

Beatrix Himmelmann*

Kant und Paulus über Gesetz, Liebe und Gnade

Ein Dreh- und Angelpunkt der Kantischen kritischen Philosophie ist der Gedanke, dass die menschliche Vernunft ein Vermögen der Gesetzgebung ist. Dies gilt für sämtliche Felder, auf die sich der Gebrauch der Vernunft erstreckt. Eines ist das Erkennen der Objekte und Subjekte, die unsere Welt ausmachen. Ein anderes ist das Handeln in ebendieser Welt. Ein drittes ist die Reflexion auf die Aussicht und den Sinn, die Erkennen und Handeln in der Welt unserer Erfahrung eröffnen oder aber versagen – im Fall, dass solche Nachdenklichkeit fruchtlos bliebe.

Seit jeher sind Fragen, die das Tun und das Hoffen der Menschen betreffen, für Religion und Theologie ebenso einschlägig wie für die Philosophie. Nicht zuletzt deshalb ist es interessant zu sehen, dass es aus theologischer Sicht eine tiefgreifende und einflussreiche Kritik an exakt der Idee gibt, die in Kants Philosophie eine Hauptrolle spielt: die Vorstellung der überragenden Bedeutung von Gesetz und Gesetzlichkeit. Paulus hat eine wirkmächtige Tradition der Gesetzeskritik begründet. Gegen das Gesetz, das töte, stellt er die Liebe. Sie befreie die Menschen. Kant setzt sich mit dieser Tradition mehrfach auseinander, weil sie ihn herausfordert.

Im Folgenden soll in einem ersten Schritt die Gesetzesethik Kants in ihren Grundzügen und ihrer Systematik erläutert werden. Im zweiten Schritt wird die Paulinische Gesetzeskritik vorgestellt, um anschließend beide Positionen miteinander ins Gespräch zu bringen und die Frage zu beantworten: Sollten und können Liebe und Gnade vom Gesetz erlösen?

1. Kants Gesetzesethik

In der Geltung allgemeiner Vernunftgesetze liegt für Kant das Fundament eines Universalismus, der die kulturellen, sozialen und individuell einschlägigen Verschiedenheiten zwischen Menschen überragt und überformt. In der Anerkennung der Ordnungen, die durch die Gesetze der Vernunft gestiftet sind, sind die Menschen Kant zufolge vereint. Denn sie selbst, und jeder Einzelne von ihnen, sind als vernünftige Menschenwesen ihre Urheber. Sie selbst sind es, die ihre Erkenntnis der Natur bestimmten Gesetzen wie dem Kausalgesetz und ihr eigenes Tun einem Sollen in Gestalt des moralischen Gesetzes unterstellen. Streitigkeiten, welche sie immer wieder zu entzweien drohen, können, so ist Kant überzeugt, am besten vor dem ‚Gerichtshof der Vernunft‘¹ verhandelt und entschieden werden. Die menschliche Vernunft nämlich ist, wie Kant argumentiert, einer solch konstruktiven Selbstkritik partout fähig. Faulheit, die Befangenheit in Vorurteilen oder der

* Beatrix Himmelmann
Department of Philosophy, UiT – The Arctic University of Norway,
Tromsø, Norwegen
E-Mail: beatrix.himmelmann@uit.no

¹ *KrV* A XI; A 501/B 529. – Zitate aus Kants Schriften folgen der Akademie-Ausgabe (= AA) seiner Werke unter Verwendung der Bandangabe und der üblichen Siglen für die Werktitel. Allein die *Kritik der reinen Vernunft* wird nach den Seitenzahlen der Originalpaginierung der ersten (A) und zweiten (B) Auflage zitiert.

Versuch, Partikularinteressen zu wahren, mögen dieser Selbstkritik oft abträglich sein. Die Alternative aber wäre, dass sich die Menschen einfach „Machtsprüche[n]“² beugen, wie sie sich diejenigen, die in einer Position sind, Machtsprüche zu dekretieren, nur allzu gerne anmaßen.

Das moralische Gesetz hat sein Besonderes darin, dass es nicht wie die Naturgesetze beschreibenden und erklärenden Charakter hat. Diese ermöglichen uns, die Welt und dazu uns selbst in unserer Naturzugehörigkeit zu verstehen. Im moralischen Gesetz dagegen geben wir uns und unserem Tun ein Sollen vor, das heißt, es hat normativen Charakter. In der *Kritik der reinen Vernunft*, die eine – fragmentarische – erste Fassung seiner kritischen Ethik und auch seiner Religionsphilosophie enthält, hebt Kant hervor, wie merkwürdig und kurios sich das Auftreten eines Sollensanspruchs innerhalb des Reichs der Natur ausnimmt. „Das *Sollen* drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt.“³ Dort kennen wir nur die gesetzlich bestimmte Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen, wie sie der Verstand einzusehen vermag. Dadurch können wir erkennen, „*was da ist, oder gewesen ist, oder sein wird*“.⁴ Aus dieser Perspektive betrachtet, ist es „unmöglich, daß etwas darin [in der Natur] anders *sein soll*, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat ist, ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung“.⁵

Der Mensch aber, so stellt Kant heraus, ist einerseits durchaus nichts als „eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt“.⁶ Er ist ein Lebewesen unter anderen. Sein Wille ist, wenn man ihn so versteht, eine der „Naturursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen muss“.⁷ Eine spezielle Naturursache ist der Wille allein dadurch, dass er „nach Begriffen wirkt“, wie Kant später – in den Einleitungen zur *Kritik der Urteilskraft* und in der *Metaphysik der Sitten* – ausführt.⁸ Diese Besonderheit erlaubt die Zurechenbarkeit der Wirkungen, die der Wille verursacht. Denn dass er eine nach Begriffen wirkende Ursache ist, heißt, dass er ein Grund für die Hervorbringung von Objekten in der Erscheinungswelt ist, dessen Bestimmung „nicht in dem Objekte angetroffen wird“. Der Wille ist im Gegenteil „ein Vermögen *nach Belieben zu thun oder zu lassen*“ und damit eine Ursache, die bestimmt und als solche nicht bestimmt wird.⁹

Und dennoch kann das derart bestimmende Vermögen „als bloß sinnlich bedingt“¹⁰ vorgestellt werden. Es sind nämlich sinnlich fundierte Antriebe oder „Neigungen“, in denen der Wille des Menschen Beweggründe findet, dieses oder jenes zu tun oder zu lassen. Sie bieten ein Reservoir an Handlungsmotiven, die den Willen ‚affizieren‘, aber nicht ‚necessitieren‘, wie Kant sagt.¹¹ So ist immer ein Spielraum gegeben, welcher der Vernunft erlaubt, zwischen den je vorhandenen

² *KrV* A XI.

³ Ebd. A 547/B 575.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.; Zusatz in Klammern von mir hinzugefügt.

⁶ Ebd. A 546/B 574.

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. AA V 172 und AA XX 196, AA VI 213.

⁹ *MS* AA VI 213. – Die von Kant erst in der *MS* vorgenommene Unterscheidung zwischen „Wille“ und „Willkür“ (ebd. 226-227) kann im Zusammenhang der hier vorgetragenen Überlegungen vernachlässigt werden.

¹⁰ *KrV* A 546/B 574.

¹¹ Vgl. ebd. A 534/B 562.

Motiven zu gewichten und zu werten. Nach Begriffen der Vernunft, die Kant auch Ideen nennt, können wir versuchen, eine Ordnung in die oft unüberschaubare Vielfalt solcher Motive zu bringen. Da die aus ihnen hervorgehenden Handlungszwecke sinnlich bedingt sind, können Ideen der Vernunft, so Kant, „dabei keinen anderen als regulativen Gebrauch haben und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen; wie z.B. in der Lehre der Klugheit die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind“.¹² Begriffe oder Ideen der Vernunft haben hier keine konstitutive Funktion. Im Blick auf den letzten Zweck des Glücks, nach dem alle Menschen von Natur aus streben, mit mehr oder weniger Klugheit, hat die Vernunft, so fasst es Kant zusammen, kein anderes Geschäft als die „Zusammenstimmung der Mittel, um dazu zu gelangen“ zu gewährleisten.¹³ Sie ist hier also in einer dienenden Rolle und sie entwirft „keine andere als *pragmatische* Gesetze des freien Verhaltens zu Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke“.¹⁴ In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* wird Kant noch vorsichtiger von „Rathschlägen der Klugheit“ sprechen¹⁵ und die Rede von Gesetzen für diesen Bereich ganz vermeiden.

In solcher Perspektive ist der Mensch, obgleich er als ein der Überlegung, der Distanz und sogar eines Willens fähiges, kurz: als vernünftiges Wesen vorgestellt wird, Kant zufolge doch zuletzt als eine „von den Erscheinungen der Sinnenwelt“ anzusehen. So verstanden sind wir dann uns selbst und Anderen gleichermaßen jeweils *homo phaenomenon*.

Auf diese Formel bringt Kant die empirische Perspektive auf den Menschen später in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre*, und er erläutert: „Der Mensch nun als vernünftiges *Naturwesen (homo phaenomenon)* ist durch seine Vernunft, als *Ursache*, bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt“.¹⁶ Und er schließt die folgende Bemerkung unmittelbar an: „und hiebei kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betracht.“ Verbindlichkeit, Verpflichtung oder Schuldigkeit sind Anforderungen, die erst entstehen und zum Tragen kommen, wenn der Mensch „seiner *Persönlichkeit* nach“ zum Thema wird.¹⁷

„Persönlichkeit“ nennt Kant ein „mit innerer *Freiheit* begabtes Wesen“, das genau deshalb *homo noumenon* sei.¹⁸ Innere Freiheit hat die Persönlichkeit nach Kant insofern, als sie „von physischen Bestimmungen unabhängi[g]“ zu denken ist.¹⁹ Damit ist gemeint, dass sie fähig ist, ihren Willen ganz unabhängig von *allen* sinnlich bedingten Antrieben in völliger Freiheit zu bestimmen.²⁰ Es ist nicht gemeint, dass solche Unabhängigkeit schon darin bestehen könnte, den sinnlich bedingten Antrieben mit Vernunft nachzugehen. Wie oben gesehen, ist die Beteiligung vernünftiger Überlegung im Verfolg der Interessen unseres sinnlich motivierten Begehrens stets mehr oder weniger vorauszusetzen. Dass die Persönlichkeit einen Willen hat, der in Unabhängigkeit von

¹² Ebd. A 800/B 828.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ AA IV 416.

¹⁶ MS AA VI 418.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd. Vgl. *KpV* AA V 87.

¹⁹ MS AA VI 239.

²⁰ Hier und im Folgenden: *RGV* AA VI 26 (Anm.).

sinnlichen „Triebfedern“, wie Kant oft sagt,²¹ bestimmbar ist, heißt vielmehr, dass er durch eine unabhängig wirksame Vernunft, die „für sich selbst praktisch“ ist,²² bestimmt werden kann.²³ Die Wirksamkeit der Vernunft aber realisiert sich für Kant grundsätzlich in ihrer Gesetzgebung. Allein daraus schon ist klar, dass es nur ein Gesetz sein kann, das die praktische Vernunft dem Willen der Persönlichkeit vorschreibt.

In der zuletzt betrachteten Perspektive ist der Mensch *homo noumenon*. Natürlich hört er damit nicht auf, auch *homo phaenomenon* zu sein. Die Frage und sein Problem ist, wie er die beiden ihm eigenen und zu seinem Wesen gehörigen Bedingungen und Bestimmungen seiner Existenz in ihren je verschiedenen Ansprüchen lebt und leben kann.

Die Vernunft jedenfalls, aufgrund derer der Mensch *homo noumenon* ist, wird Kant zufolge „ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirischbedingten Kräften unterschieden“.²⁴ Denn sie erwäge ihre Gegenstände „bloß nach Ideen“.²⁵ Indem er die Vernunft ausdrücklich als eine Kraft ins Spiel bringt, deutet Kant bereits an, was er dann eigens und unmissverständlich in einer Formulierung festhält, die er immer wieder aufgreifen wird: Die Vernunft selbst hat „Kausalität“,²⁶ das heißt sie hat für sich und unabhängig von anderen Antrieben Wirksamkeit. Allein in der solcherart wirkmächtigen Vernunft aber kann der Ursprung der Forderung, etwas zu sollen, liegen, die im Rahmen der Ordnung der Natur befremdlich genug anmutet. Denn warum eigentlich „sollte vielleicht alles das *nicht geschehen sein*, was doch nach dem Naturlaufe *geschehen ist*“?²⁷ Diese Frage ist nur verständlich, wenn wir „eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung ist“ annehmen.²⁸ Überdies müssen wir voraussetzen, dass die Ordnung nach Ideen der Vernunft gegenüber der Ordnung der Natur irgendwie einen Vorrang beanspruchen kann. Denn nur wenn dies so ist, können wir begründen, warum wir gegebenenfalls aufgefordert sind, den Lauf der Natur im Sollen zu unterbrechen.

Dass ein solcher Vorrang nicht von vornherein abwegig ist, dafür könnte ein Indiz sein, dass sich nach Kants transzendentalphilosophischem Ansatz bereits mit Blick auf die Naturerkenntnis eines deutlich abgezeichnet hatte: In der Tiefendimension des Empirischen der Natur, die Kant in den *Prolegomena* als das „fruchtbare *Bathos* der Erfahrung“ anspricht,²⁹ spielt die Vernunft eine entscheidende Rolle insofern, als ihre apriorische, vor aller Erfahrung vorausgehende Gesetzgebung den Zusammenhang der Erscheinungen als Natur überhaupt erst möglich macht. Die Struktur unserer Erfahrung der Natur kann nicht selbst ein Gegenstand der Erfahrung sein, sondern ist ihr vorgeordnet. Sie ist ein Erzeugnis der Vernunft und Ausweis ihrer Wirksamkeit.

²¹ Vgl. *GMS* AA IV 412; *KpV* AA V 71-89.

²² *GMS* AA IV 461. Vgl. *KpV* AA V 31, 121.

²³ Für Kant steht fest, dass der Wille des Menschen stets durch irgendein Motiv, eine „Triebfeder“ oder einen Grund bestimmt werden muss. Ein Wille, der das reine, motiv- und grundlose Belieben wäre, ist für ihn ein Unding. Vgl. z.B. *GMS* AA IV 412-413.

²⁴ *KrV* A 547/B 575.

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. ebd. A 547/B 575, A 549/B 577, A 550-551/B 578-579; *GMS* AA IV 448.

²⁷ *KrV* A 550/B 578.

²⁸ Ebd.

²⁹ AA IV 373 (Anm.).

Im Praktischen geht es selbstredend nicht um die Erkenntnis der Dinge, sondern um die Bestimmung des Willens im Hinblick auf die Veränderung dessen, was ist, durch geeignetes Tun. Sofern der Vernunft auch auf diesem Gebiet Wirksamkeit oder Kausalität zugestanden wird, muss sich solche Wirksamkeit dem Ansatz der Kantischen kritischen Philosophie zufolge in Form einer spezifischen Gesetzgebung vollziehen. Auch die Kennzeichnung der vernünftigen Wirksamkeit als „Kausalität“ indiziert, dass sie gesetzesförmig ist. Im Begriff der Kausalität nämlich ist die notwendige Verknüpfung von Ursache und Folge gedacht und nicht etwa eine Verbindung, die sich, dem Zufall geschuldet, dann und wann einstellt und also auch ausbleiben könnte. Das bedeutet aber für diese Verknüpfung: Damit die erforderliche Notwendigkeit hergestellt werden kann, muss sie gesetzmäßig erfolgen. Was derart notwendig verknüpft wird, sind Vernunftursächlichkeit und Willensbestimmung als deren Folge. Demnach wird verlangt, dass solche Willensbestimmung gesetzlich zwingend geschieht. Sie nimmt daher die Form eines Sollens an.

Und es ist ja gerade nicht davon auszugehen, dass der Wille immer schon dem Vernunftgesetz gemäß sich formierte. Weiter oben hatten wir den Willen mit Kant als eine „Naturursache“ in dem Sinne analysiert, dass er als „bloß sinnlich bedingt“³⁰ vorgestellt werden kann. Das heißt, er kann jederzeit aufgrund von sinnlich bedingten Triebfedern bestimmt werden, die vom je individuellen „Gefühl der Lust oder Unlust“³¹ abhängen und sich zu Neigungen verfestigen. Dies geschieht in der Regel durchaus nicht vernunftlos, sondern unterstützt von der mehr oder weniger klug und in „regulativer“ Weise verfahrenen (theoretischen) Vernunft. So bilden die Menschen auch „subjective Princip[ien] des Wollens“ aus, die auf ihren jeweiligen Neigungen beruhen, bestimmte individuelle „Willensmeinungen“, die Kant „Maximen“ nennt.³²

Eine grundsätzlich andere Art der Bestimmung ihres Willens ist mit dem nicht empirisch bedingten, sondern aus bloßer Vernunft entspringenden „reine[n] praktische[n] Gesetz“ gegeben.³³ In Gestalt dieses Gesetzes erweist sich, dass „reine Vernunft für sich allein praktisch [ist]“.³⁴ Das Gesetz schreibt Folgendes verbindlich vor: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“³⁵ In der Fassung der *Grundlegung* lautet das Gesetz, das als kategorischer Imperativ gebietet: „*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*“³⁶

Was in der Gegenüberstellung von *homo phaenomenon* und *homo noumenon* schon deutlich wurde, was sich in den zwei voneinander geschiedenen Ordnungen der Natur und der Vernunft offenbarte, zeigt sich erneut im Verhältnis zweier möglicher Bestimmungen des Willens: einer sinnlich bedingten und einer praktisch unbedingten. Es ist ein grundlegender Dualismus, der Kants Philosophie des Menschen durchzieht. Damit jedoch reflektiert sie nach Kant nur dessen

³⁰ *KrV* A 546/B 574; vgl. *KU* AA V 173.

³¹ *KpV* AA V 63.

³² *GMS* AA IV 400 (Anm.) und *KpV* V 66.

³³ *KpV* AA V 63.

³⁴ Ebd., 31.

³⁵ Ebd. 30.

³⁶ AA IV 421.

zweischneidige, ambivalente Stellung zwischen seiner Zugehörigkeit zur Natur, in der er ein Tier unter anderen ist, wenn auch ein besonders raffiniertes, und dem Ausgreifen seines Geistes, das über die vernünftig-kluge Verwaltung seiner natürlichen Interessen hinausreicht. Diese Einschätzung teilt Paulus, wie wir sehen werden. Aber er zieht aus ihr ganz andere Schlussfolgerungen. Kant hält fest, dass der menschliche Wille sich „auf einem Scheidewege“ befindet, „mitten inne“ zwischen Prinzipien, die der -- berechtigten – Erfüllung individueller Neigungen dienen, und reinen praktischen Prinzipien, die unabhängig von solcher Erfüllung und ihren Bedingungen ein dem Vernunftgesetz konformes Tun und Lassen einfordern.³⁷

Noch einmal: Warum eigentlich sollen wir uns Kant zufolge im Fall eines Konfliktes nach dem reinen praktischen Gesetz richten und ihm den Vorrang vor allen anderen Interessen einräumen, die wir natürlicherweise und angepasst an die jeweils gegebenen individuellen, sozialen und geschichtlichen Bedingungen verfolgen? Warum sollen wir unserem Wollen unabhängig von all dem eine Formung auferlegen, die der Idee eines „reinen“, allein dem Gesetz verpflichteten und darin guten Willens³⁸ entspricht? Und Kant betont selbst, dass es kein Mensch je fertigbrächte, dieser Idee und damit der Forderung des Gesetzes auch zu genügen.³⁹ Dennoch sollen wir dieses Gesetz „heilig halten“, wie Kant bereits in der ersten *Kritik* formuliert.⁴⁰ Als Grund dafür deutet er hier an, dass wir dann, wenn wir den moralischen Vernunftgebrauch, dem ja das Gesetz entspringt, nicht ernst und vor allem anderen wichtig nähmen, „uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden“.⁴¹

In der *Kritik der praktischen Vernunft* vertieft Kant diesen Gedanken unter Verweis auf die oben bereits analysierte Eigentümlichkeit des Menschen, „Persönlichkeit“, d.h. frei und insofern unabhängig von den Naturbedingungen zu sein.⁴² Zwar existiert er als Sinnen- und Vernunftwesen; er müsse aber dies sein „eigenes Wesen in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten“.⁴³ Genau deshalb sei das „moralische Gesetz [...] heilig (unverletzlich)“: „Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die *Menschheit* in seiner Person muß ihm heilig sein.“⁴⁴ Nur in der Achtung des selbstgegebenen moralischen Gesetzes, argumentiert Kant, könne sich der menschliche Wille enthalten, alles andere ebenso wie sich selbst allein als Mittel zur Durchsetzung seiner natürlichen Interessen zu benutzen. Und es ist davon auszugehen, dass ohne solche Enthaltung Nutzungswille gegen Nutzungswille stünde, jedenfalls meistens, so dass der menschliche Wille sich ohne Achtung des Gesetzes recht eigentlich nur als „Wille zur Macht“ im Sinne Nietzsches zeigen könnte. Als Subjekt des moralischen Gesetzes kraft der „Autonomie seiner Freiheit“ ist der Mensch aber nach Kant noch anderes und mehr: nämlich „Zweck an sich selbst“.⁴⁵

³⁷ Vgl. ebd. 400.

³⁸ Vgl. *KpV* AA V 31, 109.

³⁹ Vgl. *GMS* AA IV 407; *RGV* AA VI 39; *KpV* AA V 83-84.

⁴⁰ *KrV* A 819/B 847. Vgl. *KpV* V 77, 82-83, 87

⁴¹ *KrV* A 816/B 844.

⁴² *KpV* V 86-87.

⁴³ Ebd. 87.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

Sogar als „göttlich“ kann das moralische Gesetz Kant zufolge bezeichnet werden, insofern es auch die Form des Wollens eines Gottes beschrieb.⁴⁶ Denn als *Ens a se* ist er so zu denken, dass Kategorien wie Nutzen, Bedingung, Beschränkung der Perspektive, partikulares Interesse etc. auf ihn per se nicht passen. Deshalb kommt moralische Gesetzmäßigkeit des Seins und Wollens einem Gott notwendig immer schon zu und ist Ausdruck seiner selbst. Jeder Gedanke an eine Verpflichtung wäre hier fehl am Platz, während er für alle menschliche Existenz unumgänglich ist.

2. Kritik am Gesetz nach Paulus oder: Können Liebe und Gnade vom Gesetz erlösen?

Genau an dem zuletzt angeschnittenen Punkt, dass die Verpflichtung durch das moralische Gesetz für die menschliche Existenz unerlässlich sei, setzt eine sehr interessante Kritik an. Es ist eine vom Christentum ausgehende Kritik, die auch den bis heute vielleicht einflussreichsten Einspruch gegen Kants Gesetzesethik inspiriert haben mag, nämlich den von Friedrich Schiller vorgetragenen.⁴⁷ Formuliert und begründet hat diese Kritik Paulus. In seinem Brief an die Römer, und auch in dem an die Galater, finden wir eine grundsätzliche Gesetzeskritik, die bisweilen Züge der Feindseligkeit trägt. Statt des Gesetzes sind für Paulus Liebe und Gnade und nicht zuletzt der Glaube Quellen des Rechthandelns. Nur sie setzten zudem das menschliche Potential an Besserungs- und Wandlungsfähigkeit frei. Wir werden sehen, dass auch Kant die genannten Einstellungen bzw. Hoffnungen, die Paulus herausstellt, in ihrer Bedeutung für die Moral diskutiert.

Bevor wir die Paulinische Position genauer analysieren, ist ein möglicher Einwand zu entkräften, der ihre Tragweite und ihren Geltungsbereich betrifft. Die Gesetzeskritik des Paulus bezieht sich nicht allein, wie man vielleicht vermuten könnte, auf die Befolgung oder Nichtbefolgung der Gebote der Torah. Im Gegenteil erörtert Paulus die Funktion und den Sinn des Gesetzes im Allgemeinen. Denn er wendet sich im Römerbrief und andernorts nicht nur an Juden, sondern an alle Menschen, insofern sie Gutes oder Böses tun (Röm 2,9-10). Explizit schließt er die Heiden in seine Überlegungen ein. Sie seien „sich selbst ein Gesetz“. „Sie beweisen damit“, sagt Paulus, „dass des Gesetzes Werk in ihr Herz geschrieben ist; ihr Gewissen bezeugt es ihnen, dazu auch die Gedanken, die einander anklagen oder auch entschuldigen“ (Röm 2,14-15). Folglich gelten die Überlegungen, die Paulus über das Gesetz, über Liebe und Gnade anstellt, allen Menschen – wie auch der Gott, der ihre Wirksamkeit für Paulus durch seinen „Geist“ (*pneuma*) verbürgt, allen, die offen für diesen sind, an ihm teilhaben lässt. Paulus führt als Zeichen solcher Teilhabe die „Beschneidung des Herzens“ an, die eben eine „inwendige“ ist, „eine Beschneidung, die im Geist [...] geschieht“ und nicht eine bloß „äußerliche am Fleische“, wie sie selbst die Juden allein äußerlich auszeichne (Röm 2,29).⁴⁸

Warum aber kritisiert Paulus das Gesetz und die Vorstellung, seine Erfüllung könne die Menschen gerecht machen? Im Brief an die Galater (3,10) geht er so weit, von „dem Fluch (*katára*)“ zu sprechen, unter dem diejenigen stünden, „die aus des Gesetzes Werken leben“. Erst Christus habe

⁴⁶ Vgl. *Religionslehre Pölitx* II.1: Über die moralischen Eigenschaften Gottes, AA XXVIII 1071-1081.

⁴⁷ Vgl. vor allem Schillers Essay „Ueber Anmuth und Würde“ (1793). In: *Schillers Werke*. Nationalausgabe, Bd. 20, hg. von Benno von Wiese. Weimar 1962, 251–308.

⁴⁸ Vgl. auch Röm 3,28-30.

die Menschen davon erlöst (Gal 3,13). Dass das Gesetz und ein ihm verpflichtetes Leben als ein Fluch angesehen werden kann, dafür gibt Paulus unter anderem den folgenden Grund an: Durch das Gesetz komme die Erkenntnis der Sünde (Röm 3,20). Diese Erkenntnis bedeutet eine Last, die dem Menschen nun aufliegt. Denn „wo das Gesetz nicht ist, da ist auch keine Übertretung“ (Röm 4,15). So erwecke das Gesetz „Zorn“ (*orgê*).

Interessanterweise hat Kant diese Stellen aus dem Römerbrief in seinen Vorlesungen zur Rationaltheologie aufgegriffen und kommentiert.⁴⁹ Er stimmt mit Paulus darin überein, dass die Sünde erst auf das Gesetz folgt. Die Erkenntnis des Gesetzes bindet Kant an die Entwicklung (und den Fortschritt) des Gebrauchs, den die Menschen von ihrer Vernunft machen. Im Einklang mit entsprechenden Darlegungen aus dem *Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte*⁵⁰ sieht er ihren Vernunftgebrauch mit dem Bestreben verbunden, sich aus „der Rohheit herauszureißen“, die ihre „thierischen Instincte“ mit sich bringen.⁵¹ Solche Instinkte betrachtet Kant im Übrigen nicht als an sich schlecht oder verwerflich, weder im *Muthmaßlichen Anfang*⁵² noch anderswo.⁵³ Ihren Instinkten mit Vernunft nachzugehen, darin besteht ein erster Schritt der „Entwicklung“ dieses menschlichen Vermögens: „So bedient er [der Mensch] sich zuerst seiner Vernunft, zum Dienste des Instincts“. Zuletzt, heißt es in der Vorlesungsnachschrift, „entwickelt“ der Mensch die Vernunft „um *ihrer selbst willen*“. Das Böse finde sich „erst dann, wann seine Vernunft sich schon so weit entwickelt hat, daß er [der Mensch] seine Verbindlichkeit erkennet“.⁵⁴

Für Kant ist es – wie bereits im Einzelnen gezeigt – die nicht-instrumentelle reine praktische Vernunft des Menschen allein, die ihm im Sollen des moralischen Gesetzes „Maß und Ziel“⁵⁵ vorgibt. Die Vorlesungsnachschrift deutet auch an, dass die Hoffnung auf eine Überwindung des Bösen wiederum nur von der Vernunft erwartet werden könne – dann nämlich, wenn sie „zu völliger Entwicklung“ gekommen sei.⁵⁶ Das soll wohl heißen, wenn der Mensch der Vernunft alle Macht über seine natürlichen Anlagen und Antriebe einzuräumen vermag.

In solchem Vertrauen auf die eigenen Kräfte des Menschen sieht Paulus dagegen nichts als Hybris. Diese Einschätzung bildet einen weiteren Schwerpunkt seiner Gesetzeskritik. Paulus betont, dass kein Mensch jemals imstande sei, die Forderungen des Gesetzes auch zu erfüllen. „Da ist keiner, der gerecht ist, auch nicht einer.“ (Röm 3,10) Deshalb gelte, dass „kein Mensch durch die Werke des Gesetzes vor ihm [Gott] gerecht sein kann“ (Röm 3,20). Unter anderem Luther wird sich dieser Einsicht anschließen und aus ihrer theologische und anthropologische Konsequenzen ziehen.⁵⁷ Für Paulus ist die Unfähigkeit der Menschen, dem Gesetz zu genügen, kein Problem der Erkenntnis dessen, was es verlangt und was gut ist. Es ist vielmehr ein Problem des Willens insofern, als die Menschen wissen, was geboten und was gut ist, und auch sagen, dass sie es wollen, es aber dennoch

⁴⁹ *Religionslehre nach Pölitz*, AA XXVIII 1079. Vgl. *Danziger Rationaltheologie*, ebd. 1288.

⁵⁰ Vgl. AA VIII 111-114.

⁵¹ *Religionslehre nach Pölitz*, AA XXVIII 1078.

⁵² Vgl. insbesondere AA VIII 116-118.

⁵³ Vgl. KU AA V 432; RG V AA VI 58.

⁵⁴ *Religionslehre nach Pölitz*, AA XXVIII 1079.

⁵⁵ KrV A 548/B 576.

⁵⁶ *Danziger Rationaltheologie*, AA XXVIII 1079.

⁵⁷ Vgl. z.B. Luther 1897.

nicht tun. Die anti-sokratische Paulinische Auffassung des menschlichen Unvermögens zum Guten ist in der vielzitierten Klage aus dem Römerbrief treffend zum Ausdruck gebracht: „Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich“ (Röm 7,18-19).

Nimmt man jedoch das schiere Faktum, argumentiert Paulus, dass „ich [...] das tue, was ich nicht will, so gebe ich zu, dass das Gesetz gut ist“ (Röm 7,16). Was soll mir dies Gesetz, so fragt er weiter, wenn es zwar lehrt und fordert, was gut ist, aber mich nicht zugleich mit der Kraft ausstattet, tatsächlich zu leisten, was geboten ist? Zur Erklärung der Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit greift Paulus auf einen Dualismus zurück, der demjenigen, den Kant einführt, nicht unähnlich ist. Ja, das Gesetz sei „heilig“ (*hágios*), sagt auch Paulus (Röm 7,12). Wie könne es dann aber sein, dass das Gesetz verheerend wirke und den Menschen, der ihm doch nicht folgt, an sich selbst verzweifeln lässt, so „dass das Gebot mir den Tod brachte, das doch zum Leben gegeben war“ (Röm 7,10)? Paulus macht den Zwiespalt so begreiflich: „Denn wir wissen, dass das Gesetz geistlich (*pneumatikós*) ist; ich aber bin fleischlich (*sárkinos*), unter die Sünde verkauft“ (Röm 7,14). Da wir immer beides zugleich sind – geistig und natürlich oder „fleischlich“, wie Paulus schreibt— ergibt sich folgendes Bild: „So finde ich nun das Gesetz, dass mir, der ich das Gute tun will, das Böse anhängt. Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen. Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte (*nóos*) und hält mich gefangen im Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist“ (Röm 7, 21-23). Diese verzwickte Konstellation stürzt den Menschen nach Paulus ins Elend (Röm 7, 24). Lässt sich die unglückliche Verwicklung lösen?

Paulus zufolge lässt sich der Knoten in der Tat lösen; allerdings nur so, dass wir nicht bei uns selbst, sondern anderswo Hilfe suchen und finden. Es lässt sich sogleich, noch ohne irgendein Detail des Paulinischen Lösungsvorschlags in Betracht zu ziehen, sagen, dass sich hier ein tiefgehender Unterschied zu Kants Position zeigt. Nach Kant nämlich *können* wir das auch, was wir aus eigener Einsicht und eigenem Wollen heraus sollen. Dabei hebt Kant ebenso wie Paulus den Dualismus in der Konstitution des Menschen hervor, der ihn mit sich selbst entzweien kann. Dieser Dualismus allein erklärt für Kant überhaupt erst das Auftreten eines moralischen Sollens, das er so beschreibt: „Das moralische Sollen ist [...] eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt und wird nur so fern von ihm [dem Menschen] als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.“⁵⁸ Wenn die Ansprüche oder, nach Paulus, die Gesetze der beiden Welten gegeneinander stehen und konfliktieren, kann das die Menschen, die Glieder beider Welten sind, zu zerreißen drohen, aber nicht grundsätzlich daran hindern, dem zu folgen, was sie sollen. Im berühmten Galgenbeispiel aus der zweiten *Kritik*,⁵⁹ in dem er einen Menschen in einer solchen Situation vor Augen führt, argumentiert Kant entsprechend. Aber er betont: Kein Mensch würde sich wohl „getrauen zu versichern“, dass er in solcher Lage, in der die Zumutung, als Instrument eines schrecklichen Unrechts zu dienen, nur unter Opferung des eigenen Lebens abzuwehren wäre,

⁵⁸ *GMS* AA IV 455 (Zusatz in Klammern von mir).

⁵⁹ AA V 30.

das tatsächlich tut, was moralisch geboten ist. Aber er würde jederzeit und ohne zu zögern zugeben, dass er es immer könnte.⁶⁰

Es ist vielleicht genau solch eine Lage wie die von Kant hier vorgestellte, die den Paulinischen Ansatz, nach Beistand von anderswo her Ausschau zu halten, nachvollziehbar macht. Wie jedoch sieht dieser Beistand nach Paulus aus? Er denkt ihn vor dem Hintergrund seiner Christologie. Er fragt: Was kommt eigentlich Neues in die Welt mit Christus? Das Gesetz und die Gebote waren ja zuvor schon bekannt und ergangen. Davon zeugt die Botschaft des Alten Testaments. Durch das Gesetz und die Gebote aber hatte sich gar nichts Wesentliches geändert an der Situation der Menschen nach dem Fall, dem *peccatum originale*. Durchgehend verhalte es sich so, dass „das Fleisch dem Gesetz Gottes nicht untertan ist“, was Paulus knapp kommentiert: „denn es vermag's auch nicht“ (Röm 8,7). Hier kommt es nun zu einer Wende, und darin liegt für Paulus die Bedeutung Jesu Christi, die er in einer Theologie des Kreuzes entfaltet. Durch Christus ereigne sich nämlich insofern eine grundstürzende Veränderung der Situation des Menschen, als wir nun mit ihm „vom Gesetz frei und ihm abgestorben“ seien, „das uns gefangen hielt“ (Röm 7,6). Es sei „unser alter Mensch“, der „mit ihm gekreuzigt ist“ (Röm 6,6). Das Ergebnis der Erlösung von der alten festgefahrenen Konstellation sei: dass „wir dienen im neuen Wesen des Geistes (*en kainótēti pneúmatos*) und nicht im alten Wesen des Buchstabens (*ou palaiótēti grámmatos*)“ (Röm 7,6). Wir sollen diesem Geist Raum geben und dergestalt „gesinnt“ sein wie Christus (Phil 2,5), der „den Menschen ähnlich, in seiner Erscheinung wie ein Mensch“ wurde (Phil 2,7). Worin genau aber besteht solche Gesinnung?

Gegen die Forderungen des Gesetzes, die in einem unüberwindbaren Konflikt mit den natürlichen Antrieben des „Fleisches“ (*sarx*) stehen, stellt Paulus den Geist der Liebe (*agápē*). „Regiert euch aber der Geist“, erklärt er, „so seid ihr nicht unter dem Gesetz“ (Gal 5,18). Der Geist der Liebe wirkt, könnte man vielleicht sagen, als Versöhnlichkeit – im Hinblick auf die Verhältnisse zu sich selbst und Anderen. Paulus beschreibt die Frucht (*karpós*) dieses Geistes unter anderem als Freude, Freundlichkeit, Friede, Güte, Geduld, Sanftmut (Gal 5,22). Damit bildet der wie beschrieben tätige Geist einen starken Kontrast zu den entzweierenden Kräften, die aus den natürlichen Trieben des „Fleisches“ erwachsen können: Feindschaft, Hader, Eifersucht, Zorn, Zank, Spaltungen, Neid (Gal 5,19-20).

Kant diskutiert die Neigungen der Menschen, insofern sie die Relationen zu den jeweils Anderen betreffen und die „Wechseliebe“ zwischen ihnen niemals ausschließen, unter dem Titel der „vergleichenden Selbstliebe“.⁶¹ „Nur in Vergleichung mit andern“ schätzten wir uns selbst und beurteilten uns als glücklich oder unglücklich. Der eigene Rang und die eigene Reputation werden zum Problem. Rivalität und die Sorge, nicht übervorteilt zu werden, sieht Kant in den Drang münden, wenigstens vorsichtshalber eine Position der „Überlegenheit“ über Andere zu erreichen. Daraus wiederum entspringen nach Kant die auch von Paulus angeführten Laster der Zwietracht und des Menschenhasses.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Hier und im Folgenden: *RGV* AA VI 27.

Kant argumentiert, dass ein jeder von uns als Person aber fähig und aufgefordert ist, sich anstatt mit anderen Menschen mit dem moralischen Gesetz zu vergleichen,⁶² welches die eigene Vernunft jedem gleichermaßen vorschreibt und in dem er oder sie die „Menschheit“ ehren. Daher ist dies Gesetz auch vorzüglich geeignet, die Menschen zu vereinen. Allerdings verurteilt Kant – wie auch Paulus – jede Form von Gesetzesstolz. Er hält die Haltung der Demut, die nicht mit Unterwürfigkeit zu verwechseln sei, für angemessen. Solche Demut schulden wir entsprechend auch nur dem, was wir wie das Sittengesetz als „heilig“ erkennen.⁶³

Paulus nun behauptet, dass alle Gesetze, die sich buchstäblich genommen als unerfüllbar erweisen, doch in „einem Wort“ bereits „erfüllt“ seien: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.“ (Gal 5,14; vgl. Röm 13,8-10). Er avisiert eine Verwandlung des Menschen. Während nach dem Gesetz Gerechtigkeit gefordert ist,⁶⁴ zielt die Liebe auf Versöhnung (*katallagē*) (Röm 5,10-11) zwischen den Parteien in einer gestörten Rechtsbeziehung. Genau solche Liebe aber habe sich zuerst mit Christus gezeigt, der sich uns zugewandt habe, als wir uns abgewendet hätten. Paulus stellt fest: „Nun stirbt kaum jemand um eines Gerechten willen; um des Guten willen wagt er vielleicht sein Leben.“ (Röm 5,7) Das habe Christus vorgemacht. In dieser bedingungslosen Zuwendung liegt für Paulus eine Gnade (*chárīs*) (Röm 5,15) Als ihre Folge sei zu hoffen, dass derselbe Geist beginnt, die Menschen zu erfüllen (Röm 5,5). Dann bedürften wir des Gesetzes gar nicht mehr (Röm 8,15).

Was es freilich verlangt und kosten kann, einer solchen Gesinnung gemäß zu leben, ist radikaler, als die meisten Sonntagsreden suggerieren. Paulus erläutert den Anspruch zum Beispiel im Brief an die Philipper (2,5-9).

Kant nimmt die Herausforderung, die das gesetzeskritische christliche Liebesgebot darstellt, an. An zwei prominenten Stellen seines veröffentlichten Werks setzt er sich mit ihm auseinander. Beide zeigen, dass er keinen Anlass sieht, das Gesetz als Quelle und Triebfeder der Moral preiszugeben. So besteht für ihn kein Grund, der nahelegte, dass wir vom Gesetz erlöst werden müssten. Er begreift es auch nicht wie Paulus als Ausdruck eines „Geistes der Knechtschaft“, den wir überwinden und gegen den „Geist der Kindschaft (Gottes)“ eintauschen sollten (Röm 8,15). Im Gegenteil, das unserer eigenen Vernunft entspringende Gesetz ist Kant zufolge Ausweis unserer Freiheit. Denn es befähigt uns, über die engen Grenzen der Selbstliebe, die die Sorge um die uns Nächsten und Liebsten einschließen mag, hinaus zu sehen und zu handeln.

Kant versucht deshalb, die Idee christlicher Liebe in seine Gesetzesethik zu integrieren. In Aufnahme der Paulinischen Unterscheidung zwischen Geist und Buchstabe erörtert er das biblische Liebesgebot in dem Kapitel über die „Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ der zweiten *Kritik*.⁶⁵ Er erklärt, dass Liebe hier sicher nicht als Neigung zu verstehen ist. Denn Neigungen können schlechthin nicht geboten werden. So müssten wir die im Gebot angesprochene Liebe als „praktische Liebe“ begreifen. In dieser Bedeutung des Wortes genommen, verlange die

⁶² Vgl. *MS* AA VI 435-436.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Dies ist ein Gesichtspunkt, der für Kant wichtig ist und der sich nicht zuletzt im Gedanken einer gerechten Verbindung von Moral und Glück, nämlich in der Idee des „höchsten Gutes“ ausspricht. Vgl. *KpV* AA V 110-111.

⁶⁵ Vgl. hier und im Folgenden AA V 83.

Aufforderung, seinen Nächsten zu lieben, „alle Pflicht gegen ihn *gerne* ausüben“. So verstanden, könne das Gebot jedoch nicht meinen, „diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu *haben*, sondern bloß darnach zu *streben*.“ Solches Streben ist aber das Streben nach „der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit“, in der alle inneren Widerstände gegen die Befolgung des moralisch Gebotenen schon überwunden sind. Solche Vollkommenheit ist dem in vielerlei Hinsicht gefährdeten und anfälligen Menschen nach Kant grundsätzlich unerreichbar. Dennoch sollte sie als Gedanke festgehalten werden, der unserem Bemühen als „Urbild“, als Muster und „Ideal“ dienen könne. Die Verwandlung der buchstäblichen „Achtung fürs Gesetz“,⁶⁶ die unser Teil ist, in den Geist praktischer Liebe kann deshalb für Kant wohl eine Hoffnung gebende Aussicht sein. Sie erfordert aber gerade keine Preisgabe des Gesetzes.

Kant behandelt das christliche Liebesgebot noch einmal in einem Abschnitt der Einleitung der *Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre*. Der Abschnitt, der genau besehen ein Unterabschnitt ist, trägt den Titel „Von der Menschenliebe“ und ist eingebettet in Kant Ausführungen über „Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt“.⁶⁷ Der leitende Gedanke der „Ästhetischen Vorbegriffe“ ist, dass menschliche Moralität nicht allein darin bestehen kann, eine Idee der Vernunft zu sein. Auch in Gestalt entsprechender Gefühle wird die Vernunft ihre „Lebenskraft“ beweisen müssen.⁶⁸ Das heißt, die Vernunft und ihr Gesetz ist praktisch auch in dem Sinne, dass sie einen „Reiz“ auf unser Gemüt auszuüben vermag. Ansonsten wäre Moral nichts als ein intellektuelles Glasperlenspiel und würde sich selbst als Idee kaum festhalten lassen. Unsere „Menschheit“, überlegt Kant, würde sich dann wohl trotz aller Vernunftfertigkeit „(gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloße Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden“.

Unsere Fähigkeit zur Liebe der Menschen, die Paulus als „Gabe“ (*chárisma*) und als Frucht der im Kreuzestod Christi gewährten Gnade Gottes begriffen hatte (Röm 5,15-17), ist auch Thema der Analyse Kants im genannten Abschnitt aus der Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten*. Wir finden darin „die traurige Bemerkung [...], daß unsere Gattung, leider! dazu nicht geeignet ist, daß, wenn man sie näher kennt, sie sonderlich liebenswürdig befunden werden dürfte“.⁶⁹ Dennoch oder gerade deshalb dürfen wir nicht in „Menschenhaß“ verfallen, sondern sind gehalten, die Menschen mit „Wohlwollen“ zu behandeln – aus Pflicht. Als allgemeine, weil gesetzlich geforderte, erstreckt sich diese Pflicht selbst auf „den Menschenhasser“. Kant ist nun der Meinung, dass wir diesen Menschenhasser wohl eher nicht lieben könnten – wie es vielleicht ein Gott vermöchte. Wozu wir aber in der Lage sind, ist, ihm „doch Gutes [zu] erweisen“. Ohne die Wirksamkeit des Gesetzes also wäre hier nach Kant kaum Gutes mehr menschenmöglich.

Was aber hätte uns unter solchen Umständen das christliche Gebot der Liebe zu sagen? Da „Wohlthun“ im oben beschriebenen Sinn Pflicht sei, argumentiert Kant, könne, wer diese „oft

⁶⁶ Ebd. 81.

⁶⁷ Vgl. AA VI 399-403.

⁶⁸ Hier und im Folgenden: ebd. 400.

⁶⁹ Hier und im Folgenden: ebd. 402.

ausübt“, doch „endlich wohl gar dahin [kommen], den, welchem er wohl gethan hat, wirklich zu lieben“. Kant erklärt:

Wenn es also heißt: du sollst deinen Nächsten *lieben* als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohlthun, sondern: *thue* deinem Nebenmenschen *wohl*, und dieses Wohlthun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken!⁷⁰

Praktische Vernunft erweist ihre Wirksamkeit Kant zufolge auch durch ihren Einfluss auf das Gefühl. Sie zeigt sich dabei erneut als „Kraft“,⁷¹ als die Kraft, das Gefühl zu kultivieren, so dass es schließlich mit den moralischen Zwecken des Handelnden im Einklang stehen kann. Es lässt sich schließen, dass nach Kant eine Preisgabe des Gesetzes gerade nicht geeignet wäre, die Liebesfähigkeit der Menschen in ihrem vollen Potential freizusetzen.

So scheint es am Ende, als ob Kant die Paulinische Konzeption einer radikal verstandenen Liebe, die das Gesetz überflüssig machen würde, nicht unterstützen kann. Neben den erläuterten systematischen Gründen spielt hier sicher auch Kants Abscheu vor jeglicher Form von „moralischer Schwärmerei“ eine Rolle.⁷² Der Verzicht auf die Idee der „Achtung fürs Gesetz“ als genuiner Quelle und Triebfeder der Moral könnte Kant zufolge das Schwärmen „unter moralischen geträumten Vollkommenheiten“ befördern und jener „Demuth“ abträglich sein, ohne die es keine Selbsterkenntnis gibt.⁷³

Grundsätzlich vertraut Kant auf die je eigenen moralischen Kräfte der Menschen, obwohl er wie Paulus klar sieht, dass die Menschen „aus [...] krummem Holze“ sind, aus dem „nichts ganz Gerades gezimmert werden“ kann.⁷⁴ Gnade, sagt Kant, liegt philosophisch betrachtet jedoch darin, dass wir „das Prinzip der *reinen Sittlichkeit*“ und damit eine „moralische Anlage“ haben.⁷⁵ Nur in diesem Sinn ist die Gnade im Verständnis Kants *gratia praeveniens*.⁷⁶ Der Grund des „übersinnlichen“ Prinzips der Sittlichkeit sei uns nämlich unbegreiflich; so erklären wir dies Prinzip „als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns nicht selbst gegründet haben“.⁷⁷ Zwar sei das Gesetz ein „Strafgesetz (gleich als für Knechte)“, wenn es von der Sünde, das heißt der „Bösartigkeit in der menschlichen Natur“ her betrachtet wird. Die Gnade als Widerspiel der Sünde aber, so Kant, „kann und soll in uns (als Freien) noch mächtiger werden“. Sie ist „die durch den Glauben an die ursprüngliche Anlage zum Guten in uns und die durch das Beispiel der Gott wohlgefälligen Menschheit an dem Sohne Gottes lebendig werdende Hoffnung der Entwicklung dieses Guten“.⁷⁸

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Vgl. oben, S. □□.

⁷² Vgl. *KpV* AA V 85-86.

⁷³ Ebd. 86.

⁷⁴ *IaG* AA VIII 23.

⁷⁵ *SF* AA VII 43.

⁷⁶ Blumenberg 1954, 561.

⁷⁷ *SF* AA VII 43.

⁷⁸ Ebd.

Literaturverzeichnis

- Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. Revidiert 1984. Hrsg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Blumenberg, Hans: „Kant und die Frage nach dem ‚gnädigen Gott‘“. In: *Studium Generale* 7, Heft 9 (1954), 554-570.
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1902 ff.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Originalausgabe, hg. von Jens Timmermann. Hamburg 1998.
- Luther, Martin: „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ [1520]. In: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (= Weimarer Ausgabe), hg. von Joachim Karl Friedrich Knaake et al., Bd. 7. Weimar 1897, 12-38.
- Schiller, Friedrich von: Ueber Anmuth und Würde [1793]. In: *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Bd. 20. Weimar 1962, 251–308.
- Theißen, Gerd/von Gemünden, Petra: *Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators*. Göttingen 2016.