

Marquette University

e-Publications@Marquette

Theology Faculty Research and Publications

Theology, Department of

2005

Die Bedeutung der Philosophie Immanuel Kants für die gegenwärtige katholische Theologie in den Vereinigten Staaten von Amerika

Philip J. Rossi

Marquette University, philip.rossi@marquette.edu

Follow this and additional works at: https://epublications.marquette.edu/theo_fac



Part of the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

Recommended Citation

Rossi, Philip J., "Die Bedeutung der Philosophie Immanuel Kants für die gegenwärtige katholische Theologie in den Vereinigten Staaten von Amerika" (2005). *Theology Faculty Research and Publications*. 601.

https://epublications.marquette.edu/theo_fac/601

Die Bedeutung der Philosophie Immanuel Kants für die gegenwärtige katholische Theologie in den Vereinigten Staaten von Amerika

VON PHILIP ROSSI SJ¹

1. Kant als Gegenspieler: Ein historischer Abriss

Der erste Teil dieses Beitrags bietet einen Überblick über die Beschäftigung katholischer Theologie mit der Philosophie Kants während des 19. und großen Teilen des 20. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten von Amerika. Dieser Überblick erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, schon allein, weil es keine maßgeblichen historischen Untersuchungen hinsichtlich der Beachtung Kants in Werken katholischer Theologen in den Vereinigten Staaten für diesen Zeitraum gibt.² Einige der Untersuchungen, die sich mit der Beziehung zwischen Philosophie und Theologie im amerikanischen katholischen universitären und intellektuellen Leben beschäftigen, richten sich vornehmlich auf das Wachstum und die Entwicklung von Bildungseinrichtungen wie Seminarien, Colleges und Universitäten,³ beziehen sich auf bestimmte herausragende Persönlichkeiten oder Themen,⁴ oder bieten Hintergrund und Kommentar zu Auszügen von Quellentexten.⁵ Daher kommt es, daß Fragen, die sich mit der Behandlung oder Interpretation von Kant durch katholische Philosophen oder Theologen beschäftigen, höchstens als Teil eines größeren Bildes des amerikanischen katholischen intellektuellen Lebens in seiner Beziehung zum innerkirchlichen Leben und der es umgebenden Kultur behandelt werden, oder um die Veränderungen in der Funktion

¹ Aus dem Amerikanischen übersetzt von Dr. Florian Bruckmann.

² Das gilt ebenso für die Beachtung Kants durch katholische Philosophen in den Vereinigten Staaten. Dies fällt umso mehr ins Gewicht, als katholische Theologen es in dieser Periode den katholischen Philosophen überlassen haben, Kants Texte direkt zu analysieren und interpretieren.

³ Z. B. Gleason: *Contending with Modernity. Catholic Higher Education in the Twentieth Century*; White: *The Diocesan Seminary in the United States. A History from the 1780s to the Present*.

⁴ Einen allgemeinen Überblick gibt z. B. Reher: *Catholic Intellectual Life in the America*. Curran: *The Origins of Moral Theology in the United States. Three Different Approaches* bietet eine detaillierte Untersuchung von drei wichtigen Personen in der Entwicklung eines bestimmten theologischen Faches.

⁵ Appleby; Byrne; Portier (Hg.): *Creative Fidelity. American Catholic Intellectual Traditions*; Carey (Hg.): *American Catholic Religious Thought*.

und Struktur von theologischen und philosophischen Seminaren in den Lehrplänen aufzuzeigen.⁶

Obwohl die Ergebnisse dieser Studien fragmentarisch sind, befestigen sie doch einen bestimmten Eindruck über die Beschäftigung mit Kant (ebenso wie mit anderen wichtigen Vertretern der modernen Philosophie). In meinem Fall wurde diese Einschätzung während meiner Anfangssemester an den philosophischen und theologischen Jesuitenhochschulen der Provinzen New York und Maryland gegen Ende der 60er Jahre geprägt. Ich hatte den Eindruck, daß die Auseinandersetzung amerikanischer katholischer Theologen im 20. Jahrhundert mit dem Gedankengut und den Schriften Kants zum größten Teil indirekt vonstatten ging. Nur wenige katholische Theologen in den Vereinigten Staaten von Amerika lasen Kants Texte selber oder rezipierten die Hauptthesen der Kantinterpretation, wie sie zunächst in Kontinentaleuropa, in Groß-Britannien oder seit dem Zweiten Weltkrieg beginnend auch in Nord-Amerika ausgearbeitet worden waren. Katholische Theologen überließen die Arbeit der Analyse und Interpretation von Kant-Texten den katholischen Philosophen, für die das Werk Kants grundsätzlich der Widerpart für die Grundsätze der verschiedenen Ausgestaltungen einer neo-thomistischen Philosophie war. Deshalb hatten Theologen der Möglichkeit wenig Beachtung geschenkt, daß Elemente von Kants kritischer Philosophie nützlich sein oder ohne Probleme in den Dienst katholischer Theologie hätten gestellt werden können.

Fast gänzlich unbekannt war die Tatsache, daß es katholische Denker im 19. Jahrhundert gegeben hat, sogar in den Vereinigten Staaten von Amerika, wie z. B. Orestes Brownson, die versuchten, sich mit Kants Werk in seiner eigenen Terminologie zu beschäftigen und dabei ein sehr viel differenziertes Urteil über seine philosophischen Verdienste und deren Bedeutung für die Theologie entwarfen.⁷ Überhaupt wurden die Versuche katholischer Philosophen und Theologen in Europa, die es auf sich nahmen, Fragen zu beantworten, die sich an Schlüsselpunkten der Entwicklung ergaben, welche die Philosophie seit Descartes genommen hatte, lediglich als Wegstationen eingeschätzt. Auf dem Weg der Wieder-Einführung des Thomismus, der

⁶ Für die erstgenannte Problemdimension vgl. Gleason: *Contending*, 117, wo Kant in einer Reihe steht mit »Descartes [...] und anderen Subjektivisten«, deren »Fehler« darin bestand, »Epistemologie als Disziplin mit eigener Berechtigung« zu etablieren, wogegen die Neoscholastik vorging. Weiterhin ebd., 297–302, wo einige Aspekte von »der Aufsplitterung der scholastischen Synthese« dargestellt werden und ihre Auswirkungen auf Lehrpläne und Pädagogik. Diese Aspekte beinhalten auch die Einführung eines Transzendentalen Thomismus durch »die Jesuiten an der Ostküste«. Das bedeutet nach Gleason »die Notwendigkeit den Thomismus in einen kreativen Dialog mit dem Kantianismus zu bringen« (302).

⁷ Explizit auf Kant bezieht sich Brownson: *History of Philosophy*. – Ders.: *Kant's Critic of Pure Reason*. (2 Teile: Juli und Oktober 1844).

offiziell als Ansatz für die katholische Philosophie und Theologie vorgegeben wurde, diskreditierte man ihre Versuche eher skeptisch als Umweg oder Sackgasse. In den Rahmen eines solch vernichtenden historischen Urteils war die Einstellung einzelner Forscher eingebettet, deren intellektuelle Ausbildung die Wiederbelebung des Thomismus vorweggenommen hatte. Sie finden sich auch teilweise bei jenen Interpretationen der Philosophie Kants, die sich in Auseinandersetzung mit dem einen oder anderen Kontrahenten im aktuellen katholischen Denken des 19. Jahrhunderts gebildet hatte, das der Neo-Thomismus verdrängte. Schließlich fand ein Teil der Auseinandersetzung um die Kantrezeption auch in einem protestantischen Umfeld statt. Zur ersten Gruppe gehört John England (1786–1842), Bischof von Charleston, South Carolina, dessen Erziehung und Erfahrung in seinem Geburtsland Irland vor seiner Berufung zum Bischof in den Vereinigten Staaten ihn dazu gebracht hat, für die Vereinbarkeit von katholischem Glauben und katholischer Praxis mit einigen Idealen der Aufklärung zu argumentieren, so z. B. für die Religionsfreiheit und die Trennung von Staat und Kirche.⁸ Zur zweiten Gruppe gehört John Lancaster Spalding (1840–1916), Bischof von Peoria, Illinois, dessen Erziehung in Löwen ihn sowohl mit dem Traditionalismus als auch mit dem Ontologismus in Berührung brachte, die »in ihren Tagen eine authentische Antwort waren auf aktuelle Gedanken nicht-katholischer Philosophen«.⁹ Zur dritten Gruppe gehörte Orestes Brownson (1803–1876), der 1844 zum Katholizismus konvertierte und als »autodidaktischer Philosoph und Theologe von verschiedenen Geistesströmungen im frühen 19. Jahrhundert in Neu England beeinflusst war. Dazu zählen Gedanken der französischen Philosophen Claude Henri de Saint-Simon, Benjamin Constant, Victor Cousin sowie Pierre Leroux und die nachtridentinische katholische Apologetik« (Carey: *American*, 98). Keine der von diesen Personen repräsentierten intellektuellen Strömungen beschäftigte sich in ihrem Kern nachhaltig mit Kants kritischer Philosophie. Unter diesen Strömungen waren Brownsons Bemühungen um eine direkte Auseinandersetzung mit Kants Texten eine Ausnahme gegenüber der allgemeinen Herangehensweise an die kritische Philosophie wie sie von amerikanischen katholischen Denkern dieser Periode ebenso wie von vielen ihrer Zeitgenossen an den Tag gelegt wurde. Kants Philosophie wurde dafür verantwortlich gemacht, daß sich die moderne Philosophie mit den Problemen des menschlichen Wissens auseinander setzte. Katholiken, die dazu neigten, Kants Werk als eine kompromißlose Form des Subjektivismus zu sehen, der einen für die Theologie gefährlichen Relativismus nährt, waren nicht die einzigen, die das kritische Projekt als feindlich gegenüber Religion und Theologie einschätz-

⁸ Vgl. Carey: *American*, 6–15; 73–74. Appleby: *Fidelity*, 29–30; 33–36.

⁹ Sweeney: *The Life of John Lancaster Spalding*, 82.

ten.¹⁰ Viele von Kants Gegnern und Kritikern dieser Periode hätten der Beurteilung des bedeutenden Kant Gelehrten W. H. Walsh zugestimmt, daß Kant bei seiner Demontage des Standardarguments der Rationalisten für die Existenz Gottes und seiner scharfen Kritik der Formen des institutionalisierten Christentums in der *Religionschrift*, »offensichtlich der Meinung war, daß viele der Glaubenssätze und Handlungen der Christen ohne Wert sind, wenn nicht gar unmoralisch.«¹¹

Die Einführung des transzendentalen Thomismus nach dem 2. Weltkrieg, im Ausgang von Maréchals Beschäftigung mit Kants Philosophie, führte zu einem erneuerten Interesse an Kant und beeinflusste die Diskussion in amerikanischen katholisch-theologischen und -philosophischen Kreisen. Diese Diskussion schien zunächst in der Hauptsache von dem Fragenkomplex auszugehen, in welchem Umfang Kants Gedanken mit dem thomistischen Konzept und seinen Prinzipien, deren Angemessenheit üblicherweise als gegeben angenommen wurde, zusammenpassen könnten. Dies änderte nichts an der Beurteilung durch viele Thomisten, daß Kant zusammen mit dem transzendentalen Thomismus, der von ihm inspiriert war, die Wurzel des Subjektivismus und Relativismus darstellte.¹² Das Bemühen, Kants Position unter Berücksichtigung seines eigenen historischen Kontextes im 18./19. Jahrhundert zu beurteilen, vollzog sich im allgemeinen sehr am Rande des wissenschaftlichen Geschehens. In ähnlicher Weise wurde auch der Reichweite und Bedeutung jener Interpretationsfragen wenig Aufmerksamkeit gewidmet, die sich einerseits aus den Anforderungen ergaben, komplexe philosophische Diskussionen aus verschiedenen historischen Umfeldern ins Gespräch miteinander zu bringen und andererseits dieses Gespräch für die zeitgemäßen philosophischen und theologischen Fragestellungen fruchtbar zu machen. Diese Diskussionen schenkten freilich den Entwicklungen in der

¹⁰ Ein gutes Beispiel für eine katholische Einschätzung Kants im frühen 20. Jahrhundert kann in einem Beitrag für *The Catholic Encyclopedia* (1907–12) gefunden werden (online: <http://www.newadvent.org/cathen/08603a.htm>). Der zusammenfassende Abschnitt ist hier bemerkenswert: »Einige Philosophen und Theologen gingen davon aus, daß die objektiven Gegebenheiten, auf denen der Katholizismus beruht, nicht durch spekulative Gründe überprüft aber durch praktische Gründe aufgezeigt werden können, durch den Willen, das Gefühl oder die Handlung. Daß aber auch diese Position gefährlich ist, wurde durch aktuelle Vorkommnisse klar. Die Immanentistische Bewegung, der Vitalismus von Blondel, der Anti-Scholastizismus der »Annales de philosophie chretienne« und andere zeitgenössische Tendenzen für eine nicht-intellektuelle Verteidigung des Glaubens, die ihre Wurzeln im Kantianismus haben, und deren Verurteilung durch die kirchliche Autorität zeigen deutlich, daß sie keinen Anspruch darauf haben als Ersatz für die intellektuelle Apologetik angesehen zu werden, die auf dem Boden des scholastischen Realismus steht.«

¹¹ Edwards (Hg.): *Kant. The Encyclopedia of Philosophy*. Band 4, 322.

¹² Für eine Zusammenfassung dieser Diskussion, an der sich Thomisten in Europa und Nord-Amerika beteiligten vgl. McCool: *From Unity to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism*.

Kant-Forschung und der Kant-Interpretation, die auf beiden Seiten des Atlantiks statt fanden, sehr wenig Aufmerksamkeit.

Ein Grund für die Vernachlässigung dieser Fragestellungen könnte in der Isolation liegen, welche die philosophischen Abteilungen an den amerikanischen katholischen Einrichtungen in der Zeit zwischen 1930 und 1950 charakterisierte, als der Neo-Thomismus intellektuellen Einfluß erhielt und andere Eigentümlichkeiten eines klar erkennbaren katholischen Milieus selbstbewußt die katholischen Colleges und Universitäten beherrschte.¹³ Philosophen an katholischen Einrichtungen knüpften bedeutende Verbindungen zu europäischen Fakultäten auf dem Höhepunkt des thomistischen Aufschwungs, aber auch mit dem päpstlichen Institut für Mittelalterstudien in Toronto, das von Étienne Gilson 1929 gegründet wurde.¹⁴ Die Beschäftigung mit Werken, die von den philosophischen Abteilungen der großen säkularen Universitäten in den Vereinigten Staaten herausgegeben wurden, waren ein anderes Feld, um so mehr als diese Arbeiten häufig philosophische Strömungen manifestierten – z. B. Pragmatismus, logischer Positivismus und verschiedene anglo-amerikanische Meinungen, die unter dem Stichwort »Analytische Philosophie« firmieren –, die man als Gegenposition zur realistischen Epistemologie und Metaphysik des Thomismus wahrnahm. Die Errichtung der »American Catholic Philosophical Association« 1926 war einerseits ein Zeichen dafür, daß katholische Philosophen in den Vereinigten Staaten Selbstvertrauen in die Qualität ihres eigenen intellektuellen Arbeitens gefunden hatten, andererseits diente es auch der ernstgenommenen apologetischen Funktion der Verbreitung und Verteidigung des Thomismus im Hinblick auf die größere Gemeinschaft amerikanischer Philosophen.¹⁵

Das Werk von James Collins (1917–1985), einem Philosophen an der von den Jesuiten getragenen St. Louis Universität, bietet – besonders im Hinblick auf Kant – anschaulich Aufschluß, daß eine Veränderung einsetzte, weg von einer harten, um nicht zu sagen streitsüchtigen, apologetischen Stoßrichtung, welche die katholische Philosophie bis mindestens in die 1960er charakterisierte, hin zu einer sehr viel komplexeren Beschäftigung mit dem Erbe der modernen Philosophie. Die *History of Modern European Philosophy* war »in erster Linie konzipiert [...] als Textbuch für Studenten, die einige Bekannntschaft mit der scholastischen Philosophie« besaßen. In ihr wurde »vom thomistischen Standpunkt aus eine kritische Einschätzung zu

¹³ Vgl. Gleason: *Contending*, 105–113, 146–156.

¹⁴ McCool: *The Neo-Thomists*, 155–156.

¹⁵ Salvaterra: *American Catholicism and the Intellectual Life. 1880–1950*; Salvaterra behauptet (252), daß »im Unterschied zu anderen katholischen Gelehrten-Vereinigungen«, die zur selben Zeit gegründet wurden, »die Philosophen keine engen Verbindungen mit ihrem säkularen Gegenüber unterhielten«.

einigen speziellen Argumenten von Philosophen geboten« (Collins: *History*, IIIf.). Darin zieht Collins ein Fazit, das dem Standpunkt, Kant habe »den Gehalt der Religion auf Moral reduziert«, recht ähnlich klingt (ebd., 541). In *The Emergence of Philosophy of Religion*, vierzehn Jahre später publiziert, fällt Collins ein völlig anderes, um nicht zu sagen entgegengesetztes Urteil in dieser Frage. Dieses spätere Werk hat er nach seinen Angaben geschrieben, um »die Beharrlichkeit vieler moderner Philosophen auf den Umstand« zu untersuchen, »daß ihre Untersuchung unseres Wissens über Gott nur ein Teil der größeren Fragestellung sei, die sich mit der religiösen Beziehung zwischen dem Menschen und Gott beschäftigt« (Collins: *Emergence*, VIII). Er bietet eine detaillierte, textabhängig nuancierte und im allgemeinen wohlwollende Interpretation von Hume, Kant und Hegel, um aus der Sicht von Philosophen darzustellen, daß Religion ein menschliches Phänomen ist, das nichts zu tun hat mit der von rationalistischen Metaphysikern vertretenen natürlichen Theologie oder Theodizee. Im Gegensatz zu seiner früheren barschen Zurückweisung von Kants Behandlung der Religion, widmet Collins jetzt ein ganzes Kapitel der Frage »Über die moralischen Wurzeln der Religion nach Immanuel Kant«. Dort werden Möglichkeiten aufgewiesen, Kants Darstellung der Beziehung zwischen Moralität und Religion weder der Intention nach noch in der Durchführung für reduktionistisch zu betrachten (Collins: *Emergence*, 129–166).

Der Widerspruch zwischen diesen beiden Urteilen kann teilweise mit dem Umstand erklärt werden, daß das erste in einem Textbuch gefällt wurde, das konzipiert wurde, um die generell kritische Einschätzung des Thomismus gegen 20 Vertreter der modernen Philosophie zu verteidigen, während das spätere in einem Werk gefällt wird, das detaillierte Textanalysen und historisches Hintergrundwissen zu einem exakt eingegrenzten Fragenbereich bietet. Die gravierende Differenz verweist aber auch darauf, daß amerikanische katholische Philosophen erst vor wenigen Jahren begonnen hatten, sich mit den wichtigsten Repräsentanten und Fragen der modernen Philosophie in einer Art und Weise auseinanderzusetzen, die sich vom apologetischen und polemischen Stil der frühen Jahre des 20. Jahrhunderts erheblich unterschied. Schließlich ist Collins beachtenswertes Einleitungskapitel »Aufgaben eines realistischen Theismus«¹⁶ zu *The Emergence of Philosophy of Religion* von fast prophetischem Charakter für die spätere Entwicklung. Darin zeichnet er einen Weg der Argumentation über Religion und ihrer Vermittlung, der sich respektvoll mit einer Vielzahl von philosophischen und theologischen Position beschäftigt. Im zweiten Teil meines Beitrags wer-

¹⁶ Collins: *Emergence*, 423–491. In ders.: *Interpreting Modern Philosophy* (Kapitel V: *Kant Our Contemporary*, 267–344) bietet Collins ebenfalls eine nuancierte Kant-Lektüre, die ernsthaft versucht, sich mit Kant in dessen eigener Terminologie auseinanderzusetzen.

de ich die These vertreten, daß der gegenwärtige Diskussionsstand in zentralen Aspekten der Kant-Forschung es den katholischen Theologen in den Vereinigten Staaten erlaubt, in die fruchtbare Diskussion zwischen Philosophie und Theologie einzusteigen, die Collins erträumt hatte.¹⁷

2. Kant als Gesprächspartner: Zukunftsaussichten?

Im zweiten Teil meines Beitrags möchte ich zunächst zwei jüngere, aufeinander bezogene Entwicklungen der Kant-Forschung erwähnen, die m. E. erhebliche Potentiale für eine neue, sich nicht ausschließende Diskussion zwischen Kants kritischer Philosophie und katholischer Theologie in den Vereinigten Staaten in sich bergen. Ich werde zuerst überblicksartig die eher generelle Entwicklung skizzieren. Sie ist sehr wichtig für die Wiederentdeckung der Bedeutung Kants in der Ideengeschichte der Moderne. Danach soll eine weit detailliertere zweite Forschungsrichtung diskutiert werden, die sich als Teil der generellen Wiederentdeckung Kants mit der Beziehung zwischen Mensch, Gott und Kosmos im kritischen Projekt beschäftigt. Die erste, eher allgemeine Diskussion ist bedeutend, weil sie eine wichtige Voraussetzung für die epistemischen und subjektiven Thesen der modernen Philosophie hinterfragt. Sie hatte für lange Zeit eine Beschreibung Kants als kompromißlosen Gegner des metaphysischen Realismus gestützt, wie er von der katholischen Theologie vertreten wurde. Sobald diese Voraussetzung aus der Welt geschafft und durch ein differenzierteres Verstehen der zahlreichen Strömungen und Gegenströmungen ersetzt ist, die durch die Geistesgeschichte der Moderne laufen, eröffnet sich eine Möglichkeit, Kant – und ebenso andere Vertreter der modernen Philosophie – in einer Art und Weise zu lesen und zu verstehen, die näher an den Bedingungen ihres jeweiligen Entstehungszusammenhanges ist, bevor man sie wieder im größeren Kontext der Geistesgeschichte plaziert. Im Falle Kants hat diese Wiederentdeckung dazu geführt, ihn im Gegensatz zu der den Forschungsdiskurs lange dominierenden Einschätzung, daß das kritische Projekt sich mit epistemologischen Fragen beschäftigt, die angeregt sind durch die Cartesische Wendung zum Subjekt, anders zu verstehen. Nämlich, daß es Kant in erster Linie um die exakte Definition der Endlichkeit des Individuums geht, der verleblichten und gesellschaftlichen Art und Weise, in der die Vernunft als konstitutives Element des Menschen ihre Rolle spielt. Diese allgemeine Neubewer-

¹⁷ Dieser Beitrag befaßt sich nicht mit den Einlassungen amerikanischer protestantischer Theologen auf Kant während des 19. und 20. Jahrhunderts. Einige haben Kants Philosophie für ihre Theologie benutzt, andere haben gegen sie Stellung bezogen. Kants Einfluß auf die amerikanische protestantische Theologie ist noch weithin unerforscht.

tung der Philosophie Kants könnte einen Weg zu einem weniger kontroversen Umgang der katholischen Theologie mit dem Werk des Königsberger Philosophen öffnen. Dies umso mehr, als die negative Einschätzung meistens auf der Beurteilung basierte, daß Kants Werk in erster, wenn nicht gar ausschließlicher Weise vor dem Hintergrund der Problematik der Cartesischen Epistemologie gesehen werden muß. Diese Richtungsänderung innerhalb der Kantinterpretation zeigt ebenfalls die generelle Richtung an, in die eine beiderseitig aufschlußreiche Kontroverse gehen könnte: Eine Beschäftigung mit Fragen der philosophischen und theologischen Anthropologie, für die Kants Darstellung einer begrenzten und verleblichten Vernunft u. U. nützlich sein und einen gewichtigen Beitrag leisten könnte.

Das Zentrum der zweiten Diskussion – welche Bedeutung Kant der Humanität in der Welt innerhalb seines kritischen Projekts zumißt – zeigt eine charakteristische Richtung an, sein Werk in die Kontroverse über die Anthropologie einzubinden, z. B. die fundamentale Gestalt und Bedeutung der Bedingungen, denen alle menschlichen Personen und Handelnden unterliegen.¹⁸ Diese Diskussion hat die Bedeutung hervorgehoben, die Kants Betonung der radikalen Endlichkeit unserer menschlichen Bedingungen als zentrales Element auf seine These hat, daß die Kritik – also die Selbstbeschränkung, die wir der menschlichen Vernunft ständig auferlegen müssen – notwendig ist, um die Ziele der Menschheit zu erreichen. Dieses Ziel ergibt sich nach Kant aus der einmaligen Berufung des Menschen und unserem Status als Verbindung von Natur und Freiheit.¹⁹ Kants Beschreibung dieser Bedingung der menschlichen Endlichkeit zeigt vielmehr an, daß er die Intelligibilität und die Bedeutung des menschlichen Lebens und dessen Aktivität gegen die Einschätzung benutzt, die göttliche Transzendenz sei ganz anders. Susan Neiman sagt dazu: »Unter den vielen weisen und vernünftigen Einschätzungen Kants war keine tiefer als die Einsicht in die Differenz zwischen Gott und uns Menschen.«²⁰ Nach diesem knappen Überblick zu den wichtigsten Aspekten von Kants Einschätzung der menschlichen Endlichkeit und der göttlichen Andersheit, die sich beide aus der Diskussion zwischen den Kant Interpreten ergeben hatten, behaupte ich, daß eine wechselseitige Erforschung dieser Thesen der katholischen Theologie zum Ausgangspunkt einer weitergehenden fruchtbaren Beschäftigung mit Kant und

¹⁸ Meine Verwendung des Begriffs Anthropologie in diesem Beitrag sollte in diesem weiten Sinne verstanden werden und nicht eingeschränkt auf die universitäre Disziplin. Vgl. Zammito: *Kant, Herder and the Birth of Anthropology* (zur Rolle Kants in den Anfängen einer Anthropologie als exaktes Forschungsfeld).

¹⁹ Eine weitere Diskussion der These, daß Kants Einschätzung der Vernunft mit seinem Verständnis der menschlichen Ziele in Zusammenhang steht, werde ich 2005 unter dem Titel vorlegen: *The Social Authority of Reason. Kant's Critique, Radical Evil and the Destiny of Humankind*.

²⁰ Neiman: *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, 75.

der Kant-Forschung in einer neuen Diskussion über die Gestalt und Struktur unserer menschlichen Endlichkeit dienen könnte.

Ich werde diesen Beitrag mit einer Diskussion des theologischen Zentralbegriffs beenden, zu dem eine erneuerte Diskussion mit Kant über die Anthropologie und der menschlichen Endlichkeit schlußendlich führen wird und für den sie vielleicht hilfreich ist: die Größe und Tiefe der göttlichen Gnade. Diese Frage steht im Zentrum sowohl der Moderne als auch der Postmoderne. Die Beschäftigung mit Kants Einstellung zu diesen Fragen kann nach meiner Einschätzung einen partiell nützlichen Rahmen für die Beschäftigung der katholischen Theologie mit verschiedenen Arten des Denkens und der Kultur der Postmoderne abgeben. Letztere steht Modell für das, was Susan Neiman als »die Frage der Intelligibilität« bezeichnet hat. Sie lautet (*Evil*, 318): »Haben wir die Fähigkeit, Sinn in der Welt zu finden und zu erschaffen, der mit einer Welt übereinstimmt, die dazu bestimmt scheint, ihn zu durchkreuzen?« Auf der einen Seite ist diese Fragestellung tief verbunden mit der Praxis einer expandierenden Welt-Kultur der Unmittelbarkeit, des Wettkampfes und des Verbrauchs, in der die Transzendenz nicht mehr als herausforderndes Problem gilt, sondern eher zu einer Kuriosität der Vergangenheit geworden ist, der sie mit indifferentem Achselzucken begegnet. Diese Praktiken zeugen von einer Nivellierung aller Meinungen, die schließlich zur Oberflächlichkeit sich verändernder Konstellationen führt, die dem menschlichen Leben in keiner Weise dauerhafte Ordnung geben können, sei es dem individuellen oder dem gemeinschaftlichen.²¹ Wenn man sich für eine nur partielle und flüchtige Intelligibilität entscheidet, beenden diese Praktiken den Dynamismus begrenzter Vernunft, die bei der Suche nach Intelligibilität die menschliche Offenheit gegenüber dem Anruf der Transzendenz begründet. Auf der anderen Seite ist diese Fragestellung genau so bedingt durch postmoderne Theorien, insbesondere in anti-humanistischer Gestalt, die im Namen der Differenz die menschliche Endlichkeit über die absolute Andersheit der göttlichen Transzendenz gestellt hat – manchmal sogar im Namen der Verteidigung des christlichen Glaubens. Dieser Standpunkt, der sich z. B. in John Milbank's »radikaler Orthodoxie« wiederfindet oder in der »Religion ohne Religion«, die sich aus dem Werk von Jean-Luc Marion und John Caputo ergibt, hat unter der jüngeren Generation amerikanischer katholischer Theologen etliche Sympathisanten gefunden. Diese postmodernen theologischen Strategien kombinieren Kant üblicherweise mit einer Aufspaltung zwischen Vernunft und Geschichte (wie sie auch in Lessings »garstigem Graben« vorkommt), die als Schlüsselkennzeichen der intellektuellen Karte der Moderne gesehen wird. Sie eröffnen ein

²¹ Vgl. Rossi: *The Leveling of Meaning. Religious Ethics in the Face of a Culture of Unconcern*.

bekanntes Feld, auf dem Kant wieder einmal als Gegner behandelt wird, der entgegen seiner eigenen Absicht, Wissen zu begrenzen, um für den Glauben Platz zu bekommen, genau das Gegenteil bewirkte und die Glaubensangelegenheiten hinter die Grenzen der vernünftigen Einsicht verbannt hat.

Dennoch gibt es jetzt mit der neueren Einschätzung der fundamentalen Argumentationsrichtung des kritischen Projektes Anzeichen dafür, daß Kants grundlegende Anthropologie der menschlichen Endlichkeit auf der Suche nach vernünftiger Erkenntnis nicht notwendigerweise bei Lessings »garstigem Graben« endet. Die neue Kant-Interpretation behauptet vielmehr eine Anthropologie, die an wichtigen Punkten mit einem katholischen Verständnis der konstitutiven Rolle von Gottes Gnade in der Schöpfung übereinstimmt. Damit scheint ein nützlicher – wenn auch gewiß nicht der einzige – Weg gefunden zu sein, um erneut zu bestätigen, was in den beiden Arten der Postmoderne angezweifelt wird: die Fähigkeit der Endlichkeit, das Göttliche in der gewöhnlichen Struktur menschlicher Bedingung zu vermitteln. Ich bin der Überzeugung, daß in beiden Einschätzungen nicht weniger als die Reichweite der ursprünglichen Gnade in Gottes Schöpfung auf dem Spiel steht, die all dem seine Struktur gibt, was eine bleibende Fähigkeit für eine authentische Vermittlung Gottes hat.²² M. E. gibt die Aufmerksamkeit auf die Art und Weise, wie Kant »die Differenz zwischen Gott und dem Rest von uns« konstruiert mit der unter dem Blickwinkel der Hoffnung durch sie gegebenen Beachtung unseres Verhaltens untereinander ein wertvolles Beispiel ab für die Gnade innerhalb gegenwärtiger katholischer Theologie. Kants Darstellung der Hoffnung bietet uns im Kontext postmoderner Praktiken, die uns geflissentlich indifferent zurücklassen im Hinblick auf die Transzendenz, ein Modell der Zustimmung zum Menschen, die uns dazu veranlaßt, uns mit der Möglichkeit zu beschäftigen, daß wir unseren Rang und unsere Aktivität als Mensch nur dann angebracht darstellen können, wenn wir beharrlich aufmerksam gegenüber der Frage der göttlichen Transzendenz bleiben.

Deshalb will ich mich nun der ersten und allgemeineren dieser Entwicklungen der Kant-Interpretation zuwenden, die in einer bedeutenden Neueinschätzung der bisherigen Forschungsmeinung zu seiner Rolle sowohl in der Geschichte der Philosophie als auch im Entstehungsprozeß der Kultur der Moderne kumuliert. Unter diesen Meinungen des früheren main stream sprach diejenige, die in der katholischen Theologie am einflußreichsten war, Kant eine Schlüsselfunktion in der Entwicklung eines unverhohlenen Sub-

²² Vgl. Mariña: *Kant on Grace. A Reply to His Critics*; dies.: *The Religious Significance of Kant's Ethics*; dort geht es um die Frage, ob Kants Forderungen einer moralischen Kraft und des kategorischen Imperativs konstitutiv sind für die Beziehung zwischen den Menschen und Gott.

jektivismus zu, der sich kontinuierlich von Descartes über den deutschen Idealismus bis in weitere Gedankengebäude des 20. Jahrhunderts wie die Phänomenologie, den Existentialismus und in verschiedene nihilistische Formen eines sogenannten »Postmodernismus« entwickelt habe. Es gab – und gibt immer noch – unterschiedliche Urteile darüber, ob diese Geisteshaltung (und Kants Rolle in ihr) die Kultur der Moderne überhaupt bewirkt hat.²³ Die katholische Theologie in den Vereinigten Staaten hat sich mit ihrer Einschätzung, daß die Geisteshaltung, auf die Kant großen Einfluß gehabt hat, eine äußerst wichtige Rolle für die Ausbreitung des Unglaubens in der westlichen Kultur gespielt hat, über weite Strecken des 20. Jahrhunderts in fast nichts von der üblichen katholischen Theologie unterschieden.²⁴ Erste Veränderungen in dieser Beurteilung wurden unter den amerikanischen katholischen Theologen in den Jahrzehnten nach dem Vatikanum II möglich. Hier spielte vor allem der Einfluß von europäischen Theologen wie Walter Kasper, Edward Schillebeeckx und Karl Rahner, die den Dialog mit modernem und zeitgemäßem Denken erneuert hatten, eine gewichtige Rolle. In der Folge der Modernismus-Krise zu Anfang des 20. Jahrhunderts waren diese Diskussionen für lange Zeit verstummt.²⁵ Obwohl dies eine Abwendung von der vorherigen strengen Einstellung gegen einige der wichtigen intellektuellen Trends und Formen der Moderne bedeutet, wird diese systematische Neubewertung unter den amerikanischen katholischen Theologen (wie sie z.B. von James Collins von seiten der katholischen Philosophen initiiert wurde) doch nicht um des möglichen Nutzens verfolgt, den die Theologie aus einer erneuerten Beschäftigung mit Kants Gedanken ziehen könnte.²⁶ Trotz der Aufmerksamkeit, die einige katholische Moraltheo-

²³ Als Beispiel für wichtige methodische und substantielle Fragen, die sich auf solche Urteilsfindungen beziehen, siehe Taylor: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (bes. Kapitel 12: *A Digression on Historical Explanation*).

²⁴ Michalson: *Kant and the Problem of God*. Michalson argumentiert für die Wichtigkeit von Kant in der Ausbreitung des modernen Atheismus. Michalson stellt seine Analyse in den Zusammenhang des Auftauchens einer »post-liberalen« protestantischen Theologie gegen die davor vorherrschende liberale Theologie. Erhellend wäre es, seine Kritik an Kant im Umkreis der protestantischen Theologie mit der entgegengesetzten Einschätzung Kants zu vergleichen, die typischerweise von der katholischen Philosophie und Theologie während großer Teile des 20. Jahrhunderts vertreten wurde.

²⁵ Einige Beispiele dieser veränderten Einschätzung Kants durch amerikanische katholische Theologen können gefunden werden in: Tracy: *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*. Laut Tracy bleibt »es einigermaßen verwunderlich [...], daß moderne Theologen, die den ersten beiden Kritiken Kants so viel Beachtung geschenkt hatten, so wenig die Kritik der Urteilskraft beachteten« (140). Er betont zudem die Notwendigkeit – insbesondere im Hinblick auf Kants ästhetische Theorie – »Kants eigene Position,« zu unterscheiden »die verschieden ist von ihrer Wirkungsgeschichte in der neo-kantischen ästhetischen Theorie« (141).

²⁶ Es ist ein Zeichen für die Interesslosigkeit der amerikanischen katholischen Theologie, Kant direkt ins Gespräch mit zeitgemäßer Theologie zu bringen, daß das bedeutendste

logen John Rawls Bestrebung entgegenbringen, sich das Erbe von Kants Denken über Gerechtigkeit, Gesellschaft und moralische Wirkung anzueignen,²⁷ waren die Entwicklungen der Kant-Forschung, auch wenn sie sich auf seine Einschätzung der Religion bezogen, normalerweise nicht im Blickfeld amerikanischer katholisch theologischer Forschung.²⁸

Neuere Forschung, die sich sowohl mit dem sozio-kulturellen und intellektuellen Hintergrund beschäftigt hat, vor dem Kants Werk entstand, als auch mit der Struktur und den Details seiner Argumentation an verschiedenen Punkten der Entfaltung des kritischen Projektes, hat begonnen, ein neues Bild seines Zuschnitts zu zeichnen, und ebenso seiner Rolle in diesem Abschnitt der Philosophiegeschichte. Davon hängt auch seiner Rolle ab, die ihm von den Interpreten bei der Geburt der Kultur der Moderne zugemessen wird. Im Lichte dieser Forschung beinhaltet der Ursprung und die Entwicklung von Kants kritischem Projekt ein weitaus komplexeres Beziehungsgeflecht zur Geburt von entscheidenden Elementen der intellektuellen Kultur der Moderne als es in den üblichen Beschreibungen von Kant als eines archetypischen Vertreters der Erkenntnis und seines Einflusses auf eine Kultur des Unglaubens geboten wird.²⁹ Diese neue Lesart birgt offensichtlich eine gewisse Ironie in sich, in deren Folge nicht nur Kants Rolle in der Geschichte der Philosophie umgestaltet, sondern auch die Bewegung der Erkenntnistheorie und Modernität anhand verschiedenartiger Traditionslinien neu geschrieben werden muß. Kant war über lange Zeit hinweg eine bequeme Zielscheibe für die postmoderne Kritik an der Vorherrschaft einer absoluten, universellen und abstrakten Vernunft, die mit einer eher unterdrückenden Ausgeburt der Erkenntnis identifiziert wurde. Schließlich hat diese Kritik wegen erhöhter Aufmerksamkeit auf die Bedingtheit der Um-

Werk, das in dieser Richtung seit 1990 auf Englisch publiziert wurde, *Essays* eines europäischen Kant-Gelehrten sind, von denen bis vor kurzem nur eines in Englisch verfügbar war, nämlich Sala: *Lonergan and Kant. Five Essays on Human Knowledge*.

²⁷ Vgl. z.B. Langan: *Rawls, Nozick, and the Search for Social Justice*. – Ders.: *Defining Human Rights. A Revision of the Liberal Tradition*; Hollenbach: *Religion and Political Life*; O'Neill: *Ethics and Inculturation. The Scope and Limits of Rights' Discourse*.

²⁸ Tracy belegt wiederum eine Ausnahme (vgl. seine Notizen in: *The Analogical Imagination*, 221) für eine der ersten Studien auf Englisch (Despland: *Kant on History and Religion*), um die Wichtigkeit der systematischen Verbindung zwischen Kants Behandlung der Religion und seiner Geschichtsphilosophie zu beleuchten.

²⁹ Vgl. z.B. Ameriks: *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*; Beiser: *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*; Neiman: *The Unity of Reason. Rereading Kant*. Zammito: *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. – Ders.: *Kant*. Ein neueres Werk von Beiser: *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism. 1781–1801*. Auf der Basis einer textgetreuen Analyse zweifelt Beiser die Einschätzung an, daß »der deutsche Idealismus tatsächlich der Höhepunkt der cartesischen Tradition ist« (1) und argumentiert, »daß es wohl viel angemessener ist das Gegenteil zu behaupten: daß die Entwicklung des deutschen Idealismus nicht der Höhepunkt, sondern viel mehr der Untergang der cartesischen Tradition ist« (2).

stände zu historischen Studien bahnbrechender Persönlichkeiten wie Kant beigetragen. In ihrer Folge wurde klar, daß jegliche vereinfachende Konstruktion von Erkenntnis als eines einheitlichen historischen Phänomens, das einem lückenlos zusammenhängenden Muster in den von ihr beeinflussten Kulturen folgt, nicht länger kritiklos hingenommen werden kann.³⁰ Die Aufmerksamkeit für die Details historischer Bedingtheit hat nicht nur den Blick dafür geschärft, daß wir besser beraten sind, wenn wir von Erkenntnis und Moderne im Plural sprechen als im Singular, und wenn wir die Modalitäten von Erkenntnis und Moderne in den Begriffen ihres spezifischen kulturellen Schauplatzes qualifizieren.³¹ Sie hat auch dazu beigetragen, tiefe Risse und Diskontinuitäten in der Wahrnehmung aufzudecken, die eine zentrale Rolle bei der Konstituierung der Erkenntnis als eines einzelnen Phänomens spielten. Unter diesen Wahrnehmungen waren auch einige für Kants Vorhaben zentrale, wie etwa die Autonomie und die Vernunft.

Besonders zu nennen ist innerhalb der neueren Forschung die Aufmerksamkeit gegenüber den anthropologischen, moralischen und sozio-kulturellen Belangen, welche dem kritischen Projekt Kants Gestalt gegeben haben. Dieser Aufmerksamkeit verdankt sich die Möglichkeit, die epistemologischen Fragestellungen aus ihrer vormals dominierenden Position im Zentrum der Kant-Interpretation herauszulösen. Damit wird nach meiner Einschätzung ein neues Gespräch zwischen Kant und katholischer Theologie eröffnet werden können. Ein großer Teil der katholischen Polemik gegen Kant fand innerhalb eines interpretativen Rahmens statt, der die epistemologischen Fragen als die Grundsätze des kritischen Projekts voraussetzte. Sie hätten sich aus der Notwendigkeit ergeben, die Kluft zu überbrücken, die das Cartesische *cogito* zwischen dem Denken des Subjektes und all dem gerissen hatte, was in äußerlicher Beziehung zu seinen *cogitationes* stand: Gott, der materielle Kosmos und andere denkende Subjekte. Auf der Basis dieser Voraussetzung, wurde Kant als Vertreter eines epistemischen Subjektivismus gesehen, der sich nicht von seinen Bemühungen trennen ließ, auf der einen Seite die Konzepte und Argumente der Leibniz-Wolffschen Metaphysik aufzulösen und auf der anderen Seite dem radikalen Skeptizismus Humes zu entkommen. So tapfer die Bemühungen Kants an diesen Fronten auch gewesen sein mögen (eine Tatsache, die von manchen katholischen Kritikern eingeräumt wurde), waren sie doch zum Mißerfolg verdammt, weil Kants epistemischer Subjektivismus im Prinzip unakzeptabel war, um vorbehaltlos die einzig angemessene Basis – z. B. wahre Urteile über das, was ist – für einen metaphysischen Realismus zu begründen, der als unabdingbar

³⁰ Vgl. z. B. Dupré: *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*. – Ders.: *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutic of History and Culture*; Taylor: *Sources*.

³¹ Vgl. Taylor: *Modern Social Imaginaries*.

für das Vorhaben der katholischen Philosophie und Theologie angesehen wurde.³²

Die verschiedenen Blickwinkel der Interpretationen des kritischen Projekts, die sich jetzt durch die Kant-Forschung ergeben haben, tilgen nicht die genuin historischen und konzeptuellen Unterschiede zwischen Kants kritischer Rekonstruktion der Metaphysik seiner Zeit und der Metaphysik, die Thomas von Aquin im Hinblick auf seine theologische Vision vertreten hat. Sie tilgen auch nicht die noch viel größeren Unterschiede, die aufgekomen sind, um die verschiedenen Verwendungen in Interpretationen und die philosophischen/theologischen Stile abzugrenzen, aus denen sich später der Thomismus respektive der Kantianismus entwickelt haben. Es scheint aber so zu sein, daß eine gewisse Anzahl von wichtigen Punkten, die zuerst zwischen der kritischen Philosophie Kants und der fundamentalen Stoßrichtung der katholischen Theologie gegensätzlich schienen – oft als unversöhnlich eingeschätzt –, sich jetzt verändert haben und zu verschiedenen Arten über die gleichen Aspekte zu reden geworden sind oder in einigen Fällen Unterschiede im Subjekt der Analyse oder des Diskurses anzeigen.³³

Mein Ansatz, daß die Interpretation von Kants Anthropologie der menschlichen Endlichkeit als verleblichte und gesellschaftliche Vernunft eine geeignete Basis abgeben könnte, um eine neue Auseinandersetzung mit der katholischen Theologie zu beginnen, ergibt sich zunächst in Konsequenz aus der neueren Kant-Forschung, die im Rahmen einer umfassenden Neubewertung seines Werkes solche anthropologischen Belange im Zentrum des kritischen Projektes angesiedelt sieht.³⁴ Sodann folgt als dringende Aufgabe

³² Das ist zumindest das Urteil von *The Catholic Encyclopedia* (1907–12): »Die Schlußfolgerungen der ersten Kritik sind die Voraussetzungen für den gegenwärtigen Agnostizismus. Wir wissen nichts abgesehen von den Erscheinungen der Dinge; die Sinne reichen nur bis zu den Phänomena; Urteile gehen nicht tiefer als die Sinne, so weit es jedenfalls die äußere Welt anbelangt; Wissenschaft und Philosophie können schlichtweg kein Wissen erlangen von den Substanzen (Noumena), oder Essenzen, und die Bestrebungen der Metaphysik, uns zu lehren, was die Seele ist, was die Materie ist, was Gott ist, sind fehlgeschlagen und sind dazu verurteilt unweigerlich fehlzuschlagen. Das sind die Schlußfolgerungen, die Kant in der Kritik der reinen Vernunft zieht; sie sind die Voraussetzungen für den Agnostizismus und des Neo-Kantianismus, dem Widersacher der Scholastik.«

³³ Eine Möglichkeit, Kant mit den Aquinaten ins Gespräch zu bringen, die für Theologen aufschlußreich ist, bietet Donagan: *The Theory of Morality*, 1–74. Donagan stellt sich gegen die übliche Bekräftigung der tiefen Gegensätzlichkeit zwischen dem thomanischen Modell von Naturrecht und Kants Modell moralischer Rationalität der Handelnden, um die bedeutende Übereinstimmung in ihrem Anliegen, das erste Prinzip der Gesellschaftsmoral, herauszustellen – z. B. »ein für alle Kreaturen allgemein übliches Gesetz im Vorzug ihrer Rationalität« (6).

³⁴ Vgl. Zammito: *Kant*, 347–351 für einen kurzen Überblick über einige der wichtigeren Fragestellungen der Kant-Interpretation, die sich aus der Perspektive dieser Neubewertung ergeben – was nicht zuletzt zu einer Übereinstimmung führt mit Kants eigenem sich verschiebenden Verständnis des Status der anthropologischen Befragung in Beziehung zur Aufgabenstellung der Philosophie.

der katholischen Theologie die Notwendigkeit, sich mit ähnlichen anthropologischen Fragestellungen zu beschäftigen, wie sie von wichtigen Strömungen postmodernen Denkens erhoben wurden, – Fragestellungen, zu denen Kants Auslegung der menschlichen Endlichkeit nützlich sein könnte.³⁵ Der bisherige und oftmals ohne Argumentation oder Beachtung der Struktur der Kritik übernommene interpretatorische Allgemeinplatz, daß Kant die Anthropologie nur als empirische Untersuchung artikuliert hat, wurde von Interpreten in Frage gestellt, die das kritische Projekt in seiner primären Argumentationsrichtung als mindestens genau so anthropologisch wie epistemologisch angesehen haben: ›Kritik‹ bietet eine Rehabilitierung der Vernunft bei ihrer Suche nach Intelligibilität genau in der einmalig begrenzten, gesellschaftlichen und verleblichten Form, welche die Vernunft in unserer Menschlichkeit hat.³⁶

Die Beachtung dieser anthropologischen Wende in der Kant-Forschung ist zunächst dazu angetan, die scharfen anti-kantischen Polemiken früherer katholischer Theologie zu entschärfen. Sie kann solche Abneigungen vornehmlich als Reaktion auf eine lang herrschende Meinung bezüglich der Form und Richtung des kritischen Projektes verstehen, die heutzutage bestenfalls als parteiisch, schlimmstenfalls als ernstlich falsch angesehen werden. Von größerer Bedeutung für die katholische Theologie ist hingegen die Tatsache, daß die erneuerte Aufmerksamkeit auf Kants lang anhaltende und weit reichende Beschäftigung mit fundamentalen Fragen zur Stellung des Menschen im Kosmos, ihrer Bedeutung für unser Verhalten und ihrer Auswirkung auf die letzten Ziele der Menschheit das Ausmaß anzeigen, inwieweit das kritische Projekt ein hintergründiges Interesse an Fragen von fundamentaler Wichtigkeit für Religion und Theologie hat. Diese Fragen enthalten etwas, das als Teil einer angemessenen theologischen Antwort auf postmodernes Denken und seine Kultur angesehen werden sollte.

Diese Lesart Kants als eines potentiellen, positiven Gesprächspartners für theologische Untersuchungen richtet sich gegen das, was bisher Teil einer interpretatorischen ›Orthodoxie‹ in vielen Bereichen gewesen ist, einschließlich der katholischen Polemik gegen Kant. Laut deren Einschätzung war das kritische Projekt ein prototypisch ›modernes‹ Unterfangen und ein maßgeblicher Faktor im Prozeß der ›Säkularisierung‹. Als Teil dieser Strömung war es in seiner Auswirkung (und vielleicht auch in seiner Absicht) zwangsläufig

³⁵ Diese Fragen skizziert Godzieba: *The Fear of Time and the Joys of Contingency*. – Ders.: *Incarnation, Theory, and Catholic Bodies. What Should a Postmodern Catholic Theology Look Like*.

³⁶ Z.B. Wood: *Kant's Ethical Thought*; Munzel: *Kant's Conception of Moral Character. The ›Critical‹ Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgment*; Louden: *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*; O'Neill: *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*.

feindselig gegen Religion im allgemeinen und gegen christliche Theologie, Glaube und Praxis im speziellen. Im Gegensatz zu dieser Einschätzung ergibt sich eine alternative Charakterisierung, wenn man die anthropologische Zielrichtung des kritischen Projektes beachtet – und zwar im Hinblick auf die anthropologische Ausrichtung des ganzen philosophischen Werkes von Kant. Das Herz von Kants Gedanken bildet die Frage, was genau den Menschen in seiner Menschlichkeit konstituiert. Vielleicht ist das eine der wenigen Behauptungen, denen fast alle Leser Kants zustimmen könnten, daß er nämlich außerordentlich hartnäckig Fragen zu und über die Grenzen menschlichen Fragens, Wirkens und Könnens stellte – jene Fragen, die er in die wohlbekannte Form brachte (*KrV* B 833): »Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?« Weil er diese Fragen unerbittlich verfolgte, brachte er unablässig eine Fülle von Möglichkeiten zu Tage, die konstitutiven Elemente für das zu sammeln, was ›Mensch‹ genau ist, während diese Begriffe unseren einzigartigen Status der Verbindung von Freiheit und Natur bezeichnen. Er hat auch deutlich in zwei Passagen (nicht in seinem veröffentlichten Werk, aber den Kantforschern geläufig) festgehalten, daß diese drei Fragen der kritischen Philosophie schlußendlich zu einer weiteren führen: »Was ist der Mensch?«³⁷ Die neuere Forschung hat gezeigt, daß dem kritischen Projekt Möglichkeiten innewohnen, die sehr genau formuliert sind, um Humanität zu deuten. Diese Möglichkeiten machen deutlich, wie wir als einzigartige Verbindung von Freiheit und Natur in Beziehung mit dem Göttlichen stehen. Kant nimmt die Frage, wie der Mensch sich zum Göttlichen verhält, auf, um ein für alle Mal zu zeigen, wie der einzigartige Status des Menschen im Kosmos begründet ist. Dieses Verhältnis ist der endlichen Vernunft wegen unvermeidlich, sofern in ihr das Zustandekommen der Verbindung von Natur und Freiheit angelegt ist.

Es ist m. E. durchaus legitim, von einem ›theologischen Horizont‹ zu sprechen, der sich präzise aus Kants Philosophie herleiten läßt, und bei der Charakterisierung des Menschen den notwendigen Rahmen abgibt. Dieser Horizont beinhaltet das, was gegenwärtige Theologie unter der Fragestellung ›theologische Anthropologie‹ beschäftigt. Dies um so mehr, als diese sich zur Gestalt des Menschen unter dem Blickwinkel der Realität des Göttlichen Gedanken macht.³⁸ Zentral für Kants Einschätzung der Gestalt des Menschen ist die Einsicht, daß »das Anliegen, Sinn in der Welt zu suchen – gerade oder speziell an den Punkten, an denen er am abwesendsten zu sein scheint – mindestens so tief wie jedes andere Anliegen gründet, das wir haben« (Neiman: *Evil*, 322). Diese Sichtweise des Bedürfnisses, Sinn zu finden,

³⁷ Vgl. *Log A* 25 = AA 9,25; Brief an C. F. Staudlin, 4. Mai 1793, BW, AA 11,429.

³⁸ Für eine intensivere Diskussion von Kants theologischem Horizont, vgl. Rossi: *Reading Kant through Theological Spectacles*.

der im Herzen des menschlichen Fragens nach einer umfassenden Weltinterpretation steht, bietet sich deshalb als anthropologischer Rahmen für Kants fundamentalen theologischen Horizont an. Er stellt die Basis zur Verfügung, auf der katholische Theologie sich in eine kaum zu überschätzende Diskussion über Fragen der Intelligibilität einlassen sollte, wie sie postmodernes Denken und ihre Kultur zum Ausdruck gebracht haben – und in deren Herzen durchaus fundamentale Fragen zur Reichweite von Gottes Gnade liegen.

Deshalb sei dieser Beitrag mit einer kurzen Beschreibung beendet, wie die Diskussion mit Kant über die Anthropologie die Frage nach der Reichweite von Gottes Gnade betreffen könnte, die greifbar wurde in zwei sprachlich-intellektuellen Manifestationen der Postmoderne. Eine kann in der gegenwärtigen Situation leicht dort gefunden werden, wo die Haltung des Atheismus sich anscheinend von der leidenschaftlichen Streitfrage wegbewegt hat, die der klassische moderne Atheismus gegen den religiösen Glauben der Christenheit in die Kultur des Westens eingebracht hat. In entscheidenden Teilen der gegenwärtigen Kultur ist der Unglaube – oder vielleicht präziser: die Unentschiedenheit zum Glauben – zu einem als selbstverständlich vorausgesetzten Allgemeinplatz geworden, der nicht mehr begründungspflichtig erscheint. Er muß sich nicht länger gegenüber seinem Widerpart verteidigen, außer jemand hätte das Ziel, den religiösen Glauben zu widerlegen. Der theoretische Atheismus der Moderne ist überlicherweise eng mit dem Glauben verbunden, daß das Bekenntnis zur vernünftigen Erkenntnis dem grundlegenden Zweifel an der Sinnhaftigkeit menschlicher Lebensbedingungen ausgesetzt sei. Solch intellektuell widerstandsfähiger Atheismus wurde verdrängt durch eine kulturelle Form des Unglaubens, der keinen Widerspruch von Seiten der Theologie herausfordert, um so mehr als diese spezielle Form des Unglaubens kein Interesse an intellektueller Konfrontation besitzt. Sie sieht keine Notwendigkeit für ausführlich differenzierende Argumentationen – und dieser Indifferentismus bleibt nicht nur auf die Möglichkeit der Transzendenz beschränkt, sondern bezieht Stellung gegen jegliche Anstrengung, bestimmte Formen menschlicher Aktivität in einen größeren Rahmen von Meinungen zu plazieren. Eine solche Einstellung hat Charles Taylor als »spirituelle Lobotomie« bezeichnet (*Sources*, 520): als hypnotisierende Amnesie, bewirkt vom vergänglichen Spiel unbeständiger Meinungen, sei es in den dekonstruktivistischen Theorien, die zum festen Bestand auf akademischen Marktplätzen geworden sind oder in der Flüchtigkeit sogenannter »Konsumenten-Entscheidungen«, die erzeugt werden, um die Markt-Dynamik der post-industriellen Wirtschaft anzukurbeln, welche der globalisierten Kultur Gestalt verleiht. Für diese Einstellung ist »Gnade«, die den Menschen in einer lebendigen Beziehung zum Göttlichen ansiedelt, nicht vernünftig einsehbar, unvorstellbar und unmöglich, insofern

als nichts, was so flüchtig in der Meinung ist wie der Mensch, jemals einer solchen Begnadung wert sein kann. Was auch immer Gnade sein mag, sie kann sicherlich nicht innerhalb der Grenzen menschlicher Vergänglichkeit wirksam werden.

Eine zweite postmoderne Manifestation der Frage nach der Reichweite der Gnade ergibt sich in solchen Theologien, die zumindest teilweise von dem Problem betroffen sind, daß moderne Theologie die Gnade so sehr ins Diesseits holt, daß sie deren Transzendenz zur Bedeutungslosigkeit verkümmern läßt. Diese Einschätzungen positionieren sich im Gegensatz zu einer Theologie der Vermittlung oder Korrelation, die während und nach dem Vatikanum II von Bedeutung war, aber vor dem Hintergrund des Niedergangs des Projektes der Moderne beschuldigt werden können, vor Modellen menschlicher Erwartung und Subjektivität kapituliert zu haben, die »nur einen veränderten Sinn trans-humaner Realität und eine verhüllte Transzendenz erbracht haben.«³⁹ Obwohl diese postmodernen Theologien die Problematik der Zersplitterung erkennen, die sich aus einer atomistischen Konstruktion der Subjektivität ergibt, beschreibt ihre Antwort ironischerweise eine sehr problematische Reichweite der Gnade im vollen Wirkungsbereich des Menschen. Als Teil der Strategie, wieder zu einem gesicherten Sinn von Transzendenz zu gelangen, gibt es Probleme mit der Partikularität von Gottes erlösender Gnadentat im unwiederholbaren Christus-Ereignis. Sie ergeben sich aus der unüberbietbaren »Unmöglichkeit«, die Gott auf jeden Fall für eine Menschheit bedeutet, die einen Verstoß bewirkt hat und deshalb keine Möglichkeit sieht, eine Brücke zwischen sich und der transzendenten Göttlichkeit zu schlagen. Eine Konsequenz dieser Betonung, die nicht immer von ihren Vertretern bemerkt wird, ist, daß die ursprüngliche Gnade der Schöpfung, welche die Struktur eines jeden stiftet, der mit der beständigen Potentialität authentischer Vermittlung mit dem Göttlichen ausgestattet ist, droht unklar zu werden oder vielleicht sogar unbedeutend vor der Positivität und Partikularität der Gnade der Erlösung.⁴⁰ Unter diesem Gesichtspunkt bleibt völlig unklar, wie die Gratuität der Erlösung mit der Eigenschaft der geschaffenen menschlichen Realität zusammenpaßt, die auf der Suche nach Sinn diesen z. T. selbst erzeugen muß.⁴¹

³⁹ Schmitz: *St. Thomas and the Appeal to Experience*, 18.

⁴⁰ Ein Zeichen dafür, daß das bemerkt wird, liegt in der Beachtung, daß die Beziehung zwischen Glauben und Vernunft und zwischen Theologie und Philosophie ausschlaggebend davon abhängt, wie Gnade konstruiert ist im Hinblick auf die konkrete Struktur menschlicher Realität. Vgl. z.B. Marion: »*Christian Philosophy: Hermeneutic or Heuristic?*»; Milbank: *Being Reconciled. Ontology and Pardon*.

⁴¹ Die entsprechenden theologischen Loci, um mit solchen Fragen zu arbeiten, sind natürlich viele und sie beinhalten unter anderen die Soteriologie, Christologie und Pneumatologie und die Schöpfungstheologie. Meine Beobachtung hier dient nicht dazu, zu suggerieren, daß diese postmodernen Theologien keine Möglichkeit haben, sich mit solchen Fragen

Wenn es sich hierbei um eine richtige Charakterisierung von Fragen über die Reichweite der Gnade handelt, die sich aus den postmodernen Strömungen der Kultur und des Denkens ergeben, muß eine weitere Frage gestellt werden: Welchen Grund gibt es dafür, zu denken, daß eine Auseinandersetzung mit Kant über eine Anthropologie der begrenzten, verleblichten und gesellschaftlichen Vernunft relevant und fruchtbar sein könnte für die katholisch-theologische Beschäftigung mit diesen Problemen? Der Grund, den ich nennen möchte, basiert auf der Hypothese, daß sowohl diese Einstellung des Unglaubens als auch die Theologien, die Stellung bezogen haben gegen eine Theologie der Vermittlung oder Korrelation, beide die Wirkung der Gnade bis hinein in die volle Tiefe des Menschen in ähnlicher Weise problematisch machen. In dem einen Fall gibt es eine partielle und praktizierte Blindheit für die Transzendenz, die den Menschen kleiner macht, als er ist; die es unvorstellbar macht, daß der Mensch mehr als bruchstückhafte Vergänglichkeit sein könnte. Gnade kann nicht in die Tiefe des Menschen vordringen, weil hier keine Tiefe gefunden werden kann. Im anderen Fall wird die Differenz zur göttlichen Transzendenz so radikal betont, daß die Gefahr besteht, daß der menschliche Trieb, Sinn zu finden, hinter die Reichweite der Gnade zurücktritt. Das wird als Tiefe konstruiert, die gegenüber der Transzendenz notwendig so resistent ist, daß die Gnade bei dem Versuch, sie dem Griff des Selbst-Betruges zu entwinden, fast nicht mehr zu unterscheiden ist von metaphysischer Gewaltanwendung.

Diese Ähnlichkeit resultiert nach meiner Einschätzung aus dem gleichen Prinzip, das Anthony Godzieba (unter Bezugnahme auf postmoderne Theologien) bezeichnet hat als »radikale Unentscheidbarkeit von Sinn« (Godzieba: *Incarnation*, 222). So wie dieses Prinzip innerhalb einer Kultur des praktizierten Unglaubens funktioniert, rührt es nicht nur her von einem menschlichen dauerhaften Einfallstor für die Aktivität der Gnade, sondern es macht auch das menschliche Bestreben, Sinn zu erzeugen, zu einem Paradigma der Vergänglichkeit: der Mensch wird schlechthin oberflächlich, ohne jegliche Tiefe, an die sich die Gnade wenden könnte. So wie es innerhalb der postmodernen Theologien funktioniert, »hebt es Nähe und Identität auf und verschiebt deshalb jegliches sichere Bild oder Wissen von Gott, das benutzt werden könnte, um die Frage nach der Präsenz und dem Charakter der Göttlichkeit zu stellen« (ebd.). Godzieba bemerkt, daß dieses Prinzip nur »abweisende Charakterisierungen der Transzendenz« zuläßt (ebd., 230). Ich würde ergänzen, daß es zur gleichen Zeit wegen der Gewöhnlichkeit der Endlichkeit die Möglichkeit versperert, eine vermittelnde

zu beschäftigen, sondern dient dazu, darauf hinzuweisen, daß der Gnadentheologie Beachtung geschenkt werden muß, die einen wirklichen verbindenden roten Faden zwischen diesen darstellt.

Gegenwart des Göttlichen zu bejahen, weil seine Darstellung der Differenz zwischen Transzendenz und Endlichkeit die menschliche Frage nach der vernünftigen Einsicht als unverstehbar zurückläßt.

In der Darlegung der Bedingungen für eine theologische Auseinandersetzung mit dieser Herausforderung, welche die postmoderne Theorie und Kultur für den christlichen Glauben, seine Praxis und Theologie darstellt, könnte uns Kants Perspektive auf die fundamentale anthropologische Frage nach unserer gesellschaftlichen und verleblichten Endlichkeit ein instruktives Modell bieten – gepaart mit seinem Respekt für die menschliche Frage nach Sinn in der Welt und nach dem Platz des Menschen in ihr. Die Hartnäckigkeit seiner Suche nach Sinn und Struktur dessen, was es bedeutet, Mensch zu sein, steht in Kontrast zu der Beliebigkeit solchen Suchens, das in der Kultur des Unglaubens und den Zweifeln an seiner Wertigkeit, sowie in postmodernen Theologien zu greifen ist. Im Gegensatz zu der Versuchung, sich mit flüchtigen Ansichten zufrieden zu geben, oder mit Ansichten, die wir nicht beeinflussen können, erinnert Kant unermüdlich daran, daß der Mensch es nicht verhindern kann, sich mit der fundamentalen Widerspenstigkeit seines Zustandes als der Verbindung von Natur und Freiheit auseinanderzusetzen – eine widerstrebende Spannung, die daraus resultiert, daß wir in die radikale Differenz zwischen Menschlichkeit und Göttlichkeit hineingezwungen sind. Um noch einmal Susan Neiman zu zitieren: »Kant erinnert uns so oft wie möglich an alles, was Gott tun kann und wir nicht. Keiner in der Geschichte der Philosophie war sich der Wege bewußter, die wir nicht beschreiten können. Er war sich genauso der Versuchung der Idolatrie bewußt, dem anderen Weg, Gott mit anderen Seienden zu vermengen. Kants unerbittliche Entschlossenheit, die Wege ausfindig zu machen, auf denen wir unsere Endlichkeit vergessen, war nur mit dem Bewußtsein gepaart, daß solches Vergessen natürlich ist« (Neiman: *Evil*, 75). Gegenwärtige katholische Theologie könnte jetzt in der Lage sein, ein wenig von diesen Mahnungen zu lernen, die Kant auch ihr aufgegeben hat.