

Kants Theologie der bloßen Vernunft in der *Kritik der reinen Vernunft*

Von Robert THEIS (Saarbrücken/Luxemburg)

*Für Norbert Hinske
in freundschaftlicher Verbundenheit
zum 65. Geburtstag*

Es ist die Absicht der folgenden Untersuchung, über Möglichkeit und Status eines sich vor dem Hintergrund der Erkenntnisse der *Kritik der reinen Vernunft* artikulierenden rationaltheologischen Diskurses zu reflektieren bzw. einen solchen Diskurs in seiner Grundstruktur zu rekonstruieren. Auf den ersten Blick erscheint ein derartiges Unterfangen allerdings *problematisch*, hat Kant doch gerade in der *Kritik* behauptet, „alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie [seien] gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig [...]“ (B 664).¹ Wie zutreffend dieses Verdikt auch immer sein mag in bezug auf einen Diskurs, dem es in seinem Kern um den Beweis des Satzes „Es existiert ein Gott“ geht, so sehr verschleiert es einen wichtigen Sachverhalt, nämlich, daß die Destruktion eines Typus von rationaltheologischem Diskurs ihr positives Gegenstück in einem *neuen*, anders gearbeteten hat, der sich zudem nicht zufällig, gleichsam als (nicht mehr reflexiv eingelöstes) Nebenprodukt des transzendentalphilosophischen Ansatzes ergibt, sondern sich vielmehr in der Konsequenz dieses Ansatzes als sein notwendiger Abschluß ansiedelt.²

Dennoch hat dieser Diskurs – und dies ist das Bemerkenswerte – zunächst keinen „systematischen“ Ort im ganzen Aufbau der *Kritik der reinen Vernunft*, sondern taucht vielmehr an den *Rändern*³ auf, ist in Nebenbemerkungen skizzenhaft angedeutet bzw. eingeschoben, so etwa im *Anhang* zur transzendentalen Dialektik, im *Beschluß* der *Prolegomena* oder in Gelegenheitsschriften wie z. B. in dem 1786 erschienenen Text *Was heißt: sich im Denken orientieren?*⁴

¹ Die *Kritik der reinen Vernunft* wird in der von Wilhelm Weischedel herausgegebenen Edition, Darmstadt 1968, unter Angabe der Originalpaginierung (A = 1. Auflage; B = 2. Auflage) zitiert. Die Referenzen erfolgen innerhalb des Textes. Die anderen Werke von Kant werden, falls nicht anders vermerkt, ebenfalls nach der Originalpaginierung in der Ausgabe von Wilhelm Weischedel angeführt; in Klammern ist der jeweilige Band unter Voranstellung des Buchstaben W in römischen, die Seite in arabischen Ziffern vermerkt.

² Vgl. Robert Theis, *Gott. Untersuchungen zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft* (Stuttgart/Bad Cannstatt 1994).

³ François Marty hat bezüglich der Kantischen Rede von der Analogie einen ähnlichen Sachverhalt festgestellt. Er erblickt in diesen Randzonen „les lieux propres de l’attention critique“ (*La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d’analogie* [Paris 1980] 9).

⁴ Die Vorlesungen, die sich vom Aufbau her an dem von Kant benutzten Handbuch, nämlich A. G. Baumgartens *Metaphysica*, orientieren und in denen sich eine systematischere Artikulation des Themas

In der folgenden Untersuchung geht es also darum, diesen *anderen* theologischen Diskurs, der im doppelten Sinn des Wortes *problematisch* ist, nämlich einerseits insofern er als Diskurs nicht *direkt* im Konzept der Transzendentalphilosophie zu „orten“ ist, andererseits insofern er ein Diskurs ist, in dem das Thema der philosophischen Theologie im speziellen Kantischen Sinne als ein „Problem“ der Vernunft, d. h. als eine „notwendige Aufgabe für die Vernunft“⁵ erscheint, in der *Kritik der reinen Vernunft* sichtbar zu machen.

I

1. Der zweifache Nutzen der Kritik

Die Behauptung vom (bloß) negativen Nutzen der „Philosophie der reinen Vernunft“ hat in der Interpretationsgeschichte der *Kritik der reinen Vernunft* zu Einseitigkeiten Anlaß gegeben, die insbesondere hinsichtlich der transzendentalen Dialektik dazu führten, fast ausschließlich nur noch deren kritisch-destruktive Pointe zu sehen und zu betonen.⁶ Insbesondere im Hinblick auf die rationale Theologie gilt Kant zufolge dieser bereits im unmittelbaren Umfeld des Erscheinens der *Kritik* – wovon z. B. Moses Mendelssohn zeugt – als der Alleszermalmer, von dem es bei demselben Mendelssohn denn auch heißt, er hoffe, daß Kant „mit demselben Geiste wieder aufbauen wird, mit dem er niedergerissen hat“.⁷ Als habe er selber diese Einschätzung korrigieren wollen, schreibt Kant in der Vorrede zur 2. Auflage der *Kritik*:

„[...] es ergibt sich aus dieser Deduktion unseres Vermögens a priori zu erkennen im ersten Teile der Metaphysik ein befremdliches und dem ganzen Zwecke derselben, der den zweiten Teil beschäftigt, dem Anscheine nach sehr nachteiliges Resultat, nämlich daß wir mit ihm nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können, welches doch gerade die wesentlichste Angelegenheit dieser Wissenschaft ist“ (B XIX).

entdecken läßt, bilden ein Problem für sich und bleiben hier zunächst unberücksichtigt. Vgl. zur Theologie in den Vorlesungen aus den 60er und 70er Jahren Robert Theis, *Neuer Wein in alten Schläuchen*. Kants Behandlung der rationalen Theologie in seinen Vorlesungen über Metaphysik aus den 60er und 70er Jahren, in: Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, begr. und hrsg. von J. Kohlen (Frankfurt/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1994) 127–159. Zur Theologie in den Vorlesungen über die philosophische Religionslehre vom WS 1783/84, vgl. Costantino Esposito, *Kants philosophische Religionslehre zwischen reiner und praktischer Vernunft*, in: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses (1990)*, hrsg. von G. Funke (Bonn 1991) 237–252.

⁵ Georg Picht, *Kants Religionsphilosophie* (Stuttgart 1990) 212.

⁶ Vgl. z. B. Walter Bröcker, *Kant über Metaphysik und Erfahrung* (Frankfurt 1970) 9.

⁷ Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (Stuttgart 1979) 7. Heinrich Heine spricht von der *Kritik* als dem „Schwert, womit der Deismus hingerichtet worden in Deutschland“. Hinsichtlich des Abschnitts über die Kritik an den Gottesbeweisen schreibt er in Anlehnung an Dante: „Laßt die Hoffnung zurück!“ schreiben wir über diese Abteilung der ‚Kritik der reinen Vernunft‘“ (Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, 3. Buch, in: Heinrich Heine, *Werkausgabe im Taschenbuch*, o. J., Bd. 3, 1229 und 1235).

Die wichtige Wendung in dem eben angeführten Zitat scheint uns der Ausdruck „dem Anscheine nach“ zu sein. Hiermit will Kant doch offensichtlich der von ihm selber suggerierten Konzentration auf den Aspekt der „Grenzbestimmung“ der Vernunft (B 823),⁸ nämlich, daß „der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne“ (B 303), entgegenwirken. Das Faktum, daß der Verstand die Grenzen der Sinnlichkeit nicht überschreiten darf, daß er also in erkenntniskonstitutiver Hinsicht auf das bloße Feld der Erscheinungen *eingeschränkt* bleibt, ist nur *dem Anscheine nach* negativ. Das heißt doch wohl: es ist nur auf den ersten Blick, bei oberflächlicher Betrachtung, negativ. Es läßt sich demnach, Kant zufolge, hinsichtlich des zweiten Teils der Metaphysik, also hinsichtlich derjenigen Gebiete, die traditionellerweise in den Kapiteln der sog. *Metaphysica specialis* abgehandelt werden, auch ein *positives* Resultat ermitteln.

Dieser Überlegung liegt freilich eine Überzeugung bzw. eine Voraussetzung zugrunde, nämlich, daß die menschliche Vernunft durchaus (als Naturanlage) *über* die Grenze der Erfahrung *hinausdrängt*. Die menschliche Vernunft ist eine *ratio naturaliter metaphysica*.⁹ Bereits der erste Satz der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik*, ein Satz, den man derart gewohnt ist zu lesen, daß man deswegen die in ihm enthaltene Grundanzeige leicht zu übersehen riskiert, zeigt diese Dimension an: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft“ (A VII).¹⁰ In anderen Zusammenhängen spricht Kant bezüglich dieses Sachverhaltes auch von einem *Bedürfnis der Vernunft* (vgl. z. B. B 631; 642). Dieses gewissermaßen natürliche Faktum – natürlich, weil der Natur der Vernunft selber entspringend – ist also die Voraussetzung dafür, daß es sinnvoll ist, sich mit denjenigen Einsichten zu beschäftigen, zu denen die Vernunft hier gelangt.

Nun sieht es freilich in der *Kritik* auf den ersten Blick so aus – und hier ist es wiederum Kant selber, der zu dieser Orientierung unserer Blickrichtung Anlaß gibt –, als sei das positive Resultat bzw. der positive Aspekt im Bereich des *praktischen Gebrauchs unserer Vernunft* zu suchen. Indem die *Kritik* den Gebrauch der theoretischen Vernunft in kognitiver Hinsicht begrenzt, dadurch, daß sie eine Wissenserweiterung über die Grenzen der Erfahrung hinaus als aporetisch aufweist, verschafft sie Raum¹¹ für eine andere Art von Erkenntnissen, nämlich die

⁸ Vgl. auch Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können, A 163 (W V 224f.) [im folgenden: Prolegomena].

⁹ Vgl. auch Kants Rede von der Metaphysik als Naturanlage bzw. der Naturanlage zur Metaphysik, etwa in B 22. Vgl. auch die Zusammenstellung der einschlägigen *loci* zu diesem Thema bei Max Wundt, Kant als Metaphysiker (Stuttgart 1924, Nachdruck: Hildesheim 1984) 196ff.

¹⁰ Vgl. Wundt, Kant als Metaphysiker, a. a. O. 191.

¹¹ Vgl. Prolegomena A 186 (W V 240).

sog. *praktischen*. Wiederum ist dieser Gedanke in aller Deutlichkeit in der Vorrede B der *Kritik* ausgesprochen:

„Aber was ist denn das, wird man fragen, für ein Schatz, den wir der Nachkommenschaft mit einer solchen durch Kritik geläuterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zustand gebrachten Metaphysik zu hinterlassen gedenken? Man wird bei einer flüchtigen Übersicht [vgl. das „dem Anschein nach“ negative Resultat] dieses Werks wahrzunehmen glauben, daß der Nutzen davon doch nur *negativ* sei, uns nämlich mit der spekulativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen, und das ist auch in der Tat ihr erster Nutzen. Dieser aber wird alsbald *positiv*, wenn man inne wird, daß die Grundsätze, mit denen sich spekulative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, in der Tat nicht *Erweiterung*, sondern, wenn man sie näher betrachtet, *Verengung* unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der sie eigentlich gehören, über alles zu erweitern und so den reinen (praktischen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Daher ist eine Kritik, welche die erstere einschränkt, so fern zwar *negativ*, aber, indem sie dadurch zugleich ein Hindernis, welches den letzteren Gebrauch einschränkt, oder gar zu vernichten droht, aufhebt, in der Tat von *positivem* und sehr wichtigem Nutzen, so bald man überzeugt wird, daß es einen schlechterdings notwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dazu sie zwar von der spekulativen keiner Beihilfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gesichert sein muß, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu geraten“ (B XXIV-XXV).

Die Öffnung hin zum Feld des Praktischen, auf das die spekulative Vernunft allerdings nur zu verweisen vermag,¹² ja die Überzeugung, daß die letzten Zwecke der Vernunft nur aus der Perspektive des Praktischen heraus erreichbar, sprich erkennbar sind (vgl. B 832), so zusammenhängend sie auch aus Kants Ansatz heraus sein mag,¹³ darf indes nicht darüber hinwegsehen lassen, daß die Voraussetzungen für diesen Standpunkt nur von einer Reflexion über Wesen und Funktion der *theoretischen* Vernunft aus verständlich gemacht werden können. Denn die höchsten Zwecke der reinen Vernunft, deren Erkenntnis in praktischer Hinsicht möglich sein soll, sind die sog. *Ideen* (vgl. B 832). Deren Herleitung und Erörterung aber gehört wesentlich zum Geschäft der *theoretischen* Vernunft.

Insofern ließe sich sagen, daß die Kantische Ideenlehre ganz eigentlich jenes Verbindungsstück zwischen theoretischer und praktischer Vernunft bildet. In einer fast nebenbei ausgesprochenen Bemerkung heißt es diesbezüglich bei Kant: Wir beschäftigen uns jetzt

„mit einer nicht so glänzenden, aber doch auch nicht verdienstlosen Arbeit, nämlich: den Boden zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen, in welchem sich allerlei Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuversicht, auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden, und die jenes Bauwerk unsicher machen. Der transzendente Gebrauch der reinen Vernunft, ihre Prinzipien und Ideen, sind es also, welche genau zu kennen uns jetzt obliegt, um den Einfluß der reinen Vernunft und den Wert derselben gehörig bestimmen und schätzen zu können“ (B 376).

Welches sind also die Grundzüge der Kantischen „Ideenlehre“?

¹² Vgl. ebd.

¹³ Etwa auf der Grundlage eines Ökonomieprinzips, gemäß dem keine Funktion, kein Streben *umsonst* sei: Die Spekulation laufe auf Freiheit, Unsterblichkeit und Dasein Gottes hinaus, aber diese Sätze seien in immanenter Hinsicht bedeutungslos, weswegen ihre Wichtigkeit nur das Praktische betreffen könne (vgl. B 827; 829).

2. Grundzüge der Ideenlehre

Wir können uns bei der Darstellung der Kantischen Ideenlehre zum Behuf des uns hier vorrangig interessierenden Problems, nämlich der *Gottesfrage*, auf einige wesentliche Punkte, eben auf *Grundzüge* beschränken. Das, was wir als Kants Ideenlehre bezeichnen, kommt in der *Kritik der reinen Vernunft* in konzentrierter Form an zwei Stellen zur Sprache: einmal in der Einleitung sowie im ersten Buch der zweiten Abteilung der *transzendentalen Logik*, der *transzendentalen Dialektik* (B 350 ff.), zum anderen im *Anhang* eben derselben *transzendentalen Dialektik* (B 670 ff.). Diese beiden Stücke verhalten sich zueinander wie Grundlegung und systematischer Entwurf. Es empfiehlt sich von daher, ihre Akzentsetzungen zunächst getrennt zu betrachten.

A. Im zweiten Punkt der *Einleitung* (Einleitung II) in die *transzendentalen Dialektik* spricht Kant davon, daß die Erkenntnis als ein Ganzes anzusehen sei, das seinen Ausgang bei den Sinnen nimmt, von da zum Verstand übergeht und bei der Vernunft endet, „über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen“ (B 355).

Damit ist die Stelle der Vernunft im Gesamtaufbau der Erkenntnis klar und eindeutig bezeichnet: Sie gilt als diejenige Instanz, welche die Erkenntnis zur höchsten Einheit bringt. Man beachte jedoch: Die Vernunft ist nicht die einheitsstiftende Instanz schlechthin; so ist etwa der Verstand das „Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln“ (B 359). Die Vernunft bringt jedoch die *höchste* Einheit unter den Erkenntnissen zustande. Einheit setzt Prinzipien, Regeln, Begriffe voraus, weil der Begriff der Einheit im Sinne einer Hervorbringung gesehen werden muß. Wenn die Vernunft höchste Einheit des Denkens stiftet, dann muß sie selber in sich einheitsstiftende Prinzipien enthalten. Wenn die Vernunft die *höchste* einheitsstiftende Instanz *ist*, dann kann sie diese Prinzipien nicht mehr von anderswo hernehmen. Sie muß sie demnach aus sich selber hervorbringen. Die Vernunft ist insofern das „Vermögen der Prinzipien“ (B 355). In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* heißt es: „Sie [die Vernunft] muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen.“¹⁴ Diese Hervorbringung ihrerseits muß wiederum nach Prinzipien geschehen, und zwar nicht nach anderen als denen, die durch sie hervorgebracht werden. Dies ist jedoch keine zirkuläre Struktur, denn das Hervorbringen der Prinzipien ist im Sinne ihrer expliziten Entfaltung zu verstehen. Die Hervorbringung der Prinzipien der Vernunft ist insofern die Rekonstruktion der der Vernunft eigenen Notwendigkeit. Kant ist der Auffassung, die Notwendigkeit dieser Hervorbringung am Leitfaden der der Vernunft *eigenen Leistung* aufweisen zu können.

Den Zugang zur spezifischen Leistung der Vernunft gewinnt Kant über den Weg des „logischen Gebrauchs“ der Vernunft. Wir müssen uns diesbezüglich

¹⁴ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 101 (W VI 83).

kurz fassen: Kant definiert die Vernunft, vom logischen Standpunkt aus, als „Vermögen mittelbar zu schließen“ (B 355). Die Arten der Vernunftschlüsse lassen sich nach Kant am Leitfaden der logischen Grundarten der *Relation* aufweisen. Dies ist deshalb der Fall, weil in jedem Vernunftschluß aufgrund der im Obersatz aufgestellten *Beziehung* zwischen einer Erkenntnis und ihrer Bedingung die Art des Vernunftschlusses identifizierbar ist. Nach Kant gibt es drei und nur drei Arten von *Relationen*: „Der Relation nach sind die Urteile entweder *kategorische* oder *hypothetische* oder *disjunktive*.“¹⁵ Gemäß den drei Arten von *Relationen* gibt es demnach drei Arten von Vernunftschlüssen: „*kategorische* oder *hypothetische* oder *disjunktive*“ (B 361).¹⁶ Wenn wir davon ausgehen, daß die Vernunft die höchste Instanz des menschlichen Denkens ist, dann folgt hieraus für das Verständnis der ihr eigenen Leistung, daß im Vernunftschluß die Herleitung einer Erkenntnis aufgrund einer allgemeinen Regel erfolgt, demnach also in einer allgemeinen Erkenntnis (Regel) gründet. Die Vernunft rekonstruiert also den Begründungszusammenhang (vermitteltst der Urteilskraft), durch den eine Erkenntnis als solche verstehbar, und das bedeutet: aus einem allgemeinen Prinzip herleitbar wird.

Faßt man nun diese formale Leistung der Vernunft *allgemein*, und nur, wenn man sie allgemein faßt, wird die Vernunft ihrem eigenen Begriff adäquat, nämlich ein Vermögen der höchsten Einheit, d. h. der nicht mehr überbietbaren Begründung zu sein, dann besagt sie: Die Vernunft, als einheitsstiftende Instanz, ist mit Notwendigkeit – in logischer Hinsicht – auf das Aufsuchen letzter Bedingungen ausgerichtet. Diese bezeichnet Kant dann in einem ersten Schritt als *das Unbedingte* (vgl. B 364).

Betrachtet man nun die Vernunft nicht von ihrer formal-logischen Seite, sondern, wie wir das oben bereits angedeutet haben, von ihrer transzendental-inhaltlichen oder synthetischen (vgl. „synthetische(r) Gebrauch eben derselben Funktion“, B 392), dann besagt das obige Prinzip: Die Vernunft, als einheitsstiftende Instanz, ist das Vermögen der Hervorbringung, d. h. der Setzung letzter unbedingter Bedingungen. Dies besagt, daß die Vernunft, indem sie den Begründungszusammenhang einer Erkenntnis herstellt, zugleich den *Horizont* mitsetzt, von dem aus dieser Begründungszusammenhang *integral* wird.¹⁷ Dieser Horizont (ein Wort, mit dem schon ganz gezielt auf dessen kognitiven Status angespielt wird) ist also immer schon mitgegeben, wo die Vernunft am Werke ist.

Gemäß der formalen Konstitution der Vernunft läßt sich dieser Horizont des Unbedingten in transzendentaler Perspektive in *dreifacher* Hinsicht, nämlich in kategorischer, hypothetischer und disjunktiver, ausdifferenzieren. Diesen drei Hinsichten lassen sich nach Kant bestimmte Begriffe zuordnen: der kategorischen Synthesis der Begriff des denkenden Subjekts, der hypothetischen derjenige der Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, d. h. der Begriff der

¹⁵ Immanuel Kants Logik A 162 (W V 535) [im folgenden: Logik]

¹⁶ Vgl. auch ebd. A 190 (W V 553).

¹⁷ Vgl. Picht, Kants Religionsphilosophie, a. a. O. 576–579.

Welt, der disjunktiven schließlich der Begriff der absoluten Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt, d. h. der Begriff eines Wesens aller Wesen (vgl. B 391).

Die zentrale Frage, die sich an dieser Stelle ergibt, betrifft den *kognitiven* Status der genannten Begriffe. Unbedingte Bedingungen sind solche, die sich aus der Vernunft selber her ergeben zum Zweck der Vereinheitlichung der Erkenntnisse:

„So bezieht sich demnach die Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch, und zwar nicht so fern dieser den Grund möglicher Erfahrung enthält [...], sondern um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat, und die darauf hinaus geht, alle Verstandeshandlungen, in Ansehung eines jeden Gegenstandes, in ein *absolutes Ganzes* zusammen zu fassen“ (B 383).

Wir haben oben den Begriff *Horizont* vorgeschlagen, um die neue Perspektive anzudeuten, die auf der Ebene der Vernunft zum Vorschein kommt.¹⁸ Der Horizont ist das Umgreifende, zugleich aber das im Geben sich auch Entziehende. Als solcher ist er zugleich Schein und notwendige Bedingung von Iteration. Schein, weil es ihn nicht als Gegenstand gibt; dennoch Bedingung von Iteration, weil er anzielbar ist, insofern er als gegebener zu sein scheint. Sein Gegebenheit ist aber bei genauerer Analyse ein Gegebenheit *als Gedachtsein*. Genau dieses Gegebenheit als Gedachtsein ist der Seinsmodus der unbedingten Bedingungen, die Kant auch als *transzendente Ideen* bezeichnet.

„Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsere jetzt erwogene reine Vernunftbegriffe *transzendente Ideen*. Sie sind Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alles Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher notwendiger Weise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transzendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transzendentalen Idee adäquat wäre“ (B 383).¹⁹

Der Status der Idee in kognitiver Hinsicht beinhaltet mehrere Aspekte: Zunächst einmal ist die Idee ein *notwendiger* Vernunftbegriff. Damit will Kant sagen, wie auch im obigen Zitat deutlich wird, daß er sich aus der Vernunft selber, „durch die Natur der Vernunft“ ergibt, sich also gleichsam analytisch aus dem Vernunftbegriff selber herleiten läßt. Der zweite Aspekt betrifft die Tatsache, daß

¹⁸ Friedrich Kaulbach deutet die Ideen als *Perspektiven*. Vgl. ders., Kants Idee der transzendentalen Dialektik, in: Konzepte der Dialektik, hrsg. von W. Becker und W. K. Essler (Frankfurt 1981) 17ff. In diesem Aufsatz entwickelt er den Gedanken des perspektivischen Charakters der Ideen vor allem hinsichtlich der sog. Freiheitsantinomie. Denselben Grundgedanken, der in nicht unwesentlichen Aspekten auch mit meiner Interpretation übereinstimmt, entwickelt er auch in einem anderen Aufsatz, Objektivität und Sinnwahrheit in Kants Perspektivismus. Die transzendente Deduktion der Ideen, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie 19 (1987) 117–134, bes. 124ff.

¹⁹ Über die neue Bedeutung des Begriffs „Idee“ bei Kant vgl. Norbert Hinske, Kants Anverwandlung des ursprünglichen Sinnes von Idee, in: Lessico Intellettuale Europeo: IDEA (VI° Colloquio Internazionale, Roma 5–7 gennaio 1989. Atti a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, 317–327.

Ideen „nur Ideen“ (B 385) sind, reine Vernunftbegriffe, d. h. daß sie nicht Begriffe möglicher Erfahrung sind und es auch nicht werden können. Sie beziehen sich insofern nicht auf mögliche Gegenstände; durch sie, aufgrund von ihnen ist nichts als ein Gegenstand der Erkenntnis bestimmbar. Dennoch sind sie von ihrer Funktion her nicht unabhängig von den *Bedingungen* selber der Erfahrungserkenntnis zu betrachten. Wir sprachen bereits früher davon, daß Kant diesen Punkt aus unterschiedlichen Perspektiven heraus beschreibt: In der *Einleitung* zur *transzendentalen Dialektik* betont er eher den Aspekt der Totalität der Bedingungen,²⁰ im *Anhang* zur *transzendentalen Dialektik* hingegen eher den der systematischen Einheit (zwar auch schon angedeutet in B 394) bzw. den der regulativen Funktion der Ideen. Bezüglich dieses letzten Punktes geht Kant sogar so weit zu behaupten, es gäbe eine „transzendente Deduktion aller Ideen“ (B 699), die noch in der *Einleitung* als fragwürdig hingestellt wurde: „Von diesen transzendentalen Ideen ist eigentlich keine *objektive Deduktion* möglich“ (B 393).²¹ Davon weiter unten!

Wollte Kant in der *Einleitung* vor allem hervorheben, daß den Ideen keine kongruierenden Gegenstände entsprechen – deshalb keine objektive Deduktion – (womit die *Einleitung* in der Tat die Ergebnisse der *transzendentalen Analytik* weiterführt, die in ihrem letzten Abschnitt die Möglichkeit der *Noumena* ins Auge faßt, ihre positive Erkennbarkeit als Gegenstände jedoch ausschließt), so ging es ihm im *Anhang* darum, die *positive Funktion* der Ideen zu thematisieren. Der *Anhang* bildet insofern – wie bereits oben hervorgehoben – diese Entfaltung der *Einleitung* vor dem Hintergrund der im zweiten Buch der *transzendentalen Dialektik* entwickelten Analysen der „dialektischen Schlüsse der reinen Vernunft“ (vgl. Titel des 2. Buches der *transzendentalen Dialektik*, B 396), in denen es darum geht, denjenigen Schein aufzuzeigen, der notwendigerweise dem menschlichen Diskurs innewohnt, sofern dieser sich auf das Geschäft der unbedingten Bedingungen einläßt.

B. Wenden wir uns nun der Artikulation der Ideenlehre zu, so wie Kant sie im *Anhang* entfaltet. Wir werden auch hier lediglich schwerpunktartig die grundlegende Richtung aufzeigen, soweit sie nämlich für unser spezielles Thema der rationalen Theologie von Bedeutung ist.

Im *Anhang* ist Kant darum bemüht, die Lehre von den Ideen in ihrem *produktiven Gehalt* für das Erkenntnisproblem insgesamt fruchtbar zu machen.²² Nachdem feststeht (siehe *Einleitung*), daß die Rede von den transzendentalen Ideen *notwendig* ist, nachdem desweiteren feststeht, daß die unbedingten Bedingungen *nur* Ideen sind, gilt es jetzt darzulegen, welches der mögliche Sinn von Instanzen

²⁰ Vgl. auch Reflexion 5553 in: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin 1900ff.) Bd. XVIII, 223 [im folgenden: AA]

²¹ Allerdings heißt es auch im *Anhang*, eine transzendente Deduktion sei in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich (vgl. B 691 f.).

²² Vgl. Mario Caimi, Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen, in: Kant-Studien 86 (1995) 308–320.

ist, die notwendig sind, obwohl sie in ihrem kognitiven Status entwertet worden sind (*nur* Ideen). Es geht also darum, den Diskursstatus, der mit dem Begriff der Ideen verbunden ist, zu artikulieren.

Dieser läßt sich innerhalb eines semantischen Kontextes aufweisen, wo jedes Element notwendigerweise auf die anderen verweist. Ich nenne zunächst die Zentralbegriffe, die dann ihrerseits zu Nebenbegriffen Anlaß geben: Zweckmäßigkeit (bzw. Teleologie), regulativer Gebrauch, systematische Einheit, Problemcharakter der Idee, Ideen als Hypothesen oder Voraussetzungen, Interesse der Vernunft.

Mit dem Begriff der *Zweckmäßigkeit* möchte Kant auf die Notwendigkeit der Funktion der Idee im Rahmen der Erkenntnis hinweisen: Wenn die Vernunft ein ideenstiftendes Vermögen ist (analytische Notwendigkeit), d. h. wenn es in der Natur der Vernunft liegt, Ideen hervorzubringen, dann entspricht dieser Tatsache notwendig auch ein Zweck.²³ Diesen bestimmt Kant nun als *regulativen*. Der Begriff des „Regulativen“ taucht indes nicht erst in diesem Zusammenhang auf, sondern wird bereits im Rahmen der sog. Antinomienproblematik (vgl. B 536 ff.) erörtert. Hier tauchen auch Folgebegriffe wie die der *Aufgabe* bzw. des *Problems* auf.

Was ist unter einem regulativen Prinzip zu verstehen? Im Gegensatz zu den Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, den konstitutiven Prinzipien, ist ein regulatives Prinzip „ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung [...], also ein Principium der Vernunft, welches, *als Regel*, postuliert, was von uns im Regressus geschehen soll, und *nicht antizipiert*, was im *Objekte* vor allem Regressus an sich gegeben ist“ (B 537).

Der Akzent liegt beim Regulativen auf dem *Regressus*, „*wie der empirische Regressus anzustellen sei*, um zu dem vollständigen Begriffe des Objekts zu gelangen“ (B 538). Im *Anhang* verbindet Kant den dynamischen Aspekt des Regressus mit dem der Zielvorstellung: *Wie* der Regressus in der Tat zu geschehen hat, dies wird nur verständlich vom Ziel selber her. Dieses aber ist nicht *gegeben*, sondern eben als Idee, vergleichbar einem *focus imaginarius* (vgl. B 672), gedacht,²⁴ auf das hin (weil gedacht von ihm her) die Verstandeserkenntnisse zu größtmöglicher Einheit gebracht werden, als bloß gedachtes aber *problematisch* angenommen. Es wird noch weiter unten im Zusammenhang der Besprechung der sog. *Deduktion der Ideen* auf diesen Punkt zurückzukommen sein.

Mit dem Gedanken der größtmöglichen Einheit geht der Gedanke des *Systems* einher. Der *locus classicus* für Kants Systemdefinition findet sich in dem Abschnitt über die *Architektonik der reinen Vernunft*. Dort heißt es:

²³ Den Gedanken der Zweckmäßigkeit im Zusammenhang mit den Naturanlagen entwickelt Kant in den 80er Jahren wohl am deutlichsten in seinen geschichtsphilosophischen Schriften.

²⁴ Kant erkennt keineswegs den Täuschungscharakter, der hieraus entspringt; ja diese Täuschung wird als unvermeidlich angesehen, und selbst die *Kritik* vermag diese nicht zum Verschwinden zu bringen (vgl. B 355); vgl. auch Robert Theis, De l'illusion transcendante, in: *Approches de la Critique de la raison pure. Etudes sur la philosophie théorique de Kant. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*, Bd 31 (Hildesheim 1991) 130–148.

„Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen so wohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt wird. Der szientifische Vernunftbegriff enthält also den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demselben kongruiert. Die Einheit des Zwecks, worauf sich alle Teile und in der Idee desselben auch unter einander beziehen, macht, daß ein jeder Teil bei der Kenntnis der übrigen vermißt werden kann, und keine zufällige Hinzusetzung, oder unbestimmte Größe der Vollkommenheit, die nicht ihre a priori bestimmte Grenzen habe, stattfindet. Das Ganze ist also gegliedert (*articulatio*) und nicht gehäuft (*coacervatio*); es kann zwar innerlich (*per intus susceptionem*), aber nicht äußerlich (*per appositionem*) wachsen, wie ein tierischer Körper, dessen Wachstum kein Glied hinzusetzt, sondern, ohne Veränderung der Proportion, ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht“ (B 860f.).

Das Systematische der Erkenntnisse besteht in ihrem Zusammenhang aus einem *Prinzip* (vgl. B 673). Ihm steht das bloße Aggregat entgegen. Dem System wohnt *notwendige* Einheit inne, dem Aggregat hingegen nur zufällige. Im System hat jede Erkenntnis ihre bestimmte Stelle.

Kants Systemgedanke²⁵ enthält ganz offenkundig Anklänge an axiomatisch konstituierte Modelle. In diesen werden auf deduktivem Wege (also analytisch) aus ersten evidenten Sätzen kraft logischer Regeln andere Sätze abgeleitet. Zwischen den abgeleiteten Sätzen dürfen überdies keine Widersprüche bestehen. Nur insofern ist das System konsistent. Wenn wir nun annehmen, daß die Vernunft, als das Vermögen der Prinzipien, diejenige Instanz ist, die zu allem Bedingten das Unbedingte setzt (vgl. B 364), dann heißt dies, daß sie letzten Endes das Bedingte nur begreifbar machen kann, insofern sie es vom Unbedingten her durch die ganze Reihe der Bedingungen herleiten kann (vgl. B 680). Wenn wir desweiteren annehmen, daß zwischen den unbedingten Bedingungen selber ein „gewisser Zusammenhang und Einheit“ (B 394) besteht, also sie selber ein *System* bilden, dann heißt dies, daß jeder Erkenntnis prinzipiell von den unbedingten Bedingungen her ihr Ort zugewiesen werden kann, d. h. daß sie als solche von diesen her denkbar ist. Das aber bedeutet nichts anderes als systematische Einheit herstellen. Wenn aber zugleich zutrifft, daß die unbedingten Bedingungen nur *in der Idee* oder *als Idee* gegeben sind, also letztlich *aufgegeben* oder Voraussetzungen bzw. Hypothesen sind, dann wird zugleich auch ersichtlich, daß dasjenige, was sich als systematische Einheit ausweist, nichts anderes sein kann als ein unendliches *Problem* bzw. eine unendliche *Aufgabe*.

Immer wieder betont Kant, daß der gesamte Vernunftentwurf nur *subjektiv-notwendig* ist, daß jede Verobjektivierung, etwa in der Form: Alle Erkenntnisse *stehen* unter einheitlichen und gemeinsamen Prinzipien (vgl. etwa B 676), aus dieser subjektiven Einheit eine objektive machen würde, d. h. eine, die im Objekt gegeben ist. Allerdings scheint Kant dann, trotz dieser Versicherungen, den letzten Grund dieser systematischen Einheit in einem transzendentalen Prinzip zu sehen, „durch welches eine solche systematische Einheit, als den Objekten selbst anhän-

²⁵ Zur Systemidee bei Kant, ihrer Herkunft und ihrer Neuartigkeit lese man mit viel Gewinn Norbert Hinske, *Die Wissenschaften und ihre Zwecke. Kants Neuformulierung der Systemidee*, in: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses* (1990), hrsg. von G. Funke (Bonn 1991) 157–177. Vgl. auch Picht, *Kants Religionsphilosophie*, a. a. O. 574 ff.

gend, a priori als notwendig angenommen wird“ (B 678f.). Oder, wenn es heißt: „[...] daß die Natur der Dinge selbst zur Vernunftseinheit Stoff darbiete“ (B 680).

Wie dem auch sei, man gewinnt bei der Lektüre des *Anhangs* den Eindruck einer zunehmenden Einsichtnahme in die Notwendigkeit einer *Ausweitung der Begründung der Gültigkeit* der unbedingten Bedingungen bzw. der Ideen. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß Kant im Einleitungskapitel der *transzendenten Dialektik* die Unmöglichkeit einer objektiven Deduktion der Ideen betont hatte, im *Anhang* hingegen wird der Gedanke einer, wenn auch unbestimmten objektiven Gültigkeit der Ideen und demzufolge einer Deduktion in Erwägung gezogen:

„Man kann sich eines Begriffs a priori mit keiner Sicherheit bedienen, ohne seine transzendente Deduktion zu Stande gebracht zu haben. Die Ideen der reinen Vernunft verstatten zwar keine Deduktion von der Art, als die Kategorien; sollen sie aber im mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte, objektive Gültigkeit haben, und nicht bloß leere Gedankendinge [...] vorstellen, so muß durchaus eine Deduktion derselben möglich sein, gesetzt, daß sie auch von derjenigen weit abweiche, die man mit den Kategorien vornehmen kann“ (B 697f.).²⁶

Und dann folgt der bedeutsame Satz: „Das ist die Vollendung des kritischen Geschäftes der reinen Vernunft, und dieses wollen wir jetzt übernehmen“ (ebd). Die Deduktion *der Ideen* also als die eigentliche Vollendung der kritischen Philosophie! Diese Orientierung ergibt sich auf den ersten Blick *nicht* aus der Lehre der transzendenten Analytik, in deren Mittelpunkt die *Grenzziehung* der Erkenntnisleistungen des Verstandes unter der Vorherrschaft der *Ausgrenzung* steht (vgl. etwa B 294). Sie scheint sich aber auch nicht – wenigstens nicht auf den ersten Blick – von der Warte der Ergebnisse des *zweiten* Buches der *transzendenten Dialektik* zu ergeben, wo Kant von den „dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft“ (B 396 ff.), also von mißlungenen bzw. fehlerhaften Erkenntnisleistungen jenseits der Grenzen der Erfahrung handelt. Und dennoch gehört diese Deduktion ganz zentral zum kritischen Geschäft, weil ohne sie die *Reform des metaphysischen Diskurses*, die sich Kant ja als Ziel seiner Untersuchung gesetzt hatte (vgl. etwa B XV ff.), ohne Abschluß bliebe. Das ist ein Punkt, der allzuleicht übersehen wird.

Wie konzipiert Kant diese Deduktion?²⁷ Um dies zu verstehen, ist es vielleicht von Nutzen, zunächst nach der Leitfrage der Deduktion der *reinen Verstandesbegriffe* oder *Kategorien* zu fragen. Diese lautet: Wie sind Kategorien als Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen zu denken, oder: Wie beziehen sich Begriffe a priori auf Gegenstände? (vgl. B 117; 122).

Zu dieser Frage, die erst in der *Analytik der Grundsätze* ihre Auflösung findet (vgl. B 167), bildet die transzendente Deduktion der Verstandesbegriffe die

²⁶ Unter einem leeren Gedankending versteht Kant einen Begriff ohne Gegenstand (vgl. B 348).

²⁷ Zum Thema der transzendenten Deduktion der Ideen vgl. Rudolf Malter, Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische Überlegungen zu Kants Ideenlehre, in: 200 Jahre Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von J. Kopper und W. Marx (Hildesheim 1981) 169–210, bes. 189ff.; vgl. auch Kaulbach, Objektwahrheit und Sinnwahrheit in Kants Perspektivismus, a. a. O.

Vorstufe, indem sie den Aufweis zu erbringen versucht, daß „das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung notwendig unter Kategorien“ steht (B 143), bzw. daß die Verstandesbegriffe oder Kategorien die Erfahrung möglich machen, demnach „von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten“ (B 167).

Nun wissen wir bereits, daß es in dieser Optik keine Deduktion der *Ideen* geben kann, weil es keine Erfahrung der ihnen korrespondierenden Gegenstände geben kann. Insofern also läßt sich der *enge* Begriff der Deduktion, so wie er eben hinsichtlich der Kategorien schematisch dargestellt wurde, nicht hinsichtlich der Ideen anwenden. Was heißt aber dann noch Deduktion?

Kant ist der Auffassung, daß sich hinsichtlich der Ideen eine *analoge Frage* stellen läßt wie diejenige hinsichtlich der Kategorien, nämlich die Frage, welche *Gültigkeit* denn die Ideen haben. Die Antwort auf diese Frage erfolgt über den Weg der Einführung einer Unterscheidung zwischen einem „Gegenstand schlechthin“ und einem „Gegenstand in der Idee“ (vgl. B 698), bzw. von der Seite der *Vernunft* her betrachtet, zwischen einer *suppositio absoluta* und einer *suppositio relativa*, ein „Unterschied der Denkungsart“, von dem es heißt, er sei „ziemlich subtil, aber gleichwohl in der Transzendentalphilosophie von großer Wichtigkeit“ (B 704).²⁸

Der Gedanke eines Gegenstandes in der Idee ist, im Gegensatz zum Gegenstand schlechthin, ein *indirekter* Gedanke. Das besagt, daß sich seine Gültigkeit nur von dem her aufzeigen läßt, was durch diesen Gedanken möglich sein soll. Genau darin ist der Sinn der auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinenden Rede von der objektiv-unbestimmten Gültigkeit der Deduktion zu sehen. Was aber durch den Gegenstand in der Idee möglich sein soll, ist nichts anderes als die systematische Einheit der Erkenntnisse. Der Gegenstand in der Idee ist demnach eine *suppositio relativa* im Hinblick auf die systematische Einheit unserer Erkenntnisse.

Das heißt, daß die Vernunft in ihrer Suche nach Einheit so zu verfahren hat, *als ob* aufgrund des Gegenstandes in der Idee den Gegenständen der Erfahrung eine an sich seiende systematische Einheit zugrundeliege. Zum anderen heißt dies hinsichtlich des *Gegenstandes in der Idee*, daß dieser hypothetisch vorausgesetzte Gegenstand aufgrund dieses Verhältnisses in *Analogie* zu einem wirklichen Gegenstand gedacht wird. Wir werden noch weiter unten auf die Konsequenzen zu sprechen kommen, die sich diesbezüglich hinsichtlich des theologischen Diskurses ergeben.

Aufgrund dieser These fällt nun ein *neues Licht* auf die Problematik der Metaphysik in ihrem zweiten Teil. Man weiß, daß Kant die unter diesen Titel fallenden Disziplinen, nämlich die rationale Psychologie, die allgemeine Kosmologie und die natürliche Theologie im 2. Buch der *transzendentalen Dialektik* einer Kritik unterzogen hat, die gerade das Dialektische ihrer kognitiven Ansprüche entlarven sollte, das darin besteht, erfahrungstranszendente Gegenstände, von denen

²⁸ Vgl. auch B 705; 707; 713.

diese Disziplinen handeln, als Gegenstände schlechthin zu betrachten und zu bestimmen.²⁹

Nun laufen die vorigen Analysen (deren Prinzip hier bloß angezeigt worden ist) darauf hinaus, eben diese genannten Disziplinen unter veränderten Bedingungen im Konzept der Transzendentalphilosophie zu *rehabilitieren*. Die Reform des Vernunftvermögens in seiner Gänze führt demnach zwar wohl zu einer Erkenntnisbegrenzung (vgl. die Metaphysik in ihrem ersten Teil), aber dennoch *nicht* zu einer Destruktion der Metaphysik in ihrem zweiten Teil (wenngleich Kant selber diese Lektüre z. T. begünstigt haben mag), sondern zu ihrer *Transformation* in einen Diskurs zweiter und abschließender Ordnung, der notwendig zum Ganzen des Vernunftgeschäfts gehört.³⁰

Wir sagen: in einen Diskurs zweiter Ordnung, um damit zum Ausdruck zu bringen, daß es in diesem (transformierten) Diskurs um eine Ordnung anderer Art geht als dies der Fall ist für den gegenständlichen Diskurs, dessen Bedingungen in der *transzendentalen Analytik* dargelegt wurden, dann aber auch, daß es um einen Diskurs geht, der sich gleichsam auf die Diskursordnung der ersten Ordnung aufpropft als dessen eigentliche Vollendung.

Diesen Diskurs zu denken bildet jedoch die eigentliche Schwierigkeit, weil auch er noch auf die Bedingungen des Diskurses überhaupt, die in der *transzendentalen Analytik* grundgelegt sind, zurückgreifen muß. Der Diskurs zweiter Ordnung muß also die Bedingungen des Diskurses, also jene Bedingungen, ohne die es überhaupt keinen Diskurs geben würde, zugleich in einem *neuen* Sinn deuten, also als Diskurs zugleich Metadiskurs sein (z. B. bezüglich der Rede vom ‚als ob‘ oder von der ‚Analogie‘ oder allgemeiner bezüglich der ständigen Wiederholungen betreffend die Leistungen und Grenzen der Kategorien).

Genau dies aber ist die Bedingung für den *Erfolg* der Transformation des Diskurses der traditionellen Metaphysik, deren Fehler eben darin bestand, die Differenzierung von Diskursebenen *nicht* berücksichtigt zu haben.

In der *Kritik der reinen Vernunft* ist die inhaltliche Durchführung dieses Diskurses zweiter Ordnung nur in ihren Grundzügen aufgezeigt (vgl. B. 710ff.). Diese Skizze, die für die Psychologie und die Kosmologie recht knapp ausfällt, ist indes hinsichtlich der Thematik der rationalen Theologie weitaus expliziter. Dies ist sicherlich kein Zufall, sondern weist auf die eminente Stelle der Abschlußfunktion hin, die dem theologischen Diskurs im Gesamt des kritizistischen Programms zukommt.

²⁹ Wir sind uns dessen bewußt, daß diese pauschale Kennzeichnung wichtige Differenzierungen hinsichtlich des Dialektischen in den Erkenntnisansprüchen bezüglich der einzelnen „Gegenstände“ der *metaphysica specialis* unterschlägt. Die Dialektik ist eine andere im Paralogismuskapitel als im Abschnitt über die Antinomie oder in dem über die Gottesbeweise.

³⁰ Malter spricht diesbezüglich von einer „transzendental-regulativen Metaphysik“ (Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft, a. a. O. 174).

II.

In diesem zweiten Teil geht es darum, Kants Auffassung der rationalen Theologie, so wie sie sich auf der Grundlage der Bestimmung der Vernunft im Rahmen des transzendentalphilosophischen Vernunftprogramms ergibt, zu rekonstruieren. Um eine *Rekonstruktion* handelt es sich in dem Maße, wie sich Kant selber nicht systematisch zu diesem Thema – wenigstens nicht in den veröffentlichten Schriften – äußert.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß in der Rezeptionsgeschichte der *Kritik* der negativ-destruktive Aspekt der Kantischen Auseinandersetzung mit den Disziplinen der *metaphysica specialis*, auch und – fast möchte man sagen: vor allem – mit der in der rationalen Theologie behandelten Thematik der Gottesbeweise, im Vordergrund steht. Diese Perspektive wird ja auch von Kant *ab initio* in der *transzendentalen Dialektik* suggeriert, und zwar gleich im ersten Teil der *Einleitung*, durch die Lehre vom transzendentalen Schein (B 350ff.), einem Abschnitt, dem insofern eine programmatische Bedeutung zukommt.³¹ Hier gibt Kant als Aufgabe der transzendentalen Dialektik an, „den Schein transzendenter Urteile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, daß er nicht betriege“ (B 354).

Trotz dieser Perspektive darf nicht übersehen werden, daß es auch in der *Kritik* den Ansatz eines *positiven* Diskurses gerade über den Gegenstand der rationalen Theologie gibt, und zwar unter den Voraussetzungen der kritizistischen Grundeinsichten selber. Ja, es liegt sogar die Vermutung nahe, daß der Diskurs der *Kritik* selber in letzter Instanz nicht ohne diese theologische Referenz zusammenhängend zu denken ist.³²

1. Der Gottesbegriff der reinen Vernunft

Wenn man sich nach dem (oder den) leitenden Grundbegriff(en) der rationalen Theologie bei Kant umschaute, so zeigt sich, daß unter dem Oberbegriff *Gott* als Gegenstand dieser Disziplin ein einziger Grundbegriff vermeint wird, nämlich der eines *transzendentalen Ideals*. Dieser Begriff aber enthält eine Reihe von Bestimmungen, die einer *direkten* Entfaltung zunächst nicht zugänglich sind. Die Analyse hat insbesondere zwei große Schritte zu berücksichtigen, um diesen Begriff in seiner ganzen Bandbreite zu entfalten.

A. Die dritte transzendente Idee: das Ideal der reinen Vernunft

Wir wissen bereits, daß Kant die transzendentalen Ideen als die eigentlichen Begriffe der reinen Vernunft am Leitfaden der Formen der Vernunftschlüsse ge-

³¹ Vgl. diesbezüglich Theis, *De l'illusion transcendante*, a. a. O.

³² Ob man auch schon auf die Frage, ob Kants Philosophie die Existenz Gottes voraussetze, mit Ja antworten kann, wie Harald Schöndorf dies suggeriert, ist damit keineswegs gesagt (vgl. Setzt Kants Philosophie die Existenz Gottes voraus, in: *Kant-Studien* 86 [1995] 175–195).

winnt (die sog. metaphysische Deduktion der Ideen). Dem dritten Vernunftschluß (disjunktiver Schluß) entspricht die Idee von der absoluten Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt, die mit dem Gegenstand der Theologie gleichgestellt wird (vgl. B 391).

Untersuchen wir genauer, wie sich diese Idee aufgrund des dritten Vernunftschlusses ergibt, um damit einen ersten Zugang zu ihrem Inhalt zu gewinnen.

Die Definition des disjunktiven Vernunftschlusses findet sich in Kants *Logik*. Dabei lehnt er sich an George Friedrich Meiers *Auszug aus der Vernunftlehre* (§ 396)³³ an, ein Handbuch, das er mehr als vierzig Jahre in seinen Logikvorlesungen benutzte: „In den disjunktiven Schlüssen ist der Maior ein *disjunktiver* Satz und muß daher, als solcher, Glieder der Einteilung oder Disjunktion haben. – / Es wird hier entweder 1) von der Wahrheit Eines Gliedes der Disjunktion auf die Falschheit der übrigen geschlossen; oder 2) von der Falschheit aller Glieder, außer Einem, auf die Wahrheit dieses Einen.“³⁴ Inwiefern ergibt sich die oben genannte Idee aus dem Gedanken des disjunktiven Vernunftschlusses? In diesem Schluß wird einem Begriff ein Prädikat zu- oder abgesprochen durch Ausgrenzung aus einem Inbegriff von Prädikaten. Damit ein solcher Schluß aber *überhaupt* denkbar ist, muß man einen Obersatz denken, der alle möglichen Prädikate aller möglichen Dinge umfaßt, also den Inbegriff aller möglichen positiven Prädikate oder Realitäten. Anders ausgedrückt: Der Begriff, dem im Schlußsatz ein Prädikat zu- bzw. abgesprochen wird, steht unter dem Prinzip der Bestimmbarkeit. Wenn ich aber einem Begriff eine Bestimmung zu- oder abspreche, dann liegt darin, daß meine Urteilskraft die gesamte Sphäre der möglichen Prädikate durchläuft und bezüglich eines jeden dieser Prädikate entschieden hat, ob die mit ihm vermeinte Bestimmung dem Subjektbegriff zukommt oder nicht. Jedesmal also, wenn ich ein Ding denke, es also als etwas bestimme, habe ich implizit, indem ich das Ding als dieses Etwas denke, die Gesamtheit der möglichen Prädikate, also den Inbegriff, als die schlechthinnige Bedingung der Möglichkeit des Denkens dieses Dinges, also seiner sachhaltigen Bestimmung selber vorausgesetzt.

Die Frage, die sich nun stellt, ist die, inwiefern diese Totalität mit der *theologischen Idee* kongruent ist. Diese Gleichsetzung wird verständlich, wenn man einen Blick auf Kants Konzeption von Gott wirft, wie er sie in seinen frühen Texten formuliert hat. Wir können dies hier nur andeutungsweise tun.³⁵ In Kants Schriften aus den 50er und 60er Jahren, vornehmlich in der 1755 entstandenen Habilitationsschrift *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* und im *einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1762/1763) entwickelt unser Autor, im Gegenzug zum traditionellen ontologischen oder sog. Cartesianischen Argument, einen eigenen apriorischen Gottesbeweis, der seinen Ausgangspunkt im Begriff des Möglichen nimmt. Der Kern dieses Beweises lautet: Das Mögliche oder Denkbliche setzt, um als ein

³³ George Friedrich Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (Halle 1752) § 396 [wiederabgedruckt in AA XVI].

³⁴ *Logik* A 202f. (W V 561).

³⁵ Vgl. Theis, *Gott*, a. a. O. 35–84.

solches zu sein, ein wirkliches Existierendes voraus, worin (und wodurch) alles Mögliche gegeben ist, und dessen Aufhebung alle Möglichkeit zerstören würde. Dieses Wirkliche existiert notwendigerweise.³⁶ In diesem Beweis, dessen Grundstruktur bereits seit 1755 feststeht, ist ein Gottesbegriff wirksam, der sich anhand des Begriffs des notwendigen Wesens sowie der *Allheit* bzw. des *Inbegriffs der Realität* bestimmen läßt. Es ist insbesondere dieser letzte Begriff, der in unserem Kontext von Bedeutung ist. Alles, was in unseren Begriffen an Realität (sprich: Sachhaltigkeit) da ist, ist es aufgrund eines notwendig existierenden Wesens, das den „letzten Realgrund aller andern Möglichkeit“ enthält.³⁷ Dieser Begriff der Allheit der Realität hält sich in Kants Entwicklung während der 60er und 70er Jahre (wenngleich gelegentlich Interpretationsschwankungen auftreten) durch, und das mit ihm verbundene Bedeutungspotential bildet den *Kern* der späteren dritten transzendentalen Idee bzw. den aus reinem Denken erreichbaren Grundbegriff der philosophischen Theologie.

Genau dieser Begriff der Allheit als der Totalität der Realitäten im Sinne ihrer kollektiven Einheit (also als *ein* Ding) kommt im Begriff der „absoluten *Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens* überhaupt“ (B 391) zum Ausdruck. Es ist auch dieser Begriff, der mit dem Titelbegriff des 3. Hauptstücks der *transzendentalen Dialektik* vermeint ist, das mit *Das Ideal der reinen Vernunft* (vgl. B 595) überschrieben ist. Da, wo Kant den Plan seiner Dekonstruktion der dialektischen Vernunftschlüsse skizziert, beschreibt er das Thema, das unter diesem Titelbegriff verhandelt werden soll, folgendermaßen:

„Endlich schließe ich, nach der *dritten* Art vernünftelnder Schlüsse [nach dem Paralogismus und der Antinomie], von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, so fern sie mir gegeben werden können, zu denken, auf die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d.i. von Dingen, die ich nach ihrem bloßen transzendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Wesen aller Wesen, welches ich durch einen transzendenten Begriff noch weniger kenne, und von dessen unbedingter Notwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann. Diesen dialektischen Vernunftschluß werde ich das *Ideal* der reinen Vernunft nennen“ (B 398).

Das Ideal also nicht nur gleichbedeutend mit der dritten Idee, sondern selber dialektischer Vernunftschluß?³⁸ Dem Hinweis muß später nachgegangen werden.

Immerhin enthält diese Anzeige die entscheidenden Hinweise für das Verständnis des oben genannten Abschnitts. Dieser – komplex, ja bisweilen verwirrend in seiner Struktur – zerfällt in *zwei* große Gedankenschritte.³⁹

³⁶ Vgl. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes A 29 (W II 643 f.) (im folgenden: Beweisgrund).

³⁷ Ebd. A 30 (W II 644).

³⁸ Claude Piché (Das Ideal. Ein Problem der Kantschen Ideenlehre, [Bonn 1984] [Conscientia. Studien zur Bewußtseinsphilosophie, Bd. 12] 38) scheint mir diesbezüglich etwas vorschnell zu behaupten, der Irrtum entstehe in Wirklichkeit erst bei der Annahme der objektiven Gültigkeit und nicht schon beim „Dichten des Gegenstandes der Idee“.

³⁹ Zu diesem Abschnitt vgl. Svend Andersen, *Ideal und Singularität. Über die Funktion des Gottesbegriffes in Kants theoretischer Philosophie* (Berlin/New York 1983) 190 ff.; Heinz Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Dritter Teil* (Berlin 1969)

Der *erste* entwickelt den Begriff des transzendentalen Ideals auf mehreren, ineinander greifenden Ebenen. Dieser Begriff steht aber nicht von Anfang an fest, sondern wird erst progressiv konstituiert. Dabei ist das zugrundeliegende Argumentationsmuster demjenigen verwandt, das Kant in den frühen Schriften für seinen eigenen ontotheologischen Beweis entwickelt hatte. Der allerdings zentrale *Unterschied* liegt in den aufgrund der in der *transzendentalen Analytik* gewonnenen Einsichten in die Möglichkeiten und den Umfang der objektiven Erkenntnis notwendig gewordenen Transformation der Abschlusssage selber: Nicht mehr gelangt das Denken (in einer ersten Phase) zur Affirmation eines schlechthin notwendig existierenden Wesens, das alle Realitäten in sich enthält, sondern eben (nur) zum Begriff des *Inbegriffs aller Möglichkeit* als einer notwendigen Voraussetzung des Denkens, welche Idee demnach insofern ein notwendiger Begriff ist.⁴⁰

Skizzieren wir in aller Kürze die Hauptschritte dieses Gedankengangs. Den Ausgang nimmt Kant beim Grundsatz der *durchgängigen Bestimmung*. Dieser Grundsatz besagt, in der Formulierung der *Kritik*, daß einem jeden Ding, seiner Möglichkeit nach, „von allen *möglichen* Prädikaten der *Dinge*, so fern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muß“ (B 599 f.).⁴¹ Diesem Grundsatz zufolge wird jedes Ding, um als ein solches denkbar zu sein, auf den Horizont *aller möglichen Prädikate*, also auf die Gesamtheit des Möglichen, bezogen werden müssen. Das besagt, daß die Vernunft den *Inbegriff aller Möglichkeit* (oder Realität), der zur vollständigen Erkenntnis eines Dinges notwendig ist, *als Idee* voraussetzen muß, diese Idee demnach insofern notwendig ist.⁴²

In einer *nächsten* Phase wird dieser Begriff auf den des sog. *Ideals* zugespitzt und zwar aufgrund einer Unterscheidung zwischen ursprünglichen und abgeleiteten Prädikaten. Bei näherer Untersuchung finden wir, so Kant,

409ff.; Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant*, a. a. O. 159ff.; Piché, *Das Ideal*, a. a. O. 13ff.; Giovanni B. Sala, *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants* (Berlin/New York 1990) 229ff.

⁴⁰ Vgl. Reflexion 5785 in: AA XVIII, 355; vgl. auch Reflexion 6214 in: AA XVIII, 503. Vgl. Robert Theis, *Kants Transformation der Ontotheologie. Über die Möglichkeit einer philosophischen Theologie im Schatten des Kritizismus*, in: *Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung*, hrsg. v. K. Hilpert und K.-H. Ohlig (Zürich 1993) 127–140. Mir scheint, daß Dieter Henrich (*Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit* [Tübingen 1960] die Lage unnötig verwirrt, wenn er einerseits schreibt, die Abschnitte 1 und 2 des *Idealkapitels* seien „die kritizistische Interpretation seiner [Kants] Schrift über den ‚einzig möglichen Beweisgrund zur [sic!] Demonstration des Daseins Gottes‘ (140), andererseits aber, die „kritizistische Interpretation“ sei „nicht mit einer Inhaltsangabe der vorkritischen Schrift über den Gottesbeweis zu verwechseln“ (141). Letzteres ist redundant. Aufschlußreicher wäre es gewesen, aufzuzeigen, inwiefern der erste Abschnitt des *Idealkapitels* die Grundstruktur der Argumentation des *Beweisgrundes* unter den Bedingungen des kritizistischen Entwicklungsstandes wiederholt (etwa die Umdeutung der objektiven Notwendigkeit des Daseins in eine subjektive Notwendigkeit der Vernunft, ein Ideal vorzusetzen).

⁴¹ In Reflexion 6209, die übrigens eine klare Zusammenfassung des hier anstehenden Problems enthält, unterscheidet Kant zwischen einer logischen und einer metaphysischen Form des Prinzips. In logischer Hinsicht entspricht ihm das *principium exclusi medi*; das Prinzip der durchgängigen Bestimmung hingegen ist die metaphysische Version (AA XVIII, 495). Vgl. auch *Kritik der reinen Vernunft* B 599.

⁴² Vgl. Reflexion 5775 in: AA XVIII, 351; vgl. auch Reflexion 6282 in: AA XVIII, 549.

„daß diese Idee, als Urbegriff, eine Menge von Prädikaten ausstoße, die als abgeleitet durch andere schon gegeben sind, oder neben einander nicht stehen können, und daß sie sich bis zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriffe läutere, und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenstande werde, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein *Ideal* der reinen Vernunft genannt werden muß“ (B 601f.).

In einer *dritten* Phase wird der Begriff des Ideals im Sinne eines Dinges an sich selbst vorgestellt, dieses verstanden als *ens realissimum* (vgl. B 603 f.).⁴³ Dieser zunächst „neutrale“ Begriff (neutral in *dem* Sinne, daß er auf dieser Ebene noch nicht theologisch interpretiert wird) dient nun Kant wiederum als Ausgangspunkt einer *neuen* Reflexion über das Verhältnis des Ideals zu den möglichen Dingen. War dieses Verhältnis im vorigen Schritt (Phase 1) dahingehend bestimmt worden, daß die durchgängige Bestimmung alles Existierenden den Inbegriff der Realität voraussetze, so wird jetzt dieses Verhältnis im Sinne einer *Ableitung* der möglichen Dinge von der „unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung“ (B 606) gedeutet, diese wiederum als *Einschränkung* verstanden. Demzufolge kommt dem *realissimum* gegenüber den Möglichkeiten die *Ursprünglichkeit* zu. Genau dieser Aspekt nun führt dazu, das *realissimum* auf dieser noch neutralen Stufe im Sinne eines Urwesens (insofern es unabhängig ist), höchsten Wesens (insofern es vollkommen ist) oder Wesens aller Wesen (insofern es allgenugsam ist) (vgl. B 606 f.) zu bestimmen.⁴⁴

Die *zweite Ebene*, auf der der Begriff des transzendentalen Ideals zur Sprache kommt, betrifft dessen *theologische Deutung*. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt bei der Reflexion über die oben dargestellte Deutung des Verhältnisses des *realissimum* zu den möglichen Dingen. Hier rückt jetzt der Gedanke des *Grundes* in den Vordergrund. Dieser Gedanke verweist auf eine alte Schicht in Kants Entwicklung. Bereits in den Frühschriften hatte er, im Rahmen seines eigenen ontotheologischen Argumentes die Frage gestellt, wie das Verhältnis der Möglichkeiten zum notwendigen Wesen zu denken sei. Grundsätzlich gilt diesbezüglich die Alternative: Entweder sind die Welt Dinge *Teil* des notwendigen Wesens oder aber das notwendige Wesen ist *Quellgrund* der Realitäten. Kants Lösung in der *Nova dilucidatio* und im *Beweisgrund* geht eindeutig in die Richtung des zweiten Teils der Alternative.⁴⁵

In der Folge seiner Entwicklung dann, als sich der Begriff des *transzendentalen Ideals* zu präzisieren beginnt, findet sich in einigen *Reflexionen* aus dem handschriftlichen Nachlaß eine Deutung, in der die Beziehung zwischen dem Ideal und den möglichen Dingen im Sinne einer *Abhängigkeit* verstanden wird.⁴⁶ Diese Deutung scheint uns daher zu stammen, daß Kant zu diesem Zeitpunkt den Idealgedanken von seinem eigenen ontotheologischen Argument und dessen

⁴³ Die Rückkoppelung des Begriffs des transzendentalen Ideals an die Argumentation bezüglich der dritten transzendentalen Idee, die sich im 2. Abschnitt des ersten Buches der *transzendentalen Dialektik* befindet, kann hier unberücksichtigt bleiben (vgl. B 604f.).

⁴⁴ Vgl. Reflexion 6251 in: AA XVIII, 531.

⁴⁵ Vgl. *Nova dilucidatio*, Prop. VII Scholion (W I 436f.); vgl. *Beweisgrund* A 34f. (W II 646f.).

⁴⁶ Vgl. etwa Reflexion 4245 in: AA XVII, 479.

Grundbegriff, dem des notwendigen Wesens als dem Grund des Möglichen, her versteht. In der *Kritik der reinen Vernunft* ist die Lage genau umgekehrt: Hier ist es der *Idealbegriff*, der den Ausgangspunkt bildet, und nun wird, gewissermaßen im Hinblick auf dessen theologische Zuordnung, das Verhältnis des Ideals zum Möglichen zunächst im Sinne einer *Ableitung*,⁴⁷ sodann das Ideal, sofern es *realissimum* ist, als *Grund* bestimmt. Aber schon an dieser Stelle zeigt sich, daß die Zuspitzung auf den Aspekt des Grundes hin letzten Endes von der Sache her *nicht* zwingend ist.

Die Zuspitzung des *realissimum* als Grund impliziert ihrerseits eine Reihe von Bestimmungen, die es als *theologischen Grundbegriff* aufscheinen lassen. Kant schreibt: „Wenn wir nun dieser unserer Idee, indem wir sie hypostasieren, so fernernachgehen, so werden wir das Urwesen durch den bloßen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges etc., mit einem Worte, es in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädikamente bestimmten können“ (B 608).

Die Hypostasierung, von der hier die Rede ist, besagt nicht die Position (im Sinne der objektiven Wirklichkeit) des *realissimum*, sondern dessen Bestimmung als *Wesenheit*.⁴⁸ Kant zählt in diesem Zusammenhang eine Reihe von Prädikamenten auf (Einigkeit, Einfachheit, Allgenugsamkeit, Ewigkeit usw. [vgl. B 608]).⁴⁹

Der so zugrundegelegte Begriff des *realissimum* ist nun der von Gott „in transzendentelem Verstande gedacht, und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transzendentalen Theologie [...]“ (B 608).

Mit dieser Zuspitzung auf den theologischen Grundbegriff haben wir die Darlegungen des *ersten* Gedankenschritts in diesem Abschnitt der *Kritik* abgeschlossen. Dabei ging es Kant offenbar darum, die *innere* Notwendigkeit dieser Zuspitzung darzutun, d. h. die Tatsache, daß die Vernunft aus sich heraus auf die Bildung des Begriffs von Gott hindrängt. Dabei sollten die Übergänge zur jeweils neuen Stufe durch progressive Klärung und Läuterung des im ursprünglichen *Idealbegriff* Enthaltenen (etwa die Deutung des Inbegriffs der Möglichkeit im Sinne eines Urbegriffs, also eines einzelnen Gegenstandes, oder die Deutung der Ableitung nicht im Sinne einer Einschränkung, sondern eines Grund-Folge-Verhältnisses) deutlich gemacht werden.

⁴⁷ Vgl. Reflexion 6034 in: AA XVIII, 428f.

⁴⁸ Daß die Hypostasierung von der Realisierung zu unterscheiden sei, zeigt sich ganz deutlich in der Anmerkung B 612, wo es heißt: „Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also, ob es zwar eine bloße Vorstellung ist, zuerst *realisiert* d. i. zum Objekt gemacht, darauf *hypostasiert*, endlich, durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit, so *garpersonifiziert* [...]“. Die Gleichsetzung von Hypostasierung und gegenständlicher Realität, wie etwa der gleichnamige Artikel im Historischen Wörterbuch der Philosophie (Bd. 3, Sp. 1259) suggeriert, entspricht nicht der Textlage.

⁴⁹ Diese Aufzählung entspricht z. T. derjenigen, die man bereits im Beweisgrund antrifft. Dort hatte Kant geschrieben: „Es existiert etwas schlechterdings notwendig. Dieses ist einzig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen. Es ist ein Gott“ (A 42, W II 651).

Im *zweiten* Gedankenschritt dieses Abschnitts wird Kant nun diesen transzendentalen Begriff von Gott dekonstruieren, indem er die ihm innewohnende notwendige *Dialektik* aufzeigt. Nun kommt es bei dieser Dekonstruktion darauf an, sich nicht von den bisweilen unscharfen Formulierungen Kants in die Irre führen zu lassen.

Die eigentliche Schwierigkeit diesbezüglich findet sich gleich in den ersten Sätzen des 15. Absatzes (vgl. B 608). Dort heißt es:

„Indessen würde dieser Gebrauch der transzendentalen Idee doch schon die Grenzen ihrer Bestimmung und Zulässigkeit überschreiten. Denn die Vernunft legte sie nur, als den *Begriff* von aller Realität, der durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu verlangen, daß alle diese Realität objektiv gegeben sei und selbst ein Ding ausmache. Dieses letztere ist eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideale, als einem besonderen Wesen, zusammenfassen und realisieren, wozu wir keine Befugnis haben [...]“ (B 608).

In diesem Text geht es um das „Überschreiten“ bestimmter Grenzen. Dieser Überschritt betrifft zwei Aspekte: Einerseits wird aus dem Begriff zur Realisierung fortgeschritten, also zu Behauptung der objektiven Realität; andererseits wird zur Behauptung übergegangen, daß der transzendentalen Idee ein *einiges* Ding entspreche. Dies sind zwei voneinander zu unterscheidende Aspekte, wengleich hinzugefügt werden muß, daß die objektive Realisierung nur unter der Voraussetzung eines einigen Dinges denkbar ist.

Hinsichtlich des ersten Aspekts ist aufgrund der Analyse des *ersten* Gedankenschritts zu fragen, ob denn in der angesichts des transzendentalen Ideals sich entwickelnden Dynamik der Vernunft überhaupt dieser Überschritt zur Realisierung vollzogen worden ist. Darauf ist zu antworten, daß dies *nicht* der Fall ist. Der einzige Überschritt, der geschieht, ist eben der von dem *unbestimmten* Inbegriff aller Realität hin zum *bestimmten* Begriff des *ens realissimum*. Dabei aber verläßt die Vernunft in keinem Augenblick den Raum des Ideellen.

Wenn Kant dennoch in dem angeführten Zitat behauptet, es vollziehe sich ein *transgressus* hin auf die *Realisierung*, dann hat er ein *anderes* Argument vor Augen als das von ihm selbst in den vorangehenden Absätzen entwickelte. Dabei kann es sich eigentlich nur um den von ihm selbst entwickelten ontotheologischen Beweis handeln, der im *Beweisgrund* als einzig mögliche Demonstration des Daseins Gottes angesehen worden ist.⁵⁰ In diesem Argument war, wie wir bereits gesehen haben, von der Tatsache, daß es Mögliches gibt, darauf geschlossen worden, daß etwas notwendigerweise existieren muß, das die Data zu aller Möglichkeit enthält.

Die Argumentation des 15. Absatzes in der *Kritik* betrifft somit nur zum Teil die Beweislage der vorigen Abschnitte, nämlich durch den zweiten Aspekt: „[...] und selbst ein Ding ausmache“. In diesem Punkt liegt der eigentliche Kern des Problems und dies wird auch ganz deutlich, wenn man sich die weiteren Darlegungen in dem hier zur Diskussion stehenden Abschnitt vor Augen führt. Denn

⁵⁰ Vgl. Beweisgrund A 203 ff. (W II 737f.).

in ihnen wird Kant bezeichnenderweise nicht mehr auf die Frage der Realisierung zurückkommen, sondern eben gerade den Prozeß der Läuterung des Inbegriffs aller Möglichkeit hin zum transzendentalen Ideal (Individuum) und zum theologischen Grundbegriff (Gott im transzendentalen Verstande), also die Bestimmung im Sinne eines *einigen* Daseins, einer kritischen Dekonstruktion unterziehen, indem er dessen Dialektik aufdeckt. Dieses Programm entspricht dann auch genau dem, was am Ende des ersten Buches der *transzendentalen Dialektik* angekündigt worden war (vgl. B 398).

Damit ergibt sich nun folgender Sachverhalt: Die theologische Idee als die dritte transzendente Idee enthält das Besondere, daß sie als Idee sich notwendig aus der der Vernunft innewohnenden ‚Logik‘ ergibt, aber diese Logik ist *an sich bereits dialektisch*. Daraus folgt, daß die sich aus dieser Dialektik heraus ergebende Idee ebenfalls *an sich* dialektisch ist, und zwar aufgrund der oben genannten Verwandlung des bloßen Inbegriffs in den Begriff eines einigen Wesens bzw. in die Bestimmung dieses Wesens im Sinne des transzendentalen Begriffs von Gott.

Daß sich bei dieser Idee eine *besondere Art von Schein* einschleicht, hatte Kant in der *Reflexion* 5553, die von Adickes in die Entstehungszeit der *Kritik* datiert wird, gesehen bzw. angedeutet. Dort schreibt er bezüglich des Ideals: „Der dritte [Schein]: da die Allgemeinheit des Denkens durch die Vernunft vor [für] einen Gedanken von einem All der Möglichkeiten der Dinge genommen wird.“⁵¹ Der Schein besteht demnach in der Tatsache, daß der Inbegriff der Möglichkeiten in ein *ens realissimum* als ein Ding verwandelt wird.⁵² Damit haben wir nun einen merkwürdigen Sachverhalt vor uns: Wenn einerseits gilt, daß die dritte transzendente Idee als eine *notwendige* Idee der Vernunft die eines Wesens aller Wesen ist (die absolute Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt [vgl. B 391] oder: die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt [vgl. B 398]), wenn andererseits das Zustandekommen dieser Idee in der Form des transzendentalen Ideals dialektisch ist, dann haben wir es im Falle der theologischen Idee mit einem Dialektischwerden der Vernunft zu tun, das sich auf einer anderen Ebene ansiedelt als der Schein hinsichtlich der beiden anderen transzendentalen Ideen. Denn hier geht es offenbar nicht um die Umkipfung einer subjektiven Notwendigkeit in eine objektive, also so, daß subjektive Grundsätze für objektive genommen werden (vgl. B 535f.), sondern die Vernunft ist hier noch auf eine andere Art dialektisch, indem sie die Idee als *ein einiges Ding* denkt.

Sieht man sich nun die Begründung an, die Kant diesbezüglich anführt, so wird noch ein *ganz anderer Aspekt* der hier infragestehenden Problematik sichtbar: Diese Begründung betrifft in der Tat nicht *diesen* Punkt, sondern viel ursprüng-

⁵¹ Reflexion 5553, in: AA XVIII, 224.

⁵² Andersen scheint mir den hier infragestehenden Sachverhalt nicht korrekt zu interpretieren, wenn er schreibt: „Wir können diesen Schein zusammenfassend als die *Objektivierung* des transzendentalen Ideals charakterisieren“ (Ideal und Singularität, a. a. O. 218). Es ist wahr, daß Kants Text auf den ersten Blick zu dieser Interpretation Anlaß geben kann, aber eben nur auf den ersten Blick.

licher bereits die Idee des *Inbegriffs aller Möglichkeit selber*. Zwar behauptet er, das Ideal sei auf einer „natürlichen und nicht bloß willkürlichen Idee gegründet“ (B 609), aber die Dekonstruktion dieses Scheins zeigt dann, daß nicht erst das Ideal, sondern bereits der *Gedanke des Inbegriffs selber* aufgrund einer natürlichen Illusion zustandekommt. Denn die Vernunft stützt sich hier, so Kant, auf einen Grundsatz, der für den Bereich der Erfahrung gilt, nämlich, daß das, „worin das Reale aller Erscheinungen gegeben ist, die einige allbefassende Erfahrung ist“ (B 610), so daß „die Materie zur Möglichkeit aller Gegenstände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben, vorausgesetzt“ (ebd.) wird.

„Nach einer natürlichen Illusion sehen wir nun das für einen Grundsatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müsse [...]. Folglich werden wir das empirische Prinzip unserer Begriffe der Möglichkeit der Dinge, als Erscheinungen, durch Weglassung dieser Einschränkung, für ein transzendentes Prinzip der Möglichkeit der Dinge überhaupt halten“ (B 610).

Dieses Zitat macht deutlich, daß Kant hier nicht die Konstitution des *Idealbegriffs* im Auge hat, sondern schon deren Vorgänger, nämlich den *Inbegriff aller Möglichkeit*, also die primäre Idee der Vernunft. Das aber scheint zu besagen, daß bereits diese Idee als *Idee* aufgrund einer Illusion zustandekommt; die Transformation in ein Ideal wäre demzufolge eine *illutio consequens*, die darin besteht, daß die distributive Einheit des bloßen Inbegriffs in eine kollektive verwandelt wird (vgl. B 610).

Damit stellt sich aber nun das Problem der dritten transzendentalen Idee am Ende dieses Abschnitts in aller Härte: Ist diese Idee als Idee der Vernunft überhaupt legitim, da sich bereits bei ihrer *ursprünglichen Konstitution* eine Illusion einschleicht? Und wenn dies letztere der Fall ist, wie ist es möglich, daß Kant dann doch noch am Ende des Theologiekapitels behaupten kann, das höchste Wesen bleibe „für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch *fehlerfreies Ideal*, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönet“ (B 669)?

Wir wollen an dieser Stelle bloß auf diesen Widerstreit hinweisen, ohne indes allzusehr interpretierend einzugreifen. Er scheint aber ganz offensichtlich auf eine *Schwierigkeit* in der Sache selbst hinzuweisen, nämlich wie es möglich (also denkbar) ist, daß das Denken aus sich selber zum *Gottesbegriff* als dem absoluten Vollendungsbegriff gelangt. Vielleicht ist dies die Grundfrage des Denkens überhaupt, sofern es diesem um Abschluß geht. Auf jeden Fall gilt, aufgrund dieser Perspektive, daß Theologie mit den Mitteln der reinen Vernunft ein *Problem* ist, weil ihre Möglichkeit bzw. tiefer noch: weil die *Begründung* ihrer Möglichkeit *unmöglich* zu sein scheint, obwohl – und hier liegt das Paradoxon, das vielleicht in der Rede vom fehlerfreien Ideal, das die Erkenntnis abschließt und krönt, zum Ausdruck kommt – der *transgressus* in der Form der Realisierung des theologischen Grundbegriffs im Modus des Gedankens immer schon geschehen ist (vgl. B 364).

B. Die Vollendung des Idealbegriffs

Wir sagten oben, daß hinsichtlich der Artikulation der theologischen Problematik in der *Kritik* ein *einzig* Grundbegriff am Werke sei, nämlich der des transzendentalen Ideals. Wir sagten aber auch, daß dieser Grundbegriff erst auf der Basis eines *zweiten* Gedankengangs zu seiner eigentlichen Vollendung gelangt, nämlich im Rahmen der Kritik am physikotheologischen Beweis, der von einer „bestimmte[n] Erfahrung“ (B 648) der Weltwirklichkeit seinen Ausgang nimmt, nämlich der Ordnung, zweckmäßigen Einheit, und dem ein Gottesbegriff entspricht, der sich zunächst im Begriff der „höchsten Intelligenz“ (B 718) zusammenfassen läßt.

Kant hatte dem physikotheologischen Beweis seit seinen frühen Schriften immer die größte Aufmerksamkeit zugewandt. Bereits im *Beweisgrund* war der weitaus größte Teil der Untersuchung diesem Thema gewidmet.⁵³

Kant warf den vorherrschenden physikotheologischen Modellen seiner Zeit vor, daß sie notgedrungen in Widersprüche geraten, weil sich ihre Argumente wesentlich am Begriff einer bloß *zufälligen* Ordnung der Weltwirklichkeit orientieren. Ihnen stellt er im *Beweisgrund* sein eigenes (oder das, was er dafür hielt), verbessertes Argument entgegen, das sich am Begriff einer *notwendigen* Ordnung ausrichtet, die sich aus dem *Wesen* der Dinge herleiten läßt, in welche sie Gott, als oberste Intelligenz, eingepflanzt hat. Allein ein solches Modell war in seinen Augen geeignet, einerseits die Aporien zu vermeiden, die sich aus der Konfrontation der Physikotheologie mit der Newtonschen Naturlehre und deren Grundauffassung einer nach mechanischen Gesetzen notwendig bestimmten Natur ergaben, andererseits den Übergang zu einem höchst weisen, guten und mächtigen Wesen zu ermöglichen, also zu einem Welterschöpfer (oder einem weisen Wesen als einem Grund)⁵⁴ und nicht bloß zu einem Weltgestalter oder „Werkmeister“.

Nun geht Kant im *Beweisgrund* noch einen Schritt weiter, indem er nämlich aufzeigt, daß in einer so verstandenen Physikotheologie letzten Endes der *gleiche Beweisgrund* am Werke ist wie im ontotheologischen (den Kant als einzig möglichen Beweisgrund ansieht).⁵⁵

In der *Kritik* steht der physikotheologische Beweis im Rahmen der Kritik an den Gottesbeweisen zur Debatte (vgl. B 648 ff.). Auch hier verweist Kant – diese Dinge sind wohlbekannt – auf die besondere Stellung, die diesem Beweis zukommt. „Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, kläreste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene“ (B 651). Kant hat auch hier bei dem von ihm kritisierten Beweis dieselbe Beweisform vor Augen wie im *Beweisgrund*. Es mag sinnvoll sein, in diesem Zusammenhang eine etwas längere Passage zu zitieren:

⁵³ Vgl. *Beweisgrund* A 50–187 (W II 655–728).

⁵⁴ Vgl. ebd. A 125 (W II 694).

⁵⁵ Vgl. *Theis, Gott*, a. a. O. 144–152.

„Die Hauptmomente des gedachten physichtheologischen Beweises sind folgende: 1) In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit großer Weisheit ausgeführt, und in einem ganzen von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts sowohl, als auch unbegrenzter Größe des Umfangs. 2) Den Dingen der Welt ist diese zweckmäßige Anordnung ganz fremd, und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst, durch so vielerlei sich vereinigende Mittel, zu bestimmten Endabsichten nicht zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Prinzip, nach zum Grunde liegenden Idee, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. 3) Es existiert also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht bloß, als blindwirkende allvermögende Natur, durch *Fruchtbarkeit*, sondern, als Intelligenz, durch *Freiheit* die Ursache der Welt sein muß. 4) Die Einheit derselben läßt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Teile der Welt, als Glieder von einem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schließen“ (B 653 f.).

Kant entwickelt seine Kritik an diesem Beweis am Leitfaden der gleichen Grundelemente wie im *Beweisgrund*: Der physikotheologische Beweis gelangt nur bis zum Begriff eines *Weltbaumeisters*, nicht aber zu dem eines *Weltschöpfers* (vgl. B 655). Damit einher geht die Feststellung, daß die so behauptete Ursache nur relativisch zu den Weltdingen bestimmbar ist, also hinsichtlich ihrer selbst *unbestimmt* bleibt.⁵⁶ An dieser Stelle aber bringt Kant ein neues Element in die Diskussion: Nach ihm behauptet nämlich der physikotheologische Beweis *durchaus* die Existenz eines mit höchster Weisheit und Allmacht ausgestatteten Wesens, womit er die Ursache als an sich bestimmt denkt. Die Frage, die sich stellt, betrifft die *Berechtigung des Übergangs* zu dieser Behauptung. Hier setzt nun Kants Kritik an, die in einer Dekonstruktion der einzelnen Schritte erfolgt, die seiner Ansicht nach dieser Argumentation zugrundeliegen. Die absolute Affirmation nämlich der oben genannten Prädikate ist nur möglich aufgrund einer Verschiebung vom Begriff der zufälligen *Ordnung* und *Zweckmäßigkeit* zu dem der *Zufälligkeit als solcher*, an deren Leitfaden die Vernunft zur Affirmation eines absolut notwendigen Wesens gelangt, von wo aus dann der Begriff eines *ens realissimum* erreicht wird, der durch alle Prädikate vollständig bestimmt ist, zu denen die oben genannten als *nicht relativische* gehören (vgl. B 657). Kant wirft der Physikotheologie demnach vor, sie springe zunächst zum sog. kosmologischen Beweis über, und, da dieser nur ein versteckter ontologischer ist, „so vollführte er seine Absicht wirklich bloß durch reine Vernunft“ (ebd.).

Genau dieser Sachverhalt bildet die *Schwachstelle* des traditionellen physikotheologischen Argumentes. Zugleich aber eröffnet diese Schwachstelle eine neue Beurteilung der Physikotheologie:

„Nachdem sie [die Physikotheologen] endlich durch einen so mächtigen Sprung festen Fuß gefaßt zu haben vermeinen, so verbreiten sie den nunmehr bestimmten Begriff (in dessen Besitz sie, ohne zu wissen wie, gekommen sind) über das ganze Feld der Schöpfung, und erläutern das Ideal, welches lediglich ein Produkt der reinen Vernunft war, obzwar kümmerlich genug, und weit unter der Würde eines Gegenstandes, durch Erfahrung, ohne doch gestehen zu wollen, daß sie zu dieser Kenntnis oder Voraussetzung durch einen andern Fußsteig, als den der Erfahrung, gelangt sind“ (B 658).

⁵⁶ Vgl. auch Reflexion 6044 in: AA XVIII, 432.

Hier wird einerseits die *unbegründete Übernahme* des Idealbegriffs aus der Ontotheologie hervorgehoben,⁵⁷ andererseits die Tatsache, daß die Physikotheologie diesen Begriff dennoch *erläutere*. Das physikotheologische Argument wird also einerseits *als Beweis entwertet*, insofern sich nämlich aufzeigen läßt, daß die beweisende Aussage hinsichtlich des *Daseins* dem Register des *kosmologischen* Arguments und die der *Bestimmtheit des Begriffs* dem des *ontologischen* (bzw. ontotheologischen) entspringt. Andererseits aber wird ihm nicht jegliche Aussagekraft und Bedeutung abgesprochen. In dieser letzten Hinsicht wird die Physikotheologie zu einem *Nachfolgediskurs* uminterpretiert. Dieser Standpunkt entspricht Kants eigenen Auffassungen von der Physikotheologie seit der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* aus dem Jahre 1755.⁵⁸ Die Schwäche eines solchen Diskurses liegt also darin, *mehr* sein zu wollen als eine bloße Erläuterung des in der Ontotheologie gewonnenen Gottesbegriffs (womit zugleich *ex post* die *Stärke* von Kants eigener früher Position im *Beweisgrund* bestätigt wird, wo die Physikotheologie nie *mehr* zu sein beanspruchte als dies).

Es ist nun genau in diesem Sinne eines *Nachfolgediskurses*, wie Kant die Physikotheologie für seinen *eigenen* theologischen Entwurf verwertet. Insofern enthält dieser Abschnitt über die Kritik am physikotheologischen Beweis genaue genommen einen *doppelten* Diskurs: einen *direkt* kritisch-destruktiven hinsichtlich des physikotheologischen Beweises als solchen, einen *indirekt* hermeneutisch-konstruktiven hinsichtlich der Funktion der Physikotheologie, was die Ausdifferenzierung des Idealbegriffs betrifft. Was heißt nämlich: *das Ideal erläutern*? Wieso soll die zuvor kritisierte Physikotheologie gerade das *Ideal*, jenen Kernbegriff von Kants Theologie, der eben *nicht* dem Register der traditionellen Rationaltheologie entspringt, erläutern? Der Ausdruck „erläutern“ verweist uns in der Tat auf das Erläuterungsurteil, das analytische Urteil. In diesen Urteilen beruht die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt auf *Identität*, d. h. das Prädikat gehört zum Subjekt als etwas, „was in diesem Begriffe [...] (versteckter Weise) enthalten ist“ (B 10). Wenn die Physikotheologie den Idealbegriff erläutert, dann heißt das, daß gerade in ihr Merkmale (Prädikate) zur Sprache gebracht werden, die in diesem Begriff versteckt sind, die aber notwendig zu diesem Begriff gehören. Bei diesen Merkmalen handelt es sich in erster Linie um die *Intelligenz*, dann aber auch um die *Macht* und *Güte*. Es handelt sich also um diejenigen Prädikate, kraft derer das Ideal als *Person* bestimmbar ist, wodurch der Übergang zum *theistischen* Gottesbegriff denkbar wird.⁵⁹ Die Personalität des Ideals wird somit auf

⁵⁷ Vgl. ebenso am Schluß des Abschnitts über das kosmologische Argument (B 642).

⁵⁸ Vgl. Theis, Gott a. a. O. 85–100.

⁵⁹ Alois Winter behauptet zu Recht, Kant stehe mit voller Überzeugung auf der Seite der Theisten. Er scheint uns aber die Sachlage nicht exakt zu beschreiben, wenn er behauptet: „Um dies vor dem Anspruch seines kritischen Denkens zu können, braucht er die transzendente Theologie.“ Vielmehr sieht es so aus, daß er dazu die sog. „natürliche Theologie“ in der Form einer umgedeuteten Physikotheologie braucht. (Vgl. Transzendente Theologie der Erkenntnis, in: Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens, hrsg. von A. Halder, K. Kienzler und J. Möller [Düsseldorf 1987] 81).

dem *alleinigen* Weg der Physikotheologie explizit. Hiermit ist dann auch die letzte Stufe der Bestimmung des Ideals erreicht.⁶⁰

Kant hatte diesen Punkt bereits im Rahmen des Idealkapitels angedeutet, freilich nur in einer *Anmerkung*. Dieser Text, der an *dieser* Stelle der *Kritik* unverständlich zu sein schien, gelangt vom jetzt erreichten Stand der Interpretation zu völliger Klarheit: „Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also, ob es zwar eine bloße Vorstellung ist, zuerst *realisiert*, d. i. zum Objekt gemacht, darauf *hypostasiert*, endlich, durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit so gar *personifiziert*, wie wir bald ausführen werden [kursiv von mir]“ (B 611 Anm.).

Die Erläuterung, von der vorhin im Zusammenhang mit der Physikotheologie die Rede war, betrifft demnach genau *diesen* Punkt der Personifizierung des Ideals als des letzten Schritts der Auslegung dieses Begriffs.

Mit diesen Bemerkungen haben wir die Darlegungen zum Gottesbegriff, so wie Kant ihn in der *Kritik* konzipiert, in ihren Grundlinien abgeschlossen. Wir können uns nun dem zweiten Teil unserer Frage zuwenden, nämlich welcher theologische Diskurs sich auf der Grundlage dieses Gottesbegriffs artikuliert.

2. Grundzüge einer Theologie der Kritik der reinen Vernunft

Es wurde bereits mehrfach auf den Umstand hingewiesen, daß die Gottesbeweiskritik in der *Kritik* den Eindruck aufkommen läßt, als sei Kants Auffassung hinsichtlich der theologischen Frage eine ausschließlich negative. Daß dies aber nicht die ganze Wahrheit diesbezüglich ist, dürfte bereits aufgrund des Vorigen deutlich geworden sein. In diesem Abschnitt soll nun diese „positive“ Perspektive des theologischen Programms noch um einen anderen Aspekt erweitert werden. Meine These diesbezüglich lautet: Zwar hat Kant in der *Kritik* keine philosophische Theologie unter den Voraussetzungen der kritizistischen Einsichten *en détail* entwickelt, aber die *Kritik* enthält nichtsdestoweniger den Grundriß einer solchen Theologie. Dieser soll jetzt herausgearbeitet werden.

Die explizitesten Formulierungen zu unserem Thema finden sich im zweiten Abschnitt des Anhangs zur *transzendentalen Dialektik*, mit dem der Abschluß der *transzendentalen Elementarlehre* gemacht wird. Dieser Abschnitt trägt den Titel *Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft*.

Kurz sei hier noch einmal in Erinnerung gerufen, daß wir im ersten Teil unserer Untersuchung zu dem erstaunlichen Ergebnis gelangt waren, daß Kant in diesem *Anhang* die Metaphysik in ihrem zweiten Teil rehabilitiert, freilich nicht im Sinn einer bloßen Übernahme ihrer Behauptungen, sondern im Sinn ihrer Transformation unter den Voraussetzungen der *transzendentalen Analytik*, um dadurch ihre Grundintention als Abschlußdiskurs im Rahmen des transzendental-

⁶⁰ Vgl. Reflexion 6039 in: AA XVIII, 431, wo es heißt: „Also hat physicotheologie das zwar voraus, daß sie den Begriff Gottes durch *realitates in concreto* (Verstand, Wille) denkt [...]“; vgl. auch Reflexion 6247 in: AA XVIII, 527.

philosophischen Programms zu integrieren und dieses Programm damit allererst zu seiner Einheit zu bringen. Der leitende Grundgedanke dabei ist in der Tat der der *systematischen Einheit*. Jede der transzendentalen Ideen bringt von einem bestimmten Standpunkt aus systematische Einheit hinsichtlich der Erfahrungserkenntnis zustande. Nun wissen wir, daß zwischen den Ideen wiederum ein systematischer Zusammenhang herrscht, gemäß dem der *theologischen Idee* der höchste Rang zukommt (vgl. B. 395).

Eine vergleichende Analyse des hier zugrundegelegten Textes nun zeigt, daß die Bezugnahme auf die *Theologie* im Vergleich mit den beiden anderen Disziplinen der speziellen Metaphysik (Psychologie, Kosmologie) von Kant *privilegiert* wird. Die theologische Optik scheint das mit dem Gedanken der systematischen Einheit Vermeinte am angemessensten und das heißt wohl: am vollständigsten zu verdeutlichen. Dies würde auch der von uns bereits angeführten Bemerkung in B 669 entsprechen, wo Kant vom Ideal als demjenigen Begriff spricht, der die gesamte menschliche Erkenntnis schließt und krönt.

Versuchen wir nun, die Grundaussagen bzw. den Aufbau dieses theologischen Diskurses zu rekonstruieren. Wir müssen dabei zwischen der *systematischen Funktion* dieses Diskurses und seiner *internen Konstitution* als Diskurs, also als System von Aussagen, unterscheiden. Beide Perspektiven sind zwar aufeinander hingebordnet, sollen aber hier zunächst aus methodischen Gründen auseinandergehalten werden. Dabei brauchen wir sogar die erste dieser Perspektiven, die lediglich eine spezielle Anwendung der im ersten Teil erörterten Generalthese von der regulativen Funktion der Ideen darstellt, nur soweit in Betracht zu ziehen, wie dies für die Erhellung der zweiten von Bedeutung ist.

Wir fragen zunächst nach dem Ausgangspunkt des theologischen Diskurses. Wir wissen, daß dieser mit dem Problem des Daseins Gottes, der *existentia Dei*, beginnt. Dieses wird bewiesen entweder vom Begriff von Gott selber aus (ontologischer Beweis) oder im Ausgang von einer allgemeinen Erfahrung (kosmologischer Beweis). Kant hat diese beiden Arten von Beweisen zur sog. transzendentalen Theologie (vgl. B 660) gezählt. Daneben kann aber auch eine spezielle Erfahrung, nämlich die der Ordnung, der Schönheit, der Einheit zugrundegelegt werden, und der Beweis, der auf dieser Basis entfaltet wird, ist der physikotheologische. Die Physikotheologie bildet einen Teil der sog. natürlichen Theologie (vgl. ebd.).

Von diesem Punkt aus wird auf das Dasein eines allerrealsten Wesens oder auf das eines notwendigen Wesens oder auf eine höchste intelligente Ursache geschlossen. Für unser Problem ist zunächst die kosmo- und die physikotheologische Argumentation von Bedeutung. Die Beweislage ist hier die, daß aufgrund von etwas Gegebenem (die Erfahrungsgegenstände verstanden als zufällige bzw. die Ordnung oder Schönheit, die in der Welt angetroffen wird) auf das Dasein Gottes geschlossen wird, und zwar, weil das so oder so Gegebene ein Defizit an Begreifbarkeit aufweist, also nur dann verständlich wird, wenn und in dem Maße wie ein notwendiges Wesen bzw. eine höchste intelligente Ursache, Gott genannt, existiert. Nun bedeutet dieser Sachverhalt auch in *umgekehrter* Richtung, daß sich das Gegebene, in seinem Gegebensein bzw. in der speziellen Weise seines

Gegebenseins, von Gott *herleiten* läßt. Im rationaltheologischen Diskurs ist insofern immer eine doppelte Bewegung im Spiel, in der die Begreiflichkeit bzw. Begründung des Seienden *induktiv* und *deduktiv* zur Sprache kommt, derart, daß die (spätere) Deduktion die eigentliche Grundlage der (früheren) Induktion abgibt, ihre *ratio essendi* enthält.

Zu fragen ist nun, ob sich in Kants Ansatz ein vergleichbares Vorgehen aufzeigen läßt. Das „Gegebene“, worauf sich die Vernunft bezieht, sind keine Gegenstände, sondern *Erkenntnisse*. Diese sucht die Vernunft, aufgrund der Ideen, zu vereinheitlichen. Einheit ist insofern das Defizit, das zu Begründende. Einheit läßt sich jedoch nicht von den Erkenntnissen selber her begründen. Die Vernunft kann Einheit nur begründen, indem sie den Grund als in der Idee gegeben setzt.⁶¹ Dies wäre ein Analogon zu dem oben so genannten „induktiven Moment“. Umgekehrt bedeutet dies auch, daß sich von diesem Einheitsgrund die Einheit der Erkenntnisse ableiten lassen muß.

Trotz dieser strukturellen Ähnlichkeit mit der Grundbewegung der rationalen Theologie dürfen die *Unterschiede* nicht übersehen werden. 1. Kant behauptet nicht, vom Begründungsdefizit der Erkenntnisse auf das *Dasein Gottes* schließen zu dürfen. Das ist deshalb nicht möglich, weil in diesem Falle die Grundsätze des Verstandes über die Grenze der möglichen Erfahrung Anwendung fänden. 2. Kant behauptet demzufolge auch nicht hinsichtlich des deduktiven Teils, die Dinge *hätten* Gott zur letzten Ursache ihres Daseins oder *seien* von Gott in harmonischen Beziehungen eingerichtet worden.

Kant behauptet hingegen, man müsse die Welt Dinge so betrachten, *als ob* sie ihr Dasein von einer höchsten Intelligenz hätten (vgl. B 699), *als ob* die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären (vgl. B 701; 713 f.), *als ob* sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären (vgl. B 706). Man muß hier beachten, daß sich diese Rede nicht auf sog. Gegenstände der Erfahrung bezieht, sondern auf die diesen Gegenständen zugrundeliegenden Dinge an sich. Das aber heißt, daß der auf dieser Ebene sich artikulierende Diskurs eine metaphysikanaloge Intention aufweist. Zugleich aber wird nun diese Intention den transzendentalphilosophischen Bedingungen unterworfen bzw. auf diese zurückgebogen, und zwar dadurch, daß der vorausgesetzte Gegenstand, hier die höchste Intelligenz, als absoluter Gegenstand *entwertet* wird und bloß als eine *suppositio relativa* oder als ein Gegenstand in der Idee gesetzt wird.

Dies ändert aber nichts an der Tatsache, daß die *regulative* Perspektive, die durch die theologische Idee bzw. durch die beiden anderen Ideen statuiert wird, letzten Endes die Reproduktion der Grundintentionen der traditionellen Metaphysik, hier spezieller der rationalen Theologie darstellt, indem die durch sie konstituierte bzw. zu konstituierende systematische Einheit (in der Form des „als ob“ Gedankens) der transzendentalphilosophische Ersatz bzw. die transzendentalphilosophische Transformation der (aufgrund der kritischen Partien der *transzendentalen Dialektik*) destruierten *metaphysica specialis* ist.

⁶¹ Vgl. Reflexion 6136 in: AA XVIII, 466.

So verfahren, *als ob* Gott der Urheber des Daseins der Dinge ist, bedeutet, die Wirklichkeit in der Idee rekonstruieren, und zwar aufgrund der Voraussetzung, daß diese Wirklichkeit an sich systematisch oder zweckmäßig konstituiert ist. Insofern läßt sich von Gott als einem „architectonische[n] Begriff“⁶² sprechen.

Kant geht nun aber noch einen Schritt weiter, der durchaus nicht im Widerspruch zu den vorigen Bemerkungen steht. Die vernünftige Rekonstruktion der Erkenntnisse am Leitfaden der Idee eines zweckmäßigen anordnenden Urhebers läßt sich ihrerseits als ein *Prozeß des progressiven Erkennens dieses von der Vernunft in der Idee gesetzten Gegenstandes verstehen*. Mit anderen Worten: Der erste Teil der Argumentation der traditionellen Theologie (von dem oben die Rede war) erfährt nun seinerseits vor dem Hintergrund der transzendentalphilosophischen Transformation seine Reinterpretation bzw. Reintegration:

„Das regulative Prinzip der systematischen Einheit der Natur für ein konstitutives nehmen, und, was nur in der Idee zum Grunde des einhelligen Gebrauchs der Vernunft gelegt wird, als Ursache hypostatisch voraussetzen, heißt nur, die Vernunft verwirren. Die Naturforschung geht ihren Gang ganz allein an der Kette der Naturursachen nach allgemeinen Gesetzen derselben, zwar nach der Idee eines Urhebers, aber nicht um die Zweckmäßigkeit, der sie allerwärts nachgeht, von demselben abzuleiten, sondern sein Dasein aus dieser Zweckmäßigkeit, die in den Wesen der Naturdinge gesucht wird, womöglich auch in den Wesen aller Dinge überhaupt, mithin als schlechthin notwendig zu erkennen“ (B 721 f.).

Das Programm einer objektiven Erkenntnis des Daseins Gottes, von dem es zunächst hieß, es sei gänzlich fruchtlos und seiner *inneren Beschaffenheit nach* null und nichtig (vgl. B 664), erscheint von dem eben Gesagten aus in einem *anderen* Licht: Es läßt sich, zumindest als *unendliche Aufgabe*, sogar vor dem Richterstuhl der über sich selbst aufgeklärten Vernunft in aller Anständigkeit legitimieren. Die Frage, ob es *Erfolg* hat, wird, von hier aus gesehen, unerheblich.⁶³

Mit diesem Programm ist dann wohl auch die Skizze in Verbindung zu bringen, die Kant einige Absätze später mit Blick auf das Modell einer transzendentalen Theologie gibt. Dort heißt es zunächst bezüglich des Daseins Gottes:

„Frägt man denn [...] ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: *ohne Zweifel*. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muß also irgend ein transzendentaler, d. i. bloß dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben sein“ (B 723 f.).

Freilich bleibt auch hier die Restriktion bestehen, daß von diesem Wesen keine kategorialen Bestimmungen möglich sind, weil

„alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstände zu machen veruche [...], von keinem anderen als empirischen Gebrauche [sind], und [...] gar keinen Sinn [haben], wenn sie nicht auf Objekte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt angewandt werden. Außer

⁶² Reflexion 6214 in: AA XVIII, 500.

⁶³ Vgl. hingegen Reflexion 6213, wo Kant die Auffassung vertritt, das Geschäft der natürlichen Theologie lasse sich genau ausmessen und die dem Menschen mögliche Theologie vollständig darstellen, „ohne daß je eine Erweiterung dieser Einsicht gehofft werden kan“ (AA XVIII, 498).

diesem Felde sind sie bloß Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verstehen kann“ (B 724).

Für Substantialität, höchste Realität und Notwendigkeit ist dies verständlich. Die Kategorie des Daseins („ob es etwas [...] gebe“) scheint aber eine Ausnahmestellung einzunehmen.

Die Einschränkung der Kategorien auf den Erfahrungsgebrauch bei gleichzeitigem Zugeständnis ihres Gebrauchs als bloßer *Titel* wirkt in diesem Zusammenhang einigermaßen befremdlich. Welchen Sinn kann denn letzteres noch haben, wenn zuvor den Kategorien alles „Sinnhafte“ entzogen worden ist? Wenn Denken sich notwendigerweise kategorial entfaltet,⁶⁴ dann muß den Kategorien in irgend einer Weise auch im Bereich des Übersinnlichen eine Bedeutung zukommen, und sei es nur eine indirekte.

Die Lösung der hier bezeichneten Schwierigkeit scheint sich in Kants Darlegungen über die *Analogie* zu finden.⁶⁵ Diese bilden in der Tat den notwendigen Zusatz zu den vorigen Überlegungen, insofern mit diesem Thema in der Tat der diskursive Status derjenigen Bestimmungen zur Sprache kommt, aufgrund derer ein theistischer Gottesbegriff (vgl. B 664: „Allein der theistische Begriff von Gott interessiert uns“⁶⁶) eruierbar ist. Wie geht Kant an diese Problematik heran? In der *Kritik* lautet eine der Folgefragen, die sich im Rahmen der eben dargelegten Problematik stellen, folgendermaßen:

„Ist [...] die Frage: ob wir nicht wenigstens dieses von der Welt unterschiedene Wesen nach einer *Analogie* mit den Gegenständen der Erfahrung denken dürfen? so ist die Antwort: *allerdings*, aber nur als Gegenstand in der Idee und nicht in der Realität, nämlich nur, so fern er ein uns unbekanntes Substratum der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung ist, welche sich die Vernunft zum regulativen Prinzip ihrer Naturforschung machen muß“ (B 724f.).

Das ist ein wichtiger Hinweis, der jedoch nicht vorschnell in tendenziell objektivierender Perspektive vereinnahmt werden darf, wie Kants einschränkende Bemerkungen zeigen. Allerdings entwickelt Kant in der *Kritik* das Thema der analogen Erkenntnis Gottes nicht. Die These selber ist jedoch auf der anderen Seite auch nicht neu. Bereits in derjenigen *Metaphysik*vorlesung aus der 2. Hälfte der 70er Jahre, die uns unter dem Namen ihres Herausgebers als *Metaphysik Pölitz* bekannt ist, hatte Kant die Problematik angesprochen.⁶⁷ Dort heißt es:

⁶⁴ Vgl. Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die *Metaphysik* seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? A 64 (W V 614) [im folgenden: Fortschritte].

⁶⁵ Zum Problem der *Analogie* im Rahmen der Kantischen Theologie, vgl. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant*, a. a. O. 157–198; ders., *Symbole et discours théologique chez Kant. Le travail d'une pensée*, in: *Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu* (Paris 1977) 55–92; Winter, *Transzendente Theologie der Erkenntnis*, a. a. O. 82 ff. Vgl. auch Annemarie Pieper, *Kant und die Methode der Analogie*, in: *Kant in der Diskussion der Moderne*, hrsg. v. G. Schönrich und Y. Kato (Frankfurt 1996) bes. 100 ff.

⁶⁶ Vgl. auch Reflexion 6038: „Der theism ist [...] eine nothwendige Hypothese des durchgangig einstimigen Gebrauchs der Vernunft, vornemlich der selbstgnugsamkeit derselben“ (AA XVIII, 430).

⁶⁷ Vgl. Theis, *Gott*, a. a. O. 316 ff.

„Ein Geschöpf erkennt Gott per analogiam, nach den Vorstellungen, die ihm durch die Natur gegeben sind, und die davon abstrahirt werden. Diese Begriffe, die von den Sinnen abstrahirt sind, drücken nichts aus, als Erscheinung. Gott ist aber ein Gegenstand des Verstandes; also kann kein Geschöpf die Eigenschaften Gottes nach den Begriffen, die von den Sinnen abgezogen sind, absolut erkennen, sondern nur das Verhältniß, das Gott als eine Ursache zur Welt hat [...] Hieraus können wir aber Gott nicht erkennen, *wie er ist*, sondern *wie er sich als ein Grund zur Welt bezieht*; und das nennt man Gott per analogiam erkennen.“⁶⁸

Wir müssen diesen Text genau lesen: *Per analogiam* erfolgt durchaus eine Erkenntnis, und zwar eine indirekte: Gott wird nicht erkannt, wie er in sich ist (direkte Wesenserkenntnis), sondern indirekt aufgrund des Verhältnisses zwischen ihm als *Grund* zur Welt als *Wirkung*. Es ist hier der Aspekt der Proportionalität, der im Vordergrund steht. An einem mathematischen Beispiel verdeutlicht Kant diesen Gedanken: „[...] wie sich verhält a zu b; so verhält sich c zu x, oder zu dem Unbekannten, welches wir nicht kennen, was sich aber so verhält, als die drei bekannten Dinge.“⁶⁹

Dieser Text, der zwar nur eine Vorlesungsnachschrift ist, enthält dennoch die Kerngedanken von Kants Analogieauffassung. In den *Prolegomena* kommt er allerdings direkter und ausdrücklicher auf die Analogieproblematik zu sprechen. Kants Grundthese ist dort identisch mit der in der *Kritik* vertretenen: Dem höchsten Wesen werden keine Eigenschaften an sich selbst zugesprochen (vgl. B 726). Mit diesem Standpunkt ist der sog. *dogmatische Anthropomorphismus* vermieden,⁷⁰ aber „wir legen sie [...] dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt bei, und erlauben uns einen *symbolischen* Anthropomorphism, der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht.“⁷¹ Dementsprechend ist diese Art von Erkenntnis analoger Natur, eine Erkenntnis nach der Analogie, deren Begriff, in Übereinstimmung mit den Bemerkungen in der *Metaphysik* Pölitz, dahingehend bestimmt wird, daß sie „nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweener Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweener Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet.“⁷²

In den *Fortschritten* wird derselbe Gedanke noch einmal verdeutlicht. Hier führt Kant den Ausdruck „Symbolisierung des Begriffs“⁷³ ein, den er folgendermaßen definiert:

„Das Symbol einer Idee (oder eines Vernunftbegriffes) ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie, d. i. dem gleichen Verhältnisse zu gewissen Folgen, als dasjenige ist, welches dem Gegenstande an sich selbst zu seinen Folgen beigelegt wird, obgleich die Gegenstände selbst von ganz ver-

⁶⁸ *Metaphysik* Pölitz, in: AA XXVIII.1, 329f.

⁶⁹ Ebd. 330.

⁷⁰ Vgl. *Prolegomena* A 175 (W V 232f.).

⁷¹ Ebd. In der Reflexion 6056 spricht Kant von einem *regulativ gedachten Anthropomorphismus*, der die Bedingungen der Sinnlichkeit auf göttliche Handlungen als ein Schema der Anwendung derselben im Erfahrungsgebrauch anwendet, im Gegensatz zum *konstitutiven Anthropomorphismus* (AA XVIII, 439).

⁷² *Prolegomena* A 176 (WV 233).

⁷³ *Fortschritte* A 62 (W V 613).

schiedener Art sind [...]. Auf diese Art kann ich vom Übersinnlichen, z.B. von Gott, zwar eigentlich kein theoretisches Erkenntnis, aber doch ein Erkenntnis nach der Analogie, und zwar die der Vernunft zu denken notwendig ist, haben; wobei die Kategorien zum Grunde liegen, weil sie zur Form des Denkens notwendig gehören, dieses mag auf das Sinnliche, oder Übersinnliche gerichtet sein, ob sie gleich, und gerade eben darum, weil sie für sich noch keinen Gegenstand bestimmen und kein Erkenntnis ausmachen.“⁷⁴

Es ist insbesondere dieser Gedanke der *Proportionalität*, welcher der Argumentation in der *Kritik* zugrundeliegt. Das X ist das „unbekannte Substratum“, das in Beziehung auf die Zweckmäßigkeit und Ordnung gesetzt wird. Wie wird dieses X nun näherhin bestimmt? Kant spricht von „gewisse[n] Anthropomorphismen“ (B 725), die diesbezüglich erlaubt sind. Der im Vordergrund stehende Begriff ist der der *Intelligenz*, der uns ja bereits aus früheren Zusammenhängen bekannt ist. In Beziehung auf die „zweckmäßige Ordnung des Weltbaues“ (B 726) denken wir uns das X „nach der Analogie mit einer Intelligenz“ (ebd.). Dies besagt nicht, das oberste Wesen sei Intelligenz, sondern die zweckmäßige und systematische Einheit der Welt sei so, als ob es eine höchste Intelligenz gebe. Dieses Prädikat ist demnach „respektiv auf den Weltgebrauch unserer Vernunft ganz gegründet“ (ebd.).⁷⁵ In einer *Reflexion* spricht Kant diesbezüglich vom Anthropomorphismus „regulativ gebraucht“.⁷⁶ Kant sieht es aber auch aufgrund eines vollständigeren Verstehens der systematischen Ordnung als geboten, die analoge Bestimmung des höchsten Wesens „nach einem subtileren Anthropomorphism“ (B 728) weiterzuführen, so daß demselben „unendliche Vollkommenheit“ (B 728) zukommt.

Der wichtige Gedanke in Kants Analogiekonzeption – und in diesem Punkt unterscheidet er sich radikal von der klassischen Analogielehre, die von dem Gedanken getragen ist, daß die analoge Erkenntnis „affirmative Erkenntnis [ist], die die lauterer Vollkommenheiten Gott positiv zuspricht“⁷⁷ – ist allerdings der, daß alle Bestimmungen des höchsten Wesens, wie es in den *Prolegomena* heißt, *nicht das Objekt, sondern die Sprache betreffen*. Dies heißt aber: die *Ordnung des Diskurses*. Hier kommt nun noch einmal das Spezifische der problematischen Theologie zum Vorschein. Vor dem Hintergrund der prinzipiellen Unerkennbarkeit Gottes besteht die höchste Leistung der Vernunft darin, den theologischen Gedanken als Horizont aufzuzeigen, vor dem sich die Naturbetrachtung in ihren letzten Motiven entfaltet. Die Rede von *Gott*, der theologische Diskurs, ist somit die *andere Rede von der Welt* genau in dem Maße, wie die Artikulation des theologischen Gedankens die Naturbetrachtung um eine umfassende Verstehensperspektive ergänzt. Diese ist nicht Erkenntnis, aber dennoch der Erkenntnisordnung nicht fremd. Aber der theologische Gedanke bleibt zugleich immer ein

⁷⁴ Ebd. A 64 (W V 613 f.).

⁷⁵ Vgl. Reflexion 6286 in: AA XVIII, 554–555.

⁷⁶ Reflexion 6056 in: AA XVIII, 439.

⁷⁷ Caspar Nink, *Philosophische Gotteslehre* (Bonn 1977 [1948]) 196. Die affirmative Erkenntnis Gottes bildet in dieser Konzeption nur den ersten Schritt; sie wird um eine negative und eine unendliche Seite erweitert (vgl. ebd.).

problematischer Gedanke für eine über ihre Möglichkeiten aufgeklärte Vernunft, weil diese Verstehensperspektive nicht gegeben, sondern eben nur „aufgegeben“ ist. Im Wissen um diesen Unterschied der Diskursebenen macht es keinen Unterschied, zu sagen: „Gott hat es weislich so gewollt, oder die Natur hat es also weislich geordnet“ (B 727). Aber in dieser Modalität des Diskurses auszuharren, d. h. den eigenen Diskurs *prinzipiell* als einen regulativen zu begreifen und ihm auch nicht mehr abfordern zu wollen als diese regulative Dimension (die Sinnperspektive), ist die eigentliche Schwierigkeit des theologischen Diskurses, nicht zuletzt deswegen, weil diese Aufgabe des Denkens immer nur auf jene Mittel des Denkens zurückgreifen kann, die bezüglich der ersten Erkenntnisordnung etwas anderes leisten als bezüglich der zweiten.