

Einleitung

Im Mittelpunkt dieser religionsphilosophischen Aufsätze steht die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft. Der Glaube ist auf die Vernunft angewiesen, und die Vernunft auf den Glauben. „Ethik des Glaubens“ bedeutet ein Zweifaches. Es geht um einen verantworteten Glauben, und es geht um die Frage, ob praktische Vernunft letztlich in einem Glauben verwurzelt sein muss. Wer Glaube und Vernunft einander gegenüber stellt, muss beide Begriffe bestimmen. Welchen Begriff der Vernunft setzt der voraus, der den Glauben mit Berufung auf die Vernunft kritisiert, und von welchem Vernunftbegriff geht der aus, der die Vernünftigkeit des Glaubens behauptet? Gibt es einen Fluchtpunkt, auf den hin Vernunft und Glaube konvergieren? Das Verhältnis von Glaube und Vernunft wird aus der Sicht verschiedener Autoren und Epochen betrachtet. Diese Sichten sollen einander ergänzen; sie sollen auf die vielfache Bedeutung der Termini Glaube und Vernunft hinweisen; der Blick in die Geschichte soll dazu dienen, die Dimensionen der Sache zu entfalten.

Aus äußeren Gründen sind die Aufsätze chronologisch angeordnet, d.h. nach den Lebensdaten der Autoren, die jeweils interpretiert werden. Von dieser chronologischen ist jedoch die sachliche Ordnung zu unterscheiden. Die Ausgangsfrage ist in X formuliert: Wie ist der religiöse Glaube moralisch zu beurteilen? Ist er intellektuell redlich, oder trifft der Vorwurf zu, dass der Gläubige vor der Wirklichkeit die Augen verschließt, während der Ungläubige den Mut hat, sich der Realität zu stellen? Welche Pflicht hat den Vorrang, die Pflicht, die Wahrheit zu erkennen, oder die Pflicht, den Irrtum zu vermeiden? Sind eine moralische Gesinnung, die sich das Weltbeste zum Ziel setzt, und ein dogmatischer Unglaube miteinander vereinbar? Oder muss die praktische Vernunft letztlich in einem Glauben verwurzelt sein?

Die Aufsätze III, V und VII gehen der Frage nach den verschiedenen Formen der Vernunft nach. Grundlegend ist die Unterscheidung zwischen der wissenschaftlichen und der praktischen Vernunft. Die Vernunftform des religiösen Glaubens, so Thomas von Aquin und John Henry Newman, entspricht der praktischen Vernunft, der Phronesis des Aristoteles. Nach Kant (VII) fragt die praktische Vernunft nicht nur, was ich tun soll, sondern auch, was denn dabei herauskommt, wenn ich das tue, was ich tun soll. Deshalb kann es ohne Glauben keine praktische Vernunft geben; der Vernunftglaube ist notwendige Bedingung der praktischen Vernunft.

Gibt es einen gemeinsamen Fluchtpunkt von Vernunft und Glaube? Das Wesen des Menschen ist nach Platon Bedürftigkeit, Sehnsucht, Verlangen und Streben nach dem Guten (I), aber das Gute entzieht sich der begrifflichen Erkenntnis; es ist „jenseits“ des begrifflich erfassbaren Wesens. Origenes übernimmt diesen Begriff der Transzendenz; die einfache Sprache der Bibel führt zum transzendenten Geheimnis; der Weg ist jedoch nicht das philosophische Argument, sondern das Leben nach dem Wort Gottes und in der Nachfolge Jesu

(II). Augustinus unterscheidet eine Transzendenz im Bereich der Erkenntnis, des Seins, des Guten und der Selbstbeziehung (III).

Für Peirce und James (XII, XIII) stellt das Verhältnis von Vernunft und Glaube sich dar als das Verhältnis von Wissenschaft und Religion. Die Lebenskurve der Wissenschaft, so beurteilen sie ihre Zeit, ist aufsteigend, die der Religion abfallend. Der gebildete Laie wünscht Wissenschaft, aber er wünscht auch Religion. Was er vorfindet, ist jedoch eine empirische Wissenschaft, die nicht religiös ist, und eine Religionsphilosophie, die nicht empirisch ist. Peirce fordert deshalb eine Ehe von Wissenschaft und Religion. Er zeigt Entsprechungen zwischen Galileis Lehre vom *lumen naturale*, dem Instinkt, der den Naturwissenschaftler zu seinen Hypothesen führt, und der theologischen Lehre vom *desiderium naturale*, der verborgenen Neigung zum Glauben an Gott, die ein fundamentaler Bestandteil der menschlichen Seele ist. James verbindet Wissenschaft und Religion durch seine Theorie des radikalen Empirismus; Wissenschaft, die konsequent an ihrer empirischen Methode festhält, führt zur Religion.

Auch in Schleiermachers Frage nach dem Verhältnis von Dialektik und Glaubenslehre (XI) geht es um die Beziehung von Glaube und Vernunft. Das zum Wesen des Menschen gehörende höhere Selbstbewusstsein kommt erst durch den Glauben an Christus zur seiner vollkommenen Entfaltung. Die transzendente Analyse der Philosophie und die Reflexion auf das religiöse Bewusstsein in der Glaubenslehre ergänzen einander durch wechselseitige Kritik; sie zeigen einander, dass keine von ihnen den transzendenten Grund adäquat erfassen kann. Die philosophische Analyse findet nicht zu einer letzten Einheit, und die Reflexion auf das religiöse Selbstbewusstsein kommt nicht über anthropomorphe Bilder hinaus.

In den Beiträgen XIV und XV geht um zwei Formen der Religionskritik. Magie und Religion sind, so Frazer, ein auf wissenschaftlichen Irrtümern beruhender Versuch, die Herrschaft über die Natur zu gewinnen. Wittgenstein widerlegt diese auf einem Fortschrittsdenken beruhende Hypothese durch seine Methode der Gruppierung des Tatsachenmaterials in einer „übersichtlichen Darstellung“. Der Ritus ist eine Sprache, die ausdrückt, was sich nicht *sagen* lässt. Er entspringt einem in unserer Seele vorhandenen Prinzip; er konfrontiert uns mit uns selbst, und er *zeigt* eine Dimension der Wirklichkeit, die keiner wissenschaftlichen Erklärung zugänglich ist (XIV). Der Begriff von Gott, so die Antwort auf den Einwand gegen die Existenz Gottes aus dem Übel in der Welt (XV), ist ein Begriff der praktischen Vernunft, der uns vor aller Erfahrung gegeben ist. Wie jedoch die Welt, so wie wir sie durch die Erfahrung kennen, sich zur moralischen Weisheit Gottes verhält, ob das Übel in dieser Welt mit der moralischen Weisheit Gottes vereinbar ist: das zu erkennen übersteigt die Grenzen unserer Vernunft.

Welche Bedeutung hat die Religion für den Aufbau der menschlichen Gemeinschaft? Kant sieht die Aufgabe der verschiedenen historischen Religionen darin, die Menschen in einer die gesamte Welt umfassende Gemeinschaft unter ethischen Gesetzen zusammenzuführen. Die historischen Religionen sind Vehi-

kel für die Verwirklichung des ethischen gemeinen Wesens, des Reichs der Zwecke. Sie müssen allmählich übergehen zur allgemeinen Vernunftreligion und so zu dem einem Staat auf Erden unter ethischen Gesetzen, dem ethischen gemeinen Wesen (IX). Wie ist der Gesetzgeber und wie ist die Gesetzgebung in einem solchen ethischen gemeinen Wesen zu denken (VIII)? Aber kann eine reine Vernunftreligion die Aufgabe, die Kant ihr zuweist, tatsächlich erfüllen? Können die Schattenbilder einer Vernunftreligion ein lebendiges Bewusstsein von dem erhalten, was eintritt, wenn die Gesetze der Gerechtigkeit und Solidarität verletzt werden (XVI)?

Ist der religiöse Glaube intellektuell redlich, oder trifft der Vorwurf zu, dass der Gläubige vor der Wirklichkeit die Augen verschließt, während der Ungläubige den Mut hat, sich der Realität zu stellen? Die Religion konfrontiert den Menschen mit der unausweichlichen Wirklichkeit des Todes (V). „Von der Lebensmitte an bleibt nur der lebendig, der mit dem Leben sterben will [...] Nicht-leben-Wollen ist gleichbedeutend mit Nicht-sterben-Wollen“ (C.G. Jung). Die Übungen, welche die antike Philosophie vorschlägt, um die Kunst des Sterbens zu lernen, reichen von einer Befreiung von der Furcht vor dem Tod durch eine naturalistische Sicht des Menschen über die Einwilligung in das Gesetz der Natur, die uns das Leben nur unter der Bedingung des Todes gegeben hat, bis zur Lehre, dass das eigentliche Leben des Menschen erst im Tod Wirklichkeit wird. Was den sterbenden Christen belastet, ist jedoch nicht, dass sein Leben zu Ende geht, sondern das Bewusstsein seiner Schuld. Hier versagen die antiken Therapien; von seiner Schuld kann der Mensch sich nicht durch eigenes Bemühen befreien.

I Das ewige Suchen in der Natur des Menschen

Den Begriff des Menschen, der die Geschichte der abendländischen Philosophie entscheidend bestimmt hat und mit dem die Frage, was der Mensch ist, bis heute beantwortet wird, verdanken wir Aristoteles: Der Mensch ist das *zôon logon echon*, das Lebewesen, das sich durch die Sprache und die Vernunft von den Tieren unterscheidet. Auch Platon stellt die Frage nach dem Menschen, aber in anderer Form. Er fragt nicht nach dem Menschen, sondern nach dem Wesen der Seele, und er schränkt im *Symposion* diese Frage nochmals ein: Die Frage nach dem Menschen ist die Frage nach dem Eros, der Grundkraft im Menschen. Das Wesen des Menschen ist Bedürftigkeit, Sehnsucht, Verlangen, Streben. Ich möchte auf vier Formen eingehen, in denen uns dieses Bild vom Menschen in der Geschichte der Philosophie begegnet: wie es von Platon, von Plotin, von Augustinus und von Immanuel Kant gezeichnet wird.

1.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die beiden Personen, die in dem entscheidenden Abschnitt des *Symposion* das Gespräch über den Eros führen. Es sind Sokrates und die Priesterin Diotima, deren Bedeutung durch den Hinweis hervorgehoben wird, sie habe den Athenern einst bei einem Opfer einen zehnjährigen Aufschub der Pest erwirkt. Das Gespräch über den Menschen ist ein Gespräch zwischen Religion und Philosophie. Der Philosoph Sokrates ist Schüler der Priesterin Diotima; die Philosophie lernt von der Religion, aber es ist eine argumentierende Religion, die Rede und Antwort steht.

Der Eros, das Wesen des Menschen, wird bestimmt durch die Bedürftigkeit. „Aus Bedürfnis nach dem Guten und Schönen begehrt er das, dessen er bedürftig ist“ (202d). Aber nur der kann nach dem Guten begehren, der weiß, dass er bedürftig ist. Es gibt ein vermeintliches Wissen, das dem Menschen den Zugang zu sich selbst verschließt. Der erste Schritt der Philosophie ist die Kritik, die vermeintliches Wissen zerstört und den Menschen seine wahre Situation erkennen lässt. „Denn das ist ja gerade das Schlimme an der Unwissenheit, dass man, ohne schön und gut und vernünftig zu sein, meint, man sei sich selbst genug. Wer nun nicht glaubt, bedürftig zu sein, der begehrt auch nicht nach dem, dessen er nicht zu bedürfen glaubt“ (204a).

Was ist das Gute, dessen der Eros bedürftig ist? Es ist der letzte Gesichtspunkt, unter dem wir alles wählen. Wir können nichts lieben, wenn wir nicht überzeugt sind, dass es gut ist, und wir nehmen jeden Verlust in Kauf, wenn wir ihn für gut halten. Die Menschen lassen sich ihre eigenen Hände und Füße abschneiden, wenn sie das für gut halten. Das Gute wird von seiner Wirkung her bestimmt. Man strebt nach dem Guten, damit es einem zuteilwird. Wem das

Gute zuteilwird, der wird glücklich, und die Frage, weshalb man glücklich sein will, ist sinnlos. Wer das Gute liebt, will, dass das Gute ihm zuteilwird, und wem das Gute zuteilwird, der ist glücklich. Platons Analyse geht noch einen Schritt weiter. Der Mensch wäre nicht im Besitz des Guten und er wäre nicht glücklich, wenn er fürchten müsste oder gar gewiss wäre, das Gute wieder zu verlieren. Wer das Gute besitzen will, will es immer besitzen, denn ein begrenzter Besitz des Guten wäre kein Besitz des Guten. „So geht denn, alles zusammen genommen, der Eros darauf, dass einem das Gute für immer gehört“ (206a).

Die Frage nach dem Guten, so betont die *Politeia* (504e-506a) ist die leitende Frage bei allem, was wir tun. Wir fragen bei allem: Wozu ist es gut? Wozu ist es gut, gerecht zu sein? Wozu ist es gut, dieses oder jenes zu wissen? Weil wir bei allem fragen, wozu es gut ist, tun wir alles um des Guten willen. Wenn wir nach dem Guten fragen, geht es uns mit einem letzten Ernst um die Wahrheit. „Und ist nicht auch das klar, dass vom Gerechten und Schönen viele nur, was so scheint, wenn es das auch nicht ist, tun und haben wollen und dafür angesehen sein. Gutes aber genügt niemanden nur scheinbares zu haben, sondern jeder sucht, was gut *ist*, den Schein aber verachtet hierbei schon jeder“ (505d). Aber obwohl wir alles um des Guten willen tun und fragen, was in Wahrheit gut *ist*, können wir nicht hinreichend erfassen, was das Gute ist. „Jede Seele strebt nach dem Guten, und sie tut um seinetwillen alles. Sie ahnt, es gebe so etwas, aber doch nur schwankend und nicht imstande, hinreichend zu erfassen, was es wohl ist und zu einer festen Überzeugung zu gelangen wie bei den anderen Dingen. Deshalb verfehlt sie auch das andere, was nützlich wäre“ (505de).

Der Zusammenhang, in dem diese Stelle steht, ist die Frage nach dem Wissen des Philosophenherrschers. Der Herrscher des idealen Staates muss Sorge tragen für die Gerechtigkeit und alle anderen Tugenden. Das kann er nur, wenn er weiß, wozu das sittliche Handeln gut ist. Was Gerechtigkeit und die anderen Tugenden sind, hat erst der erkannt, der weiß, wozu sie gut sind. „Ich glaube also, dass Gerechtes und Schönes, wenn man nicht weiß, inwiefern beides gut ist, keinen geeigneten Hüter haben werden an dem, der das nicht weiß; ich vermute vielmehr, dass niemand beides vorher hinreichend erkennen wird“ (506a).

2.

Plotins erste Schrift *Das Schöne* (I 6 [1]) greift die Grundgedanken von Platons *Symposion* auf; auch hier geht es um den Eros. Plotin analysiert das erotisch-ästhetische Erlebnis, und im Mittelpunkt steht die Frage, was die Ursache dieses Erlebnisses ist. Die Schrift beginnt mit einer Phänomenologie, die die verschiedenen Bereiche des Schönen aufzählt: „Das Schöne findet sich am meisten im Bereich des Gesichts; es findet sich auch im Bereich des Gehörs, bei der Fügung der Wörter und in der gesamten Musik [...]; es finden sich aber auch, wenn wir von dem Wahrnehmungsbereich nach oben fortschreiten, schöne Beschäftigungen, Handlungen, Zustände, Wissenschaften und endlich die Schönheit der Tu-

genden“. Plotin fragt: „Was ist denn nun dasjenige, welches bewirkt, dass die Leiber dem Blick schön erscheinen und dass das Gehör die Töne als schöne bejaht, und wie kommt weiterhin die Schönheit all dessen zustande, was mit der Seele zusammenhängt?“ (1,1-2).

Jedes erotisch-ästhetische Erlebnis, so Plotins Antwort, ist eine Erfahrung des Transzendenten, das das Schöne und zugleich das Gute ist, und es ist eine Erinnerung der Seele an ihr eigenes Wesen durch die Begegnung mit dem, was ihr verwandt ist. „Wir behaupten nun, wenn die Seele das ist, was ihr wahres Wesen ist und das heißt: auf der Seite der Wesenheit steht, die in der Welt die obere ist, so ist es das Verwandte oder auch nur die Spur des Verwandten, dessen Anblick sie erfreut und erschüttert; sie bezieht das auf sich selbst und erinnert sich ihres eigensten Wesens, dessen, was sie in sich trägt“ (2,10).

Aber wie kann das Transzendente in den sichtbaren Dingen erfahren werden? Wie ist es möglich, dass die schönen Dinge, die wir sehen, der jenseitigen Schönheit ähnlich sind? „Das geschieht, so lehren wir, durch Teilhaben an der Gestalt (*metochê, eidous*)“ (2,11). Die Gestalten, welche die sinnlich wahrnehmbaren Dinge schön machen, sind nur „Abbilder, gleichsam entsprungene Schatten, die in die Materie hinabgehen“. Sie verursachen, dass die sinnlich schönen Dinge „wohlgeformt sind und ihr Anblick erschüttert“ (3,18). Der Weg führt vom Abbild zum Urbild, zu einem Letzten, das allen Dingen die Schönheit spendet, das in sich selbst und von keinem anderen abhängig ist, das nur schenkt und selbst nichts empfängt. Alles hängt von ihm ab und schaut zu ihm auf und *ist* und lebt und denkt auf es hin. Wer es schaut, ist selig und wird ihm ähnlich.

Der Weg führt über das mit den Sinnen wahrnehmbare Schöne hinaus. Es ist nicht der Weg des rationalen, begrifflichen Denkens, sondern der Weg des Sehens. Über dem sinnlich wahrnehmbaren Schönen ist das sittlich Schöne. Wie über das sinnlich Schöne nur sprechen kann, wer es gesehen hat, so kann über das Leuchten der Tugend nicht sprechen, wer ihre Schönheit nie gesehen hat; „vielmehr muss man sehend sein mit dem Vermögen, mit dem die Seele derartige Dinge schaut“ (4,19). Jeder Mensch hat dieses Sehvermögen, aber nur wenige gebrauchen es. Das innere Sehvermögen wird geweckt durch den Weg der Einkehr und der Läuterung. „Kehre ein zu dir selbst und sieh dich an; und wenn du siehst, dass du noch nicht schön bist, so tu wie der Bildhauer [...]: meißle auch du fort, was unnütz, und richte, was krumm ist, das Dunkle säubere und mach es hell [...] bis dir hervor strahlt der göttliche Glanz der Tugend [...] Bist du das geworden und hast es erschaut, bist du rein und allein mit dir selbst zusammen [...] bist ganz und gar reines wahres Licht [...] allein ein solches Auge schaut die große Schönheit“ (9,41f.).

3.

Bei Platon und Plotin erfährt der Mensch seine Bedürftigkeit im erotisch-ästhetischen Erlebnis; bei Augustinus erlebt er sie in der Konfrontation mit dem Tod. Der Tod wird im Licht der biblischen Botschaft gesehen; dem Verlangen nach Unsterblichkeit ist die Erfüllung verheißen, und so wird der Eros zur Hoffnung. Der Inhalt der biblischen Verheißung übersteigt das menschliche Begreifen; dennoch ist diese Hoffnung eine Hoffnung, die Verstehen sucht; Augustinus versucht das, was er glaubt und hofft, nach dem Maß der menschlichen Fassungskraft zu denken.

Im 9. Buch seiner *Confessiones* berichtet Augustinus von einem Gespräch mit seiner Mutter in Ostia etwa zwei Wochen vor deren Tod. Gegenstand ist das ewige Leben der Heiligen und Ausgangspunkt die Verheißung der Schrift, wie Paulus sie im Anschluss an den Propheten Jesaja formuliert: das Leben, das „kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und das in keines Menschen Herz gedrungen ist“ (Conf.10,21; vgl. 1 Kor 2,9; Jes 64,3). Dennoch verlangt das Herz danach, die Verheißung, soweit es dem Menschen möglich ist, auch denkend zu erfassen.

Wie Platon und Plotin, so beschreibt auch Augustinus einen Aufstieg. Er führt von der Bewunderung der sichtbaren Welt nach innen. Wir „kamen in unseren Geist und überstiegen ihn“ (*venimus in mentes nostras et transcendimus eas*; 10,24) dorthin, wo die Weisheit und das Leben ist, „durch die alles jenes entsteht, das, was gewesen ist und das, was sein wird“, die Weisheit, die „selbst nicht entsteht, sondern so ist, wie sie gewesen ist, und so wird sie immer sein. Vielmehr ist das Gewesensein und das Zukünftigsein nicht in ihr, sondern allein das Sein, weil sie ewig ist; denn das Gewesensein und das Zukünftigsein ist nicht ewig“ (10,24).

Der Aufstieg endet nicht in einem begrifflichen Erfassen; die ontologische Reflexion über das zeitliche und ewige Sein führt vielmehr zu einem Erlebnis, welches das Begreifen übersteigt. „Und während wir reden und gierig nach ihr [der ewigen Weisheit] verlangen, berühren wir sie sanft in einem vollen Schlag des Herzens“ (10,24)¹. Der Satz erinnert an die Stelle im *Siebten Brief*, wo Platon die Erkenntnis des höchsten Prinzips beschreibt. „Es lässt sich in keiner Weise wie die anderen Erkenntnisse in Worte fassen, sondern aus der langen Beschäftigung mit der Sache entsteht es plötzlich, wie ein von einem abspringenden Feuerfunken entzündetes Licht, in der Seele“ (Ep.7,341b). Die Erleuchtung setzt die Arbeit des Begriffs voraus, aber sie ist nicht deren Ergebnis, sondern sie kann nur als Geschenk erlebt werden. Augustinus beschreibt dieses Erlebnis in einer dialektischen Sprache: als ein sanftes Berühren und zugleich als einen Schlag, der mit seiner ganzen Wucht das Herz des Menschen trifft.

4.

Platon sieht das Wesen des Menschen im Eros, und der Eros ist „immer Hausgenosse der Bedürftigkeit“ (Symp.203d3). Der Begriff des Bedürfnisses findet sich auch in der Philosophie Immanuel Kants. „Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz, und eine Seligkeit, welche ein Bewusstsein seiner unabhängigen Selbstgenügsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist“². Glückseligkeit, die Befriedigung aller unserer Neigungen, ist nicht ein Besitz des Menschen; vielmehr ist er als endliches Wesen der Glückseligkeit bedürftig. Aber Kant spricht von Bedürfnis nicht nur im Zusammenhang der Neigungen, d.h. des unteren Begehrungsvermögens; er kennt auch „ein Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft“³.

Die Moral, so heißt es in der Vorrede zur ersten Auflage der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, bedarf zum sittlichen Handeln keines Zwecks; ihr genügt das Sittengesetz, der Kategorische Imperativ. „Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der Vernunft unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: *was dann aus diesem unserem Rechthandeln herauskomme*, und worauf wir, gesetzt auch, wir hätten dieses nicht völlig in unserer Gewalt, doch als auf einen Zweck unser Tun und Lassen richten könnten, um damit wenigstens zusammen zu stimmen.“⁴

Dieser Zweck ist das höchste Gut in der Welt. Es ist die Vereinigung aller Zwecke, die wir haben *sollen* (die Pflicht), mit den Zwecken, die wir *haben* (die Glückseligkeit), die „Idee von einem Objekte, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen (die Pflicht), und zugleich alles damit zusammenstimmende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben, (die jener ihrer Beobachtung angemessene Glückseligkeit) zusammen vereinigt in sich enthält“⁵. Zur Möglichkeit des höchsten Gutes müssen wir ein moralisch vollkommenes und allmächtiges Wesen annehmen, denn nur ein solches Wesen ist imstande, die beiden Elemente des höchsten Gutes, Sittlichkeit und Glückseligkeit, miteinander zu verbinden. Das höchste Gut in der Welt ist eine Idee, „aber diese Idee ist (praktisch betrachtet) doch nicht leer: weil sie unserem natürlichen Bedürfnisse zu allem unserem Tun und Lassen im Ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken abhilft, welches sonst ein Hindernis der moralischen Entschließung sein würde.“⁶

Die praktische Vernunft, so lassen diese Überlegungen sich zusammenfassen, erschöpft sich nicht darin, das Sittengesetz, den Kategorischen Imperativ, vorzuschreiben; sie fragt auch, was dabei herauskommt, wenn wir das Sittengesetz befolgen. Wir haben ein natürliches Bedürfnis, bei allem, was wir tun, einen letzten Zweck zu denken, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann. Wir fragen bei unserem Handeln immer nach dem letzten Zweck unseres Handelns.

Wird dieses natürliche Bedürfnis nicht befriedigt, so ist das ein Hindernis für den Entschluss zum sittlich guten Handeln. Der Entschluss zum sittlichen Handeln ist von der Vernunft geboten; also ist es auch geboten, die Hindernisse zu beseitigen, die diesem Entschluss entgegen stehen. Es ist also geboten anzunehmen, dass unser Handeln einen letzten Zweck hat, d.h. der Verwirklichung des höchsten Gutes dient. Wir müssen, um uns vorbehaltlos zum sittlich guten Handeln entschließen zu können, annehmen, dass das höchste Gut möglich ist, und das bedeutet wiederum, dass ein moralisch vollkommenes und allmächtiges Wesen existiert, das die beiden Elemente des höchsten Gutes, Tugend und Glückseligkeit, miteinander verbindet, also die Glückseligkeit entsprechend der Glückseligkeit zuteilen kann. Die Haltung, die uns dazu befähigt, ist der Glaube.

„Glaube (als *habitus*, nicht als *actus*) ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntnis unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüts, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen notwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen; obzwar die Möglichkeit desselben, aber eben sowohl auch die Unmöglichkeit von uns nicht eingesehen werden kann.“⁷ Die theoretische Vernunft, so argumentiert Kant, kann weder die Möglichkeit noch die Unmöglichkeit der Existenz Gottes erkennen, aber die praktische Vernunft fordert, seine Existenz anzunehmen, weil sie eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit des höchsten Gutes ist. Die Vernunft verhält sich nur dann moralisch, wenn sie an die Existenz Gottes glaubt; nur durch diesen Glauben gewinnt sie die Kraft zur Entscheidung für das sittlich Gute; der Unglaube lähmt die praktische Vernunft. „Der Glaube (schlechthin so genannt) ist ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht *einzusehen* ist (folglich auch nicht die der einzigen für uns denkbaren Bedingungen).“⁸ Die Beförderung des höchsten Gutes in der Welt ist Pflicht; diese Pflicht kann ich nur erfüllen, wenn ich die Verwirklichung des gebotenen Zieles für möglich halte; ich kann sie nur dann für möglich halten, wenn ich annehme, dass die für die Verwirklichung des Zieles notwendigen Bedingungen erfüllt sind. Ohne den Glauben verliert die praktische Vernunft das Vertrauen zu sich selbst und damit die Kraft, sich für das sittlich Gute zu entscheiden. Der Glaube „ist ein Bedürfnis der reinen *praktischen* Vernunft, auf einer *Pflicht* gegründet, etwas (das höchste Gut) zum Gegenstand meines Willens zu machen, um es nach allen meinen Kräften zu befördern“⁹.