

BURKHARD NONNENMACHER

Vernunft und Glaube
bei Kant

Collegium Metaphysicum

20

Mohr Siebeck

COLLEGIUM METAPHYSICUM

Herausgeber / Editors

Thomas Buchheim (München) · Friedrich Hermann (Tübingen)
Axel Hutter (München) · Christoph Schwöbel (Tübingen)

Beirat / Advisory Board

Johannes Brachtendorf (Tübingen) · Jens Halfwassen (Heidelberg)
Douglas Hedley (Cambridge) · Johannes Hübner (Halle)
Anton Friedrich Koch (Heidelberg) · Friedrike Schick (Tübingen)
Rolf Schönberger (Regensburg) · Eleonore Stump (St. Louis)



Burkhard Nonnenmacher

Vernunft und Glaube bei Kant

Mohr Siebeck

Burkhard Nonnenmacher, geboren 1976; Studium der Philosophie, Evang. Theologie und Psychologie; 2005 Promotion im Fach Philosophie; 2010–2016 Assistent und Akademischer Rat a.Z. am Lehrstuhl für Systematische Theologie III der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen; 2016 Habilitation im Fach Systematische Theologie; seitdem Privatdozent an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen; seit 2017 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-Projekt „Religionsphilosophie im Spätwerk Hegels und Schellings: vernunfttheologische, epistemologische und sinntheoretische Dimensionen“ am Lehrstuhl für Systematische Theologie III.

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 403262318

ISBN 978-3-16-155716-3 eISBN 978-3-16-155717-0
ISSN 2191-6683 (Collegium Metaphysicum)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2016 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen als Habilitationsschrift im Fach Systematische Theologie angenommen. Geschrieben wurde sie in den sechs Jahren meiner Zeit als Wissenschaftlicher Assistent und Akademischer Rat auf Zeit bei Herrn Prof. Dr. Friedrich Hermanni am Lehrstuhl für Systematische Theologie III der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Erstgutachter war Herr Prof. Dr. Friedrich Hermanni, Zweitgutachter war Herr Prof. Dr. Christoph Schwöbel.

Herrn Prof. Dr. Friedrich Hermanni danke ich herzlichst für die großartige Betreuung meines Habilitationsprojekts und die glückliche Assistentenzeit, in der ich so viel gelernt habe. Herrn Prof. Dr. Friedrich Hermanni und Herrn Prof. Dr. Christoph Schwöbel gemeinsam danke ich ebenso herzlich für das von ihnen zusammen geleitete Forschungskolloquium für Religionsphilosophie und Dogmatik, dem die Arbeit ebenfalls viele wichtige systematische Anregungen verdankt. Darüber hinaus möchte ich mich bei Herrn Prof. Dr. Friedrich Hermanni und Herrn Prof. Dr. Christoph Schwöbel natürlich in ihrer Eigenschaft als Gutachter bedanken.

Zudem bedanken will ich mich bei allen weiteren Personen, die mit mir über das Thema der Arbeit in ihrem Entstehungsprozess diskutiert haben. Besonders bedanken möchte ich mich dabei bei Herrn Prof. Dr. Axel Hutter und ebenso bei Herrn Prof. Dr. Otfried Höffe, Herrn Prof. Dr. Rudolf Langthaler und Herrn Prof. Dr. Jan Rohls. Auch bei allen Tübinger Kolleginnen und Kollegen möchte ich mich in diesem Zuge bedanken und hier besonders bei Herrn Dr. Christian König und Frau apl. Prof. Dr. Friedrike Schick.

Der Fritz Thyssen Stiftung danke ich für ein Post-Doc-Stipendium vor Antritt meiner Assistentenstelle, das ebenfalls bereits Kants Vernunftglauben gewidmet war und wichtige Vorarbeiten zum in der Habilitationsschrift Verhandelten ermöglichte.

Allen vier Herausgebern der Reihe Collegium Metaphysicum, Herrn Prof. Dr. Thomas Buchheim, Herrn Prof. Dr. Friedrich Hermanni, Herrn Prof. Dr. Axel Hutter und Herrn Prof. Dr. Christoph Schwöbel, danke ich sehr für die freundliche Aufnahme der Arbeit in die Reihe.

Der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) danke ich für die Gewährung einer Publikationsbeihilfe. Dank gebührt ferner dem Verlag und hier besonders Frau Dr. Stephanie Warnke-De Nobili und Frau Daniela Zeiler. Herrn Jonathan Henken, Frau Julia Meister und Frau Gerda Scheytt danke ich für das Korrekturlesen der Arbeit.

Ganz herzlich danke ich zudem meinen Eltern und natürlich meiner lieben Maud.

Tübingen, im August 2017

Burkhard Nonnenmacher

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
I. Gegenstand und Aufbau	1
II. Überblick und Vorgehensweise	3
III. Zum Stand der Forschung und zur systematisch-theologischen Rezeption Kants	12
A. Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube	
I. Die Grundlinien von Kants Vernunftglauben	25
1. Die Postulatenlehre als bestimmtes Lehrstück der praktischen Philosophie	26
1.1 Ein „gewisses praktisches Interesse“ in der <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	26
1.2 Nicht <i>zur</i> , sondern <i>durch</i> Sittlichkeit	30
1.3 Kants praktische Philosophie zwischen 1781 und 1788	31
1.4 Heteronomie, Autonomie und die Aufgabe, die es zu lösen gilt	35
2. Drei Argumente für ein durch Sittlichkeit begründetes Interesse an den Effekten unserer Handlung	37
2.1 Form und Zweck	40
2.2 Sollen und Können	46
2.3 Der „Schlund des zwecklosen Chaos der Materie“	49
2.4 Zwei motivationstheoretische Anmerkungen	51
2.4.1 Hindernisse moralischer Gesinnung, Achtung und Postulate	51
2.4.2 Zur Frage der Begründung des Begriffs des höchsten Guts	55
3. Die Postulate und das praktische Interesse an drei theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Sätzen	61
3.1 Das Postulat der Unsterblichkeit der Seele	62
3.2 Das Postulat der Freiheit des Willens	70

3.3	Das Postulat des Daseins Gottes	84
3.4	Abschließende Bemerkungen zur Motivationsfrage	98
4.	Das Programm der Durchsetzung des entwickelten praktischen Interesses	102
4.1	Glauben als bestimmtes Verhältnis von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch	102
4.1.1	Moralisch-praktische und technisch-praktische Problemstellungen	102
4.1.2	Theoretische Unentschiedenheit und praktisches Interesse	104
4.1.3	Vom Primat der praktischen Vernunft (I)	106
4.1.4	Spekulative Einschränkung und praktische Erweiterung der Vernunft	112
4.1.5	Das „Rätsel der Kritik“	116
4.2	Eine erste Annäherung an die Umsetzung des vorgestellten Programms	116
4.2.1	Von der Möglichkeit zur Wirklichkeit im Wechsel der Perspektive	117
4.2.2	Der moralische Glaube als praktische Selbstvergewisserung?	119
4.2.3	Zur Referenz-Struktur des moralischen Glaubens	119
4.2.4	Nicht <i>es ist</i> , sondern <i>ich bin</i> moralisch gewiss	120
5.	Kants Begriffsinstrumentarium zur genaueren Entfaltung des Vernunftglaubens	122
5.1	Meinen, Wissen, Glauben. Das in der <i>Kritik der reinen Vernunft</i> entwickelte Begriffsinstrumentarium	122
5.1.1	Der Kanon der reinen Vernunft	123
5.1.2	Pragmatischer, doktrinaler und moralischer Glaube	126
5.2	Befugnis, Bedürfnis, Pflicht. Das in der <i>Kritik der praktischen Vernunft</i> entwickelte Begriffsinstrumentarium	135
5.2.1	Glaube und Pflicht	137
5.2.2	Glaube als Bedürfnis der reinen Vernunft und das vom Interesse bestimmte Urteil	139
5.2.3	Subjektive Notwendigkeit und Freiwilligkeit des Glaubens	140
6.	Was ist gewiss, wenn ich moralisch gewiss bin?	143
6.1	Das Resultat der Transzendentalen Dialektik der <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	146
6.2	Die objektive Realität der Ideen im theoretischen und im praktischen Gebrauch der Vernunft	149

6.3 Grund und Eckpunkte der Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht	151
7. Kants Antwort auf die Frage, was gewiss ist, wenn ich moralisch gewiss bin	153
7.1 Vom Primat der praktischen Vernunft (II)	154
7.2 Kanon und Architektonik der reinen Vernunft	157
8. Architektonik und Orientierung	161
8.1 Die Vernunft orientiert sich im Denken durch ihr eigenes Bedürfnis	162
8.2 Das Bedürfnis im praktischen Gebrauch der Vernunft ist unbedingt	167
8.3 Glauben und Wissen als gleich intensive Formen des Fürwahrhaltens?	169
8.4 Architektonik, Orientierung und die Unterscheidung zwischen Schul- und Weltbegriff der Philosophie	172
9. Ausblick: „Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben“ in der <i>Kritik der Urteilkraft</i>	176
II. Kants wechselseitige Inklusion von Vernunft und Glaube	181
1. Kein Glaube ohne Vernunft	181
2. Keine Vernunft ohne Glauben?	190
III. Kants Programm einer Neuausrichtung der Metaphysik	197
1. Skeptizismus, Dogmatismus und Orientierung	197
2. Drei die Kant-Interpretation betreffende Konsequenzen	198
IV. Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung	201
1. Kants „Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft“	201
2. Rationale Theologie als Moraltheologie	207
3. Moraltheologie und Theologie aus Offenbarung	213
V. Kants materialdogmatische Konsequenzen in der <i>Religionsschrift</i>	221
1. Kants Lehre vom „radikalen Bösen in der menschlichen Natur“	222
2. Kants Lehre vom „Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen“	238
3. Kants Lehre vom „Sieg des guten Prinzips über das böse und von der Gründung eines Reiches Gottes auf Erden“	251
4. Kants Lehre vom „Dienst Gottes und Afterdienst Gottes unter der Herrschaft des guten Prinzips“	278

B. Was ist von Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube zu halten?

I. Materialdogmatische Rückfragen	291
1. Gott, Sünde und Rechtfertigung. Kants Pelagianismus und Luthers <i>De servo arbitrio</i>	293
2. Christologie. Kants Nein zur Zweinaturenlehre und Anselms <i>Cur deus homo</i>	309
3. Ekklesiologie und Eschatologie. Kants „moralisches Volk Gottes“ und Augustins <i>De civitate dei</i>	325
4. Taufe und Abendmahl. „Belebung praktischer Gesinnung“ oder Gabe und Zusage?	335
5. Kants Nein zum <i>sola gratia</i> – Abschließende Überlegungen	343
II. Prinzipientheoretische Rückfragen	349
1. Gibt es bei Kant nur eine <i>fides qua creditur</i> aber keine <i>fides quae creditur</i> ?	350
2. Spekulation und Erfahrung in Kants Vernunftglauben	353
3. Ein leerer Glaube? Zur Differenzierbarkeit von Moraltheologie und Spekulativer Theologie	361

C. Theologie nach Kant

I. Was heißt „Theologie“ nach Kant?	371
II. Weichenstellungen: Kants abstrakte Entgegensetzung von Vernunft und Offenbarung	377
III. Was bleibt von Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube?	387

D. Zur Aufgabe Systematischer Theologie nach Kant

I. Verdienste und Probleme der Position Kants	391
II. Kants Erbe in der Gegenwart	397
III. Systematische Theologie nach Kant heute	403

Literaturverzeichnis	405
--------------------------------	-----

Personenregister	421
----------------------------	-----

Sachregister	423
------------------------	-----

Einleitung

I. Gegenstand und Aufbau

Die „menschliche Vernunft“ wird nach Kant „durch Fragen belästigt“, die sie nicht „abweisen“, aber auch nicht „beantworten“ kann (A VII).¹ Kants *Kritik der reinen Vernunft* bestimmt, welche Fragen das sind und schafft „zum *Glauben* Platz“, indem sie „das *Wissen* aufheb[t]“ (B XXX). Doch wie ist dieser Platz zu gestalten? Nach Kant nicht irgendwie, sondern durch einen auf einer Selbstorientierung im Denken beruhenden „Vernunftglauben“ (B 857), der „in praktischer Absicht“ (B XXI) für wahr hält, was für den theoretischen Vernunftgebrauch unentschieden bleibt. Unsere Untersuchung fragt, was für ein Verhältnis von Vernunft und Glaube mit diesem Fürwahrhalten bestimmt ist und welche Bedeutung diese Verhältnisbestimmung für die Systematische Theologie hat. Dass der in der Aufhebung des Wissens geschaffene Platz zum Glauben nur durch einen praktisch fundierten Glauben gestaltet werden kann, bedeutet für Kant, „daß alle Versuche eines bloß speculativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos“ (B 664) sind und dass „es überall keine Theologie der Vernunft geben“ (ebd.) kann, „wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt oder zum Leitfaden braucht“ (ebd.). Die einzige „Theologie der Vernunft“ (ebd.), die es für Kant gibt, ist deshalb eine sich auf das Sittengesetz gründende „Moraltheologie“ (B 660), die nicht nur „sittliche Gesetze“ enthält, die das „Dasein eines höchsten Weltregierers voraussetzen“, sondern die umgekehrt „eine Überzeugung vom Dasein eines höchsten Wesens ist, welche sich auf sittliche Gesetze gründet“ (B 660 Anm.). Systematische Theologie nach Kant, die es sich nicht leisten will, Kants Position zu ignorieren, muss sich fragen, ob Kants Moraltheologie tatsächlich die einzig mögliche Theologie der Vernunft ist, welche systematisch-theologischen Schwierigkeiten mit Kants Position entstehen und wie diese Probleme gelöst werden können. Hiermit steht sie vor einer dreifachen Aufgabe: Erstens muss sie sich Kants Po-

¹ Kants Werke werden mit Band- und Seitenangabe nach der Akademie-Ausgabe zitiert (Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff.). Die *Kritik der reinen Vernunft* wird wie üblich nach der Paginierung der A- und B-Ausgabe zitiert.

sition vergegenwärtigen. Zweitens hat sie zu reflektieren, welche Probleme in Kants Entwurf auf materialdogmatischer und prinzipientheoretischer Ebene enthalten sind. Drittens muss sie der Frage nachgehen, wie diejenigen Probleme gelöst werden können, in die Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube führt. Die Gliederung der Untersuchung ist dieser dreifachen Aufgabe geschuldet:

Teil A dient der Rekonstruktion und Analyse der kantschen Position. Hier wird gezeigt, dass Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube nicht zu einem bloßen Anhängsel seiner Moralphilosophie verkürzt werden darf und dass sie allererst aus ihrer Rückbindung an die „Architektur der reinen Vernunft“ begriffen werden kann. Zweitens wird Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube als wechselseitiges Inklusionsverhältnis reflektiert und zu Kants Programm einer Neuausrichtung der Metaphysik zwischen Skeptizismus und Dogmatismus in Beziehung gesetzt. Drittens wird dargelegt, welche Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung hiermit verknüpft ist. Viertens wird ausführlich entwickelt, zu welchen materialdogmatischen Konsequenzen Kants Idee in der *Religionsschrift* führt, das Sittengesetz als „Leitfaden“ (B 664) einer Theologie der Vernunft zu begreifen.

Teil B fragt nach systematisch-theologischen Schwierigkeiten in Kants Entwurf. Es wird gefragt, ob Kants Position zum Verhältnis von Sünde, Gnade und Rechtfertigung sowie seine die Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie betreffenden Aussagen wirklich für sich in Anspruch nehmen können, den vernünftigen Kern dieser Themen aufgezeigt zu haben. Die Untersuchung entwickelt hier einen kritischen Standpunkt gegenüber Kant. Ein erster Schritt zeigt, dass sich Kants Bestimmung der *fides quae creditur* spekulativen Prämissen verdankt, die nicht nur nicht alternativlos sind, sondern überdies mit der Kritik des theoretischen Vernunftgebrauchs und Kants „Kritik aller Theologie aus spekulativen Principien der Vernunft“ (vgl. B 659–670) in Konflikt stehen. Ein zweiter Schritt widmet sich der prinzipientheoretischen Reflexion der zuvor ausgemachten Probleme und fragt, welche Relevanz zentraler christlicher Inhalte mit Kant noch aufgezeigt werden kann, wenn Kants Rechtfertigung bestimmter Glaubensinhalte weder alternativlos ist noch mit der Kritik des theoretischen Vernunftgebrauchs in Einklang stehen zu können scheint.

Teil C reflektiert, mit welchen Problemen Systematische Theologie nach Kant konfrontiert ist. Hier wird entwickelt, dass Theologie nach Kant weder Kants Kritik an einem unmittelbar aus „Gefühl“ und „Autorität“ (vgl. VIII 142) gespeisten Glauben missachten kann noch übersehen darf, in welche Gefahren der Inhaltslosigkeit und der nur noch willkürlichen Bestimmung von Inhalten die Theologie mit Kant gerät. Zweitens wird gefragt, welche Alternativen bleiben, wenn Kants Position weder ignoriert werden kann noch als einzig möglicher

theologischer Ansatz propagiert werden soll. Dabei zeigt sich, dass prinzipiell nur zwei Richtungen denkbar sind: Entweder man kritisiert Kants Kritik an Gefühl und Autorität als Quellen des Glaubens oder man bezweifelt die Zwingendheit der Voraussetzungen seiner Kritik der spekulativen Vernunft und versucht von hier aus einen neuen Weg einzuschlagen. Unter Bezugnahme auf ein Argument Hegels wird dabei *eine* mögliche Antwort auf Kant skizziert. Allerdings soll Hegel damit nicht zur einzig möglichen theologischen Antwort auf Kant erklärt werden, sondern es soll lediglich an Hegel reflektiert werden, was es bedeutet, dass Systematische Theologie nach Kant konkrete Antworten auf die sich mit Kant ergebenden systematisch-theologischen Probleme entwickeln muss und dass systematisch-theologische Entwürfe nach Kant deshalb nicht zuletzt auch darauf hin zu untersuchen sind, ob es ihnen gelingt, die mit Kant entstandenen Schwierigkeiten zu lösen.

Teil D fragt vor diesem Hintergrund, worin das Erbe Kants in der Systematischen Theologie der Gegenwart besteht. Ein erster Schritt fasst Verdienste und Probleme der Position Kants zusammen. Ein zweiter Schritt vergegenwärtigt die ungebrochene Aktualität der mit Kant entstandenen Probleme. Ein letzter Schritt zieht hieraus eine programmatische Konsequenz für die Aufgabenbestimmung Systematischer Theologie nach Kant heute.

II. Überblick und Vorgehensweise

Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube und die sich aus ihr ergebenden systematisch-theologischen Probleme lassen sich nur beurteilen, wenn man Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube von Grund auf durchdenkt. Hierfür ist es notwendig, Kants „Vernunftglauben“ a) als Teil seiner Moralphilosophie, b) als Verhältnisbestimmung von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch und c) in seiner Rückbindung an die „Architektonik der reinen Vernunft“ zu rekonstruieren, um ihn d) dann in der Zwingendheit seiner materialdogmatischen Konsequenzen analysieren zu können.

Teil A beginnt mit der Rekonstruktion von Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube in der *Kritik der reinen Vernunft* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* unter ständiger Miteinbeziehung der *Kritik der Urteils-kraft*. Kants vor dem Hintergrund seiner „Kritik aller Theologie aus speculativen Principien“² entwickelter „moralischer Glaube“ (B 856) wird von „Meinen“

² Vgl. B 659–670.

und „Wissen“³ sowie von „Pflicht“ und „Befugnis“⁴ abgegrenzt, als „Fürwahrhalten aus einem Bedürfnis der reinen Vernunft“⁵ bestimmt und in seiner Rückbindung an die „Architektur der reinen Vernunft“⁶ analysiert. Kants Begriff des „Sich-im-Denken-Orientierens“⁷ und seine Lehre vom „Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen“⁸ spielen dabei tragende Rollen. Ein zweiter Schritt stellt Kants theologische Einordnung des Fürwahrhaltens in praktischer Absicht dar. Hier wird entwickelt, warum bereits für die erste Kritik die einzig mögliche „Theologie der Vernunft“ die „Moraltheologie“ (B 660) ist, die – wie Kants kurze Schrift *Was heißt: Sich im Denken orientiren?*⁹ von 1786 ergänzt – auch „jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden“ (VIII 142) muss, weil Kant der Überzeugung ist, dass sowohl der „Begriff von Gott“ als auch „die Überzeugung von seinem Dasein“ von der Vernunft „allein ausgehen und weder durch Eingebung, noch durch eine ertheilte Nachricht von noch so großer Autorität zuerst in uns kommen [kann]“ (VIII 143). Ein dritter Schritt ist der *Religionsschrift* gewidmet, die sich, anders als die Postulatenlehre, nicht nur auf das in praktischer Absicht erfolgende Postulieren einzelner „theoretischer, als solcher aber nicht erweislicher Sätze“ (vgl. V 122) beschränkt, sondern die darüber hinaus als Kritik und Rechtfertigung zentraler Inhalte der christlichen Religion konzipiert ist. Beide Elemente, Kritik und Rechtfertigung, bleiben dabei dem in der ersten Kritik entworfenen Konzept der Moraltheologie als einzig möglicher „Theologie der Vernunft“ (B 664) verpflichtet. Kants Scheidung von „reinem Religionsglauben“ und bloßem „Kirchenglauben“ innerhalb der christlichen Tradition ist deshalb keineswegs bloße Religionskritik, sondern ebenso sehr ein „fragmentarisch[er]“ (vgl. VI 12) Entwurf Systematischer Theologie, die sich darin als „Theologie der Vernunft“ versteht, dass sie sich als „Moraltheologie“ entfaltet.

Teil B I beginnt die kritische Würdigung der Position Kants mit an die *Religionsschrift* gerichteten materialdogmatischen Rückfragen. Unter welchen Prämissen entscheidet Kant, welche Vorstellungen dem „reinen Religionsglauben“ verpflichtet sind? Sind diese Prämissen alternativlos, oder hätte Kant im Dienste der Praxis auch für die Annahme alternativer Vorstellungen argumentieren können? Den Ausgangspunkt dieser Überlegungen bildet Kants im ersten Stück der *Religionsschrift* getroffene Entscheidung der Frage, ob *Gottes Allmacht* mit

³ Vgl. B 848–859.

⁴ Vgl. V 125 f.

⁵ Vgl. V 142–146.

⁶ Vgl. B 860–879.

⁷ Vgl. VIII 133–147.

⁸ Vgl. V 119–121.

⁹ Im Folg. = *Orientierungsaufsatz*.

der *Verantwortlichkeit des Menschen* vereinbar ist, oder nicht. Die Untersuchung wird argumentieren, dass Kants These nicht zwingend ist, dass „der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkür“ dem Menschen nur dann „zugerechnet“ werden kann, wenn der „subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit“ selbst ein „Actus der Freiheit“ ist (VI 21). Entwickelt wird das im Rekurs auf Luther und Leibniz. Im Zentrum steht Luthers in *De servo arbitrio* entwickelte Unterscheidung der zwei Notwendigkeiten „necessitas coactionis“ und „necessitas immutabilitatis“ (vgl. WA 18, 634) sowie Luthers und Leibniz' Versuch, hierauf aufbauend, einen Verantwortungsbegriff zu entwickeln, der dem Menschen auch ohne jenen von Kant in uns gesetzten „ersten Grund“ (VI 21) Verantwortung zuschreiben kann.¹⁰

Ein zweiter Schritt wendet sich Kants auf dem Gebiet der *Christologie* getroffenen Entscheidungen zu. Schon die Erkenntnis der Sünde ist für Kant nicht an den „Gottessohn“ gebunden. Freilich zeigt er als „Vorbild“ *auch*, was wir sollen, gleichwohl gilt nicht, dass wir *allein* in ihm in voller Schärfe erkennen können, worin die Sünde besteht. Nicht nur in der Frage nach der Erkennbarkeit der Sünde folgt Kant jedoch dieser Strategie, sondern auch in der Frage nach ihrer Überwindung. Für Kant sind wir nicht allein in und durch Christus erlöst, sondern wir können selbst das Entscheidende tun, ohne dass dieses Können durch die Gnade Gottes und dessen Selbstoffenbarung in Jesus Christus vermittelt gedacht wird. Jener Gottessohn, von dem Kant spricht, ist deshalb ein bloßes Vorbild in unserem Versuch, der Sünde Herr zu werden, sonst nichts. Zwei zentrale Konsequenzen werden von Kant hieraus gezogen: Erstens stellt sich für Kant nicht die Frage nach der Einzigartigkeit jenes Vorbilds. Der als Christus verstandene Jesus von Nazareth ist für Kant noch nicht einmal das *eine* Vorbild, sondern nur eine Möglichkeit, das sittliche Ideal in einem Individuum verwirklicht zu setzen. Hinzu kommt Kants Votum gegen die Annahme, dass jenes Vorbild wahrer Mensch *und* wahrer Gott ist. Begründet ist dieses Votum darin, dass jenes Vorbild umso mehr den Beweis für uns antreten kann, dass wir tatsächlich können, was wir sollen, je weniger ihm neben der menschlichen Natur noch eine andere, göttliche Natur zugeschrieben wird. Kant streicht deshalb die göttliche Natur und verabschiedet die Zweinaturenlehre.

Unsere Rückfragen zum zweiten Stück zeigen, dass auch diese Konsequenzen allein am im ersten Stück entwickelten Verantwortungsbegriff hängen.

¹⁰ Wegweisend für die Untersuchung sind hierbei Friedrich Hermanns Arbeiten zur Verhältnisbestimmung von göttlicher Allmacht und menschlicher Verantwortlichkeit bei Luther und Leibniz. Vgl. hierzu besonders: Friedrich Hermann, „Das Wesen der menschlichen Freiheit“, in: ders., *Metaphysik*, Tübingen 2011, 93–114; sowie: Friedrich Hermann, „Luther oder Erasmus?“, in: ders./Peter Koslowski (Hgg.), *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven*, München 2004, 165–187.

Denn erst dann, wenn uns Verantwortung nur unter der Voraussetzung zugeschrieben werden kann, dass jener „erste Grund“ des Gebrauchs unserer Freiheit in uns ist, macht es Sinn, nach der Verabschiedung des *sola gratia* im ersten Stück im zweiten Stück nun auch noch das *solus christus* zu verabschieden. Was aber, wenn jener Verantwortungsbegriff nicht zwingend ist? Fällt dann auch Kants Absage an die von Anselm in *Cur deus homo* vertretene Position? Genau dafür werden unsere Rückfragen zum zweiten Stück argumentieren.

Ein dritter Schritt stellt Rückfragen zu Kants die Ekklesiologie und Eschatologie betreffenden Entscheidungen. Zunächst zur *Ekklesiologie*. Während es dem ersten Stück der *Religionsschrift* darum geht, einen ersten „Actus der Freiheit“ (VI 21) in uns zu benennen, um uns der Zurechenbarkeit unserer Handlungen zu versichern, geht es dem zweiten Stück darum, den Glauben an ein Vorbild zu bejahen, das uns bestätigt, dass das Sittengesetz nichts Menschenunmögliches von uns verlangt. Das dritte Stück widmet sich hierauf aufbauend dem Gedanken, welche Rolle die Gesellschaft mit anderen Menschen für uns in der Ausbildung des sittlich von uns Verlangten spielt. Sein Kerngedanke ist, dass wir den in der „vergleichenden Selbstliebe“ (VI 27) entstehenden, unserer Sittlichkeit entgegenwirkenden Dynamiken in der Gründung einer Gemeinschaft von Gleichgesinnten einen Riegel verschieben müssen, d. h. in einer Tugendgemeinschaft. Auch für Kant kann diese zwar nur als durch Gott gestiftete Gemeinschaft gedacht werden. Allerdings bedeutet das nicht, dass Kant den im ersten Stück begangenen Pelagianismus im dritten Stück wieder aufhebt. Denn dem dritten Stück geht es lediglich darum, zu entwickeln, dass es für unsere moralische Gesinnung förderlich ist, *auch* noch auf eine bestimmte „Ergänzung“ durch Gott vertrauen zu dürfen, *neben* der Überzeugung, dass der „erste Grund“ (VI 21) des Gebrauchs unserer Freiheit in uns ist. – Unsere Rückfragen zum dritten Stück werden unter Rekurs auf Augustins *De civitate dei* zeigen, dass es eines ist, Kirche als bloße Tugendgemeinschaft zu verstehen, die sich im Dienste der Tugend als durch Gott gestiftete Gemeinschaft begreift, ein anderes jedoch, Kirche als Gemeinschaft mit Gott zu denken, die gerade nicht nur ein „Mittel“ (VI 106) zur Ausbildung eines moralisch-guten Lebenswandels ist. Darüber hinaus wird der im dritten Stück entwickelte Ergänzungsgedanke zum im ersten Stück entwickelten Verantwortungsbegriff in Beziehung gesetzt. Dabei zeigt sich nicht nur, dass auch der Ergänzungsgedanke noch im Dienste des uns von Kant zugeschriebenen Könnens steht, sondern vor allem, dass auch der Gedanke einer *nur* auf Ergänzung trauen dürfenden Kirche selbst damit steht und fällt, ob jener im ersten Stück entwickelte Verantwortungsbegriff zwingend ist oder nicht.

Die *Eschatologie* betreffend wird zudem gefragt, wie zu verstehen sein soll, dass wir Kant zufolge auch nach einem die Trennung von Leib und Seele bedeu-

tenden Tod noch der Selbstkultivierung bedürfen. Denn im ersten Stück der *Religionsschrift* ist es doch gerade die Anlage zur „vergleichenden Selbstliebe“, in der die Menschen „einander böse“ machen (VI 94). Sie wird dort als „physische Selbstliebe“ bezeichnet (vgl. VI 26 f.), von der Kant sagt, dass auch sie als „ursprünglich“ (VI 28) zur „Möglichkeit der menschlichen Natur“ (ebd.) gehörige Anlage begriffen werden muss. Lässt sich diese Natur jedoch ohne Körper erhalten? Und wenn nicht, was bedeutet das für Kants Begriff des Todes und seine These einer über den Tod hinausgehenden Selbstkultivierung des Menschen?

Weiteren Anlass zu Rückfragen bieten Kants Bemerkungen zur *Sakramentenlehre* im vierten Stück. Während für die Tradition aus der göttlichen Zusage die Fähigkeit rührt, ein gutes Leben führen zu können, folgt für Kant aus dem Willen, ein gutes Leben zu führen, dass es in praktischer Absicht sinnvoll ist, sich selbst zuzusagen, dass es die Zusage Gottes gibt, dass wir einst selig werden können, trotz unserer Endlichkeit. Bekannt wird der Leser der *Religionsschrift* mit diesem Gedanken im Kontext des im dritten Stück entwickelten Ergänzung- und Vollendungsgedankens. Merkwürdig ist jedoch, dass Kant diesen Gedanken bei der Taufe gerade nicht wieder aufgreift, sie nicht als Berufung *und* Gabe begreift, sondern sie allein als Mittel zur Vergegenwärtigung unserer Pflicht verstehen will. Freilich gilt, dass Kant aufgrund seines im ersten Stück entwickelten Zurechenbarkeitsbegriffs auch hier nur die Zusage einer Ergänzung- und Vollendungsleistung propagieren könnte. Warum er aber auch das nicht tut, darüber erfahren wir von Kant nichts.

Dasselbe gilt für Kants moraltheologische Interpretation des Abendmahls. Auch es ist nur ein „Mittel zur Belebung wahrhaft praktischer Gesinnungen“ (VI 201), dessen spezifischer Zweck darin besteht, eine Gemeinde „durch die Förmlichkeit eines gemeinschaftlichen Genusses an derselben Tafel“ (VI 199) zur „sittlichen Gesinnung der brüderlichen Liebe zu beleben“ (VI 200). Auch hier gilt es zu fragen, weshalb nicht auch Kant das Abendmahl als Gabe begreift, durch die wir in den Leib Christi eingeschlossen werden, ganz im Sinne des zu Beginn des vierten Stücks von Kant praktisch gerechtfertigten Gedankens einer „übernatürlichen Beihilfe“, mit dem er die „allgemeine Voraussetzung“ bejaht, „daß [das], was die Natur in uns nicht vermag, die Gnade bewirken werde“ (VI 191). Auch hierzu sagt Kant nichts, und es fragt sich deshalb einmal mehr, wie es angesichts der Stellbarkeit solcher Rückfragen um die selbstgesetzte Aufgabe der *Religionsschrift* steht, „Einigkeit“ zwischen „Vernunft und Schrift“ (vgl. VI 13) zu demonstrieren. Auch wenn Kant diese Einigkeit nur „fragmentarisch“ (VI 12) aufzeigen will, gilt es nämlich dennoch zu fragen, warum Kant in seinem Aufgreifen von Taufe und Abendmahl eigentlich keinerlei Anstrengungen unternimmt, zu begründen, *weshalb* ausgerechnet die

von ihm vorgenommenen Reduktionen einzig vernunftgemäß sein sollen, obwohl – auch unter kantischen Prämissen – alternative Interpretationen durchaus denkbar wären.

Teil B II fragt, was Kants nicht-alternativlose Entscheidungen auf der materialdogmatischen Ebene für die prinzipientheoretische Ebene bedeuten. Nicht nur gilt nämlich, dass sich im Blick auf die Frage nach der Alleinwirksamkeit Gottes Zweifel an der Schriftgemäßheit der kantischen Position äußern lassen (vgl. Röm 3,21–31), sondern darüber hinaus sind Zweifel im Blick auf die Frage anzumelden, ob Kant überhaupt mit der von ihm entworfenen Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube für sich in Anspruch nehmen kann, unter „Leitung der moralischen Begriffe“ (VI 13) zu entscheiden, welcher Inhalt der Schrift vernunftig gerechtfertigt werden kann und welcher nicht. Denn was für eine „Leitung“ ist das, wenn Kant mithilfe seines Orientierungsbegriffs zwar allgemein die *fides qua creditur* seines Vernunftglaubens bestimmen kann, aber in der Bestimmung der *fides quae creditur* die besonderen Gründe schuldig bleibt?

Teil C fragt, welche Konsequenzen in diesen in Kants Position ausgemachten Problemen enthalten sind. Zwingen sie uns dazu, das der Vernunft von Kant zugesprochene „Recht“, in Glaubensfragen „zuerst zu sprechen“ (VIII 143), einzugrenzen oder gar ganz aufzuheben? Die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung wird damit erneut virulent. Auch für Kant ist es freilich nicht ausgeschlossen, dass der vernunftige Inhalt des Glaubens dem Menschen zunächst durch Vorstellungen geöffnet wird. Hierdurch wird der Vernunft das Recht, in Glaubensfragen „zuerst zu sprechen“, auch nach Kant nicht bestritten. Das wäre für Kant allererst dann der Fall, wenn man der Vernunft die Fähigkeit absprechen würde, prinzipiell alle göttliche Offenbarung *als* göttliche Offenbarung begreifen zu können und von nur vermeintlicher Offenbarung unterscheiden zu können. Zwingt uns Kants Moralthologie mit ihren willkürlichen materialdogmatischen Konsequenzen nun aber dazu, an dieser Fähigkeit der Vernunft zu zweifeln und legt es uns Kants Entwurf damit letztlich doch nahe, trotz aller Kritik am Gefühls- und Autoritätsglauben, nach nicht von der Vernunft durchdringbaren Quellen des Glaubens zu suchen? Die Untersuchung wird argumentieren, dass das nicht der Fall ist, indem sie Kants These hinterfragt, dass die Entscheidung der Vernunft darüber, ob ein gegebener Inhalt als göttliche Offenbarung zu gelten hat, auf die Frage zu reduzieren ist, ob jener Inhalt als ein unserer moralischen Gesinnung förderlicher Inhalt zu beurteilen ist oder nicht. In diesem Zusammenhang wird erstens reflektiert, dass Anselms *fides quaerens intellectum* mit Kants Konzeption eine fundamentale Absage erhält. Denn Kants Vernunftglaube ist kein Glaube, der primär nach Einsicht sucht, sondern einer, der deshalb etwas für wahr hält, weil er das sittlich Ver-

langte will. Zweitens wird gefragt, wie zwingend Kants Verabschiedung der *fides quaerens intellectum* ist. Stark gemacht wird hier das Argument Hegels, dass die Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem ein Widerspruch in sich ist, weil in dieser Entgegensetzung das Unendliche am Endlichen eine Grenze hat und hierin selbst ein Endliches wird.¹¹ Kants Pelagianismus ist freilich nur mit dieser Entgegensetzung möglich und für Hegel schon allein deshalb ein Unding. Doch nicht nur das. Denn Hegel reflektiert die in sich widersprüchliche Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem nicht nur als die Behauptung, dass der Mensch etwas genuin aus sich heraus *tun* kann, sondern Hegel versucht zudem die Tatsache, dass die Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem in sich widersprüchlich ist, als erkenntnistheoretische Position auszuarbeiten. Bereits in *Glauben und Wissen* wirft er Kant deshalb vor, dass Kants Erkenntnistheorie auf der in sich widersprüchlichen Annahme gründe, dass das Absolute als ein „Jenseits“ zu setzen sei, dem das endliche Subjekt dergestalt entgegengesetzt ist, dass sein Erkennen des Absoluten gänzlich unabhängig von diesem stattfindet (vgl. GW 4, 346). Hegel wendet sich ganz entschieden gegen diese Voraussetzung. Auch in der Einleitung der *Phänomenologie* wirft er Kant deshalb vor, dass er voraussetze,

„daß das Absolute *auf einer Seite* stehe, und das Erkennen *auf der andern Seite* für sich getrennt von dem Absoluten doch etwas reelles, oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sey“ (GW 9, 54).

In der *Wissenschaft der Logik* zieht Hegel daraus den Schluss, dass jegliche Auslegung des Absoluten als Selbstausslegung des Absoluten¹² zu begreifen ist, eben weil eine als nur „äussere Reflexion“ des Absoluten verstandene Auslegung des Absoluten dem Absoluten Endliches entgegengesetzt, was dem Begriff des Absoluten ebenso widerspricht wie ein an der Alleinwirksamkeit Gottes zweifelnder Pelagianismus. Infolgedessen fragt Hegel, ob so überhaupt noch gelten kann, dass die menschliche Vernunft Gott dergestalt entgegengesetzt ist, dass der Mensch niemals erkennt, was Gott ist, und votiert dafür, dass Gott „nicht neidisch“¹³ ist und sich dem Menschen als das, was er ist, offenbart. Begründet wird das von Hegel mit der These, dass Gott *Geist* ist, sich im Endlichen selbst bestimmt und allein in dieser Selbstbestimmung wirklich ist. Jegliches Endliche ist damit nicht nur durch Gott vermittelt, sondern zudem Offen-

¹¹ Vgl. hierzu auch Burkhard Nonnenmacher, *Hegels Philosophie des Absoluten. Eine Untersuchung zu Hegels „Wissenschaft der Logik“ und reifem System*, Tübingen 2013, 45–47.

¹² Vgl. GW 11, 370: „Es soll aber dargestellt werden, was das Absolute ist; aber diß Darstellen kann nicht [. . .] äussere Reflexion seyn, [. . .] sondern es ist die *Auslegung* und zwar die *eigene* Auslegung des Absoluten“.

¹³ Vgl. bes. Hegel, GW 20, 549.

barung und Selbstbestimmung des Absoluten. Folgt man Hegel auch hierin, hat das freilich weitreichende Konsequenzen für Kants Vorstellung eines vernünftigen Kerns der Religion, den seine geschichtliche Erscheinung nichts angeht. Denn wenn Gott nicht nur alles in allem wirkt, sondern zudem in allem sich selbst bestimmt und offenbart, dann hat der Mensch prinzipiell kein Recht dazu, irgendetwas von der Selbstoffenbarung Gottes auszuschließen.

Natürlich zieht diese Position jede Menge neuer Probleme und Fragen nach sich. Auch hier dürfen die Inhalte des Glaubens nicht beliebig werden, auch hier bedarf es eines Unterscheidungskriteriums, das uns davor bewahrt, dass das Absolute zur „Nacht“ wird, in der „alle Kühe schwarz“ sind (vgl. GW 9, 17). Eine pluralistische Religionstheorie leistet das nicht. Ebenso wenig aber eine exklusivistische, denn diese müsste behaupten, dass bestimmte Auslegungen des Absoluten keinerlei Bedeutung haben, hiermit dem Absoluten Endliches entgegensetzen und damit abermals das Absolute verendlichen. Übrig bleibt deshalb u.E. nur diejenige Position, die Friedrich Hermanni als „kritischer Inklusivismus“¹⁴ bezeichnet und die neben Hegel nach Kant auch Schleiermacher und Schelling in je unterschiedlicher Weise entwickeln.

Freilich kann es nicht zur Aufgabe der vorliegenden Untersuchung gehören, auf die systematischen Schwierigkeiten jener auf Kant folgenden Position und auf die Unterschiede in ihrer Ausarbeitung näher einzugehen.¹⁵ Wenigstens aber soll der Rekurs auf Hegel eine Möglichkeit aufzeigen, wie der Versuch, alternative Wege nach Kant zu finden, am Argument orientiert mit Kants Position im Dialog bleiben kann. Deutlich werden wird hier, *weshalb* die Nichtentgegensetzbarkeit von Absolutem und Endlichem für Hegel impliziert, dass nicht nur Kants Pelagianismus nicht haltbar ist, sondern auch jene Entgegensetzung von Vernunft und Offenbarung, auf der Kants These gründet, dass die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* wie ein *Kern* zu denken ist, der einer bunten *Rinde* entgegengesetzt ist, die jenen Kern an und für sich nichts angeht. Hegel setzt dem entgegen, dass unter der mit Paulus (1. Kor 12,6) und Luther (WA 18, 614) geteilten Voraussetzung, dass Gott alles in allem wirkt, nicht nur all unser Tun und Erkennen durch Gott vermittelt ist, sondern dass es zudem gilt, nicht nur jede behauptete Offenbarung prinzipiell als Selbstoffenbarung des Absoluten zu würdigen, sondern auch deren geschichtliches Aufeinanderbezogensein als wesentlichen Offenbarungsbestandteil zu achten.¹⁶ Exakt

¹⁴ Vgl. hierzu Friedrich Hermanni, „Kritischer Inklusivismus. Hegels Begriff der Religion und seine Theorie der Religionen“, in: *NZSTh* (55) 2013, 136–160.

¹⁵ Vgl. hierzu Friedrich Hermanni/Burkhard Nonnenmacher/Friedrike Schick (Hgg.), *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling*, Tübingen 2015.

¹⁶ Zur Reflexion dieser Überzeugung bei Lessing vgl. Friedrich Hermanni, „Arbeit am

Personenregister

- Albrecht, M. 15, 45, 55, 60, 99
Allison, H. E. 54
Anselm von Canterbury 6, 194, 243–346,
292, 309–325
Augustin, A. 6, 291–293, 325–335, 358
Axt-Piscalar, C. 327
- Bacin, S. 100
Bader, R. 15
Bahrtdt, K. F. 18
Barth, K. 21, 399–401
Barth, R. 311
Barth, U. 25, 291, 401
Baumbauer, C. 35
Beck, L. W. 68, 144, 152
Beintker, M. 91, 269, 401
Binkelman, C. 83
Blöser, C. 236
Bohatec, J. 15, 18
Brachtendorf, J. 268, 335
Buchheim, T. V, 204
- Cohen, H. 100
- Dalferth, I. U. 398
Danz, C. 241, 268, 317, 385
Descartes, R. 209
Dierken, J. 203, 318
Dörflinger, B. 15, 99, 283
Düsing, K. 14, 16, 25, 60, 99
- Ebeling, G. 21, 319
Esser, A. 59, 100, 121, 255
Evers, D. 398–400, 403
- Fischer, N. 15, 204, 225, 235, 344
Förster, E. 15, 25, 199
Forschner, M. 15, 83, 226
Fulda, H. F. 160
- Goy, I. 52
Gräb-Schmidt, E. 238, 301, 330
Guyer, P. 17, 153, 161, 198
- Härle, W. 327
Hedley, D. 250
Hegel, G. W. F. 3, 9 f., 12, 220, 331 f., 357,
364, 366 f., 377–385, 387 f., 393, 399–401,
403 f.
Heit, A. 237, 292
Henrich, D. 15, 32
Hermann, F. V, 5, 10, 44, 67, 71, 83, 84,
87, 89, 189, 192, 203, 204, 205–207, 209,
220, 224, 225, 228, 230, 269, 294,
296–298, 301, 303, 307 f., 334, 345, 346,
359, 383, 384, 385, 401
Herrmann, W. 19 f.
Herms, E. 400
Himmelmann, B. 56
Hirsch, E. 21
Höffe, O. V, 14, 54, 67, 73, 101, 102, 104,
115, 172, 174
Holl, K. 21
Horn, C. 226
Houlgate, S. 331
Hume, D. 18, 140 f., 152, 311
Hutter, A. V, 15, 69, 108, 112 f., 114, 121,
134, 157, 174, 179, 204, 255
- Iwand, H. J. 294
- Jacobi, F. H. 161, 164, 170, 181–190
Jaeschke, W. 99
James, W. 393 f.
Jensen, B. 161
Jerusalem, J. F. W. 18
Jüngel, E. 401

- Kaftan, J. 21, 300
 Keller, D. 15, 61, 88
 Klemme, H. F. 298
 Klingner, S. 103
 König, C. V
 Kroner, R. 155
 Krug, W. T. 18, 312

 Langthaler, R. V, 16, 91, 113, 374, 395
 Laube, M. 327
 Leibniz, G. W. 5, 60, 84, 86–98, 129, 140,
 187–189, 209 f., 219, 220, 275 f., 292,
 293–298, 312–314, 316, 318
 Lessing, G. E. 181 f., 385
 Locke, J. 18, 311
 Luther, M. 5, 10, 20, 47, 84, 189, 231, 238,
 276, 291 f., 293–308, 312–314, 316, 318,
 319, 320–324, 327, 330, 337 f., 340, 342,
 343–347, 356–361, 372, 381, 385

 Marthaler, I. 56
 Melanchthon, P. 22
 Mendelsohn, M. 161, 181
 Michaelis, J. D. 18, 312
 Milz, B. 15
 Murphy, J. G. 14

 Niethammer, F. I. 18, 312
 Noller, J. 224
 Nonnenmacher, B. 9, 10, 120, 156, 285,
 380

 Pannenberg, W. 19, 21, 236, 382, 384,
 397 f., 403
 Paulsen, F. 300
 Pfeleiderer, G. 238
 Piper, A. 158
 Prauss, G. 223

 Recki, B. 131
 Reinhold, C. L. 224
 Ricken, F. 63, 90, 92, 144
 Rieger, H.-M. 291
 Ritschl, A. 19 f., 327
 Rohls, J. V, 17, 20, 311
 Rudolph, E. 400

 Sala, G. B. 15, 90, 145, 152 f., 204, 235
 Schadow, S. 53, 103
 Schelling, F. W. J. 10, 220, 228, 357, 384,
 403
 Schick, F. V, 10, 331, 384
 Schleiermacher, F. D. E. 10, 21, 220, 384
 Schmitz, H. 37
 Schmucker, J. 204
 Schönecker, D. 35, 73
 Schopenhauer, A. 100
 Schulz, H. 201, 394
 Schweitzer, A. 15
 Schwöbel, C. V, 47, 246 f., 277 f., 296,
 298, 316, 338, 398
 Semler, J. S. 18, 312
 Silber, J. R. 14, 60
 Sirovátka, J. 225
 Slenczka, N. 316
 Spalding, J. J. 18, 312
 Spinoza, B. d. 44, 54 f., 181–183
 Stern, R. 158
 Stolzenberg, J. 160, 175
 Storr, G. C. 18–20, 30, 99

 Teller, A. 18, 312
 Tieftunk, J. H. 17 f., 312
 Tillich, P. 21, 300, 384, 403
 Timmermann, J. 32, 158
 Tindal, M. 18, 311
 Toland, J. 18, 311
 Troeltsch, E. 18, 311

 Weiper, S. 15, 52
 Wendte, M. 340, 384
 Wenz, G. 284, 300
 Willaschek, M. 32
 Wimmer, R. 25, 345
 Winter, A. 16, 18, 199 f.
 Wood, A. 35, 73, 257

 Yovel, Y. 88

 Zobrist, M. 55, 60, 100

Sachregister

- Abendmahl 7 f., 276, 287, 293, 340–342
Alleinwirksamkeit Gottes 8, 9, 20, 182, 189, 276, 288, 292 f., 293–308
Allgegenwart Gottes 95, 208, 211
Allgüte Gottes 85, 86, 87, 95, 189, 202, 261, 383
Allmacht Gottes 4 f., 47, 84, 85, 86, 87, 95, 189, 202, 208, 211, 261, 295 f., 308, 345–347, 354–357, 372–374, 383
Allwissenheit Gottes 85, 86, 87, 95, 189, 202, 261, 383
Architektonik der reinen Vernunft 161–176
Atheismus 182 f., 273, 303, 345 f., 356
Auferstehung 19, 268–270, 309–312, 315 f., 334 f., 337
Aufklärung 194, 197, 364, 391–393
Aufklärungstheologie 17, 19 f., 311
Autorität und Glaube 3, 8, 11 f., 20, 181–190
- Barmherzigkeit Gottes 368
Böse, das radikale 222–238
- Christologie 309–325
Christus als Erlöser 243–249, 264–268, 316–318, 319–323
Christus als Vorbild 5, 239–244, 310, 318
Christus und Adam 246
- Deismus 17 f.
Dogmatismus 2, 27, 113, 176, 190–195, 197–200, 217, 363, 391
Doktrinaler Glaube 126–135, 150 f., 358, 362
- Einfachheit Gottes 94
Einzigkeit Gottes 317, 384
Ekklesiologie 251–277, 325–334
- Empirismus 27, 113, 363
Endzweck der Vernunft 38, 40–51
Ens necessarium 205 f., 303
Ens realissimum 205 f.
Erbsünde 233, 236 f., 364 (*s. a.* Sünde, Sündenfall)
Eschatologie 268, 271, 327–329 (*s. a.* Tod, Auferstehung)
Ethisches Gemeinwesen
– als Volk Gottes 256–261
– in Abgrenzung zum politischen Gemeinwesen 251–256
Eudaimonismus 99–101
Ewigkeit Gottes 94, 95, 208, 211
- Faktum der Vernunft 32 f., 43, 243
Fatalismus 182, 304, 306, 314
Fides quaerens intellectum 8 f., 194, 378
Fides qua und fides quae 11 f., 221, 350–353
Form und Zweck 40–46
Freiwilligkeit des Vernunftglaubens 104, 122, 136, 140–143
- Gebet 284–286, 340
Gefühl
– als Quelle des Glaubens 3, 8, 11 f., 20, 181–190
– Gefühl der Achtung und Postulat 51–55
Geheimnisse des Glaubens 272–275
Gerechtigkeit Gottes 268, 275 (*s. a.* höchstes Gut)
Gericht, jüngstes 271
Geschöpfte Freiheit 273 f., 303, 306, 346
Gewissheit
– logische vs. moralische 96 f., 118, 138, 188
– moralische 153–176
Glaube und Bedürfnis 139–143

- Glaube und Pflicht 137f.
 Gnade Gottes 2, 5, 7, 47, 89, 221, 281–283, 285–288, 293–308, 319f., 326f., 333, 337–342, 343–347, 352f., 372
 Göttlichkeit Christi 5, 241f., 309, 317, 384
 Gottesbeweise
 – Kritik der Gottesbeweise 106, 201–207
 – moralischer Gottesbeweis 15, 84–98, 177–189, 203
 Gottesdienst 262, 284, 285f.
 Grund, zureichender 297, 302–304
 Gut, höchstes 13–16, 29–31, 35–55, 55–61, 62–70, 86–96, 99–101, 117f., 142, 143f., 177–179, 247, 306
 Himmelfahrt Christi 249, 310f., 312, 315f.
 Historischer Jesus 310
 Inkarnation 276, 317
 Intuition und Glaube 181–190
 Jesus als der Christus 5, 243, 309, 329
 Kirche (s. a. Ekklesiologie)
 – als ethisches Gemeinwesen 6, 261f.
 – notae wahrer Kirche 283, 335f.
 – sichtbare und unsichtbare Kirche 262
 Liebe Gottes 243f., 277
 Liebe zu Gott 90, 277, 293f., 328–330, 332f.
 Malum metaphysicum 86–90
 Malum morale 50, 51, 84, 224
 Malum physicum 50, 51, 84, 224, 227
 Meinen, Wissen und Glauben 126–135
 Menschwerdung Gottes 243, 376, 383f.
 Metaphysik 67, 127, 197–200, 303, 313, 365f., 392, 397, 399, 403f.
 Moralischer Glaube 126–135, 150f., 358, 362
 Moralthologie 1, 4, 8, 11, 12, 16f., 94, 99, 178, 201–220, 299, 303f., 324, 356, 361–367, 372–376
 Nächstenliebe 287, 340
 Natürliche Religion 214–220
 Natürliche Theologie 94, 201–213, 397
 Notwendigkeit
 – hypothetische 129, 133, 138, 140, 362
 – logische 87f., 96, 129, 133, 140, 142, 189, 206, 275f.
 – moralisch-praktische 14f., 25f., 34, 61, 72
 – objektive 141, 152, 244
 – schlechthinnige 206
 – subjektive 34, 97, 138, 140–143, 152f., 166, 198, 244
 – Naturnotwendigkeit 75, 82
 – necessitas coactionis und necessitas immutabilitatis 5, 294, 296f., 307
 – notwendige Schwächung unserer Gesinnung 52, 54, 107
 Offenbarung (s. Vernunft und Offenbarung, geoffenbarte und wahre Religion)
 Offenbarungsglaube 262, 352
 Orientierung im Denken 161–176
 Pantheismus 182, 380
 Pelagianismus 6, 9f., 84, 292, 293–308, 314, 318, 320, 330, 347, 358, 371, 381, 384
 Postulat
 – der Freiheit des Willens 70–84
 – der Unsterblichkeit der Seele 62–70
 – des Daseins Gottes 84–98
 Prädestination 268, 275, 304–308
 Pragmatischer Glaube 126–135
 Rationale Theologie 201–220
 Rechtfertigung 293–308, 343–347
 Religion
 – als Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote 92, 95, 214–220
 – als Gewissenhaftigkeit 25, 199
 – christliche Religion als Vernunftreligion 221–288, 291–347, 394f.
 – funktionalistische Deutung der Religion 198, 387
 – geoffenbarte und natürliche Religion 181–190, 213–220, 263f., 376
 Sakrament 335–342
 Satisfaktion 19f., 243–249, 264–268, 274, 319–323

- Schöpfung 49 f., 90, 176–178, 189, 240,
269, 273, 275, 277 f., 296, 302, 303, 305,
333, 346, 355–358, 364, 374
- Schriftauslegung 264, 352, 375
- Selbstliebe des Menschen 6 f., 34, 36, 52,
222, 253 f., 300, 325, 328, 330
- Skeptizismus 2, 176, 190–195, 197–200,
217, 391
- Sollen und Können 46–49
- Spekulation und Erfahrung 353–361
- Sünde 235 f., 238, 300 (*s. a.* Erbsünde)
- Sündenfall 235 f., 238, 293, 295, 299
- Supernaturalismus 20, 214–218
- Synergismus 300, 343
- Taufe 7 f., 286 f., 293, 337–340
- Theodizee 87–89, 189, 359 f., 381
- Theologie aus Offenbarung 201–220
- Tod 19, 67, 268–270, 334 f.
- Transzendenz Gottes 11, 200, 381, 385
- Trinität 276 f., 376, 388
- Tun und Ergehen 49–51
- Unglaube 121, 138, 142, 179, 186, 197,
391 f. (*s. a.* Vernunftglaube)
- Unhintergebarkeit des Selbst 296, 307
- Unsterblichkeit der Seele 48, 62–70, 269,
334
- Vernunftglaube und Vernunftglaube
16, 179, 191–195, 197, 391 f.
- Vernunft und Offenbarung 180–190,
201–221, 275 f., 377–385
- Wort und Sakrament 336
- Zweinaturenlehre 5, 242, 309–325