden äußersten Schaden für Moral und Religion gegen zween neue Verteidiger ihrer Gründlichkeit und Unschuld*, Landshut 1794; ders., *Anhang zum Anti-Kant in einer Widerlegung der Kantischen Metaphysik der Sitten*, München 1788; ders., *Wahres Verhältnis der Kantischen Philosophie zur christlichen Religion nach dem nunmehr redlich getanen Geständnisse selbst des Herrn Kant und seiner eifrigsten Anhänger, allen redlichen Christen zum reifen Bedacht vorgestellt*, München o.J.

<sup>63</sup> Sehr gut läßt sich das an der unter der Betreuung des Freiburger Moralthologen B. Stoeckle entstandenen Dissertation von Konrad Hilpert verfolgen. Hilpert legt sich zunächst Kants Moralphilosophie mit Hilfe einer historischen Typologie so zurecht, bis er die Übernahme des Autonomiebegriffs durch die Theologie zurückweisen kann. Darüber hinaus endet auch diese ‚kritische‘ Auseinandersetzung mit der autonomen Moral, ohne eine Alternative anzudeuten. Vgl. K. Hilpert, *Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und seiner Bedeutung für die theologische Ethik*, Freiburg 1977. Ferner: ders., *Autonomie*, in: B. Stoeckle (Hrsg.), *Wörterbuch christlicher Ethik*, Freiburg 1975, 28–34.

einer unverarbeiteten Aufklärung gegenüber stünde und an Kommunikabilität verloren hätte.

Genau um der Ermöglichung dieser Kommunikabilität der Kirche mit den Menschen dieser Zeit einerseits und dem Bestreben nach Konsensfähigkeit in der Wissenschaft andererseits lassen sich viele Moraltheologen analog zur praktischen Philosophie auf den Versuch einer rationalen Begründung der Sittlichkeit ein. Im Zuge dieser Entwicklung knüpfen die meisten Moraltheologen an der Vorstellung von der sittlichen Autonomie an und versuchen in dem Konzept einer autonomen Moral theologische und nichttheologische Letztbegründung sittlicher Autonomie zu vereinigen, Theonomie und Autonomie dialektisch miteinander zu verbinden oder unter dem Begriff theonomer Autonomie eine Letztbegründung oder theologische Legitimation sittlicher Autonomie aufzuweisen. Dabei setzen alle Moraltheologen dieser Richtung bei Thomas von Aquin an und glauben, daß in seinem Verständnis von menschlicher Vernunft besonders im Rahmen des Gesetzestraktates die theologische Grundlegung sittlicher Autonomie mitgegeben ist<sup>64</sup>. Es ist daher sinnvoll, zunächst auf die allen gemeinsame geschichtliche Grundlage einzugehen und diese – soweit erforderlich – kurz zu kennzeichnen.

Während – wie wir sahen – bei Immanuel Kant der Begriff »Theonomie« nicht vorkommt, wird man bei Thomas von Aquin gleich beide Begriffe nämlich »Theonomie« und »Autonomie«, vergeblich suchen. Beide Begriffe gehören der Moralphilosophie und – theologie der Neuzeit an, kennzeichnen im Grunde Bewegung und Gegenbewegung aufklärerischer Moralphilosophie. Dennoch kommt der Begriff »Theonomie« erst wesentlich später mehr und mehr in Gebrauch und ist heute aus der Moraltheologie nicht mehr wegzudenken. Wenn also die beiden Begriffe mit Berufung auf Thomas von Aquin von den Vertretern der autonomen Moral verwendet werden, so muß mit Einspruch gerechnet werden<sup>65</sup>. Um Mißverständnisse möglichst auszuschließen, ist daher der Nachweis zu führen, ob sich die genannten Begriffe aus der Moraltheologie des Thomas von Aquin rekonstruieren lassen und wieweit der Rekurs auf Thomas für den Umgang und die Interpretation dieser Begriffe im Rahmen der Moraltheologie heute legitimierenden Charakter haben.

<sup>64</sup> Am deutlichsten hat dies Karl-Wilhelm Merks in seiner Dissertation »Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines ‚autonomen‘ Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin«, Düsseldorf 1978, herausgearbeitet. Ebenso – wenngleich nicht unter der ausdrücklichen Fragestellung – wird das im Kommentar zum Gesetzestraktat der Summa theologiae durch O. H. Pesch nachgewiesen, in: Deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologiae, Das Gesetz (I-II, 90–105), Heidelberg – Graz – Wien – Köln 1977. Darüber hinaus wurde dies längst in einem Vergleich der Gesetzestraktate (Sentenzenkommentar, Summa contra Gentiles, Summa theologiae) von Ulrich Kühn aufgewiesen. Seiner Untersuchung zu Folge »besteht das ethische Ideal des Thomas letztlich darin, daß der Mensch sich selbst Gesetz ist, nicht darin, daß er dem von außen an ihn ergehenden Anspruch Gottes gehorsam ist, wie es bei Bonaventura der Fall war. Und dieses »Sich-selbst-Gesetz-Sein« in der liebenden Hingabe an Gott ist der eigentliche Kern dessen, was Thomas in der Summa theologiae unter dem »neuen Gesetz« versteht. U. Kühn, *Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Göttingen 1965, 194.

<sup>65</sup> Solche Kritik, auf die noch eingegangen wird, findet sich z. B. bei K. Hilpert, *Ethik und Rationalität*, Freiburg 1977; B. Stoeckle, *Grenzen der autonomen Moral*, München 1974.

Bei aller Differenz zwischen den Positionen ist man sich darüber einig: »...Die Annahme eines Willkürgottes ist für Thomas' Metaphysik so undenkbar, wie für sein religiöses Bewußtsein »blasphemisch«<sup>66</sup>. Ferner scheint Konsens darüber zu bestehen, daß Thomas im Gesetzstraktat der theologischen Summe, dem Zentralstück seiner Moralthologie, die Vernunft als Grundbedingung der Sittlichkeit herausstellen wollte. Vernunft ist für ihn das Prinzip, dessen sich der Mensch bedienen muß, wenn er als moralisch denkender und handelnder angesehen werden will<sup>67</sup>. Und so ist die Reflexion auf die Vernunft, sofern sie den Willen des Menschen leitet und seine Willensakte ordnet, Aufgabe der Ethik<sup>68</sup>. Man kann daher sagen, daß sich der Konsens kantisch gesprochen auf die Freiheit der menschlichen Vernunft »im negativen Verstande« bezieht, insofern diese Freiheit als Unabhängigkeit von Naturkausalitäten gedacht wird, wodurch sich der Mensch zunächst von den unvernünftigen Kreaturen unterscheidet. Offenbar ergeben sich die Meinungsverschiedenheiten erst bei der positiven Bestimmung dieser Freiheit, mit der die Definition der sittlichen Autonomie steht und fällt.

Während im ersteren Fall menschliche Willensfreiheit und Vernunft noch rein instrumentell im Hinblick auf ein übergeordnetes Gesetz interpretiert werden können, muß im zweiten Fall, nämlich im Fall der Annahme sittlicher Autonomie, die sich als frei setzende Vernunft das letzte Ziel sein. Genau das aber scheint nach Thomas von Aquin der Fall zu sein, wie Merks u. a. anhand I.18,30. nachzuweisen versucht. Wenn Thomas hier von »per seipsum finem sibi praestituere« redet, dann ist der Schluß von Wilhelm Merks gerechtfertigt: »Zielbestimmung im menschlichen Handeln ist Selbstbestimmung, sie ist Selbstausrichtung des Handelns und als solche Selbstbewegung im Gegensatz zur Fremdbestimmung und zum Bewegtwerden des untermenschlichen Seienden. Hierbei wird Selbstbewegung im prägnanten Sinne verstanden. Wenn von ihr dort zu sprechen ist, wo ihr Prinzip im Handelnden selbst liegt, andererseits aber im Handeln immer der Finis selbst nicht nur äußeres Prinzip ist, sondern in das Selbstprinzipsein mit hineingenommen ist, wo der Handelnde selbst das Ziel seines Tuns setzt«<sup>69</sup>.

Für Thomas bedeutet dies keineswegs eine ungerechtfertigte Verselbständigung des Menschen gegenüber seinem Schöpfer. Im Gegenteil: Diese Überlegungen sind ganz und gar in seiner heilsgeschichtlichen Konzeption seiner Theologie, die mit

<sup>66</sup> Th. Steinbüchel, a.a.O., 236 ff.

<sup>67</sup> »Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus.« und in einer weiteren Präzisierung heißt es: »Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt« (I-II, 1,1 c.).

<sup>68</sup> Vgl. Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, Düsseldorf 1978, 73: »Die Ethik behandelt also das Ordnungsschaffen der Vernunft gegenüber den Willensakten. Ihr Gegenstand sind die Willensakte im Sinne von ‚willentlichen‘ Akten (actiones voluntariae), so wie dieser Begriff (voluntarium) in I-II,6 entfaltet wird, und dies ist zugleich der Sinn von ‚menschlichen Handlungen‘ (operationes humanae).«

<sup>69</sup> Merks, a.a.O., 131.

Hilfe des Schemas von »exitus« und »reditus« umschrieben werden kann<sup>70</sup>, eingebettet. Gemäß der Analogie von »Urbild« und »Abbild« setzt sich der Mensch immer schon das »letzte Ziel« (finis ultimus), das höchste Gut, das Gute schlechthin als Objekt seines Willens, wenn er die Selbstbestimmung des Handelns als Ziel verfolgt. Dabei »zeichnet sich sozusagen das dem Streben richtunggebende, erhellende Verstandesvermögen ein«<sup>71</sup>. Während also als Formalobjekt des Willens das Gute schlechthin und als Formalobjekt des Verstandes das Wahre schlechthin bezeichnet werden können, sind beide dadurch aufeinander bezogen, als die ratio als ordnende Kraft im Akt des Willens vermittelt und realisiert wird. Als Beleg für die Bezogenheit von ratio und voluntas zieht Merks<sup>72</sup> eine klassische Verhältnisbestimmung heran, die Thomas in Quodl. IX,5,20 gegeben hat: »...In imperio duo concurrent, quorum unum est rationis, aliud voluntatis. Qui enim imperat aliquid, inclinatur ad faciendum, quod voluntatis est: Ipsius enim est movere per modum agentis: et iterum ordinatur eum qui imperat, ad exequendum illud quod imperatur: et hoc ad rationem pertinet, cuius est ordinare«. Wenn man diese Verhältnisbestimmung und Funktionsbeschreibung bedenkt und sich die thomatische Definition des »imperare« (»imperare ... est quidem essentialiter actus rationis«, I-II 17,10.) vergegenwärtigt<sup>73</sup>, assoziiert man unwillkürlich die Kantische Definition und Funktionsbeschreibung des Imperativs. Der kategorische Imperativ ist für den Menschen als endlichen vernünftigen Wesen, als Vermittler zwischen der Verstandes- und der Sinnenwelt notwendig, damit reine Vernunft praktisch werden kann.

Noch eine weitere Parallele, die für das Autonomieverständnis Kants bedeutsam ist, läßt sich herstellen. Für Thomas ist der Gewissensakt (conscientia) mit dem Akt

<sup>70</sup> Vgl. M.-D. Chenu, Das Werk des hl. Thomas v. Aquin, Deutsche Thomasausgabe, 2. Erg. Bd., Heidelberg – Graz – Wien – Köln 1960, 344; O.-H. Pesch, schreibt dazu in »Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs«, Mainz 1967, 925: »Die Dinge selbst nehmen ihren ‚Ausgang‘ von Gott und ‚kehren‘ zu ihm als zu ihrem Ziel ‚zurück‘. Dies ist, wie Thomas in der STh wörtlich formuliert, der ordo rerum. Eben dieser ordo rerum zeigt sich als geschichtliche Bewegung, denn was auch immer über exitus und reditus zu sagen sein mag, auf jeden Fall eröffnen sie einen geschichtlichen, in der Zeit sich vollziehenden Weg des Geschöpfes von Gott zu Gott. Indem das formalisierte Egreß-Regreß-Schema als architektonisches Prinzip der STh diesen geschichtlichen ordo rerum nachbildet, ist der Plan der STh nicht nur ‚offen‘ für die Aussage von Heilsgeschichte, sondern durch sich selbst Interpretation ihrer Grundstruktur«.

<sup>71</sup> Merks, a.a.O., 146; vgl. dazu K. Riesenhuber, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin, München 1971.

<sup>72</sup> Merks, a.a.O., 160.

<sup>73</sup> Merks interpretiert folgendermaßen: »Unter der Voraussetzung der integrierten, investierten Willensbewegung kann diese ordinatio rationis dann in der Weise des ‚imperare‘, als imperative Adresse, Gestalt annehmen, die zum Handeln wirksam bewegt, sei es in einer Art innerpsychischem oder intersubjektivem Vorgang, der Gegenstand der Aktanalyse ist, oder sei es nach ‚außen‘ gegenüber anderen, wie es in der lex-Thematik anliegt; Thomas rekurriert in diesem Zusammenhang auf die verschiedenen Sprachmodi und den spezifischen Modus des Imperativs, um das handlungsbewegende ordinare zu erläutern. Umgekehrt bringt das ‚imperare‘ voll die handlungsregelnde Funktion des ‚ordinare‘ der ratio, die daher dann gleichsam als Fürst und Richter im Menschen bezeichnet wird, als aktives Ordnungsgeben zum Ausdruck. Daß dies auch der entscheidende Gesichtspunkt für die Argumentation zum Zusammenhang von ratio und lex ist, zeigt 90,1 ad 1: es geht um ein Verständnis der lex von ihrem aktiv handlungsregelnden Charakter her. Wo sie in dieser Weise vorfindlich ist (sicut in mensurante et regulante), erfüllt sich ihr eigentlicher Sinn. Als solche aber findet sie sich nur in der ratio als der eigentlichen aktiv-handlungsregelnden Instanz«. a.a.O., 161.

der ratio gleichzusetzen<sup>74</sup>. Damit wird die menschliche Vernunft zum Maßstab, zum Kriterium für Moralität. Natürlich sagt Thomas dies im Wissen darum, daß die menschliche Vernunft Abbild der göttlichen Vernunft ist und die daher immer, wenn sie sich selbst als Kriterium des Wollens und Sollens setzt, an der Verwirklichung göttlicher Vernunft teilhat. Andererseits kann man aber – »abgesehen vom Fall der Wortoffenbarung«<sup>75</sup> – im einzelnen nicht wissen, was Gott will und so sind wir auch nur insoweit gehalten, unseren Willen dem göttlichen Willen anzupassen, als er allgemein aufgewiesen werden kann<sup>76</sup>. Wie Merks in Auslegung dieses Gedankens folgert, »liegt der in der Sache selbst liegende Grund hierfür in der Reichweite der göttlichen ratio«, die auf das Gute ohne jede Einschränkung bezogen ist; eben in der Ähnlichkeit hierin aufgrund ihrer Ausrichtung auf das bonum als solches (ratio boni) liegt ja auch die Befähigung der menschlichen ratio zur Selbstorganisation des Handelns. Es zeigt sich hier die Einordnung der menschlichen ratio in einem größeren Zusammenhang von ratio, von dem her sie Ermöglichung und Maß gewinnt und doch zugleich sie selbst bleiben kann. »Rationis est ordinare« bleibt daher gültig, erscheint aber eingebettet in den größeren Kontext einer die menschlich-individuelle ratio (denn von dieser ist zunächst die Rede) umfassenden und ihr vorgebenden rationalen Struktur. Eine »Vorgabe« für die individuelle ratio gibt es aber nicht nur in der Letztweise der Sinngestalt, die die Welt von Gott her hat, die das Gute im umfassenden Sinne besagt; sondern auch »vorher« gibt es bereits das Gute in mehr oder weniger allgemeiner Gestalt, gibt es den Bezug der ratio auf das Gute in mehr oder weniger allgemeiner Hinsicht«<sup>77</sup>. Immer wieder wird in der Entfaltung der einzelnen Gesetzesarten der Vernunftcharakter bei Thomas hervorgehoben. Nur der Mensch partizipiert am ewigen Gesetz im Naturgesetz, weil er als rationale Kreatur an der Vernunftstruktur des ewigen Gesetzes der ewigen ratio teilhat<sup>78</sup>. Gerade der Gedanke der Teilhabe der menschlichen Vernunft an der ewigen erlaubt es Thomas, das »secundum rationem agere« zum grundlegenden Moralprinzip zu erheben. Und so gibt es in Bezug auf die sittliche Entscheidung nichts, was diesem Prinzip vorgezogen werden dürfte, ist doch das natürliche Sittengesetz nichts anderes als »aliquid per rationem constitutum«<sup>79</sup>. Fragt man genauer nach, wie denn diese Teilhabe der menschlichen an der göttlichen ratio bzw. der Zusammenhang von Lex aeterna und lex naturalis zu interpretieren ist, so stellt sich heraus, daß diese participatio in der formalen Disposition menschlicher Vernunft zur Unterscheidung zwischen gut und böse zu suchen ist. Bei der Behandlung der lex naturalis formuliert Thomas von Aquin: »Dies ist also das erste Gebot des Gesetzes: Das Gute ist zu tun und zu erstreben, das Böse ist zu meiden. Auf dieses Gebot gründen sich alle anderen Gebote des Naturgesetzes; d. h. alles, was die auf das Tun gerichtete Vernunft auf natürliche

<sup>74</sup> Vgl. STh I 79,13 u. ScG III,9; dazu Merks, a.a.O., 164.

<sup>75</sup> Merks, a.a.O., 168; vgl. dazu: STh I–II 19,4 ad 3.

<sup>76</sup> STh, I–II, 19,10 ad 1.

<sup>77</sup> Merks, a.a.O., 170.

<sup>78</sup> I–II 91,2.c.: »participatio legis aeternae in rationali creatura«.

<sup>79</sup> STh I–II 94,1.c.

Weise als menschliches Gut erfaßt, zählt als zu tun oder zu lassen zu den Geboten des Naturgesetzes«<sup>80</sup>.

Wie viel später auch Kant vertritt, gehört zur praktischen Vernunft notwendig dazu, daß sie auf das Gute zustrebt<sup>81</sup>. Dabei muß man bei Thomas allerdings beachten, daß er auch dann, wenn er als Moralphilosoph bei der Erörterung des Naturgesetzes die Verbindlichkeit dieses Gesetzes mit dem Diktat der Vernunft<sup>82</sup> begründet, gleichzeitig im Rahmen seines exitus-reditus-Schemas die Gründung menschlicher Vernunft auf einer theologischen Ebene mitreflektiert, weil die menschliche Vernunft als von Gott geschaffene aufgenommen wird<sup>83</sup>. Ulrich Kühn spricht in diesem Zusammenhang von »Ineinandergreifen von Gottes und des Menschen Subjektsein bei Thomas, wie es grundlegend in seiner Lehre vom Verhältnis der causa prima zur causa secunda zu finden ist, wonach die geschöpflichen Wirkungen nicht *teils* von Gott, *teils* vom Geschöpf, sondern *ganz* von Gott als der causa prima zugleich aber

<sup>80</sup> I-II 94,2: Übersetzung: O.-H. Pesch, Das Gesetz. Deutsche Thomasausgabe, Bd. 13, Heidelberg – Graz – Wien – Köln 1977,74.

<sup>81</sup> Von daher ist es nicht verständlich, wenn K. Hilpert, in: Ethik und Rationalität, Freiburg 1977, 685, in Anlehnung an S. Pinckaers formuliert: »(...) die Vernunft ist also nicht autonomer Ursprung der Verpflichtung, sondern hängt in ihrem Urteil von der Ausrichtung auf das höchste Gut ab«. Für Kant ist das von seiner transzendentalen Logik ebenfalls so zu sehen, denn wenn der Mensch als frei gedacht werden kann, dann muß sowohl absolute Freiheit wie auch das höchste Gut, auf das der Mensch hin zu streben in seiner Freiheit verpflichtet ist, mitgedacht, postuliert werden. Die Autonomie des Willens schwebt nicht beziehungslos im luftleeren Raum, sondern Autonomie bedeutet Bindung an das Gute. Am Beispiel des vollkommenen guten Willens kann das verdeutlicht werden. Kant schreibt: »Ein vollkommen guter Wille würde also sowohl unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen genötigt vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für den heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken« (GMS, Bd. 4,42 f.). Vgl. hier die von Hilpert herangezogene Kontroverse zwischen H. Reiner und S. Pinckaers. H. Reiner, Wesen und Grund der sittlichen Verbindlichkeit (obligatio) bei Thomas von Aquin in: P. Engelhardt (Hrsg.), Sein und Ethos, Mainz 1963, 236–266; und S. Pinckaers, Eudämonismus und sittliche Verbindlichkeit in der Ethik des Heiligen Thomas. Stellungnahme zum Beitrag H. Reiner in: P. Engelhardt, a.a.O., 267–305; und H. Reiner, Beatitudo und obligatio bei Thomas von Aquin, Antwort an P. Pinckaers, in: Engelhardt, a.a.O., 306–328.

<sup>82</sup> I-II 104,1: »(...) ,praeceptorum cujuscumque legis quaedam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dicitur hoc esse debitum fieri, vel vitari; et hujusmodi praecepta dicuntur moralia, eo quod a ratione dicuntur mores humani«. Übersetzung zitiert nach H. Reiner, a.a.O., 252.

<sup>83</sup> Vgl. O.-H. Pesch, Das Gesetz, Deutsche Thomasausgabe, Bd. 13, Heidelberg – Graz – Wien – Köln 1977, 578: »Wenn dann tatsächlich doch für Thomas ein Weg von der metaphysischen Wirklichkeit des Menschen zur Ethik führt, so ist es ein theologischer – weil die metaphysische Betrachtung des Menschen bei Thomas eben zugleich eine theologische ist. Weil die Theologie dafür geradesteht, daß das Naturgesetz in der Vernunft des Menschen das ewige Gesetz der Vorsehung und Weltregierung Gottes im Modus menschlicher Anteilhabe ist, kann die praktische Vernunft es ungefragt voraussetzen, daß die Strebungen und Neigungen des Menschen grundsätzlich das Gute erstreben, kann sie nun doch das Naturgesetz nicht nur als ein Stück Gotteslehre bzw. transzendentaler Reduktion, sondern als ungeschriebenen Kodex detaillierter Verhaltensregeln für möglich halten und diese ableiten, kann sie das Mühen um Gotteserkenntnis unter die naturgesetzlichen Gebote zählen, kann sie schließlich (...) in den sittlichen Weisungen des Alten Gesetzes die natürlichen Strebungen des menschlichen Wesens wiedererkennen (...)«

auch ganz vom Geschöpf als der *causa secunda* hervorgebracht werden<sup>84</sup>. Somit ist ohne Zweifel der Mensch auch hinsichtlich der *praecepta moralia* von Thomas autonom gedacht, denn alle Moralvorschriften fallen unter die *lex naturalis*, die ihre Verbindlichkeit »*ex ipso dictamine rationis*« und »*ex sola ratione*« erhalten<sup>85</sup>.

Die sittliche Autonomie wird also auch durch das göttliche Gesetz (= *lex divina*) nicht aufgehoben, wie K.-W. Merks in seiner Dissertation zeigen konnte<sup>86</sup>. Während das göttliche Gesetz des alten Bundes, sofern es die *praecepta moralia* also letztlich die *lex naturalis* zum Gegenstand hat, als geschichtlich auf das jüdische Volk zugeschnitten gesehen werden muß<sup>87</sup>, »ist das Wesentliche des neuen Gesetzes die Gnade des Heiligen Geistes, die sich in dem durch die Liebe wirksamen Glauben offenbart. Diese Gnade aber erlangen die Menschen durch den menschengewordenen Gottessohn. Gott erfüllte zuerst seine menschliche Natur mit Gnade. Von dort ist sie auf uns übergeströmt«<sup>88</sup>.

Merks hat die Wirkungen dieser Gnade mit zwei Bewegungen verglichen: »Von außen – nach innen: Thomas denkt hier an die »Gnadenvermittlung« durch die sakramentalen Heilszeichen, die Bestandteil der *lex nova* sind: »*opera sacramentorum quae in lege nova sunt instituta: sicut baptismus, eucharistia et alia huiusmodi*«. Von innen – nach außen: Hier ist der Ort, an dem eigentlich erst die Frage sittlichen Verhaltens zum Gegenstand wird. Es geht um die Bewegung der Begnadung in äußere Taten hinein, um das, was aus dem Antrieb der Gnade hervorgeht – »*quae ex instinctu gratiae producuntur*«.

Hier nun stehen Handlungen entweder in notwendiger Konvenienz (oder Kontrarietät) zur Gnade (»*ad interiorem gratiam, qua in fide per dilectionem operante consistit*«) oder nicht. Nur die ersteren, Thomas nennt hier Glaubensbekenntnis und -Leugnung, sind Vorschrift in der *lex nova*. Die zweiten sind dagegen nicht durch sie geregelt, sondern der freien Gestaltung und Sorge überlassen, sei es des einzelnen, sei es des jeweiligen Vorstehers: ... Im Gegensatz zur *lex vetus* regelt die *lex nova* sehr wenig, daher heißt sie »*lex libertatis*«.

Freilich geht der Sinn der Bezeichnung der *lex nova* als *lex libertatis* tiefer: Denn ein Verweis lediglich auf die geringe Menge des Geregelteten ist eigentlich keine prinzipielle Lösung. Hier ist es nun das Verständnis der Gnade als Teil sozusagen des begnadeten Selbst, das für Thomas die Freiheit gründet. Denn wenn Freiheit selbst Ursächlichkeit und freies Handeln aus sich selbst heraus handeln heißt, so ist auch Handeln aus einem der Natur konvenienten *Habitus* Selbsthandeln und damit freies Handeln.

<sup>84</sup> U. Kühn, *Via caritatis*, Göttingen 1965, 149; vgl. dazu: H. Meyer, *Thomas von Aquin*, Paderborn <sup>2</sup>1961, 342, K.-W. Merks, a.a.O., 305.

<sup>85</sup> Vgl. H. Reiner, a.a.O., 252.

<sup>86</sup> Merks, a.a.O., 325–350.

<sup>87</sup> Ders., a.a.O., 334.

<sup>88</sup> I-II 108,1: Übersetzung nach: Th.-A. Deman, *Der neue Bund und die Gnade*, Deutsche Thomasausgabe, Bd. 14, Heidelberg – Graz – Wien – Köln 1955, 44.

Eben diese Bedingung erfüllt aber die Gnade des Heiligen Geistes, die gleichsam als *Habitus infusus* von innen zu einem ihr convenienten und d. h. freien Handeln lenkt<sup>89</sup>.

So wie sich aus der *lex divina*-Lehre des Heiligen Thomas keine Infragestellung der sittlichen Autonomie des Menschen herleiten läßt, so ist gleichzeitig doch auch das Spezifikum christlicher Moralität aufgezeigt. Es ist – nach Merks – »in dem Gesamt der Unterweisung Christi und seiner Realisierung im christlichen Leben«<sup>90</sup> zu suchen. Und er fährt fort: »Insofern aber der tragende Gesichtspunkt eben nicht in der äußeren Gestalt, sondern in der inneren Gesinnung, die diese erst hervorbringt, liegt, ist es richtig, das Spezifische des neuen Gesetzes in der Ordnung der inneren Haltung zu sehen. Als solches gibt das neue Gesetz dem Struktur, was umgekehrt gleichzeitig als – durch die Begnadung des Heiligen Geistes beschriebene – neue Existenz des Menschen aufgewiesen worden war. Die tragende Vorstellung bleibt damit weiter die des freien Handelns aus freiem Antrieb«<sup>91</sup>.

Damit ergeben sich für unsere Frage, inwieweit auf Thomas in der gegenwärtigen Diskussion, in der es um die Berechtigung der »autonomen Moral in christlichem Kontext«<sup>92</sup> geht, folgende Feststellungen:

1. Der Mensch wird von ihm als sittlich autonom betrachtet, das natürliche Sittengesetz und die Moralvorschriften stehen hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit ausschließlich unter dem dictamen der Vernunft. Zur Realisierung dieser sittlichen Autonomie ist jeder aufgefordert und befähigt. Der Mensch ist sittlich autonomes Subjekt.

2. Dennoch ist die sittliche Autonomie des Menschen aufgrund der Teilhabe menschlicher Vernunft an der ewigen *ratio theonom* gegründet.

3. Theonome Autonomie wird in Christus realisiert. In seiner Praxis ist daher das »Wie« sittlich-autonomen Vollzuges vorgezeichnet und ermöglicht. Christus wird zum Handlungsprinzip für den Vollzug sittlicher Autonomie. Durch ihn kommt die Gnade des Heiligen Geistes zu den Menschen, durch die sie befähigt werden, aus seiner Grundhaltung und Gesinnung heraus sittlich autonom zu handeln und zu leben.

Wer sich mit der Kantrezeption durch die Moraltheologie beschäftigt, kann am Werk des Löwener Theologen Josef Maréchal (1878–1944) nicht vorbeigehen<sup>93</sup>, der nachzuweisen versuchte, »daß die kritische Frage nach der Möglichkeit und Tatsäch-

<sup>89</sup> Merks, a.a.O., 346 f.

<sup>90</sup> Merks, a.a.O., 349.

<sup>91</sup> Ders., ebda., vgl. auch: W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964.

<sup>92</sup> D. Mieth, *Autonome Moral im christlichen Kontext*, in: *Orientierung* 50 (1976) 31–34.

<sup>93</sup> Es fällt auf, daß die Gegner der Kantrezeption durch die verschiedenen Vertreter der autonomen Moral auf Maréchals Vermittlungswerk zwischen Philosophie und Theologie nicht eingehen. Ohne die Bezugnahme auf Maréchal und seine Schule kann eine angemessene Würdigung der Kantrezeption in der Theologie nicht erfolgen. Wenn aber K. Hilpert in seiner Dissertation »Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und seiner Bedeutung für die Theologische Ethik«, Freiburg 1977, S. 693, den Rekurs der autonomen Moral auf Thomas von Aquin, den diese aus Gründen der theologischen Legitimation unternimmt, die Berechtigung abspricht, dabei aber die Vermittlung Maréchals zwischen Thomas und Kant nicht einmal erwähnt, geschweige denn verarbeitet, dann liegt hier eine nicht zu unterschätzende Unterlassung vor. Oder ist etwa Maréchals Kantrezeption in der Schilderung der Kantrezeption im Allgemeinen und in der Theologie im Besonderen, wie sie K. Hilpert vornimmt, nicht zu assimilieren?

lichkeit einer zu recht bestehenden Metaphysik, welche erst Kant ausdrücklich stellte, sich schon einschlußweise bei Thomas von Aquin gelöst findet«<sup>94</sup>. Maréchal versuchte nachzuweisen, daß das transzendente Absolute zwar in einer transzendentalphilosophischen Rekonstruktion des Subjektes erschlossen werden kann, daß aber andererseits dieses selbst »einen Subjekt und Objektsphäre übergreifenden Grund der Apriorität«<sup>95</sup> hat. Letzteren sieht Maréchal in jenem Sein gegeben, wie es in der thomasischen Ontologie entfaltet wird. Maréchal geht nun zunächst von folgender Bestimmung der Metaphysik aus: Metaphysik ist »nach der von Thomas von Aquin aufgenommenen Definition des Aristoteles die Erkenntnis, welche zum Objekt das »Sein als Sein« hat: »ens in quantum ens« (In Metaph. IV., lectio 1), nicht schon das Sein unter dieser oder jener Differenzierung sondern das Sein in völliger Allgemeinheit, die kein besonderes Sein ausschließt; das vollkommen allgemeine Sein, also auch, da die logischen Eigenschaften von Allgemeinheit und Notwendigkeit korrelativ sind, das bedingungslos notwendige Sein, mit einem Wort, das Absolute des Seins. Man wird allgemein übereinstimmen in diesen beiden Prädikaten absoluter Allgemeinheit und Notwendigkeit, da sie einen objektiven Gedankeninhalt bestimmen, das Anzeichen des metaphysischen Wertes dieses Inhaltes anzuerkennen«<sup>96</sup>. Für Kant läßt sich das Absolute und das An-sich über die transzendente Rekonstruktion nur aufgrund der praktischen Vernunft in den Postulaten aufweisen, die Ethik geht dann der Religion, praktische Philosophie immer der Theologie voraus. Maréchal dagegen versucht den Zugang zum Absoluten gleichzeitig in die Erkenntnis zu verlegen<sup>97</sup>. Nach ihm hat »jedes Verstandesobjekt eine notwendige Beziehung zum Absoluten des Seins, d. h. zur ontologischen Ordnung im allgemeinen«. Daraus folgt für ihn, daß die »Notwendigkeit der Seinsbejahung« denknotwendig ist und daß »das in jedem Gedanken notwendig bejahte Sein nicht bloße Erscheinung sein kann... Folglich muß mit logischer Notwendigkeit...

1. das Absolute des Seins, die ontologische Ordnung, bejaht werden und 2. die Beziehung jedes Denkinhaltes zum Absoluten des Seins bejaht werden«<sup>98</sup>. Maréchal nennt das »die transzendente Deduktion der ontologischen Bejahung«<sup>99</sup>. Somit

<sup>94</sup> E. Wingendorf, *Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis*. Maréchal. Ein neuer Lösungsversuch des erkenntnistheoretischen Grundproblems. Bd. II, Bonn 1940, 126.

<sup>95</sup> H. Holz, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*. Studie über Tendenzen in der heutigen philosophischen Grundlagenproblematik, Mainz 1966, 12.

<sup>96</sup> J. Maréchal, *Abstraction ou Intuition*, zitiert nach: E. Wingendorf, a.a.O., Bd. I, Bonn 1939,2; vgl. auch: L.B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Bd. I, Freiburg – Basel – Wien, 1969,62: »Metaphysik wird von ihm (Maréchal) als die »menschliche Wissenschaft vom Absoluten« definiert. Ein Objekt ist daher dann metaphysisch zu nennen, wenn es die absoluten Eigenschaften der Allgemeinheit und Notwendigkeit aufweist«.

<sup>97</sup> J. B. Lotz, *Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule*, in: *Theologie und Philosophie*, 49 (1974) 375–394; hier 375 f.

<sup>98</sup> E. Wingendorf, a.a.O., Bd. I, 49 f.; vgl. auch: L.B. Puntel, a.a.O., 63: »Das Gesetz dieser Übersetzung (= der metaphysischen in die transzendente Methode) versteht Maréchal so: Die Ausdrücke, mit denen die Erkenntnis beschrieben und erklärt wird, haben in der metaphysischen Kritik ontologische Bedeutung (...), während sie in der transzendentalen Kritik zunächst nur die logischen Funktionen der Konstitution des bewußtseins-immanenten Objektes meinen. Beide kritischen Methoden führen zu demselben Endergebnis«.

<sup>99</sup> Zitiert nach: L.B. Puntel, a.a.O., 66.

sucht Maréchal Kant dahingehend zu korrigieren, daß er der ausschließlich transzendentalen Rekonstruktion des Subjektes die transzendente Deduktion der ontologischen Bejahung zuordnet. Mithin kann man mit Harald Holz sagen: »Von Kant wird die Methodik, von Thomas der ontologisch relevante Gehalt übernommen«<sup>100</sup>.

Maréchal war bewußt, daß man Theologie zwar nicht ohne Metaphysik treiben, andererseits aber an der Metaphysikkritik Kants nicht vorbeigehen kann. Er hielt daher eine Vermittlung zwischen thomasischer Metaphysik und Kantscher Metaphysikkritik für notwendig. Mit seiner Arbeit wurde ein Grundstein gelegt, auf dem seine Schüler unter Einbeziehung der Philosophie Heideggers weiterarbeiteten. Wie wir gesehen haben, suchen heute auch eine Reihe von Neukantianern über eine kritische Auseinandersetzung mit Kants Metaphysikkritik die Bedingungen der Möglichkeit von Metaphysik neu zu untersuchen und die Möglichkeiten in dieser Richtung auszuerschöpfen.

Moraltheologie, die sich den transzendentalphilosophischen Ansatz zunutze macht, wird nach Klaus Demmer zur »Apriori-Forschung im sittlich sich entscheidenden Subjekt«<sup>101</sup>. Das sittlich autonome Subjekt legt sich im Horizont transzendental-freiheitlicher Seinsentschiedenheit in der einzelnen sittlichen Entscheidung selbst aus. »Die Einzelentscheidung ist nur insoweit als konsequent und mithin gelungen zu bezeichnen, als sie im Akt der Thematisierung ihrer ontologischen Möglichkeitsbedingungen die Vollzugsidentität mit sich selbst, also mit ihrem setzend-ermöglichenden Grund bewahrt«<sup>102</sup>. Dies bedeutet gleichzeitig, daß der Mensch, sofern er seine eigene Freiheit realisiert, sich zum Sein als Gutem erschließt.

Darüber hinaus ergibt sich: Der Mensch muß, wenn er im Freiheitsvollzug nicht in einem Selbstwiderspruch geraten will, immer schon die Freiheitsvollzüge der Mit-subjekte miteinbeziehen. »Objektivität meint mithin das Eingehen auf die ebenfalls seinserschlossene Subjektivität des anderen«<sup>103</sup>. Damit implizieren die Überlegungen den transzendentalen Begriff der Intersubjektivität. »Infolgedessen ist eine sittliche Entscheidung dann als gelungen zu bezeichnen, wenn sie in der ontologischen Konsequenz von Identität als Vollzug der Intersubjektivität steht«<sup>104</sup>. Zunächst ist allerdings nicht ersichtlich, inwieweit hier noch das Proprium christlicher Ethik ansichtig werden kann. Dazu kann im Verfolg der bisherigen Argumentation gesagt werden: Das Proprium christlicher Ethik ist in der Analogie zur Grundlosigkeit und Unbedingtheit der Seinshabe, in Analogie zur Freiheit als von Gott geschenkter Freiheit, in Analogie zur Gnade zu suchen. Die höchstmögliche Allgemeinheit sittlichen Selbstvollzuges in Intersubjektivität führt daher auf das Prinzip »Liebe« und die größtmögliche Unmittelbarkeit, in der diese höchstmögliche Allgemeinheit sittlichen Selbstvollzuges in Intersubjektivität für den Menschen konkret wurde, begegnet uns in Jesus Christus.

<sup>100</sup> H. Holz, a.a.O., 14.

<sup>101</sup> K. Demmer, Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral, München – Paderborn – Wien 1971, 58.

<sup>102</sup> Ders., ebda.

<sup>103</sup> Ders., a.a.O., 66.

<sup>104</sup> Ders., a.a.O., 67.

Als menschengewordenes Wort Gottes verkündet er die Botschaft von der unüberbietbaren Güte und Gnade Gottes als Grundprinzipien der Gottesherrschaft. Und indem in Jesus Christus diese Güte und Gnade Gottes Mensch wird, wird für alle die Christumöglichkeit eröffnet, die menschliche Schuldverstrickung durchbrochen und ein Selbstvollzug Wirklichkeit, der aus dem »Vertrauen auf die für die eigene Zukunft zugesagte grenzenlose Fürsorge des Vaters«<sup>105</sup> lebt und die liebende Zuwendung zum Anderen wird zum Grundanspruch christlichen Handelns, ja, Gottesliebe wird zur Nächstenliebe<sup>106</sup>.

Sittliche Autonomie in diesem Horizont verstanden hat nichts mit Autonomismus gemeinsam. Es ist relationale Autonomie, die hier dem Menschen zugesprochen wird, kraft deren er Gott als letzten Grund seines Seins in transzendentaler Reflexion annimmt und kraft deren er im Vorgriff auf dieses Sein hin im Kontext der Geschichte Identität als Vollzug von Intersubjektivität zu realisieren versucht.

In transzendentaler Erfahrung und Reflexion ist die menschliche Vernunft also nicht absolut gesetzt, aber es wird ihr im Glauben an die Christumöglichkeit des Menschen zugetraut, daß sie – wenn sie sich im Vorgriff auf ihr letztes Ziel betätigt – die *potentia oboedientialis* für die Gnade aktualisiert.

---

<sup>105</sup> H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg 1978, 215.

<sup>106</sup> K. Rahner, *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, in: *Ders., Schriften*, Bd. VI, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1965, 277–298, hier 291 f.