Trinitätstheologische Ansätze in der Philosophie Kants

VON CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER

1. Einführung

Im Zentrum des christlichen Glaubens steht das Bekenntnis zur Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Eine christologische und trinitarische Bekenntnisbildung ist bereits im *Neuen Testament* ansatzweise erkennbar (Mt 28,19; 1 Kor 12,4–7; 2 Kor 13,13; Eph 4,4–6; 1 Joh 4,1–15; 5,5–8 u. ö.).¹ Doch die reflexiv-theologische Ausbildung erstreckte sich über die ersten christlichen Jahrhunderte – Konzilien von Nicäa (325; vgl. DH 125), Konstantinopel (381; vgl. DH 150), Chalcedon (451; vgl. DH 300–302)² und Konstantinopel II (451; vgl. DH 421–438) – und verlief nicht ohne äußere und innere Spannungen.³ Die Lehrstreitigkeiten wurden u. a. mit Hilfe chri-

¹ Thomas Söding: *Ein Gott – ein Herr – ein Geist. Die neutestamentliche Basis der Trinitätstheologie und ihre liturgische Bedeutung.*

² Das Konzil von Chalcedon (451) hat in Christus das Zueinander von »Menschheit« und »Gottheit« als unvermischt und zugleich ungetrennt gedacht (DH 301 f.): »In der Nachfolge der heiligen Väter also lehren wir alle übereinstimmend, unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben Sohn zu bekennen: derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit: derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib; derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde; derselbe wurde einerseits der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt, andererseits der Menschheit nach in den letzten Tagen unsertwegen und um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau (und) Gottesgebälerin, geboren; ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt; der einziggeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus, ist nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt, sondern ist ein und derselbe, wie es früher die Propheten über ihn und Jesus Christus selbst es uns gelehrt und das Bekenntnis der Väter es uns überliefert hat.«

³ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, 118: »Wenn man die Dogmengeschichte der Trinitätslehre im Spiegel eines heutigen Handbuchs der Theologie betrachtet, erscheint sie wie ein Friedhof von Häresien, deren Zeichen die Theologie noch immer wie Siegestrophäen überstandener Schlachten mit sich herumträgt. Aber mit einem solchen Anblick ist die Sache nicht gut verstanden, denn all die Versuche, die im Lauf eines langen Ringens schließlich als Aporien

stologischer Kategorien und trinitarischer Begrifflichkeiten, die bis heute für alle christlichen Konfessionen und Denominationen verbindlich sind, zu lösen versucht.

Bereits in der Alten Kirche ist also aus der theologischen Reflexion über dieses Ereignis göttlicher Selbstoffenbarung die Lehre von dem einen Gott in drei wesensgleichen und doch voneinander unterschiedenen Personen entstanden. Denn »[w]enn wir fragen: wer ist der sich offenbarende Gott? dann antwortet uns die Bibel so, daß wir zum Bedenken der Dreieinigkeit Gottes aufgefordert sind.«⁴ Die Trinitätslehre expliziert demnach die geschichtliche Offenbarung Gottes: »Für die Christen ist das in u[nd] an Jesus Christus Geschehene u[nd] im Wirken des heiligenden Gottesgeistes Geschehene Gottes eigene Wirklichkeit, so daß Gottes Gottsein an diesen Gotteswirklichkeiten identifiziert werden muß: Gott ist so, wie Jesus Christus, der Menschen- und Gottessohn, ihn »lebte«; Gott ist so, wie sein Geist ihn als eschatologische Wirklichkeit vergegenwärtigt.«⁵ Über die Explikation der Selbstmitteilung Gottes in der Heils- und Offenbarungsgeschichte hinaus⁶ steht für Karl Rahner die Trinitätslehre mit der Ökonomielehre (Heilslehre) in einem solchen transzendentalen Zusammenhang, daß gesagt werden muß: »Die »ökonomische« Trinität ist die »immanente« Trinität und umge-

und so als Häresien ausgeschieden wurden, sind doch nicht bloß Totenmonumente vergeblichen menschlichen Suchens, Grabmäler, an denen wir feststellen können, wie oft das Denken gescheitert ist, und die wir nun mit einer bloß rückwärts gewendeten Neugier – fruchtlos letztlich – beschauen würden. Jede Häresie ist vielmehr zugleich Chiffre für eine bleibende Wahrheit, die wir nur zusammenhalten müssen mit anderen gleichzeitig geltenden Aussagen, von denen losgetrennt sie einen falschen Anblick gibt. Anders gesagt: Alle diese Aussagen sind weniger Grabmonumente als Bausteine einer Kathedrale, die aber freilich nur dann nützen, wenn sie nicht allein bleiben, sondern hineingestellt werden ins Größere, so wie ja auch die positiv übernommenen Formeln nur gelten, wenn sie sich gleichzeitig in ihrem Ungenügen wissen.«

⁴ Karl Barth: *Die kirchliche Dogmatik I / 1 § 8, 319.*

⁵ Jürgen Werbick: *Trinität III. Systematisch-theologisch*, 247.

⁶ Karl Rahner: *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, 139 f.: »In der Offenbarungs- und Heilsgeschichte hat der Christ es mit dem unaussprechlichen Geheimnis des unumgreifbaren, ursprunglosen Gottes, Vater genannt, zu tun, der nicht in einer metaphysischen Ferne west und verbleibt, sondern bei aller seiner Unbegreiflichkeit und Souveränität und Freiheit sich selber der Kreatur mitteilen will als deren ewiges Leben in Wahrheit und Liebe. Dieser eine und unbegreifliche Gott ist in einer unüberholbaren Weise geschichtlich dem Menschen in Jesus Christus nahe, der nicht irgendein Prophet in einer immer offenen Reihe von Propheten ist, sondern die endgültige und unüberholbare Selbstzusage dieses einen Gottes in der Geschichte. Und dieser eine und selbe Gott teilt sich selber dem Menschen als Heiliger Geist in der innersten Mitte der menschlichen Existenz zu dem Heil und der Vollendung mit, die Gott selbst ist. Es gibt also für den christlichen Glauben zwei radikalste und endgültige und unüberbietbare Gegebenheiten, Daseinsweisen des einen Gottes in der Welt, die das frei von Gott gewährte endgültige Heil der Welt sind, in Geschichte und Transzendenz. Diese beiden Gegebenheiten sind als bleibende immer zu unterscheiden, wenn sie sich auch [...] gegenseitig bedingen.«

kehrt«⁷. Wenngleich das »ist« bzw. »und umgekehrt« im Sinne einer völligen Identifikation verschiedentlich kritisiert wurde⁸, so herrscht heute doch Einigkeit darüber, daß nur offenbarungstheologisch, nämlich in ihrer ökonomischen Selbstmitteilung, die immanente Trinität erkennbar ist und diese umgekehrt Bedingung der Ersteren ist.

In der gegenwärtigen Zeit ist wieder ein vermehrtes theologisches Interesse am Mysterium der Trinität feststellbar. »Das 20. Jahrhundert darf in der Theologie als ein Jahrhundert der Wiederentdeckung der kirchlichen Trinitätslehre bezeichnet werden.«⁹ Die systematische Theologie erblickt heute im Zuge der Renaissance der Trinitätstheologie in der Trinitätslehre nicht nur einen Teilaspekt der Gotteslehre, sondern gleichsam den Rahmen der gesamten christlichen Theologie. So unternahm etwa Gisbert Greshake in seiner »trinitarische[n] Theologie« den Versuch, den gesamten Wirklichkeitsprozeß vom trinitarischen Gott her zu verstehen, auf »daß es vom Glauben an den trinitarischen Gott zu einer zusammenhängenden Interpretation der Glaubens- und Weltwirklichkeit (in ihrer gegenseitigen Verschränkung) kommt und umgekehrt von der Möglichkeit einer solchen Interpretation her zu einer neuen Plausibilität des trinitarischen Glaubens gegenüber anderen Weltdeutungen.«¹⁰

Daß die Lehre vom einen Wesen Gottes in drei Personen heute gleichsam als »Grammatik sachgemäßen Redens und Denkens von Gott«,¹¹ als »Rahmentheorie des Wirklichkeitsverständnisses des christlichen Glaubens«¹² oder »Proprium und Specificum des christlichen Gottesglaubens«¹³ angesehen wird, geht auf eine Renaissance der Trinitätslehre seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts zurück. Bis dahin fristete sie ein Randdasein, nachdem sie philosophiegeschichtlich zuletzt in der europäischen Aufklärung sowie im Deutschen Idealismus¹⁴ zum besonderen Reflexionsgegenstand ge-

⁷ Karl Rahner: *Der dreifaltige Gott als transzendentaler Urgrund der Heilsgeschichte*: »[D]ie göttliche Selbstmitteilung, die im Unterschied zu natürlicher Schöpfung die übernatürliche Heilsordnung konstituiert, kann und darf nicht als Mitteilung eines abstrakten Wesens (eine göttliche φύσις) allein gedacht werden, sondern als Mitteilung des Gottes, so wie er ist.«

⁸ Dominik Lorenz: *Phänomenologie der Liebe als Phänomenologie der Freiheit. Ein Vergleich der trinitätstheologischen Denkmodelle Gisbert Greshakes und Alexandre Ganoczy aus strukturphänomenologischer Perspektive*, 291–301.

⁹ Jürgen Werbick: *Gebetsglaube und Gotteszweifel*, 185.

¹⁰ Gisbert Greshake: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, 25.

¹¹ I. U. Dalferth: *Der auferweckte Gekreuzigte*, 215–36; 189–197.

¹² Christoph Schwöbel: *Die Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens*, 51.

¹³ Walter Kasper: *Der Gott Jesu Christi*, 285.

¹⁴ Im Deutschen Idealismus wird im Gegensatz zu Kant die Trinität durchaus bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) wie auch bei Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) zu einem Thema philosophischen Denkens bis hin, daß Gott nur trinitarisch gedacht werden kann.

worden war. Im Aufklärungstheismus war der Sinn einer Trinitätslehre, die nicht selten als Teil einer veralteten Dogmatik verstanden wurde, zweifelhaft geworden, da sie sich nicht vor dem unparteiischen Forum der Vernunft verteidigen lasse, sondern lediglich auf kirchlicher Autorität basiere.¹⁵ Nicht nur Dichter und Denker wie etwa Johann Wolfgang von Goethe¹⁶, sondern auch Theologen und Philosophen, darunter Friedrich Schleiermacher¹⁷ und Immanuel Kant, beantworteten die Frage nach dem Sinn des Trinitätsdogmas negativ. Im Rahmen seiner Transzendentalphilosophie erachtete er die Lehre von der Trinität Gottes als für das menschliche Dasein irrelevant; sie sei ein für die Vernunft unerreichbares Geheimnis (vgl. *SFA* 16 = *AA* 7,23) und als »arithmetisches Himmelstheorem«¹⁸ für das praktische Leben unbedeutend, da sich aus ihr nichts ergäbe.

Inwiefern der Glaubensinhalt der Trinität für den Königsberger Philosophen problematisch erschien, soll im folgenden näher entfaltet werden. Leitend wird dabei die Frage sein, ob sich trotz aller Vorbehalte gegenüber dem Trinitätsdogma nicht auch trinitätstheologische Ansätze in der Philosophie Kants finden.

¹⁵ Nach Thomas von Aquin läßt sich die Trinitätslehre nicht aus der Vernunft ableiten (*S.th.* I q.32 a.1): »Der natürliche Verstand vermag die Dreiheit der göttlichen Personen nicht zu erkennen; Beweise sind hier dem Glauben nur schädlich. Auch scheinbare Andeutungen bei den Alten, wie Platon, treffen nicht die trinitarische Seinsweise Gottes. Aber die aus der Offenbarung bekannten Relationen können uns als Merkmale und Erkennungszeichen gelten, wodurch uns die Personen und ihr Unterschied kennbar werden.« Die philosophische Unableitbarkeit bedeutet aber nicht, daß sich Thomas nicht um ihre philosophische Verstehbarkeit bemühen würde (*S.th.* I, 27–43).

¹⁶ Am 4. Januar 1824 sagte Goethe zu Eckermann: »Ich glaubte an Gott und die Natur und an den Sieg des Edlen über das Schlechte, aber das war den frommen Seelen nicht genug, ich sollte auch glauben, daß Drei Eins sei und Eins Drei; das aber widerstrebte dem Wahrhaftigkeitsgefühl meiner Seele« (zit. in: Jochen Schmidt: *Goethes Faust. Erster und Zweiter Teil. Grundlagen – Werk – Wirkung*, 153). »Es war die Art zu allen Zeiten, / Durch Drei und Eins, und Eins und Drei / Irrthum und Wahrheit zu verbreiten.« (Johann Wolfgang von Goethe: *Faust*, 445).

¹⁷ Die Trinitätslehre ist für Schleiermacher »in ihrer kirchlichen Fassung [...] nicht eine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewußtsein, sondern nur eine Verknüpfung mehrerer solcher« (Friedrich Schleiermacher: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Bd. 13 / 2, 514 (§ 170)); sie ist »eben so wenig eine Glaubenslehre in dem ursprünglichsten und eigentlichsten Sinne des Wortes wie die Lehren von der Auferstehung und Himmelfahrt Christi« (ebd., 518 (§ 170)) und muß in Zukunft noch umformuliert werden. Überhaupt könne die Lehre von der Dreiheit in Gott »von gar keinem Nutzen sein« (ebd., 519 (§ 170)).

¹⁸ Johannes Paul II: Generalaudienz (5. April 2000), in: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20000405_ge.html (3. Juni 2009).

2. Kants philosophische Reflexionen zur trinitarischen Gottesvorstellung

2.1 Offenbarungs- und Vernunftglaube

Im Denken Kants¹⁹ findet die Aufklärung ihren Höhepunkt und ihre universale Bedeutung.²⁰ Die neue Qualität des Philosophierens drückt sich darin aus, daß die Vernunft nun nicht nur alles Mögliche außerhalb ihrer selbst zum Objekt der Kritik macht, sondern ebenso sich selbst – »die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung« (WDO A 329 Fn = AA 8,146 Fn). Im Zuge der Kritik der Vernunft kommt es zur Überwindung von Empirismus und Rationalismus. Zugleich emanzipiert sich die Vernunft vom autoritativ geprägten Offenbarungsglauben, und es kommt bei Kant zur Differenzierung zwischen der positiven historischen Religion und der reinen Vernunftreligion,²¹ die nach ihm ihre höchste Form im Christentum erreicht hat.²² Die Autoritätsansprüche des überlieferten Glaubens werden nun der Norm des allgemein Vernünftigen unterstellt. Das bedeutet, daß die überlieferte Glaubenslehre ihrer geschichtlich-dogmatischen Gestalt entledigt, ihre vernünftigen Wahrheiten mit Hilfe der begrifflich-faßbaren Vernunftreligion freigelegt und ihre ethisch-moralische Bedeutung zur Geltung gebracht wird.²³ Für diese neue Geistesbewegung, für die »die letzte Absicht

¹⁹ Christoph Böttigheimer: *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, 225–232.

²⁰ Vgl. WA A 481f. = AA 8,35: »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.// Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung freigesprochen [...], dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben; und warum es anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein.«

²¹ Alles Historische versteht Kant als »bloßes sinnliches Vehikel«, insofern unterscheiden sich »Geschichtsglauben« und »Religionsglauben« (vgl. SF, A 46 f. = AA 7,37).

²² Das Christentum enthält, was die eigentliche, alle Menschen umfassende Religion ausmacht (vgl. RGV B 213,185 = AA 6,141.124f.; SFA 45 = AA 7,37f.). Vgl. auch SFA 63 = AA 7,44f.: »[D]as Christentum ist die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gründet, und so fern natürlich sein muß.«

²³ Franz Courth: *Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, 48 f. Bei Kant werden »die meisten der traditionellen christlichen Lehren und Bräuche als der moralischen Entwicklung des Menschen dienlich und einem guten Lebenswandel förderlich verstanden« (John Macquarrie: *Jesus Christus VI. Neuzeit (1789 bis zur Gegenwart)*, 18. Das Wesen des Christentums liegt für Kant folglich nicht in Offenbarung und Bibel, vgl. RGV B 255 f. = AA 6,167 f.: »Die wahre alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, d. i. solche praktische Prinzipien, deren unbedingter Notwendigkeit wir uns bewußt werden können,

der weislich uns versorgenden Natur, bei der Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur aufs Moralische gestellet« ist (KrVA 801/B 829), ist der Titel von Kants berühmter Schrift charakteristisch: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.

In seiner Schrift »Der Streit der Fakultäten« unterscheidet Kant zwischen der biblischen und kirchlichen Theologie einerseits und der philosophischen Theologie andererseits, wobei für ihn der Weg vom »Bibelglauben« (SF, A 112 = AA 7,67) über den »Kirchenglauben« (z. B. SF, A 43 = AA 7,36) zum »Vernunftglauben« (SF, A XIX f. = AA 7,10) verläuft, »welcher sich auf keine andere Data gründet, als die, so in der reinen Vernunft enthalten sind«. ²⁴ Die christliche Theologie könne als Ausdruck eines unfreien und unkritischen Denkens nur auf die wahre Vernunftreligion hinweisen, in welcher die Glaubensinhalte ihre wahre, d. h. moralische Bedeutung erlangen und ihre eigentliche Erfüllung finden würden. Die Religions- und Gottesfrage werden gleichsam enttheologisiert, insofern Kant den theoretischen Status der Religionsphilosophie als einer dem Einfluß der Religion und der Kirche entzogenen, freien philosophischen Disziplin begründet.²⁵

Indem die Aufklärung die Wahrheit auf das menschliche Subjekt bezieht, spricht sie dem kritischen, urteilenden und zweifelnden Ich des Menschen ein Mitspracherecht zu, auch da, wo es um die Wahrheit Gottes geht. Die Frage nach der theoretischen Erkennbarkeit Gottes wird von Kant allerdings negativ beantwortet, sofern von ihm die Erkenntnisfähigkeit des Verstandes auf den Bereich reiner Empirie, d. h. möglicher Erfahrungen bzw. sinnlicher Anschauungen begrenzt wird. Begriffe, Kategorien und Grundsätze des Verstandes ließen sich nur immanent gebrauchen und selbst die Ideen der Vernunft (Seele, Welt, Gott) seien nur regulative Prinzipien für die synthetische Einheit der Erfahrungsgehalte, ohne daß sie irgendeinen rationalen Schluß auf die Existenz jener Gegenstände zuließen, die den

die wir also, als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart, anerkennen. Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unsere reine moralische Beurteilung willkürlich und zufällig sind. Diesen statutarischen Glauben nun (der allenfalls auf ein Volk eingeschränkt ist, und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann) für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten, und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein *Religionswahn*, dessen Befolgung ein *Afterdienst*, d. i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird.«

²⁴ WDO A 318 = AA 8,141. Aufgrund der konkreten Verfaßtheit des Menschen ist es unverzichtbar, daß »ein statutarischer Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben als Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menschen zur Beförderung des Letztern beigegeben werde« (RGV B 152 = AA 6,106).

²⁵ Der Ausdruck »Religionsphilosophie« findet sich bei ihm noch nicht; er sprach von »philosophischer Theologie« (RGV BA XV = AA 6,9) oder »reiner philosophischer Religionslehre« (RGV BA XIX = AA 6,10).

Ideen entsprechen. Von der theoretischen Vernunft führt somit kein Weg zu Gott.²⁶

Die Kritik der reinen Vernunft verschafft Kant jedoch Raum für die Frage nach der Moral und im Kontext seiner praktischen Philosophie,²⁷ deren Zielpunkt das »höchste Gut« ist, dringt er zum Postulat Gottes vor. Gott ist jene Wirklichkeit, die dem moralischen Handeln der Menschen einen unbedingten Sinn gibt, indem er nicht nur die Verbindlichkeit der sittlichen Weltordnung garantiert, sondern auch Gesetzgeber der Weltordnung ist, d. h. die Erfüllung menschlichen Sehnsens verheißt. Nur »vermitteltst eines intelligiblen Urhebers der Natur«, der die gute Tat mit dem guten Zweck in einen vom Menschen zwar nicht erkennbaren, aber dennoch »notwendigen Zusammenhang« bringt,²⁸ scheint die Hoffnung auf die Verwirklichung des höchsten Gutes begründet und damit die Erfüllung sittlicher Aufgaben nicht als in sich logisch widersprüchlich. Das Unbedingte ist das Sollen und Gott als die objektive Wirklichkeit der moralischen Ordnung wird logisch streng damit verbunden, so daß die Forderung des Sittengesetzes als prinzipiell realisierbar gedacht werden kann. »[E]s ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen«,²⁹ soll das moralische Leben einen Sinn haben.

Weil dieses Postulat der Hoffnung³⁰ im reinen theoretischen Vernunftgebrauch weder bewiesen noch widerlegt werden kann, kann die dritte philosophische Grundfrage Kants: »Was darf ich hoffen?« nur von der praktischen Vernunft bzw. der Religion beantwortet werden. Die Gottesfrage

²⁶ Kant zeigt, »daß alle Versuche eines bloß speculativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind; daß aber die Prinzipien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen« (*KrV* B 664/A 636).

²⁷ *KrVA* 800/B 828: »Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist.«

²⁸ *KpVA* 207; vgl. A 205: »Da nun die Beförderung des höchsten Guts weiches diese Verknüpfung [Glückseligkeit mit der Tugend] in seinem Begriffe enthält, ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens ist, und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.«

²⁹ *KpVA* 226; vgl. *KrV* A 813/B841: »Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen.«

³⁰ Vgl. *KpVA* 238: Postulate der reinen praktischen Vernunft sind »nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzung in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar nicht das spekulative Erkenntnis, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im allgemeinen (vermitteltst ihrer Beziehung aufs Praktische) objektive Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnten.«

gehört in den Bereich des Glaubens und nicht des Wissens,³¹ das Wissen muß seinen Primat an die sittliche Vernunft abtreten. Kant gibt der Wissenschaft das Ihrige, aber auch dem Glauben das Seine. Der Mensch glaubt an Gott, weil er an den Sinn des Sittlichen glaubt, an die Vereinigung von Sittlichkeit und Seligkeit. So wird Gott zum Medium der menschlichen Freiheit, er wird wichtig »für uns«, aber unwichtig »an sich«.

Moral unter der Rücksicht ihrer Sinnhaftigkeit führt »unausbleiblich zur Religion« (*RGV* BA XIII Fn = AA 6,8 Fn) und der religiöse Akt drückt sich darin aus, daß das, was das sittliche Bewußtsein als Pflicht anerkennt, als »moralische[s] Gesetz«, als »göttliches Gebot angesehen« wird (*RGV* B 164f. = AA 6,113 f.; *KpVA* 233). Die reine Vernunftreligion ist »(subjectiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote« (*RGV* B 229 = AA 6,153). Da zur Erkenntnis unserer Pflichten keine religiöse Vorstellung nötig ist, sondern allein die Befreiung der Vernunft zu ihrer reinen Selbstgesetzgebung genügt,³² kann es nach Kant keinen eigenen Bereich religiöser Pflichten geben (*RGV* B 261 = AA 6,170): »[A]lles, was, außer dem guten Lebenswandel, der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.«

Religion ist mehr als nur sittliches Handeln im Sinne von vernünftigem Handeln, es geschieht in der Ansehung Gottes und weil ihm die Attribute Gerechtigkeit und Heiligkeit zukommen, trägt er personale Züge. Kant war Theist, insofern er von der Einzigkeit des lebendigen Gottes ausging (*KrV* B 659–661/A 631–633). Gott wird von ihm als vollkommenstes Wesen und moralischer Gesetzgeber gedacht. Wir haben »den Begriff von Gott [...] aus der Idee, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft« (*GMS* BA 29 = AA 4,409). In dieser Idee ist Gott »ein bloßes Etwas [...] wovon wir, was es an sich sei, keinen Begriff haben« (*KrV* B 707/A 679). Dennoch aber kann sich der »moralische Theist einen ganz präcis bestimmten Begriff von Gott machen, indem er ihn nach der Moralität einrichtet« (*PR* 34). Demnach muß Gott allwissend, allmächtig, heilig und gerecht sein (ebd.).

³¹ Glaube ist kein defizienter Modus des Wissens, sondern eine spezifische Weise, der Wirklichkeit des Sittlichen und seinen Voraussetzungen inne zu werden. Glaube ist ein Modus, der seine eigenen Methoden hat. Kant nennt ihn auch den philosophischen Glauben. Er gründet in der praktischen Vernunft und wird aus ihr erhoben. Er ist zwar kein Wissen, doch darf er sich als Ausdruck eines »Feststehens im Erhofften« verstehen, das notwendig ist, wenn sittliches Handeln möglich sein soll.

³² *RGV* B III = AA 6,3: »Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten.«

2.2 Praktisch-moralischer Nutzen der Trinität

Innerhalb seiner skizzierten philosophischen Reflexionen zur Religion und Gottesfrage steht Kant dem Trinitätsdogma grundsätzlich skeptisch gegenüber und das aus zweifachem Grund:

Erstens verwendet er im Rahmen der ›transzendentalen Dialektik‹ der *Kritik der reinen Vernunft* den Begriff ›Hypostase‹ bzw. ›Hypostasieren‹ in einem anderen Sinne als dieser bei der Ausformulierung des trinitarischen Dogmas im 4. Jahrhundert verstanden wurde.³³ Für Kant scheinen ›Hypostasen‹ »bloße [...] Blendwerke« zu sein (z. B. *KrVA* 384). Eine ›Hypostase‹ sei ein zur Sache gemachter Gedanke (*KrVA* 395); etwas, das zwar bloß in Gedanken existiere, dem aber dieselbe Qualität wie einem wirklichen Gegenstand außerhalb des denkenden Subjekts zugesprochen würde, nämlich Ausdehnung. Einer Vorstellung gegenständliche Realität zuzuschreiben, nennt Kant darum ›hypostasieren‹.³⁴ Eine solche Hypostasierung bzw. Vergegenständlichung findet nun allerdings innerhalb Kants Erkenntnistheorie insofern statt, als diese nicht vom Einzelsubjekt ausgeht, sondern vom subjektiven »Bewußtsein überhaupt«, d. h. vom entindividualisierten Bewußtsein. »Die mit diesem Prinzip des ›methodischen Solipsismus‹ verknüpfte Hypostatisierung des Einzelbewußtseins als des (metaphysischen) Garanten der intersubjektiven Geltung von Erkenntnis überhaupt hatte zur Folge, daß die Philosophie bei einem monadenhaften Subjekt ansetzte, das sich zuerst in sich selbst begründet und sich erst ›danach‹ auf seine Umwelt bezieht.«³⁵ Eine subjekttheoretische Konzentration auf die subjektiven Möglichkeitsbedingungen theoretischer Erkenntnis kennzeichnet das methodische Vorgehen Kants, innerhalb dessen der »Blick auf das Besondere (inter-)personaler Phänomene«³⁶ ausgespart bleibt und sich von der theoretischen Vernunft

³³ Der Hypostasenbegriff erhielt im Rahmen der trinitätstheologischen Klärungsprozesse des 4. Jhs seine spezifische Ausprägung. Er sollte Einheit und Unterschiedenheit in Gott denkbar machen, ohne einerseits dem Sabellianismus bzw. Modalismus und andererseits dem Subordinatianismus bzw. Arianismus zu verfallen. Ermöglicht wurde dies durch die Differenzierung zwischen den Begriffen οὐσία und ὑπόστασις, welcher mit dem lateinischen Begriff *persona* gleichgesetzt wurde. *Persona* bzw. ὑπόστασις meint dabei »einen letzten Träger von Sein bzw. Tun (»principium quod«) [...] eine nicht mehr weiter zurückführbare und an andere nicht mitteilbare Wirklichkeit, eine von jedem anderen unterschiedene Subsistenzweise« (Die deutschen Bischöfe: *Der Glaube an den dreieinen Gott*).

³⁴ Mit »hypostasieren« meint Kant, daß »wir [...] die äußeren Erscheinungen [...] in derselben Qualität, wie sie in uns sind, auch als außer uns vor sich bestehende Dinge [...] auf unser denkendes Subject beziehen« (*KrVA* 386); »Vorstellungen« werden »als wahre Dinge« außer sich versetzt (*KrVA* 393.395.402 u. ö.).

³⁵ Hans-Joachim Höhn: *Vernunft – Kommunikation – Diskurs. Zu Anspruch und Grenze der Transzendentalpragmatik als Basistheorie der Philosophie*, 103.

³⁶ Gisbert Greshake: *Der dreieine Gott*, 131.

her zunächst kein positiver Zugang zum Trinitätsdogma ergibt – und auch nicht ergeben muß.

Zweitens merkt Kant in seiner 1798 erschienen letzten Druckschrift *Der Streit der Fakultäten* gegenüber der Trinitätslehre kritisch an, daß aus der Mehrheit göttlicher Personen nichts für den Lebenswandel folge; nur, wenn in die Lehre ein moralischer Sinn gelegt, sie moralphilosophisch umgedeutet würde, erhielten die Glaubenssätze eine Beziehung »auf unsere moralische Bestimmung« (*SF A* 50 = *AA* 7,39). Der Wert von Glaubenssätzen hänge allein von ihrem praktisch-moralischen Nutzen ab (ebd.):

»Aus der Dreieinigkeitslehre, nach den Buchstaben genommen, läßt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen, wenn man sie gleich zu verstehen glaubte, noch weniger aber wenn man inne wird, daß sie gar alle unsere Begriffe übersteigt. – Ob wir in der Gottheit drei oder zehn Personen zu verehren haben, wird der Lehrling mit gleicher Leichtigkeit aufs Wort annehmen, weil er von einem Gott in mehreren Personen (Hypostasen) gar keinen Begriff hat, noch mehr aber, weil er aus dieser Verschiedenheit für seinen Lebenswandel gar keine verschiedenen Regeln ziehen kann.«

Überhaupt kommt es nach Kant nicht so sehr darauf an »zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sei, sondern was er für uns als moralisches Wesen sei«.³⁷ Allein unter der Perspektive der praktischen Vernunft bzw. des praktisch-moralischen Lebenswertes würden das Christentum und sein Bekenntnis als universale, allgemeine Religion verständlich und würden Glaubensaussagen, die über das ethische Bemühen hinausgehen, bedeutungslos.³⁸ Der allgemeine wahre Religionsglaube impliziere als bloßer Vernunftglaube lediglich die Zustimmung zu dem, »was in praktischer (moralischer) Absicht anzunehmen möglich und zweckmäßig [...] ist, mithin nur geglaubt werden kann. Nehme ich das Glauben ohne diese moralische Rücksicht bloß in der Bedeutung eines theoretischen Fürwahrhaltens, [...] so ist ein solcher Glaube, weil er weder einen besseren Menschen macht noch einen solchen beweiset, gar kein Stück der Religion« (*SF A* 57 = *AA* 7,42). Der positiv verstandene Glaube kommt also mit den Bedürfnissen der praktischen Vernunft überein, so daß »[dieser Glaube [...] eigentlich kein Geheimniß [enthält], weil er lediglich das moralische Verhalten Gottes zum menschlichen Geschlechte ausdrückt; auch bietet er sich aller menschlichen Vernunft von selbst dar und wird daher in der Religion der meisten gesitteten Völker angetroffen. Er liegt in dem Begriffe eines Volkes als eines

³⁷ *RGVB* 211 = *AA* 6,139: »Es liegt uns nicht sowohl daran, zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sei, sondern was er für uns als moralisches Wesen sei; wiewohl wir zum Behuf dieser Beziehung die göttliche Naturbeschaffenheit so denken und annehmen müssen, als es zu diesem Verhältnisse in der ganzen zur Ausführung seines Willens erforderlichen Vollkommenheit nöthig ist (z. B. als eines unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen etc. Wesens) und ohne diese Beziehung nichts an ihm erkennen können.«

³⁸ Franz Courth: *Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, 49.

gemeinen Wesens, worin eine solche dreifache obere Gewalt (*pouvoir*) jederzeit gedacht werden muß, nur daß dieses hier als ethisch vorgestellt wird« (RGV B 211 = AA 6,140).

Im Kontext seiner Moralphilosophie kommt Kant nun also auf die Trinität zu sprechen, d.h. unter Berücksichtigung der praktischen Vernunft (RGV B 210 = AA 6,139): »Weil der Mensch die mit der reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchsten Guts [...] nicht selbst realisieren kann, gleich wohl aber darauf hinzuwirken in sich Pflicht antrifft, so findet er sich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers hingezogen, wo durch dieser Zweck allein möglich ist«. Gott als moralischer Weltherrscher ist somit Bedingung der Möglichkeit das höchste Gut zu realisieren; in diesem Kontext wird für Kant die Trinitätslehre zum sittlichen Ideal, zur Illustration ethischen Verhaltens (RGV B 214 = AA 6,141): »Gott will in einer dreifachen, spezifisch verschiedenen moralischen Qualität gedient sein, für welche die Benennung der verschiedenen (nicht physischen, sondern moralischen) Persönlichkeiten eines und desselben Wesens kein unschicklicher Ausdruck ist«. Der Mensch soll gemäß dem reinen Religionsglauben Gott dienen, sofern er (1.) als Schöpfer des Himmels und der Erde ein heiliger Gesetzgeber ist, (2.) als Erhalter des menschlichen Geschlechts ein gütiger Regierer und (3.) als Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze ein gerechter Richter ist.³⁹ Die dreiteilige Staatsgewalt von Montesquieu wird hier auf Gott bezogen und die Trinitätslehre auf den Menschen bzw. aus der moralischen Perspektive heraus verstanden,⁴⁰ ohne daß dadurch etwas über das Wesen Gottes selbst ausgesagt würde.

Diese dreifache Funktion Gottes unter praktischer Perspektive findet sich nach Kant »in der Religion der meisten gesitteten Völkern« (RGV B 211 = AA 6,140), in besonderer Hinsicht aber im Christentum, näherhin bezogen auf die Liebe Gottes. Die »Liebe des Gesetzes« ist nach Kant »[d]as höchste, für Menschen nie völlig erreichbare, Ziel der moralischen Vollkommenheit endlicher Geschöpfe [...]. Dieser Idee gemäß würde es in der Religion ein Glaubensprinzip sein: ›Gott ist die Liebe‹.«⁴¹ Tatsächlich ist nach dem Kir-

chenglauben Gott die Liebe als der Vater, sofern er den Menschen, die die heiligen Gesetze lieben, moralisches Wohlgefallen schenkt; Gott ist die Liebe als der Sohn, sofern er sich in seiner alles erhaltenden Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit darstellt; Gott ist der Geist der Liebe, sofern er sein Wohlgefallen auf die menschliche Befolgung des Sittengesetzes einschränkt (RGV B 220 = AA 6,146f.). Der heilige Geist, »durch welchen die Liebe Gottes als Seligmachers (eigentlich unsere dieser gemäßige Gegenliebe) mit der Gottesfurcht vor ihm als Gesetzgeber, d.i. das Bedingte mit der Bedingung vereinigt wird, welcher also ›als von beiden ausgehend‹ vorgestellt werden kann«, ist zugleich »der eigentliche Richter der Menschen (vor ihrem Gewissen)« (RGV B 221 Fn = AA 6,145 Fn). Der Geist bindet die seligmachende Liebe des Vaters an die Bedingungen des göttlichen Wohlgefallens, d.h. an das Ideal sittlichen Handelns, das im Sohn anschaulich ist. Damit führt der Geist in die Wahrheit (Pflichtbeobachtung) ein und richtet über die Menschen gemäß des moralischen Ideals bzw. des Sohnes.

Abgesehen von der Illustration ethischen Verhaltens mißt Kant dem Trinitätsdogma keine theoretische Bedeutung bei. Denn dieses erscheint wörtlich genommen als ein befremdliches Denkrätsel (RGV B 214f. = AA 6,142): »Wenn [...] dieser Glaube (an eine göttliche Dreieinigkeit) nicht bloß als Vorstellung einer praktischen Idee, sondern als ein solcher, der das, was Gott an sich selbst sei, vorstellen solle, betrachtet würde, so würde er ein alle menschlichen Begriffe übersteigendes, mithin einer Offenbarung für die menschliche Fassungskraft unfähiges Geheimnis sein«. Der Glaube an die göttliche Dreieinigkeit »als Erweiterung der theoretischen Erkenntnis von der göttlichen Natur würde nur das Bekenntnis zu einem den Menschen ganz unverständlichen, und, wenn sie es zu verstehen meinen, anthropomorphistischen Symbol eines Kirchenglaubens sein, wodurch für die sittliche Besserung nicht das mindeste ausgerichtet würde« ((RGV B 215 = AA 6,142). Für Kant kann die Trinität, wenn überhaupt, dann nur eine moralische, nicht aber eine theoretische Relevanz haben. Das »theoretische Bekenntnis des Glaubens an die göttliche Natur [gehört] in dieser dreifachen Qualität zur bloßen Formel eines Kirchenglaubens«, der für das gemeine Volk unverständlich ist; die Erörterung des Trinitätsverständnisses ist eine Gelehrtensache, wohingegen der »bloße Buchstabenglaube [...] die wahre Religionsgesinnung eher verdirbt als bessert« (RGV B 222 = AA 6,147).

auch, so fern er dieses Wohlgefallen auf die Bedingung der Übereinstimmung der Menschen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einschränkt, und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweist, den *heiligen Geist verehren*; eigentlich aber nicht in so vielfacher Persönlichkeit *anrufen* (denn das würde eine Verschiedenheit der Wesen andeuten, er ist aber immer nur ein einiger Gegenstand), wohl aber im Namen des von ihm selbst über alles verehrten, geliebten Gegenstandes, mit dem es Wunsch und zugleich Pflicht ist, in moralischer Vereinigung zu stehen.«

³⁹ RGV B 211 = AA 6,139: »Diesem Bedürfnisse der praktischen Vernunft gemäß ist nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott, 1. als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d.i. moralisch als heiligen Gesetzgeber, 2. an ihn, den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als gütigen Regierer und moralischen Versorger desselben, 3. an ihn, den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze, d.i. als gerechten Richter.«

⁴⁰ Walter Kasper: *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, 267.

⁴¹ RGV B 220 = AA 6,145: »[I]n ihm [Gott] kann man den Liebenden (mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens an Menschen, so fern sie seinem heiligen Gesetze adäquat sind), den Vater; ferner in ihm, so fern er sich in seiner alles erhaltenden Idee, dem von ihm selbst gezeugten und geliebten Urbilde der Menschheit, darstellt, seinen Sohn; endlich

2.3 Jesus Christus als moralisches Beispiel

Wie Kant dem Trinitätsdogma keine theoretische Bedeutung beimißt, sondern darin lediglich eine Illustration ethischen Verhaltens erblicken kann, so gewinnt für ihn die zweite göttliche Person auch nur unter praktisch-moralischen Gesichtspunkten an Bedeutung. Der göttliche Logos bzw. die Sohnesgestalt verkörpert für ihn die Idee der »Menschheit [...] in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit«, d.h. er stellt das Urbild des »allein Gott wohlgefällige[n] Mensch[en]« dar, das »Urbild der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit«, zu dem sich zu erheben allgemeine Menschenpflicht sei.⁴² Dazu müsse der Sohn Gottes die Menschheit annehmen⁴³ – eine »Vereinigung«, die »als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden« kann, falls dieser »göttlich gesinnte [...] Menschen« so vorgestellt wird, »wie er, obgleich selbst heilig, und als solcher zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, *diese* gleichwohl im größten Maße übernimmt, um das Weltbeste zu befördern« (RGV B 74 f. = AA 6,61). Mithin habe der Sohn Gottes »an seiner Person ein dem Urbilde der allein Gott wohlgefälligen Menschheit gemäßes Beispiel gegeben« (RGV B 192 f. = AA 6,129). Als die »[p]ersonifizierte Idee des guten Princip[s]« (RGV B 73 = AA 6,60), ist Christus sinnlicher Ausdruck der rationalen Idee der Verwirklichung menschlicher Vollkommenheit, die jedem Menschen zu eigen ist und ihn zum moralischen Wesen werden läßt. Erst der »praktische Glaube an diesen Sohn Gottes«, d.h. an das Wirklichwerden der Idealität der Menschheit, begründet die Hoffnung, Gott wohlgefällig und dadurch selig zu werden.⁴⁴ Kant sagt (RGV B 175 = AA 6,119): »Object des seligmachenden Glau-

⁴² RGV B 73 f. = AA 6,61: »Zu diesem Ideal der moralischen Vollkommenheit, d.i. dem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit, uns zu *erheben*, ist nun allgemeine Menschenpflicht, wozu uns auch diese Idee selbst, welche von der Vernunft uns zur Nachstreben vorgelegt wird, Kraft geben kann.«

⁴³ RGV B 74 = AA 6,61: »Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können, kann man besser sagen: daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, daß es die Menschheit angenommen habe.«

⁴⁴ RGV B 76 = AA 6,62: »Im *praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes* (sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen) kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch selig) zu werden; d.i. der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er *glauben* [...] kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden (so wie sie zum Probierstein jener Idee gemacht werden) dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig [...] bleiben, [...] ein solcher Mensch ist befugt, [...] sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefällens nicht unwürdiger Gegenstand ist.« Die christliche Hoffnung bestehe näherhin darin (SF A 53 = AA 7,40), an Christus als den vollkommenen Menschen zu glauben, der das Leben nach dem Tod aufgrund seiner moralischen Integrität verdient habe, und wenn Christus vom Glaube, »den ihm (wie allen Menschen) die Vernunft eingab«, so weit geführt wurde, kön-

bens« ist das Urbild sittlicher Gesinnung, das im Gottmenschen in Erscheinung tritt, »und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Prinzip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels.«

Christus lehrt als göttlich gesinnter Mensch nicht den Weg zur Vollkommenheit des Menschen, sondern verkörpert diese, die als solche der moralischen gesetzgebenden Vernunft selbst zugänglich ist.⁴⁵ Er ist also nicht die notwendige Voraussetzung zur Erkenntnis der Idee der Menschheit in ihrer Vollkommenheit, wohl aber ein hilfreiches Beispiel, eine Idealisierung, um diese Idee richtig verstehen zu können und insofern von praktischem Nutzen. Beispiele der Sittlichkeit stehen grundsätzlich nicht über dem objektiven Gesetz, da sich ja der Begriff der Sittlichkeit nicht aus den moralischen Beispielen ableitet, sondern allein aus der praktischen Vernunft des Menschen, welche ihn »mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft.«⁴⁶ Nur aufgrund der Vorstellung, die Menschen kraft ihrer Vernunft von der sittlichen Vollkommenheit haben, können sie das Gute im Vorbild erkennen. Es ist darum auch nicht möglich, etwas Sittliches nachzuahmen; Beispiele guten Handelns können, sofern sie dem sittlichen Anspruch genügen, lediglich motivieren und die Richtigkeit sittlichen Handelns verständlich und anschaulich machen.⁴⁷ Insofern haben Beispiele einen positiven Zweck, vor allem das Beispiel Jesu Christi. In der Nachfolge Christi als Inbegriff wahrer Sittlichkeit kann der Mensch hoffen, Glückseligkeit zu erlangen.

Das Beispiel Jesu Christi ist für Kant von universaler Gültigkeit und sein individuelles historisches Leben tritt im Vernunftglauben anders als im geoffenbarten Kirchenglauben in den Hintergrund, samt der Frage nach seiner Göttlichkeit (RGV B 78 f. = AA 6,63): »Wäre nun ein solcher wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das *Beispiel* eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte, [...]

ne die von ihm »treuherzig für wahr« gehaltene »öffentliche Sache« auch für uns »zum Beweisgrunde eines moralischen Glaubens des künftigen Lebens« werden.

⁴⁵ RGV B 77 = AA 6,62: »Es bedarf also keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt als ein solches schon in unserer Vernunft.«

⁴⁶ GMS BA 29 = AA 4,408: »Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler raten, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte. Denn jedes Beispiel, was mir davon vorgestellt wird, muß selbst zuvor nach Principien der Moralität beurtheilt werden, ob es auch würdig sei, zum ursprünglichen Beispiele, d.i. zum Muster zu dienen, keinesweges aber kann es den Begriff derselben zu oberst an die Hand geben.«

⁴⁷ GMS BA 29 f. = AA 4,409: »Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung, d.i. sie setzen die Thunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, außer Zweifel, sie machen das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, bei Seite zu setzen und sich nach Beispielen zu richten.«

hätte er durch alles dieses ein unabsehlich großes moralisches Gute in der Welt durch eine Revolution im Menschengeschlechte hervorgebracht: so würden wir doch nicht Ursache haben, an ihm etwas anders, als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen (weil dieser sich doch auch verbunden fühlt, selbst ein solches Beispiel an sich abzugeben), obzwar dadurch eben nicht schlechthin verneinet würde, daß er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Mensch sein könne.« Diese Vorstellung wäre allerdings mehr schädlich als heilsam, da ein göttlich gesinnter Mensch eher zur Nachahmung anregt als ein übernatürliches, über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur erhabenes Wesen.⁴⁸ Die Inkarnationslehre ist daher ohne praktischen Nutzen.⁴⁹

Nicht nur die Göttlichkeit Jesu von Nazareth, sondern auch die Unterstützung des sittlichen Handelns der Menschen durch Christus wird von Kant kritisch gesehen (RGV B 296 f. = AA 6,191): »Der Begriff eines übernatürlichen Beitritts zu unserem moralischen, obzwar mangelhaften, Vermögen und selbst zu unserer nicht völlig gereinigten, wenigstens schwachen Gesinnung, aller unserer Pflicht ein Genüge zu tun, ist transscendent und eine bloße Idee, von deren Realität uns keine Erfahrung versichern kann.« Kant verwirft auch den Gedanken des stellvertretenden Sühnetodes Jesu.⁵⁰ Denn der mündige und selbstverantwortliche Mensch könne gerade dort nicht vertreten werden, wo sein gesamtes Leben und Sterben auf dem Spiel stehe. Die Schuld eines Menschen, die dem Gesinnungswandel vorausgeht, kann »so viel wir von unserem Vernunftrecht einsehen, nicht von einem andern getilgt werden; denn sie ist keine *transmissible* Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld [...] auf einen andern übertragen werden kann, sondern die *allerpersönlichste*, nämlich eine Sündenschuld, die nur der

⁴⁸ RGV B 79 f. = AA 6,64: »Denn wenn gleich jenes Gott wohlgefälligen Menschen Natur in so weit, als menschlich, gedacht würde: daß er mit eben denselben Bedürfnissen, folglich auch denselben Leiden, mit eben den selben Naturneigungen, folglich auch eben solchen Versuchungen zur Übertretung wie wir behaftet, aber doch so ferne als übermenschlich gedacht würde, daß nicht etwa errungene, sondern angeborne unveränderliche Reinigkeit des Willens ihm schlechterdings keine Übertretung möglich sein ließe: so würde diese Distanz vom natürlichen Menschen dadurch wiederum so unendlich groß werden, daß jener göttliche Mensch für diesen nicht mehr zum *Beispiel* aufgestellt werden könnte.«

⁴⁹ SF A 50–52 = AA 7,75–80: »Denn wenn dieser Gottmensch nicht als die in Gott von Ewigkeit her liegende Idee der Menschheit in ihrer ganzen ihm wohlgefälligen moralischen Vollkommenheit [...], sondern als die in einem wirklichen Menschen »leibhaftig wohnende« und als zweite Natur in ihm wirkende Gottheit vorgestellt wird: so ist aus diesem Geheimnisse gar nichts Praktisches für uns zu machen, weil wir doch von uns nicht verlangen können, daß wir es einem Gotte gleich tun sollen, er also in so fern kein Beispiel für uns werden kann, ohne noch die Schwierigkeit in Anregung zu bringen, warum, wenn solche Vereinigung einmal möglich ist, die Gottheit nicht alle Menschen derselben hat teilhaftig werden lassen, welche alsdann unausbleiblich ihm alle wohlgefällig geworden wären.«

⁵⁰ Christoph Böttigheimer: *Fordert Gott Opfer? Zur Deutung des Todes Jesu als Opfertod.*

Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so großmütig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann« (RGV B 94 f.=AA,6,72).

Nur wenn der Gedanke der stellvertretenden Genugtuung analog zur Trinitäts- oder Inkarnationslehre moralphilosophisch umgedeutet würde, käme ihm ein praktisch-moralischer Lebenswert zu: Der neue, nach der Idee des guten Prinzips handelnde Mensch hätte für die Strafen des alten Menschen noch Genugtuung zu leisten,⁵¹ doch die Sündenschuld des alten Menschen wird durch den »ein für allemal erlittenen Tod« des Gottessohnes stellvertretend aufgehoben – allein aus Gnade.⁵² »Es ist [...] immer nur ein Urteilspruch aus Gnade, obgleich (als auf Genugtuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebesserten Gesinnung liegt, die aber Gott allein kennt) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß, wenn wir, um jenes Guten im Glauben willen, aller Verantwortung entschlagen werden« (RGV B 101 = AA 6,76).

Grundsätzlich kann Kant aus dem Christusereignis als dem universale concretum nichts Praktisches ableiten bzw. einer historisch zufälligen Einzelpersonlichkeit keine allgemeine Heilswirkung zuschreiben.⁵³ Das gilt nicht nur in Bezug auf die Menschwerdung des Gottessohnes, sondern eben-

⁵¹ RGV B 100 Fn=AA6,75 Fn: »[A]lle ihm zu stoßende Übel und Leiden, die der alte Mensch sich als Strafe hätte zurechnen müssen, und die er sich auch, sofern er ihm abstirbt, wirklich als solche zurechnet, die nimmt er, in der Qualität des neuen, als so viel Anlässe der Prüfung und Übung seiner Gesinnung zum Guten willig auf, wovon selbst jene Bestrafung die Wirkung und zugleich die Ursache, mithin auch von derjenigen Zufriedenheit und moralischen Glückseligkeit ist, welche im Bewußtsein seines Fortschritts im Guten (der mit der Verlassung des Bösen ein Actus ist) besteht.«

⁵² RGV B 99 f. = AA 6,74 f.: »Ob er also gleich *physisch* (seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen nach betrachtet) eben derselbe strafbare Mensch ist, und als ein solcher vor einem moralischen Gerichtshof, mithin auch von ihm selbst gerichtet werden muß, so ist er doch in seiner neuen Gesinnung (als intelligibles Wesen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem diese die Tat vertritt, *moralisch* ein anderer, und diese in ihrer Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in sich aufgenommen hat, oder (wenn wir diese Idee personifizieren) *dieser* selbst trägt für ihn und so auch für alle, die an ihn (praktisch) glauben, als *Stellvertreter* die Sündenschuld, thut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als *Erlöser* genug und macht als *Sachverwalter*, daß sie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen, nur daß (in dieser Vorstellungsart) jenes Leiden, was der neue Mensch, indem er dem *alten* abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß, an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird. – Hier ist nun derjenige Überschuß über das Verdienst der Werke, der oben vermifft wurde, und ein Verdienst, das uns *aus Gnaden* zugerechnet wird.«

⁵³ Kant schreibt nach dem 28. April 1775 in einem Briefentwurf an Lavater (AA 10,179): »Das wesentlichste und vortrefflichste von der Lehre Christi ist ebendieses: daß er die Summe aller Religion darin setzte, rechtschaffen zu sein aus allen Kräften im Glauben, d. i. einem unbedingten Zutrauen, daß Gott alsdann das übrige, Gute, was nicht in unserer Gewalt ist, ergänzen werde«. Am 28. April 1775 schreibt Kant an Lavater (AA 10,178): Die Hauptsache sei der »moralische Glaube«, d. h. »das unbedingte Zutrauen auf die göttliche Hülfe, in Ansehung alles Guten, was, bei unsern redlichsten Bemühungen, doch nicht in unserer Gewalt ist.«

so hinsichtlich der leiblichen Auferstehung Christi und seiner Himmelfahrt (RGV B 192 Fn = AA 6,128 Fn.): »Die als Anhang hinzugefügte geheimere bloß vor den Augen seiner Vertrauten vorgegangene Geschichte seiner *Auferstehung* und *Himmelfahrt* (die, wenn man sie bloß als Vernunftideen nimmt, den Anfang eines andern Lebens und Eingang in den Sitz der Seligkeit, d. i. in die Gemeinschaft mit allen Guten, bedeuten würden) kann, ihrer historischen Würdigung unbeschadet, zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft nicht benutzt werden.« Kants Christologie untersteht ganz und gar dem Sittengesetz der autonomen menschlichen Vernunft. »Dogmen und Rituale, die keinen Bezug zur Moral haben, lehnt er ab.«⁵⁴ Weder helfe der Glaube an sie weiter, noch sei von ihr die christliche Hoffnung abhängig.⁵⁵

Was bereits im Blick auf Kants Einstellung zur Trinitätslehre deutlich wurde, trifft ebenso auf sein christologisches Verständnis zu: Spezifisch christliche Glaubensaussagen verlieren innerhalb der Vernunftreligion an Bedeutung, es sei denn, sie werden in einer ethisierenden Perspektive gesehen und erfahren eine moralphilosophische Umdeutung. Wie die praktische Vernunft bzw. die Frage nach der Moral die Philosophie Kants bestimmt, so werden auch die christlichen Glaubenswahrheiten in reine Moral überführt, indem stets danach gefragt wird, was sie für den Menschen als moralisches Wesen bedeuten.

3. Ausblick

Das Diktum Kants, daß die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes für die Praxis irrelevant sei, bestätigt sich heute insofern, als im gegenwärtigen Glaubensbewußtsein und -vollzug das trinitarische Bekenntnis eine – wenn überhaupt – nur marginale Rolle spielt.⁵⁶ Diesem Faktum zum Trotz, wird in der seit dem 20. Jh. wieder entdeckten und neu interpretierten Trinitätstheologie der Kantsche Einlaß zu entkräften versucht, indem deutlich gemacht wird, daß die Trinität in Bezug auf das christliche Welt-, Person- und Gemeinschaftsverständnis bedeutungsvolle Perspektiven erschließe und daß der

⁵⁴ John Macquarrie: *Jesus Christus VI. Neuzeit (1789 bis zur Gegenwart)*, 18.

⁵⁵ Die Argumentation des Apostels Paulus in *1 Kor 15,14*, daß es keine Hoffnung gäbe, wenn Christus nicht auferstanden wäre, hält Kant für »nicht bündig« (SFA 52 = AA 7,40).

⁵⁶ Vgl. Karl Rahner: *Methode und Struktur des Traktats »De deo trino«* 319 f.; nach Rahner dürfen »wir uns nicht darüber hinwegtäuschen [...], daß die Christen bei all ihrem orthodoxen Bekenntnis zur Dreifaltigkeit beinahe nur »Monotheisten« sind. Man wird also die Behauptung wagen dürfen, daß, wenn man die Trinitätslehre als falsch ausmerzen müßte, bei dieser Prozedur der Großteil der religiösen Literatur fast unverändert bleiben könnte.«

Austausch der Liebe innerhalb des göttlichen Seins selbst von praktischer Relevanz sei. Anstatt ausschließlich in die Sonne zu blicken, wird versucht, zu beschreiben, was in ihrem Glanze sichtbar wird.⁵⁷

Eine soziale, interpersonale Trinitätstheologie findet sich u. a. bei Leonardo Boff, für den »[a]n die Dreifaltigkeit glauben heißt davon ausgehen, daß Wahrheit mit Gemeinschaft einhergeht und nicht mit Ausschluß, daß Konsens besser die Wahrheit zum Ausdruck bringt als Durchsetzen und daß Mitwirkung und Mitbestimmung vieler besser ist als das Diktat eines einzelnen. An die Dreifaltigkeit glauben heißt ja dazu sagen, daß alles mit allem zu tun hat und ein großes Ganzes bildet und daß die Einheit aus tausend Übereinkünften und nicht bloß aus einem einzigen Faktor erwächst.«⁵⁸ Aus diesem Grunde ist für Boff »[d]ie Dreifaltigkeit [...] unser wahres Gesellschaftsprogramm.«⁵⁹ Auch für Otto Hermann Pesch verbietet sich im Rahmen einer »trinitarischen« Wahrnehmung der Wirklichkeit [...] alle Formen egoistischen, »un-kommunalen« Verhaltens. [...] Auch und gerade der trinitarische Glaube steuert die Vorzugsurteile, die zu ethischen Normen führen.«⁶⁰

Die Bedeutung der Trinität für das zwischenmenschliche Beziehungsgeflecht und damit für die politische, gesellschaftliche, kirchliche etc. Praxis wird in den neueren Ansätzen der Trinitätstheologie allgemein hervorgehoben, wenngleich solche Einsichten in der Geschichte von Theologie und Kirche bislang merkwürdig belanglos waren. »Dem christlichen Bekenntnis geht es nicht um die abstrakte Vermittlung von Einheit und Dreiheit, sondern um den Gott des Lebens, der selbst in sich Leben und Gemeinschaft in Fülle ist. [...] Auch Gott findet sich selbst, seine Identität nur, indem er aus sich herausgeht und beim anderen doch bei sich selbst ist!«⁶¹ Diese intersubjektive Relevanz der Trinitätslehre spielt innerhalb der Philosophie Kants

⁵⁷ Otto Hermann Pesch: *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. 1: *Die Geschichte der Menschen mit Gott*, 722.

⁵⁸ Leonardo Boff: *Kleine Trinitätslehre*, 15.

⁵⁹ Leonardo Boff: *Der dreieinige Gott*, 29.

⁶⁰ Otto Hermann Pesch: *Katholische Dogmatik*, 728.

⁶¹ Bernd Jochen Hilberath: *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen. Orientierungen zur christlichen Rede von Gott*, 116. Indem so die gegenwärtige Trinitätstheologie die Einwände des Aufklärungstheismus zu entkräften bemüht, setzt sie sich allerdings mitunter einer zweifachen Gefahr aus, nämlich zum einen den Gottesgedanken zu funktionalisieren – »dieser muß eine Praxisrelevanz haben, so die Überzeugung, die sich immer noch im kantischen Kategoriensystem bewegt« (Dominik Lorenz: *Phänomenologie der Liebe als Phänomenologie der Freiheit. Ein Vergleich der trinitätstheologischen Denkmotive Gisbert Greshakes und Alexandre Ganoczys aus strukturphänomenologischer Perspektive*, 342) – und zum andern den Gedanken der drei göttlichen »Personen« so stark zu betonen, daß der Vorrang des Vaters gegenüber dem Wort und Geist nicht mehr erkenntlich und damit die Einheit des Wesens Gottes zum Problem wird. Referierend stellt Otto Hermann Pesch in Bezug auf die neueren Ansätze in der Trinitätstheologie fest (*Katholische Dogmatik*, 709 f.): »In allen neuen Aneignungen der Trinitätslehre ist die ewig

zunächst keine Rolle. Dies wohl deshalb, weil für ihn die Relationalität im Verständnis der Person als sittlichem Subjekt von untergeordneter Bedeutung ist – die Personwürde besteht in der Fähigkeit zur sittlichen Selbstbestimmung,⁶² weshalb der Mensch niemals Mittel zum Zweck werden dürfe.⁶³ Die Relationalität tritt damit nur unter negativem Vorzeichen in den Blick, insofern »die sittliche Autonomie des (Einzel-)Subjekts [...] am ›anderen‹, der ›Anspruch auf Achtung‹ hat, ihre *Grenze*« findet.⁶⁴ Die freie Willensentscheidung hat somit auf die Freiheit des Anderen zu achten, eine positive Bestimmung der Relationalität von Person tritt darüber hinaus in den Hintergrund. Damit geht die praktische Bedeutungslosigkeit der Trinitätslehre innerhalb der Kantschen Moralphilosophie einher, es sei denn, das Trinitätsdogma wird in praktischer Absicht reformuliert, d. h. in rein moralische Begriffe überführt.⁶⁵

junge Spannung unvermeidlich: Was ist mehr zu betonen, die Einheit des Wesens und darum das Handeln Gottes, oder die Dreiheit der Personen?»

⁶² MSR AB 22 = AA 6,223: »Person ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind. Die *moralische* Persönlichkeit ist also nichts anderes, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen [...], woraus dann folgt, daß eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie [...] sich selbst gibt, unterworfen ist.«

⁶³ GMS BA 77 = AA 4,434: »Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen *Preis*, oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als *Äquivalent*, gesetzt werden; was über allen Preis erhaben ist, mithin kein *Äquivalent* verstattet, das hat eine *Würde*.«

⁶⁴ Gisbert Greshake: *Der dreieine Gott*, 131.

⁶⁵ SF A 56 = AA 7,41 f.: »[A]lles kommt in der Religion aufs *Thun* an und diese Endabsicht mithin auch ein dieser gemäßiger Sinn muß allen biblischen Glaubenslehren unterlegt werden.«