

Hans J. Münk

**Der Freiburger Moraltheologe Ferdinand Geminian Wanker (1758-1825)
und Immanuel Kant**

Historisch-vergleichende Studie unter Berücksichtigung weiteren
Philosophisch-theologischen Gedankenguts der Spätaufklärung

Hans J. Münk

**Der Freiburger Moraltheologe
Ferdinand Geminian Wanker
(1758-1825)
und Immanuel Kant**

Historisch-vergleichende Studie unter Berücksichtigung
weiteren Philosophisch-theologischen Gedankenguts
der Spätaufklärung

Zweite Auflage

Freiburg i.Br. • Universitätsbibliothek • 2006

Die digitale Ausgabe erschien unter
<http://www.freidok.uni-freiburg.de/freidok/volltexte/2690>

Vorwort

Die vorliegende Monographie wurde als Beitrag zur weiteren Erforschung der Geschichte der katholischen Moraltheologie des ausgehenden 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts verfaßt. Eine erweiterte Fassung lag den Fakultätsrat der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br. vor und wurde von ihm im Sommersemester 1983 als Dissertation angenommen.

Die im Blick auf eine Veröffentlichung vorgenommene Überarbeitung führte zu einer Kürzung und Straffung, insbesondere des Anmerkungsteils und des Hauptteilabschnitts C III. Im Schlußteil sind einige präzisierende Erläuterungen hinzugekommen. Gleichzeitig wurde auch nach Möglichkeit die seit der Fertigstellung der ersten Fassung bis zum ersten Quartal 1984 erschienene Sekundärliteratur eingearbeitet, wodurch einige kleinere Passagen auch inhaltlich verbessert werden konnten.

Das Entstehen dieser Studie, ihre Annahme als Dissertation und schließlich ihr Erscheinen in Buchform wären nicht möglich gewesen ohne vielfaches Entgegenkommen und manche wohlwollende Unterstützung. Zu danken habe ich zunächst meinem Diözesanbischof, Herrn Dr. Oskar Saier, und Herrn Generalvikar Dr. Robert Schlund für die Freistellung zum Weiterstudium sowie für die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses. Einen weiteren Druckkostenzuschuß stellte dankenswerterweise das Kuratorium der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Freiburg i.Br. zur Verfügung.

Herrn Prof. Dr.Dr.h.c. Bernhard Stoeckle, dessen Wissenschaftlicher Mitarbeiter ich während seiner Amtszeit als Rektor der Universität war, möchte ich danken, daß er das von mir selbst vorgeschlagene Dissertationsthema akzeptiert und nach Abschluß der Arbeit das Erstgutachten erstellt hat. Sehr verbunden bin ich auch Herrn Prof. Dr. Rudolf Henning, der die Mühe zur Ausarbeitung des Zweitgutachtens innerhalb einer relativ kurzen Frist auf sich genormten hat. Ferner schulde ich Dank Herrn Prälaten Prof. Dr. Josef Georg Ziegler und den Patmos Verlag für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe „Moraltheologische Studien/Historische Abteilung“. Von den übrigen Dankesadressaten sollen zum Schluß wenigstens jene, insbesondere aus der eigenen Familie, erwähnt werden, die es in den zurückliegenden Jahren mit viel Geduld und Verständnis ertrugen, daß die wissenschaftliche Arbeit wenig Zeit für sie übrig ließ.

Freiburg i.Br., im Februar 1985

Hans J. Münk

A Einleitung

Ferdinand Geminian WANKER, von 1788 bis 1824 Inhaber des Lehrstuhls für Katholische Moraltheologie an der Universität Freiburg i.Br., hat, obwohl er stets zu den führenden Vertretern seines Faches im deutschen Sprachraum gezählt wurde, auch nicht annähernd so viel Aufmerksamkeit in der theologiegeschichtlichen Forschung der letzten Jahrzehnte gefunden wie etwa sein berühmter Zeitgenosse und Kollege Johann Michael SAILER.¹

Die vorliegende Studie stößt daher ein beträchtliches Stück weit in ein „weißes Feld“ vor. Dies gilt zumal für das Vorhaben, die bereits in den ersten Rezensionen des Hauptwerks Wankers enthaltenen Andeutungen einer Abhängigkeit von Kants praktischer Philosophie aufzugreifen und auf ihre Stichhaltigkeit hin zu überprüfen. Die sich dabei - wie sich im Laufe der Arbeit zeigen wird - ergebenden vielfachen Bezüge zu zentralen Aussagen und Positionen Kants verleihen dieser Monographie schon insoweit eine aktuelle Note, als Kants praktische Philosophie auch in der unmittelbaren Gegenwart eine hoch bedeutsame Rolle spielt.² Dieser Gegenwartsbezug wurzelt vor allem in den vielfach konstatierten Parallelen zwischen der Aufklärung³ und unserer Zeit. Näherhin gehören Wankers Leben und Werk bereits in jene Endphase der Aufklärung als historischer Epoche, deren Übergangscharakter zu den nachfolgenden, teilweise gegenläufigen Entwicklungen und Bewegungen umso mehr an die unmittelbare Gegenwart erinnert, als auch in ihr die

¹ Zu J. M. SAILER vgl. die Literaturangaben bei G. SCHWAIGER 1975b, 92f; J. HOFMEIER 1983b. Zu F.G. WANKER sind an neueren Arbeiten lediglich anzudeuten: W. HEINEN 1955; H. J. MÜNK 1978, 1980.

² Als repräsentative Äußerung dazu kann folgendes Zitat gelten; „Kants Neubegründung der Sittlichkeit hat bis heute mehr als einen bloß geschichtlichen Wert. In der gegenwärtigen Auseinandersetzung um die Rechtfertigung sittlicher (moralischer) Normen wird Kant als systematischer Gesprächspartner in Anspruch genommen, und dies geschieht zu Recht... Zu der in weiten Teilen der internationalen Diskussion vorherrschenden utilitaristischen Theorie stellt seine Ethik der Autonomie und des kategorischen Imperativs die bedeutendste systematische Alternative dar, eine Alternative, die... kaum ihresgleichen kennt“ (O. HÖFFE 1983, 170f). Einen eindrucksvollen Überblick über die heutige internationale Kantforschung bietet M.J. SCOTT-TAGGART mit seinem Beitrag „neuere forschungen zur philosophie kants“ in: P. HEINTEL/L. NAGL (Hrsg.) 1981, 445-525; vgl. auch ebd. (527-552) die von L. Nagt zusammengestellte Literaturübersicht.

³ Zur europäischen Aufklärung insgesamt und zur deutschen Aufklärung im besonderen vgl. die Literaturangaben im „Handbuch der Kirchengeschichte“ (hrsg. von H. Jedin) Bd. V, Freiburg u.a. 1970, 368-371; ferner den Artikel 'Aufklärung' in: TRE IV, 575-615, bes. 593f, 607f; Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Bd. 1, 213-218; E. CORETH/H. SCHÖNDORF 1983, 80-94. Über die neuesten Resultate und Projekte der Aufklärungsforschung informiert D. BOUREL 1977, 1979, 1983. Zu den gerade im Blick auf theologische Themen z.T. erheblichen Unterschieden zwischen den verschiedenen europäischen Ländern (insbesondere Frankreich und Deutschland) vgl. Y. BELAVAL 1979; R. VIERHAUS 1979. Speziell zur deutschen Aufklärung im ganzen und im deutschen Südwesten im besonderen vgl. P. KONDYLIS 1981, 537-650; H. TÜCHLE 1981, 264ff; D. NARR 1979.

Stimmen sich zu mehren beginnen, die das baldige Ende der „Neoaufklärung“ ansagen; die „auffallende Korrespondenz der Situation“⁴ muß in dem angedeuteten komplexen Sinn gesehen werden.

Die deutsche Spätaufklärung⁵ bildet einen spannungsreichen, teilweise auch widersprüchlichen Rahmen und Horizont zu Wankers wissenschaftlichem Denken und Arbeiten.

Diese Voraussetzungen und Rahmenbedingungen spielen schon in den Jahren seiner wissenschaftlichen Ausbildung und seiner ersten wichtigen Berufstätigkeit eine so wesentliche Rolle, daß eine eingehende Darstellung auch von der Gesamtthematik her als wünschenswert erscheint. Die Quellenlage kann dabei allerdings nach wie vor nur als relativ bescheiden gelten. Lediglich für die letzte Lebensphase konnten eigene Archivforschungen neue und präzisere Erkenntnisse zutage fördern, die einige in älteren Beiträgen vertretene Auffassungen zu ergänzen und teilweise zu korrigieren erlauben.⁶

Soweit die Rekonstruktion des Lebensweges Wankers möglich war, zeigt sich eine signifikante Kohärenz mit dem Profil, seines wissenschaftlichen Werkes. Wanker nahm engagiert Anteil an den stürmischen geistigen Entwicklungen, ja Umwälzungen seiner Zeit. Es wird eine wesentliche Aufgabe dieser Untersuchung sein, seine eigene Stellung in diesem geistesgeschichtlichen Prozeß aufzuzeigen. Besondere

⁴ E. KELLER, Johann Baptist Hirscher (1788-1865), in: H. FRIES/G. SCHWAIGER 1975, Bd. II, 11; vgl. auch Bd. 1, 5; ferner vgl. C. KELLER, 16. 375; G. FUNKE 1972, 13, 16, 23f; C. SCHMEING, 17; J. SCHWARTLÄNDER 1968, 7f; R. VIERHAUS 1979, 35. – Zum Begriff „Übergang“ in diesem Zusammenhang vgl. P. SCHÄFER 1971, 13; J. MARTIN-PALMA, 140; C. KRIEG, 23; die von Krieg genannten Eckdaten der Übergangsphase („von etwa 1760 bis 1820“) dürften aber weder dem Beginn der Aufklärung im deutschen Südwesten noch den Nachwirkungen ganz gerecht werden. – Anders verwendet den Begriff des „Übergangs“ im Blick auf die Entwicklung der ev. Theologie des 18. Jahrhunderts B. BIANCO 1983, 185; er versteht darunter die Jahrzehnte zwischen 1705-1755. Zur (umstrittenen) inneren Periodisierung der deutschen Aufklärung vgl. W. SCHNEIDERS 1974, 14ff; W. VOSSKAMP 1978, 62-66; R. VIERHAUS 1979, 26ff, 33ff, 36; N. HAMMERSTEIN 1983a, 274ff (Hammerstein geht hier auf die - verzögerten - Aufklärungsphasen im katholischen Teil des damaligen Deutschen Reiches ein).

⁵ Die deutsche Spätaufklärung war u.a. durch die Auflösung der Schule Christian Wolffs und durch das Erstarken der kritischen Philosophie Kants gekennzeichnet. Die Probleme der Aufklärung erfuhren in diesem Stadium eine letzte Zuspitzung, die zu einer ausführlichen Erörterung des Selbstverständnisses der deutschen Aufklärung führte. Bekannt wurden insbesondere die Antworten und Beiträge zu der 1783 in der „Berlinischen Monatsschrift“ von dem Prediger Zöllner gestellten Frage: „Was ist Aufklärung?“ Dazu und zu der berühmt gewordenen Antwort Kants, der Aufklärung als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ definierte, vgl. W. SCHNEIDERS 1974, 20f. 52ff; zu dem Einschnitt, den Kants kritische Philosophie in der Aufklärungsphilosophie und darüber hinaus markiert, vgl. N. HINSKE, 1979, 635; 1983, 310ff. Zu Kants Stellung in der Aufklärungsphilosophie vgl. auch R. PIEPMEIER, Art. Aufklärung I; TRE IV, 584f. – Zur Aufklärung in ihrer österreichischen Erscheinungsform („Josephinismus“), die Wanker als Bürger der damaligen vorderösterreichischen Landeshauptstadt Freiburg kennenlernte, vgl. die Literaturangaben im „Handbuch der Kirchengeschichte“ Bd. V, 508-511.

⁶ Vgl. B 1.4.2.

Gelegenheit wird dazu die Bearbeitung der für die gesamte deutsche Aufklärung zentralen Problematik des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung⁷ bieten.

Durch die Standortbestimmung in bezug auf diese mit den Ergebnissen der vorangehenden Abschnitte des Hauptteils aufs engste zusammenhängenden Thematik und - darin eingeschlossen - im Blick auf die Frage der Zuordnung von (sittlicher) Autonomie und Theonomie soll Wankers Einordnung in die Theologiegeschichte jener Umbruchjahre versucht werden.

Wenn - wie sich herausstellen wird - diese Einordnung nicht „glatt“ geht, wenn überraschende Weiterentwicklungen, Neuansätze und Brüche im Denken Wankers sich gegen eine einbahnige Zuordnung sperren, dann fügt sich dieses Einzelprofil durchaus in das wenig homogene, spannungsreiche Gesamtbild jener Jahrzehnte.

Dieser komplexe Gesamtvorgang spiegelt sich auch in Wankers mehr implizit als explizit erfolgten Stellungnahme zu Kants sittlichem Autonomieverständnis wider, ein Ergebnis, das diese Studie in eine die deutschsprachige Moralthologie der vergangenen eineinhalb Jahrzehnte intensiv beschäftigende Perspektive rückt.⁸

Gegenwartsbezüge stehen jedoch in dieser Arbeit nicht im Vordergrund. Primär ist ein Beitrag zur Geschichte der Moralthologie intendiert, mit dem ein weiterer Baustein zu der schon lange gewünschten Gesamtgeschichte dieser Disziplin geliefert werden soll.⁹

Damit soll freilich die in jeder Aufarbeitung der Geistesgeschichte gegebene Präsenz der übrigen Zeitdimensionen auch nicht bagatellisiert werden.

⁷ Vgl. C IV und D.

⁸ Zur Aktualität der Autonomievorstellung Kants und zu den Versuchen, ihr Heimatrecht in der Kath. Moralthologie zu verschaffen, vgl. A. AUER 1981a, 1981b; J.G. ZIEGLER 1981, 35.

⁹ Vgl. H. RENÖCKL in seiner Rezension der Dissertation von M. Oepen in ZKTH 99, 1977, 234. – Zum kritischen Gebrauch des Aktualitätsbegriffes, der durchaus nicht als Konformität mit der Gegenwart mißverstanden werden darf, vgl. J. G. ZIEGLER 1981, 235; G. FUNKE 1979a, 116; L. W. HECK 1981, 7f. Zur Eigenart und Funktion theologiegeschichtlicher Untersuchungen vgl. A. MADRE, Art. Theologiegeschichte: LTHK X2 (1965) 71-76; K. RAHNER, Art. Theologiegeschichte, in: Herders Theol. Taschenlexikon Bd. 7, 1973, 247-256; J. MEHLHAUSEN 1978. Zu der hier nicht weiter im grundsätzlichen und systematischen Sinn zu erörternden Frage der (unausweichlichen) Wechselbeziehung zwischen Theologie und Philosophie vgl. R. SCHAEFFLER 1980, passim, bes. 3, sowie (in theologiegeschichtlicher Perspektive) J. MEHLHAUSEN 1978, 313f, 319. Zur Persongebundenheit der Theologiegeschichte vgl. H. THIELICKE 1983, 4; ferner F. MILDENBERGER 1981, 24f. Zur Notwendigkeit weiterer Studien zur geschichtlichen Aufarbeitung jener Jahrzehnte der Moralthologie vgl. C. CAFFARA, *Storia della teologia morale*, in: *Dizionario enciclopedico di teologia morale* (a cura di L. Rossi et alii), 1973, 1015; O. SCHAFFNER 1963, 1; U. DERUNGS, 29, 131. – Das Werk von Joseph DIEBOLT aus dem Jahre 1926 genügt dem gegenwärtigen Forschungsstand nicht mehr. Inwieweit sich die in der Verurteilung des Modernismus implizit erfolgte Verurteilung bestimmter Positionen Kants hemmend, ja lähmend auf eine tiefere Erforschung des katholischen Frühkantianismus ausgewirkt haben könnte, ist bislang nicht näher untersucht worden. Die Feststellung R. SCHAEFFLERS, daß nach Erscheinen der Enzyklika „*Pascendi dominici gregis*“ (1907) „das Gespräch der katholischen Theologen mit der kantischen und nachkantischen Philosophie... auf lange Zeit nicht mehr statt (fand)“, würde für eine solche Annahme sprechen (R. SCHAEFFLER 1980, 140).

In vergleichbarer Weise gilt dies auch im Blick auf die philosophiehistorischen Belange, die bei Wankers ausgeprägtem Interesse am zeitgenössischen philosophischen Denken, insbesondere an den Werken Kants, für diese Studie von außerordentlichem Gewicht sind.¹⁰

Um die angedeutete Beziehung der Schriften Wankers zu den wichtigsten philosophischen Kräften seiner Zeit im einzelnen analysieren zu können, wird ein Hauptaugenmerk den philosophischen und theologischen Quellen gelten müssen, aus denen er geschöpft hat, ohne eigens darauf hinzuweisen.¹¹

Neben der *Quellenanalyse* wird der *ideengeschichtliche Vergleich* als Methode eingesetzt, um das Spektrum der Beeinflussung zu klären.

¹⁰ Zu Wankers ausgeprägtem Interesse an der Philosophie vgl. C. KRIEG, 24f, 31. – Zu Kants dominierender Stellung ab Ende der achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts vgl. W. HEIZMANN, 21; G. FISCHER 1953, 17.23. 60-238. Daß vor allem Kants kritische Ethik auf die kath. Theologie anziehend wirkte, betont G. SALA 1981, 620. – Von *philosophischer* Seite ist Kants Einfluß auf die Spätaufklärung noch unzureichend erforscht; N. HINSKE spricht hier gar von einer „terra incognita“ (1979, 635). – Eine ähnliche Beurteilung findet sich auch in der neuesten Monographie über den Frühkantianismus in Österreich (W. SAUER 1982, 15). Sauer geht zwar auch auf die Rezeption der kritischen Philosophie durch die damalige kath. Theologie in Österreich ein, spart jedoch die damalige vorderösterreichische Fakultät Freiburg i.Br. völlig aus. Zum Frühkantianismus vgl. auch K. VORLÄNDER 1977, 1, 425-430; II, 242f.

¹¹ Eine genaue Quellenangabe gehörte damals nicht zum üblichen Standard wissenschaftlichen Arbeitens. „Man findet nicht selten lange Zitate ohne irgendeinen Vermerk“ (C. SCHMEING 19). Ferner vgl. F. FISCHER 1955, 165; H. WEBER 1966, 235; U. DERUNGS 31. In diesem Zusammenhang muß allerdings auch mit einer gewissen Verschleierungstaktik gerechnet werden, insofern als eine gegen Ende des 18. Jahrhunderts erstarkende Aufklärungsfeindlichkeit die Bezugnahme auf entschiedene Verfechter der Aufklärung zunehmend riskant erscheinen ließ. Schon 1792 wurden aufklärungsfreundliche Zeitschriften verboten. Ein Jahr danach wurde Kants eben erschienene „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ in Österreich Opfer einer Zensurmaßnahme. In den Habsburgerlanden, wo der Amtsantritt Josephs II. den aufklärungsfreundlichen Bestrebungen und auch der Kantrezeption starken Auftrieb gegeben hatte, kündeten seit der französischen Revolution von 1789 eine zunehmende Polizeistaatlichkeit und Zensurverschärfung eine bevorstehende Wende an. Ab 1794/95 erreicht in Österreich die Bekämpfung der kantischen Philosophie im Rahmen des allgemeinen Kampfes gegen die Aufklärung einen ersten Höhepunkt. Es kam zu einem Verbot kantfreundlicher Sekundärliteratur und 1798 sogar zu einem generellen Verbot der Schriften von und über Kant; wahrscheinlich waren davon aber nur die religions- und staatsphilosophischen Schriften wirklich betroffen. Die rigorose Unterdrückung gerade dieser Werke erklärt sich aus der (behaupteten) Affinität Kants zu den französischen Revolutionären sowie aus dem Vorwurf des Atheismus, der gegen Ende des Jahrhunderts gegen Kant und Fichte vor allem aus kirchlichen Kreisen laut wurde. Fichte, bei dem Wanker - wie noch zu zeigen sein wird - ebenfalls einige Anleihen machte, verlor sogar 1799 seinen Jenaer Lehrstuhl. Aber auch Kants kritische Ethik und insbesondere der „moralische Autonomismus“ waren beliebte Zielscheiben restaurationsbegeisterter Kreise, sah man doch darin eine Gefährdung des Gehorsams gegenüber obrigkeitlicher Autorität. „So bedeutete denn auch der Vorwurf des Kantianismus gegen einen Geistlichen eine sehr schwere Anklage“ (W. SAUER, 285; vgl. auch 17, 57-106, 111, 118, 137, 267-322). Ferner vgl. E. WANGERMAN, 84ff; M. BRAUBACH, 263-303, bes. 279-301; W. HEIZMANN, 16f, 19; P. SCHÄFER 1971, 47; C. FABRO, 438-440; U. DERUNGS, 29, 31; V. MEHNERT, 35F; C. SCHMEING, 45FF.

Allerdings ist das angestrebte Ziel nicht ohne eine Fülle dokumentierender Materialien erreichbar. Um eine ausreichende Vergleichsbasis zur Durchführung einer Quellenanalyse aufzubauen, ist ohne eine beträchtliche Anzahl an Zitaten dann nicht auszukommen, wenn die Abhängigkeit nicht selten bis in die Formulierungen hineinreicht.

Insoweit der Nachweis bestimmter Einflüsse auf Wanker meist nur über eine Vergleichsdarstellung der wesentlichen Argumentationen in nachprüfbarer Weise vermittelbar erscheint, läßt sich meist eine Doppelung in der Behandlung derselben (oder doch ähnlicher) Sachverhalte - und damit eine gewisse Wiederholung - nicht vermeiden.

Obwohl damit eine gewisse Schwerfälligkeit in der Durchführung des vorgenommenen Programms in Kauf genommen werden muß, empfehlen sich die genannten methodischen Prinzipien schon dadurch, daß sie sich in vergleichbaren Untersuchungen schon vielfach in eindrucksvoller Weise bewährt haben.¹²

Überdies gestatten sie mit einer auf anderem Wege nicht erzielbaren Genauigkeit, sich Klarheit nicht nur über Abhängigkeiten zu verschaffen, sondern auch über die Eigenleistung des betreffenden Autors.¹³

Eben darauf wird am Ende unserer Arbeit eine Antwort zu geben sein.

¹² Als Beispiel sei hier auf die Arbeiten von G. FISCHER über Sailer verwiesen, die zwar in einigen Punkten korrigiert werden mußten, die aber - im ganzen gesehen - Bestätigung und Anerkennung gefunden haben; vgl. B. JENDROSCH, 92; C. KELLER, 307 (Anm. 614), 309; P. SCHÄFER 1971, 46 (Anm. 9); C. SCHMEING, 63; H. MARQUART 1977, 5 UND 1982. 113; P. SCHÄFER 1982, 176 (Anm. 16); J. HOFMEIER 1983b, 92; B. WACHINGER, 258, 260ff; F. G. FRIEMEL, 109 (Anm. 54).

¹³ Vgl. J. G. ZIEGLER 1962, 99; C. SCHMEING, 19.

B Leben und schriftliches Werk F. G. Wankers

1. Zu Wankers Leben¹

1.1. Kindheit, Jugend- und Ausbildungsjahre

FERDINAND GEMINIAN WANKER wurde am 2. Oktober 1758² in Freiburg/Br.³ als Sohn von Johann Wanker und dessen Ehefrau Anna geb. Strom⁴ geboren. Die Geburt erfolgte aufgrund eines Unglücksfalles der Mutter zu früh und verlief so komplikationsreich⁵, daß man zunächst dem Neugeborenen keine Überlebenschancen zutraute.⁶ Das Neugeborene überlebte jedoch diese erste kritische Zeit, blieb aber als Kind und Jugendlicher im äußeren Wachstum zurück und zeitlebens von schwächerer und schmächtiger Konstitution.⁷ Die Eltern Wankers werden als „bürgerliche Eheleute, wenn nicht reich, doch bemittelt“⁸ vorgestellt; sie verdienten ihren Lebensunterhalt mit der Herstellung und dem Verkauf von Wachswaren. Der Vater hatte die feste Absicht, den jungen Ferdinand Geminian ebenfalls in dieses Handwerk einzuweisen. Dieser hatte aber ganz offenkundig schon recht früh andere Interessen, denn schon bald zeigte der Heranwachsende eine große geistige Regsamkeit und Begabung. Ferdinand Geminian Wanker wurde ein Musterschü-

¹ Zur Biographie Wankers vgl. J.L. HUG; C. KRIEG, Art. über F.G. Wanker in: ADE 41, 157f; ferner BADISCHE BIOGRAPHIEN, Bd. II, 423-425; H. SCHREIBER 1857/68, T. III, 165ff; KIRCHENLEXIKON 1854; Bd. 11, 808-810; F. K. FELDER/F. J. Waitzenegger Bd. 2, 480-482; NEUER NEKROLOG DER DEUTSCHEN 2. Jg. (1826) 1. Heft, 168-184; DAS GELEHRTE DEUTSCHLAND Bd. 21/22, 3589f; C. von WURZBACH Bd. 53, 74f.

² Die meisten Darstellungen des Lebens Wankers nennen den 1. Okt. 1758 als Tag der Geburt. Wanker hat jedoch selbst in dem einzigen noch erhaltenen, handschriftlichen Lebenslauf den 2. Okt. jenes Jahres als Geburtsdatum angegeben; vgl. Wankers „Notizen über meine Person“: GLA 48/5319. Dasselbe Datum (2.10.1758) nennt auch das Taufbuch der Freiburger Münsterpfarre; vgl. Liber Baptismalis Parochiae Friburgensis Basilicae Divae Virginis Mariae in Caelos Assumptae Continuatus ab Anno Salutis 1754, Eintrag vom 2.10.1758 (Nr. 161), ferner H.v.J. MÜNK 1978, 504 (Anm. 84).

³ Damit war Wanker von Geburt österreichischer Nationalität, Freiburg i.Br. war damals noch Landeshauptstadt Vorderösterreichs; vgl. dazu: VORDERÖSTERREICH. Eine geschichtliche Landeskunde (hrsg. von F. METZ), Freiburg '1967, bes. Bd. 1, 271-342; w. MÜLLER, Freiburg in der Neuzeit, Bühl 1972 (= Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts Nr. 31).

⁴ Zur Vorgeschichte der Familie Wanker, die 1710 über Bayern aus dem Salzburgischen nach Freiburg i.Br. kam, vgl. E. KREBS, 7, 23.

⁵ J. L. HUG, 5.

⁶ Vgl. J. L. HUG, 5; C. KRIEG, 5.

⁷ Vgl. C. KRIEG, 5; E. MÖNCH, 99f.

⁸ J. L. HUG, 5.

ler, der ein ganz außerordentliches Lerntalent entwickelte.⁹ Wanker lebte während seiner Schulzeit an der Normalschule und am Stadtgymnasium in Freiburg offenbar schon recht zurückgezogen, mehr an Büchern als an den Spielen der Alterskameraden interessiert.¹⁰ Diese Lebensart wurde von der Mutter nachhaltig gefördert, die wohl als erste an eine wissenschaftliche Zukunft ihres Sohnes dachte. Der Vater akzeptierte erst nach und nach diese Entwicklung und legte seinem Sohn schließlich keine Hindernisse in den Weg, den er selbst gehen wollte.¹¹

Ein Hindernis freilich, nämlich die unerwartete Verarmung seiner Eltern¹², hätte die weitere Ausbildung in Frage stellen können, wäre der hochbegabte junge Ferdinand Geminian Wanker nicht mit fünfzehn Jahren (1773) in die damalige Stiftung des Collegium Sapientiae aufgenommen worden.¹³

Mit dem Studienjahr 1772/73 beginnt Wanker seine Studienzeit – zunächst an der philosophischen Fakultät.¹⁴ Die volle Absolvierung des dreijährigen philosophischen Studiengangs¹⁵ war damals in Österreich für die eigenen Staatsbürger obligatorisch, sofern sie eine staatliche Anstellung anstrebten. Für Stipendiaten wie Wanker war er als unerlässlich vorgeschrieben.¹⁶

Wankers Studienbeginn fiel in eine bewegte Phase, insofern 1773 die Gesellschaft Jesu, die über 150 Jahre auch an der Freiburger Phil. Fakultät eine bedeutende Stellung innehatte, aufgehoben worden war.¹⁷ Von besonderer Bedeutung dürften

⁹ Vgl. J. L. HUG, 5f; E. MÖNCH, 99f. Hug weiß zu berichten, daß Wanker „von seinen Mitschülern wie ein kleiner Lehrer geachtet, und bey den Preisaustheilungen immer rühmlich ausgezeichnet“ worden sei. „Als ihm einst alle in seiner Classe ausgesetzten Preise zuerkannt wurden, getraute er sich die letzten nicht mehr anzunehmen; sondern verbarg sich schüchtern in der Menge der Zuschauer, und holte erst des Abends den Ueberrest der schönen Bücher ab“ (ebd. 9). Zu der auf Anordnung Maria Theresias errichteten Normalschule Freiburgs vgl. F. GEIER, 11, 205. Zu den damaligen Freiburger Schulen vgl. auch R. W. RIEKE, 11; H. OTT/H. SCHADEK, 15.

¹⁰ Hug charakterisiert den jungen Ferd. Geminian Wanker als „stille, sanft, aufrichtig, unfähig einer Lüge, wie ihn seine Zeitgenossen schildern“ (J. L. HUG, 6).

¹¹ Vgl. J. L. HUG, 6; E. MÖNCH, 100.

¹² Die vorhandenen Quellen geben keine Auskunft über die näheren Umstände dieser Verarmung, abgesehen von dem Hinweis, daß sie ohne Verschulden der Eltern Wankers eingetreten war; vgl. E. MÖNCH, 101; J. L. HUG, 6f.

¹³ Dieses Aufnahmealter war damals keineswegs ungewöhnlich; vgl. R. W. RIEKE, 11f. Zum Collegium Sapientiae und zu den für Wankers Stipendiatenzeit interessanten Details vgl. A. WEISBROD, bes. 72f, 133 (Anm. 203), 138, 140-145, 199 (Anm. 106), 244.

¹⁴ Vgl. F. SCHAUB 1955/57, 1. Bd., 802, Nr. 153; vgl. ebd. auch 831, Nr. 51; ferner vgl. J. KÖNIG 1877b, 288-290.

¹⁵ Der philos. Lehrkurs wurde 1774 von der Wiener Regierung auf 3 Jahre ausgedehnt; vgl. A. WAPPLER 217.

¹⁶ Vgl. E. W. ZEEDEN 1957, 88; A. WAPPLER, 216; H. MAYER 1892/94, T. I, 18-23. Zeeden geht auch auf Einzelheiten des damaligen philosophischen Lehrbetriebes ein (Lehrinhalte, Vorlesungspläne, Prüfungen etc.); vgl. 81, 85-94, 137.

¹⁷ Das päpstliche Aufhebungs-Breve „Dominus ac Redemptor noster“ wurde in Freiburg am 18.11.1773 publiziert. Die Jesuiten mußten daraufhin ihre Kollegien verlassen und ihr Vermögen dem Staat übergeben; vgl. R. FEGER, Drei oberschwäbische Professoren an der Universität Freiburg i.Br. Aus Briefen von M. Dannenmayer und J. A. Sauter an J. K. A. Ruef, in: Alemannisches Jahrb., Lahr 1955 (o. Jg.), 394-415, hier 414 (Anm.

in den philosophischen Studienjahren für Wanker die Vorlesungen von Professor JOSEF ANTON SAUTER (1742/1817) gewesen sein, der neben Metaphysik und Logik auch philosophische Ethik las.¹⁸ Spätestens bei Professor Sauter hat Wanker Bekanntschaft mit der Aufklärungsphilosophie wolffianischer Prägung gemacht. Sauter, der damals zu dem Kreis um den führenden Aufklärer in Freiburg, JOHANN KASPAR RUEF, gehörte, blieb „im wesentlichen Zeit seines Lebens Wolffianer“.¹⁹ Wanker schloß den philosophischen Studiengang mit Erfolg ab und nahm 1776 das Theologiestudium an der Universität Freiburg auf.²⁰ Als er mit den theologischen Studien begann, war die Neuordnung des entsprechenden Studienplanes bereits in die Wege geleitet. Um die Eigenart und den Geist der Theologie, die Wanker gelehrt wurde, näher zu charakterisieren, sollen hier nun die wesentlichen

23); ferner vgl. A. ALLGEIER, 244-255. Zum Wirken der Gesellschaft Jesu in Freiburg vgl. auch T. KURRUS 1963 und 1977.

¹⁸ SAUTER ist der einzige Philosophie-Professor, den Wanker ausdrücklich in seinem Lebenslauf nennt (vgl. Wankers „Notizen über meine Person“. GLA 48/5319); zu J. A. Sauter vgl. ADB, Bd. 30, 422; E. SAGER, 59f (Anm. 134, 136); H. SCHREIBER, 1857/1868, T. 122, 136f.

¹⁹ K. L. HITZFELD, 124; Hitzfeld widerspricht der Auffassung, Sauter habe sich in späteren Jahren an Kant orientiert; ebenso weist er die Auffassung zurück, Kants Philosophie sei schon zwischen 1781 und 1790 an der Freiburger Universität vertreten gewesen (vgl. ebd. 124). Möglicherweise stand Sauters Nachfolger Preis (in diesem Fach tätig an der Universität Freiburg von 1801-1807) der kritischen Philosophie nahe; doch noch 1805 schrieb die philos. Fakultät wolffianisch ausgerichtete Lehrbücher vor. Dies entsprach einer Wiener Instruktion aus dem Jahre 1768, in der die wolffianische Philosophie empfohlen wurde (vgl. H. SCHREIBER 1857/68, T. III, 44). Sauter selbst, „einer der scharfsinnigsten und zugleich gelehrtesten Denker, welche die Universität Freiburg zu den ihrigen zählte“ (H. MAYER 1892/94, T. 1, 136), war in der Moralphilosophie an dem Göttinger Professor J. G. H. Feder orientiert. Erst mit der Berufung von Prof. Jakob Schmitt aus Heidelberg (1807) wurde Kants Philosophie an der Freiburger philosophischen Fakultät stärker berücksichtigt (vgl. K. HITZFELD, 124f). Hitzfeld schließt daraus, daß Freiburg – im Unterschied zu anderen Universitäten – der kantischen Philosophie erst relativ spät die Türen öffnete, „während die wolffische sich sehr zäh gehalten hat“ (ebd. 125). Zur Verbreitung der Philosophie Wolffs an den damaligen deutschen Universitäten vgl. N. HAMMERSTEIN 1983a. Hammerstein vertritt die Auffassung, daß sich Wolffs Philosophie aufgrund ihres scholastischen Grundzuges „nahezu von selbst“ für eine Übernahme auch an den katholischen Hochschulen anbot (ebd. 272). Zur Rezeption Wolffs an den Universitäten Österreichs und ihrer Bedeutung für das Vordringen der Aufklärung vgl. N. HINSKE 1983, 306, 311, 314f; G. MÜHLPFORDT, 237-253; W. SAUER, 17.

²⁰ Vgl. F. SCHAUB 1955/57, 802, Nr. 153. – Da der philosophische Lehrkurs 3 Jahre dauerte, bleibt – vorausgesetzt Wanker begann wirklich im Studienjahr 1772/73 das Philosophiestudium, wie Schaub an derselben Stelle vermerkt – ein Jahr Zwischenraum. Da Schaub aber ebenfalls Wankers Aufnahme in das Collegium Sapientiae mit dem Jahre 1773 angibt, ist es nicht unwahrscheinlich, daß Wanker auch in diesem Jahr erst das Philosophiestudium aufnahm. Dann ergäbe sich ein nahtloser Übergang in die Theol. Fakultät. Leider geben die Quellen hier keine zweifelsfreien Daten an; auch Wankers Lebenslauf enthält in diesem Punkt keine Jahresangabe (vgl. „Notizen über meine Person“: GLA 48/5319); vgl. auch R. KINK I 514; II 580f.

Grundlinien und Punkte dieser Studienneuordnung, insbesondere im Hinblick auf die Moraltheologie, kurz zur Sprache kommen.²¹

1.1.1. Exkurs: Die theologische Studienplanung Franz Stephan Rautenstrauchs und die Errichtung der Generalseminarien

Die Studienneuordnung, die RAUTENSTRAUCH²² im Auftrag der Wiener Regierung konzipierte und teilweise selbst durchführte, ist zu sehen in der Perspektive des absolutistischen, josephinisch orientierten Staates, der über die theologischen Studien Einfluß auf die Priesterausbildung nehmen wollte. Der Priester und seine Tätigkeit wurden verstanden als Gegenstand staatlicher Kompetenz; dementsprechend wollte der Staat über das Medium der Studienreform sich so in die theologische Ausbildung einschalten, daß die künftigen Priester und Seelsorger in erster Linie zu Staatsdienern herangebildet würden.²³

F. St. RAUTENSTRAUCH, ab 1774 Direktor der Theologischen Fakultät in Wien und „Mittelpunkt der Studiererneuerung“²⁴, später (ab 1782) auch Vorsitzender der Hofkommission für Kultusangelegenheiten²⁵, verband mit seinem Studienplan nicht wenige Anliegen, deren Verwirklichung ihm ein Gebot der Stunde schien.²⁶

Freilich finden sich unter diesen Anliegen und ideellen Perspektiven auch solche, deren Ursprung und Grenzen mehr in spezifischen Situationen seiner Zeit zu suchen sind als in genuin christlichen und kirchlichen Quellen. Dies gilt zumal für die gallikanisch-jansenistischen Ideen, wie sie sich im Febronianismus bzw. Episkopalismus äußerten. Rautenstrauch griff die Gedanken Johann Nikolaus' von

²¹ Zu Vorgeschichte und Verlauf der Studienreform Rautenstrauchs von 1774-1777 vgl. K. STADEL, 8-114, bes. 50-114; E. HÖRHAMMER 42-49.

²² Zu Franz Stephan Rautenstrauch (1734-1785) vgl. K. STADEL, 25-50 (Lit); E. HÖRHAMMER, 38f.

²³ Vgl. K. STADEL, 23, 30, 89; G. SCHWAIGER 1967, 563; E. SÄGER, 27. Joseph II und die im Bildungsbereich führenden Leute seiner Regierung (insbesondere Rautenstrauch und G. van Swieten) wollten Reformen im Sinne der Aufklärung; sie waren sich dabei „vollkommen im klaren, daß in einem kath. Staat vernünftige Reformen nur unter der tätigen Mitwirkung der Geistlichen durchführbar waren und daß diese nur durch deren gründliche Erziehung im Geiste der Aufklärung erreicht werden konnte“ (E. WANGERMAN, 36). Entsprechend dieser für die gesamte Habsburgermonarchie gültigen Zielsetzung achtete die Wiener Regierung bei der Durchsetzung ihrer Studienreformen auf ein streng einheitliches Vorgehen. Die Vereinheitlichung des Bildungswesens in allen K.K. Erbländern war ein erklärtes Ziel, auch wenn sich einige Besonderheiten nicht ganz vermeiden ließen. Wien wurde somit das Vorbild auch für die vorderösterreichische Landesuniversität in Freiburg; vgl. N. HAMMERSTEIN 1977, 18, 170.

²⁴ K. STADEL, 27.

²⁵ Ebd. 29.

²⁶ Daß es sich nicht nur um Gebote der Stunde, sondern in wesentlichen Aspekten um langfristige Punkte handelte, zeigt wohl die Tatsache am augenfälligsten, daß Rautenstrauchs Studienplan in Deutschland und Österreich noch heute in den wichtigsten Strukturen der theologischen Studiengänge wiederzufinden ist; vgl. K. STADEL, 54, 109; J. MÜLLER 1966, 95.

Honthaim (Febronius) bereitwillig auf.²⁷ Er verstand es, diese Ideen geschickt mit den Hauptvorstellungen des Josephinismus²⁸ zu verbinden. In Bezug auf das josephinische Gedankengut als einer Version der Aufklärung stand Rautenstrauch besonders unter dem Einfluß von K. H. SEIBT.²⁹ Letzterer, von wolffianisch orientierten Lehrern ausgebildet, propagierte die Glückseligkeit des Menschen als entscheidenden Zielpunkt menschlichen Handelns. Glückseligkeit war das Ziel des Einzelnen, des Staates und der Gesellschaft.³⁰

Tugend wurde mit Glückseligkeit in eine so enge Beziehung gesetzt, daß eine Identität beider daraus folgte; je tugendhafter der einzelne war, desto glücklicher und auch nützlicher für Staat, Gesellschaft und Christentum.³¹ Die Aufklärung suchte die Glückseligkeit durch Aufklärung des Verstandes zu fördern und sah in den Universitätsstudien ein Medium zur Verwirklichung dieses Zieles.³² Auch wenn ein ausgeprägter Rationalismus als „Herrschaft einer allgemeinen Verständigkeit und Vernünftigkeit“ zu den „Hauptkennzeichen der Aufklärung“³³ gehörte, lag es gewiß nicht in der Absicht Rautenstrauchs, den übernatürlichen Charakter der christlichen Offenbarung in Frage zu stellen; im Gegenteil: er wollte das genuin Christliche durch eine Hervorhebung der entsprechenden Quellen wieder stärker zur Geltung und zum Tragen bringen, als es seiner Meinung nach die bisherige, scholastisch arbeitende Schultheologie vermocht hatte.³⁴

Außer dieser Strömung hatte der Jansenismus eine nicht zu unterschätzende Wirkung auf Rautenstrauchs Denken.³⁵ MARK ANTON WITTOLA³⁶, einer der eifrigsten Jansenisten Österreichs, war ein enger Mitarbeiter Rautenstrauchs. Gleichwohl waren die Aufklärungsideen in Rautenstrauchs Studienkonzeption im ganzen wirksamer.³⁷ Dem entsprechen auch die besonderen – positiven und negativen – Charakteristika dieser Reform. Rautenstrauch und seine hohen Auftraggeber wollten die theologischen Studien an die beschleunigte Entwicklung der profanen Wissenschaften angleichen.³⁸ Dies brachte auch das Bestreben einer methodischen Ver-

²⁷ Vgl. K. STADEL, 33, 37ff; E. HÖRHAMMER 39.

²⁸ Zum 'Josephinismus' vgl. die in Teil A, Anm. 5 angegebene Literatur.

²⁹ Zu K. H. Seibt (1735-1806) und zu seinem einflußreichen Anhängerkreis vgl. K. STADEL, 35f.

³⁰ Vgl. K. STADEL, 36.

³¹ Vgl. E. SAGER, 33.

³² Vgl. R. HAASS, 9. Den deutschen Universitäten kam – im Unterschied zu Frankreich und England – bei der Verbreitung der Aufklärung eine kaum zu überschätzende Rolle zu. Dem entsprach die enge Wechselwirkung zwischen Universitäten und aufgeklärt-fürstlichem Regiment; vgl. N. HAMMERSTEIN 1977, 11f.

³³ E. HÖRHAMMER, 49.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Vgl. K. STADEL, 37-50.

³⁶ zu Wittola vgl. ebd. 46ff, insbesondere Anm. 105 (Lit).

³⁷ Vgl. ebd. 50.

³⁸ Rautenstrauch dachte vor allem an entsprechende philosophische, psychologische und soziologische Kenntnisse des Klerus. Ein Einfluß des damals noch ungebrochenen Sensualismus ist hier nicht von der Hand zu weisen. Dabei war ein gewisses „Bildungsdefizit“ des Barockkatholizismus gegenüber den protestantischen Ländern Deutschlands aufzuholen; vgl. E. HÖRHAMMER, 40, 43. Zu den Klagen über die Zurückgebliebenheit der kath. Universitäten im Vergleich zum protestantischen Norden (insbesonde-

besserung der theologischen Studien mit sich; das machte sich insbesondere darin bemerkbar, daß Rautenstrauch die historisch-biblischen Disziplinen als Grundlage und (- darauf aufbauend -) die systematischen Fächer, Dogmatik und Moraltheologie, als Zentralfächer sowie als Abschluß die praktischen Fächer vorgesehen hatte.³⁹ Rautenstrauch legte großen Wert auf methodisches und systematisches Vorgehen und verlangte von den Theologen ein Arbeiten nach einem „scientificen“ System.⁴⁰ Eine solche methodisch-didaktische Neuerung⁴¹ sollte einen organischen Aufbau und eine gute Auswahl des Lehrstoffes ermöglichen, der sich auf die Hl. Schrift und die christliche Tradition rückbeziehen, d.h. der christlichen Heilsökonomie selbst folgen sollte.⁴²

Neben dieser stark ausgeprägten Berücksichtigung der spezifisch-theologischen Quellen ist zu vermerken, daß Rautenstrauch auch eine inhaltliche Erweiterung und Akzentverlagerung im Theologiestudium vornahm⁴³; ein wesentlicher Akzent lag nun auf der neugeschaffenen Pastoraltheologie, durch die man die Praxis der künftigen Seelsorger besonders berücksichtigt wissen wollte.⁴⁴

Dieses Positivum des neuen Studienprogramms macht aber zugleich ein Negativum deutlich, d.h. die Belastung des Rautenstrauch-Planes durch seine Verknüpfung mit den Zielvorgaben des absolutistischen, josephinischen Staates, der an Seelsorgern interessiert war, deren Einsatz den Staatszwecken diene, die demzufolge für Sittlichkeit und Ordnung Sorge tragen sollten.⁴⁵ Diese pragmatische Perspektive galt für den gesamten theologischen Bereich; aus den Ausführungsbestimmungen ist klar zu entnehmen, daß die Theologie die Sittlichkeit fördern und sich für Staat und Gesellschaft nützlich erweisen sollte. Nützlichkeit und Brauch-

re zur Modeuniversität der Aufklärung. Göttingen) vgl. N. HAMMERSTEIN 1983a, 269ff; DERS. 1977, 13-15, 172, 241-267; W. SAUER 1982, 17, 40ff, 46. Ein bezeichnendes Licht wirft in diesem Zusammenhang eine Äußerung des Senats (Konsistorium) der Universität Freiburg aus dem Jahre 1791; Der Senat offerierte in einem Schreiben an die Wiener Regierung die Aussicht, die Universität Freiburg „könne in einigen Jahren das kath. Göttingen werden“, falls man in Wien auf die Vorschläge und Wünsche aus Freiburg höre (H. GERBER II, 300).

³⁹ Vgl. K. STADEL, 110; N. HAMMERSTEIN 1977, 178.

⁴⁰ Vgl. E. HÖRHAMMER, 46; von den Studenten war eine entsprechende Mitarbeit verlangt, die für alle gleichermaßen galt, denn die Wiener Regierung hatte 1774 die traditionelle Zweiteilung der Studenten in „theologi speculativi“ und „theologi morales“ bzw. „Casisten“ aufgehoben; vgl. A. WAPPLER, 216, 225, 228.

⁴¹ Einen Bruch mit der Tradition scheute Rautenstrauch hier keineswegs; vgl. E. HÖRHAMMER a.a.O. 46.

⁴² In die Tradition bezog Rautenstrauch vor allem die Kirchenväter, dann auch die Konzilien und die Kirchengeschichte insgesamt ein; vgl. K. STADEL, 54. In Bezug auf die genannten, von Rautenstrauch positiv veranschlagten Quellen, hatten die Wiener Anweisungen den guten Effekt, daß sie eine verstärkte Zuwendung der Theologie zur wissenschaftlichen Erforschung der Quellen bewirkten; vgl. E. HÖRHAMMER, 41.

⁴³ Das Theologiestudium war von Rautenstrauch auf fünf Jahre programmiert worden. Moraltheologie war im 3. und 5. Jahr als Pflichtfach vorgesehen; zu diesen und weiteren Bestimmungen des Studienplanes vgl. A. WAPPLER 239ff; Wappler geht auch auf die Prüfungsordnung, d.h. auf die vorgeschriebenen Semestralprüfungen und die 3 „strengen Prüfungen“ zum Studienabschluß ein; vgl. ebd. 241.

⁴⁴ Vgl. K. STADEL, 60-88.

⁴⁵ Vgl. H. ZSCHOKKE, 41; E. HÖRHAMMER, 42, 45f.

barkeit bildeten so die Zielvorstellungen für die theologische Forschung und Lehre sowie für das Studium der Theologie; Zielvorstellungen, die selbst nicht primär wissenschaftlicher, sondern praktischer Natur waren.⁴⁶

Von dieser kurzen Charakterisierung her ist es gerechtfertigt, die „negative Signatur“ der Rautenstrauchschen Neuordnung der theologischen Studien in ihrem „Utilitarismus und Pragmatismus“⁴⁷ zu sehen.

Konkret ging die fünf Jahre Theologiestudium vorsehende Neuordnung in folgenden Schritten vor sich: Am 3.10.1774 wurden Rautenstrauchs Entwurf und Planung veröffentlicht.⁴⁸ Wegen der Kontroversen um diese Neuordnung, in die sich insbesondere der Wiener Fürstbischof und Kardinal MIGAZZI energisch einschaltete, setzte Kaiserin Maria Theresia den neuen Studienplan zunächst nur provisorisch für fünf Jahre in Kraft.⁴⁹ Doch erst 1782 wurde schließlich der endgültige „Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k.k. Erblanden“⁵⁰ erlassen. Joseph II. bestätigte und unterstützte nicht nur den neuen Studienplan, sondern verbot auch am 3.3.1783 die Weihe von Priesteramtskandidaten, die den neuen, staatlich vorgeschriebenen Studiengang nicht absolviert hatten.⁵¹

Allerdings nahm Joseph II. auch eigenwillig Änderungen an Rautenstrauchs Werk vor; er verkürzte zunächst das Theologiestudium um ein Jahr⁵², dann (- aufgrund des größer gewordenen Priestermangels -) um zwei Jahre auf insgesamt nur noch drei Jahre.⁵³

In engem Zusammenhang mit den staatlicherseits bei der theologischen Studienneuordnung verfolgten Absichten ist die Errichtung der Generalseminarien zu se-

⁴⁶ Vgl. E. HÖRHAMMER, 39. Der politische Hintergrund ist darin zu sehen, daß der kath. Glaube seit der Gegenreformation in den kath. Territorien des Reiches verstärkt als „zentrales, Einheitstiftendes, das Gemeinwesen mit konstituierendes Moment“ galt (N. HAMMERSTEIN, 1983a, 272). Der kath. Glaube war neben der Dynastie selbst der wichtigste Pfeiler der politischen Einheit.

⁴⁷ K. STADEL, 114; nach Stadel können jedoch die positiven Momente der Studienneuordnung Rautenstrauchs als überwiegend gelten.

⁴⁸ Zu den Einzelbestimmungen der Studienneuordnung (Zeitregelungen, Prüfungen, Grade etc.) vgl. R. KINK I, 523ff, 526f, 551; II, 574.

⁴⁹ Vgl. K. STADEL, 90-97.

⁵⁰ E. HÖRHAMMER, 42. Gleichzeitig wurde der endgültige „Ordo Theologiae Moralis“ als Anleitung zur Abfassung moraltheologischer Lehrbücher erlassen (vgl. ebd. 152-163).

⁵¹ Vgl. K. STADEL, 102; vgl. auch die ebd. 99f genannte Literatur; Später (am 16.7.1785) verbot Joseph II. den Bischöfen jede Einflugsnahme auf den theolog. Unterricht (vgl. ebd. 106). Vgl. ferner R. KINK I 556ff, 572.

⁵² Die meisten Quellen datieren diese Maßnahme auf das Jahr 1783; vgl. A. WAPPLER, 241; R. KINK II, 590. Zugleich führte Joseph II. für alle theol. Disziplinen die deutsche Sprache ein. Diese Regelung wurde schon 1790 teilweise wieder aufgehoben (vgl. ebd.); vgl. ferner E. WANGERMANN, 35.

⁵³ Das entsprechende Dekret datiert vom 26.8.1788; vgl. K. STAPEL, 107. Damit hatte Joseph II. den ursprünglichen Plan Rautenstrauchs durch Streichungen erheblich geändert. Stadel spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer Umwandlung des ursprünglichen Planes (vgl. ebd.). Spätere Änderungen kamen der ursprünglichen Planung wiederum näher; zu diesen Eingriffen in den theol. Studienplan unter Joseph II. und seinen beiden ersten Nachfolgern vgl. N. HAMMERSTEIN 1977, 202; R. KINK I 571, 573, 591, 596; II, 602f, 607f. Bei all diesem Wechsel blieb das Fach Moraltheologie inhaltlich weitgehend stabil.

hen. Joseph II. wollte sein Leitbild vom Priestertum einheitlich und gleichförmig für alle durchsetzen. Deshalb erließ er am 30.3.1783 das Dekret zur Einrichtung von Generalseminarien in Österreich, in denen allen Priesteramtskandidaten, sowohl den künftigen Welt- wie Ordenspriestern, dieselbe Ausbildung zuteil werden sollte.⁵⁴

Die staatlich organisierten und geleiteten Generalseminarien verbesserten methodisch und systematisch das Theologiestudium; freilich haftete auch ihnen das pragmatisch-utilitaristische Stigma an, das schon der Rautenstrauchschen Studienreform eigen war⁵⁵; ja, es kennzeichnete die Generalseminarien noch stärker, insofern die Alumnen nach dem eigentlichen Theologiestudium noch ein weiteres Jahr für praktische Materien und Übungen im Sinne der Reformideen Josephs II. anfügen mußten. So sollte die Ausbildung der Priester als Staatsdiener perfektioniert werden.⁵⁶

Wie gegen die Studienreform so formierte sich auch gegen die Generalseminarien ein Widerstand, der schließlich wesentlich dazu beitrug, daß sie bald nach dem Tode Josephs II. durch seinen Nachfolger Leopold II. 1790 aufgehoben – und die Diözesanseminare und Ordenshochschulen erneut zugelassen wurden.⁵⁷

1.1.2. Die theologischen Studienjahre Wankers

Als Wanker 1776 an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg das Theologiestudium aufnahm⁵⁸, war man dort gerade dabei, die ersten Erfahrungen mit der Studienneuordnung Rautenstrauchs zu machen. An der Theol. Fakultät hatte man diese Reform durchaus wohlwollend, ja mit Eifer aufgegriffen. Führenden Professoren wie dem Dogmatiker Engelbert Klüpfel waren diese Maßnahmen durchaus erwünscht.⁵⁹ Die Tatsache, daß nicht weniger als drei Freiburger Professoren sehr anerkannte Lehrbücher nach den neuen Bestimmungen aus Wien schrieben, unterstützt diese Aussage.⁶⁰ Nicht von ungefähr konnte festgestellt werden, daß die

⁵⁴ Vgl. H. ZSCHOKKE, 55, 403-431; A. WAPPLER, 220-225; E. WANGERMANN, 32f. Zur Einrichtung des Freiburger Generalseminars vgl. FB vom 15.5.1783; ferner J. KÖNIG 1876, 254-274.

⁵⁵ Rautenstrauch war von Joseph II. auch mit der Organisation der Generalseminarien beauftragt worden.

⁵⁶ Vgl. R. KINK I, 544-548; K. K. STADEL, 103-106; E. WILL, 413.

⁵⁷ Vgl. H. ZSCHOKKE, 424-431; E. WILL, 412-450; A. WAPPLER, 222.

⁵⁸ Vgl. F. SCHAUB 1955/57, 1, 802, Nr. 153; vgl. auch Wankers handgeschriebenen Lebenslauf in GLA 48/5319.

⁵⁹ Vgl. J. MÜLLER 1959, 56f.

⁶⁰ Auch E. SÄGER bewertet diese Tatsache als „schlagende(n) Beweis, wie vollständig und geschickt die Theologische Fakultät auf die Absichten der Wiener Regierung einging“ (DERS. 38, Anm. 51). Die beiden ersten Lehrbücher wurden von Lehrern Wankers verfaßt; 1788 wurden die „Institutiones Historiae Ecclesiasticae N.T.“, 2 Bde, des Freiburger Kirchengeschichtlers Mathias DANNENMAYER als Vorlesebuch für alle erbländischen Universitäten und Lyzeen vorgeschrieben. – Dieselbe Auszeichnung wurde dem Hauptwerk des angesehenen Freiburger Dogmatikers E. KLÜPFEL (Institutiones theologiae dogmaticae, 2 Bde, Wien 1789) zuteil; dieses Werk war von 1789 bis 1856 als offi-

Begeisterung, das religiöse Leben im Sinne der Aufklärung zu reformieren, '... in Freiburg so lebendig (war), daß die österreichische Regierung unter Franz II. Schritte unternahm, sie einzudämmen.'⁶¹

Diese Entwicklung hatte sich an Freiburgs Universität schon längere Zeit zuvor angebahnt.⁶² Im „philosophischen Jahrhundert“⁶³ war es begreiflich, daß die Aufklärung seit den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts über die philosophische Fakultät als Einfallstor auch in die anderen Wissensgebiete, soweit sie nicht schon selbst die entsprechenden Türen geöffnet hatten, eindrang.⁶⁴

So fand WANKER, als er 1776 die Theol. Fakultät in Freiburg bezog, eine Situation vor, die einer Ausbildung und Erziehung im Josephinischen Geist sehr förderlich war.⁶⁵ Vor allem galt dies auch für das Fach Kirchenrecht, das damals⁶⁶ von JOSEF ANTON PETZEK⁶⁷ ganz im Sinne Rautenstrauchs gelesen wurde.

Weiter besuchte Wanker, wie es in der Rautenstrauchschen Studienordnung und in den dazu gehörigen Ausführungsbestimmungen vorgesehen war, die Vorlesungen und Kurse der Professoren STEPHAN HAYD⁶⁸, MATHIAS DANNENMAYER⁶⁹, NIKOLAUS WILL⁷⁰, WILHELMUS WILHELM⁷¹, ENGELBERT KLÜPFEL⁷² und FIDELIS WEGSCHEIDER⁷³.

zielles Lehrbuch an den österreichischen Universitäten eingeführt; vgl. E. SÄGER, 55; E. HOSP, 199ff; J. KÖNIG 1B77b, 280f. Das dritte Lehrbuch schließlich war später WANKERS Hauptwerk über die „christliche Sittenlehre“.

⁶¹ R. W. RIEKE, 16; K. L. HITZFELD nennt die „meisten Dozenten der Freiburger Universität... Freunde der Aufklärung“ (5. 133); ausdrücklich bezieht er diese Charakteristik auf die Professoren Petzek, Dannenmayer, Sauter und Klüpfel, die allesamt zu Wankers besonders geschätzten Universitätslehrern zählten.

⁶² Vgl. R. RAAB, 17.

⁶³ Ebd. 167.

⁶⁴ Ebd. 17.

⁶⁵ Vgl. J. KÖNIG 1876, 261; F. SCHAUB 1967, 266.

⁶⁶ Wanker hörte das Fach Kirchenrecht im Jahre 1779; vgl. F. SCHAUB 1955/57, 1, 802, Nr. 153.

⁶⁷ Josef Anton (von) Petzek (1745-1804) war von 1778-1800 Professor des Kirchenrechts und Privatrechts an der Universität Freiburg. Seine Kirchenrechtsvorlesungen bewegten sich auf der Linie seines berühmten Vorgängers, des von der Wiener Regierung mehrfach mit Sonderaufgaben betrauten Josef Anton Stephan Rieggers (1742-1795). Zu beiden Kirchenrechtlern vgl. H. SCHREIBER 1857/68, T. III, 174ff; F. SCHAUB 1967, 266; E. SÄGER, 3Sf; Ans, Bd. 25, 544; ADE, Bd. 28, 549-551; E. KLÜPFEL 1809, 132ff, 292. Zum Kirchenrecht jener Jahrzehnte in Freiburg vgl. auch A. HOLLERBACH 1973b, bes. 345.

⁶⁸ Stephan Hayd OSB (1744-1802), o.ö. Professor der ntl. Hermeneutik (Exegese) und der griechischen Sprache an der Universität Freiburg ab 1775; 1784 legte er krankheitshalber diese Professur nieder und kehrte in sein Kloster (Zwiefalten) zurück. Seine Verehrung für Rautenstrauch drückte er darin aus, daß er letzterem sein Hauptwerk widmete („Introductio hermeneutica in sacros Novi Test. libros ad usum suorum auditorum, Viennae 1777“); zu Hayd vgl. ADB, Bd. 11, 123; 3. KÖNIG 1876, 291, 278.

⁶⁹ Der überzeugte Febronianer Mathias Dannenmayer, von 1774-1786 Professor der Kirchengeschichte an der Universität Freiburg und von 1786-1803 in gleicher Eigenschaft in Wien, gehört zu den prominenteren kath. Aufklärungstheologen: ausführliche Informationen finden sich bei E. SÄGER, 39-88.

⁷⁰ Nikolaus Will (1740-1804) lernte Wanker schon am Freiburger Gymnasium kennen, dessen Präfekt er von 1775-1778 war. Von 1776 an hatte er an der theol. Fakultät Frei-

Die genannten theologischen Lehrer⁷⁴ vermittelten Wanker und seinen Mitstudenten⁷⁵ gewiß – aufs Ganze gesehen – eine Ausbildung, die auf der Höhe der Zeit war, galt doch Freiburgs Theol. Fakultät damals „als eine der bedeutendsten der österreichischen Monarchie“. ⁷⁶ Der gesamte Unterricht fand – wie an den übrigen drei Fakultäten auch – statt unter der Leitung des Fakultätsdirektors⁷⁷ als der obersten Autorität in der Fakultät.

Vor ihm und der jeweils zuständigen Prüfungskommission legte Wanker nach erfolgreich absolvierten Studienjahren 1780/81 auch die Schlußprüfungen in Form

burg verschiedene Professuren inne (u.a. las er theol. Literaturgeschichte und unterrichtete biblische Sprachen); von 1783-1790 war er Rektor des Freiburger Generalseminars und damit Wankers unmittelbarer Vorgesetzter; außerdem bekleidete er mehrere höhere Regierungsämter; vgl. E. KLÜPFEL 1809, 285ff, 291; E. SÄGER, 40ff; J. KÖNIG 1876, 253ff.

⁷¹ Der Augustiner-Chorherr Wilhelmus Wilhelm (1735-1790) lehrte ab 1774 mehrere theol. Fächer (insbesondere Patrologie) in Freiburg; zu ihm vgl. E. KLÜPFEL 1809, 67-74; ADB, Bd. 43, 228-230; J. KÖNIG 1876, 291.

⁷² Der Augustiner-Eremit Engelbert KLÜPFEL (1733-1811), von 1767/1805 Dogmatik-Professor an der Freiburger Theol. Fakultät, gehörte zu den gefeiertsten kath. Theologen seiner Zeit; zu seinem Leben und Werk vgl. die reichhaltigen Informationen bei W. MÜLLER, E. Klüpfel. Ein führender Theologe der Aufklärungszeit, in: H. FRIES/G. SCHWAIGER 1975 1, 35-53 (Lit) und E. KELLER 1983.

⁷³ Der Beuroner Augustiner-Chorherr Fidelis Wegscheider (+ 1795) erhielt 1777 die neugeschaffene Professur für Pastoraltheologie in Freiburg. Vorübergehend las er auch (von 1779-1784) das Fach Moraltheologie, bis 1784 mit Raymund Pelz ein neuer Moraltheologe bestellt wurde. Zu Wegscheider vgl. J. KÖNIG 1876, 290f; DERS. 1899, 314; H. SCHREIBER 1857/68, T. 111, 168.

⁷⁴ Die zahlenmäßigen Verhältnisse an der Freiburger Fakultät entsprachen den Vorstellungen Rautenstrauchs; auch die theol. Fakultät in Wien verfügte nur über sechs o.ö. Professoren; vgl. A. WAPPLER, 209.

⁷⁵ zu den damaligen (starken Schwankungen unterworfenen) Zahlen der Theologiestudenten in Freiburg und zu weiteren Details des Studiums vgl. F. SCHAUB 1955/57, 1 (Gesamtzahlen der immatrikulierten Jahrgänge) und E. SÄGER, 44-48.

⁷⁶ C. KRIEG, 7.

⁷⁷ Zum Amt des mit außerordentlich großen Vorrechten ausgestatteten Fakultätsdirektors, den die Wiener Regierung – zusammen mit einem Bündel tiefgreifender (bereits 1752 beschlossener) Reformmaßnahmen – trotz jahrelangen erfolgreichen Widerstrebens der vorderösterreichischen Landesuniversität 1767 auch in Freiburg durchsetzte, vgl. R. KINK I 460f, 593, 597ff; A. WAPPLER, 198f, 200, 203ff, 214; N. HAMMERSTEIN 1977, 184ff. Zu diesen Veränderungen, insbesondere auch zu den mehrfachen Umgestaltungen des universitären Leitungsgremiums (Konsistorium, Studienkonseß) bis zur Ernennung des ersten staatlichen Kurators durch die badische Regierung (am 10.1.1807) vgl. E. W. ZEEDEN 1957, 45ff, 70, 99; H. J. WETZER, 16-18. Zu den Besonderheiten, die sich die Universität Freiburg aufgrund ihrer exponierten Lage und ihres durch die Stiftung von 1457 begründeten Sonderstatus bei der Durchführung der Wiener Reformgesetze sichern konnte, vgl. N. HAMMERSTEIN 1977, 184ff, 228-236, 240; diese Spezifika konnten jedoch eine „Gleichschaltung“ der Freiburger Hochschule mit den übrigen erbländischen Universitäten bereits im letzten Regierungsdezennium Maria Theresias in den wesentlichen Punkten nicht verhindern.

der sog. „strengen Prüfungen“ ab, und zwar – wie er in seinem handgeschriebenen Lebenslauf selbst sagt – um später die theologische Doktorwürde zu erlangen.⁷⁸

Die Ablegung dieser Schlußprüfungen ging so erfolgreich vonstatten, daß Hug in seiner Gedächtnisrede zu Recht von einer „rühmliche(n) Beendigung des empfangenen Unterrichts“⁷⁹ spricht. Infolge dieses Abschlusses wurde WANKER der Grad eines Bakkalaureus der Theologie verliehen.⁸⁰ Noch im selben Jahr, am 6.11.1781, verteidigte Wanker öffentlich die vorgeschriebene Anzahl von Thesen aus der gesamten Theologie.⁸¹ Damit hatte er die Vorstufen für das theol. Doktorat erstiegen, zu dem er jedoch erst 7 Jahre später kommen sollte.

Im Anschluß daran trat Wanker in das Meersburger Priesterseminar seiner Heimatdiözese Konstanz ein, in dem er eine praktische und spirituelle Vorbereitung auf das katholische Priestertum und auf die Seelsorgearbeit erhielt. Am 25.5. 1782 wurde er in Konstanz zum Priester geweiht.⁸²

1.2. Erste Wirkungsorte Wankers

Nach seiner Priesterweihe war Wanker kurze Zeit in der Seelsorge tätig. zunächst vertrat er wenige Monate den erkrankten Pfarrer von Feldkirch bei Freiburg.⁸³ Dar-

⁷⁸ Vgl. „Notizen über meine Person“: GLA 48/5319; außerdem vgl. J. L. HUG, 7; C. KRIEG, 6f. – Wanker legte die vier vorgeschriebenen „strengen Prüfungen“ nach Auskunft des theol. Fakultätsbuches am 6.9.1780 und am 14.8.1781 ab. Thesen aus dem Kirchenrecht hatte Wanker schon am 4.9.1779 verteidigt (vgl. Nova Bibliotheca Ecclesiastica Friburgensis (Ed. E. KLÜPFEL), Vol. IV/3, 1779, 525). Die Einträge ins Fakultätsbuch, das damals noch lateinisch geführt wurde, lauten: „Examen rigorosum subiit ex Theologia Dogmatica et Polemica D. F. Wanker...et unanimes calculo examinatorum DD. Prof. Klupfelii, Dannenmayeri, Willii et Wilhelmi adprobatus est“ (FB v. 6.9.1780). Zu Wankers 2. Rigorosumstermin in biblischer Exegese (AT, NT), Patrologie und Kirchengeschichte wird ebenfalls bemerkt: „unanimes DD. Examinatorum willii, Klupfelii, Wegscheider et Hayd adprobatus est“ (FB v. 14.8.1781). Einzelnoten wurden damals nicht erteilt; vgl. C. KRIEG, 8; zur damaligen Notengebung vgl. auch E. SÄGER, 25ff, 90; A. WAPPLER, 270ff; zu den damaligen Prüfungsbestimmungen und Doktoratsbedingungen vgl. W. MÜLLER 1957a, 42-45; H. ZSCHOKKE, 35-41, 103-111; W. RAUCH, 4-10; E. SÄGER, 93f; A. WAPPLER 234-239, 241, 252-269, 272f.

⁷⁹ J. L. HUG, 7.

⁸⁰ Vgl. FB vom 14.8.1781.

⁸¹ Diese Thesen erschienen im Druck: F. G. WANKER, Theses ex universa theologia selectae quas ad consequendos in theologia supremos honores publice propugnavit Ferd. Geminianus Wanker, Brisgoius Friburgensis, SS. Theologiae Baccalaureus, in Academia Albertina Mense Novembri, Die 6-ta, Anno 1781, mane horis consuetis, 8-va nempe usque ad 10-ma, Friburgi Brisgoviae. – Vgl. zur damaligen Praxis der Thesenverteidigung auch E. SÄGER, 47.

⁸² Vgl. „Notizen über meine Person“: GLA 48/5319; ferner J. L. HUG, 7; C. KRIEG, 7; E. MÖNCH, 101. Zum Meersburger Priesterseminar und der dortigen Ausbildung vgl. E. KELLER 1977/78.

⁸³ Vgl. „Notizen über meine Person“: GLA 48/5319; wahrscheinlich lernte Wanker bei dieser Gelegenheit erstmals den späteren, von ihm hochgeschätzten Generalvikar von Konstanz, Ignaz Heinrich von Wessenberg, kennen. Die Familie der Freiherrn von Wessenberg hatte in Feldkirch ihren Sitz.

auf folgte eine kürzere Tätigkeit als Erzieher in einer adeligen Familie in Freiburg selbst.⁸⁴

1783 schon verlieh ihm die Universität eine ihrer Patronatspfarreien, Wendelsheim am Neckar.⁸⁵ Doch Wanker bezog diese Pfarrstelle nicht, sondern folgte einem anderen Ruf: Am 17.9.1783 ernannte ihn die österreichische Regierung zum ersten Vizerektor des neuerrichteten Generalseminars in Freiburg.⁸⁶ Diese Berufung, die an den erst Fünfundzwanzigjährigen erging, könnte bereits als deutlicher Hinweis gewertet werden, daß Wanker von Anfang an die Reformen Josephs II. befürwortete, ja, daß er als Anhänger des Josephinismus einzustufen ist.⁸⁷

Unter der Leitung des Rektors NIKOLAUS WILL und zusammen mit dem zweiten Vizerektor JOSEF ANTON SCHINZINGER oblagen Wanker die Betreuung des Unterrichts und die Bildung der Priesteramtskandidaten des Generalseminars.⁸⁸ Näherhin unterstanden seiner Leitung die katechetischen und homiletischen Übungen sowie die Durchsicht der schriftlichen Arbeiten. Mit Schinzinger zusammen war ihm die Aufsicht über den Lebenswandel der Alumnen anvertraut. Außerdem war Wanker die Unterweisung in der kirchlichen Liturgie und in allem, was die Seelsorgepraxis erforderte, übertragen worden.⁸⁹

Wankers Arbeit im Generalseminar wurde nach den überlieferten Zeugnissen sowohl von den Vorgesetzten als auch den Alumnen hochgeschätzt.⁹⁰

Da der Rektor, NIKOLAUS WILL, durch seine Tätigkeit bei der vorderösterreichischen Landesregierung stark in Anspruch genommen war, scheint die Leitung des Generalseminars zu einem beträchtlichen Teil auf den Schultern des ersten Vizerektors

⁸⁴ Vgl. C. KRIEG, 7; E. MÖNCH, 101. Genauere Angaben machen die einschlägigen Quellen nicht; es kann sich bei dieser Tätigkeit auch nur um wenige Wochen gehandelt haben; vgl. J. L. HUG, 8.

⁸⁵ Vgl. Sen. Prot. vom 16.9. und 6.11.1783.

⁸⁶ Vgl. „Notizen über meine Person“: GLA 48/5319; C. KRIEG, 8-11; J. L. HUG, 8.

⁸⁷ In dieselbe Richtung weisen auch Wankers Worte, die er als Dekan der theol. Fakultät anlässlich der Aufhebung des Generalseminars in das Fakultätsbuch eintrug; er feiert dort Joseph II. als den „inter principes Austriae post homines natos longe maximum“ (FB v. 20.10.1790); vgl. ferner H. MÜNK 1978, 459ff.

⁸⁸ Zu den näheren Bestimmungen für die Seminaristen vgl. J. KÖNIG 1876, 254.

⁸⁹ Vgl. „Notizen über meine Person“: GLA 48/5319; ferner vgl. den Abriß der Geschichte des Generalseminars von Wankers eigener Hand im theol. Fakultätsbuch (Eintrag vom 20.10.1790).

⁹⁰ Vgl. die lobenden Worte des Augenzeugen Hug: „Obschon sehr jung für eine so bedeutende Stelle, und dem Anschein nach jünger als er wirklich war, verschaffte er sich Achtung durch sein Betragen; durch sein wohlwollendes Gemüth Zuneigung und durch seine Gelehrtheit Würde vor den Zöglingen, derer die meisten den Wissenschaften mit Liebe, einige mit Leidenschaft nachhiengen“, (J. L. HUG, 8); ferner Vgl. C. KRIEG, 8: „Wankers Zeitgenossen und Schüler spenden ihm und seinem Wirken in dem neuen Institute (sc. dem Generalseminar, H.J.M.) das höchste Lob,“ Diese Aussage Kriegs ist allerdings zu pauschal; die erklärten Gegner der Generalseminarien schonten auch Wanker nicht und äußerten auch an ihm, wenigstens indirekt, Kritik; vgl. E. WILL, 444f; 431 (Berichte der beiden Freiburger Pfarrer Sturm und Häberlin über das Generalseminar an das Konstanzer Ordinariat von 1790). Wankers persönliche Untadeligkeit wird jedoch zu Recht unterstrichen von HUG (S. 10) und J. KÖNIG 1877, 281.

WANKER geruht zu haben.⁹¹ Gleichwohl fand Wanker in diesen Jahren noch Zeit, ein Lehrbuch der Pastoraltheologie zu entwerfen, das aber nie gedruckt wurde, sondern nur als Manuskript den Alumnen zur Verfügung stand.⁹² Ebenso bereitete er bereits in dieser Zeit den Entwurf eines Lehrbuchs über die christliche Sittenlehre vor, auf das noch näher einzugehen sein wird.⁹³

Der Tod Josephs II. am 20.2.1790 führte dann unerwartet schnell das Ende der Generalseminarien herbei. Der Nachfolger, Leopold II., beschloß bereits im Juli 1790 die Schließung aller Generalseminarien (außer Lemberg) zum Ende des Schuljahres 1789/90.⁹⁴

Wie Wanker selbst über das Generalseminar und seine Aufhebung dachte, verdeutlichte er selbst am Schluß seines Eintrags in das theol. Fakultätsbuch vom 20. Oktober 1790: „Quidquid sit, quod seminarii (sc. generalibus, H.J.M.) obiici solet, certum tamen est, per institutum istiusmodi agrestes theologorum mores correctos, multis quibus antea dediti erant excessibus ansam ereptam, diligentiam iuvenum stimulatam, scientias theologicas et philosophicas per idearum librorumque communicationem magis cultas, et aptam praecipue concionandi atque catechizandi methodum in dies propagatam fuisse.“⁹⁵

1.3. Wanker als Theologieprofessor und Universitätsmitglied

Als im Jahre 1787 der an der Freiburger Theol. Fakultät das Fach Moraltheologie lehrende Zisterzienser RAYMUND PELZ schwer erkrankte, wurde F.G. Wanker berufen, provisorisch die Vorlesungen zu übernehmen.⁹⁶ Zugleich blieb er erster Vizerektor des Generalseminars bis zu dessen Aufhebung.

⁹¹ Dies kommt auch in einem Brief Wankers an Wessenberg (vom 5.10. 1807) zum Ausdruck, in dem er schreibt, daß er „die Hauptleitung des Hauses (sc. des Generalseminars in Freiburg, H.J.M.) durch die ganze Zeit seiner Existenz“ geführt habe; vgl. Briefe Wankers, 475f. Dazu paßt sehr gut der Vorwurf, den Pfarrer Häberlin von St. Martin in Freiburg in einem Schreiben an das Konstanzer Ordinariat vom Jahre 1790 äußerte: Häberlin beklagt, daß Rektor Nikolaus will nur „den Namen eines Rektors“ trage, daß ihm die Referentenarbeit bei der vorderösterreichischen Landesregierung aber so wenig Zeit lasse, daß in Wirklichkeit die Vizerektoren das Generalseminar führten. Ähnlich äußerte sich Münsterpfarrer Sturm; vgl. E. WILL, 434.

⁹² Vgl. C. KRIEG, 11; E. MÖNCH, 102.

⁹³ vgl. ebd.

⁹⁴ Zum Ende des Freiburger Generalseminars vgl. den sehr detailliert berichtenden Artikel von E. WILL.

⁹⁵ Vgl. auch C. KRIEG, 10.

⁹⁶ Vgl. FB v. 3.9.1787; ferner E. SÄGER, 89.91. Zur vollen Übernahme des moraltheologischen Lehrstuhls als o.ö. Professor mußte Wanker nach den geltenden Bestimmungen eine Konkursarbeit schreiben, die sich mit der von Joseph II. 1788 erlassenen „Anleitung zur Verfassung eines zweckmäßigen Entwurfs der Moraltheologie“ befaßte. Diese Arbeit Wankers, die nicht mehr erhalten ist, stellte offensichtlich die Prüfungskommission in hohem Maße zufrieden und beschleunigte vielleicht seine endgültige Berufung; vgl. E. WANGERMANN, 75. zu den Einzelbestimmungen der gen. Konkursprüfung vgl. A. WAPPLER, 209f, 263, 269ff. Die moraltheologischen Vorlesungen hatte Wanker von Anfang an in Deutsch zu halten.

Am 30. August des folgenden Jahres wurde er o.ö. Professor der Moraltheologie an der Freiburger Fakultät.⁹⁷ wenig später, am 28. Oktober 1788, promovierte die Fakultät Wanker zum Doktor der Theologie⁹⁸; er hatte dafür alle Voraussetzungen erfüllt – abgesehen von der Dissertation, der aber damals noch ein anderer, geringerer Stellenwert zukam.⁹⁹

Schon zuvor, am 9. Oktober 1788 hatte Wanker seine Antrittsvorlesung gehalten „über die Ursachen, warum die Moral des Evangeliums bey den Bekennern desselben so selten ihre seligen Folgen hervorbringt“.¹⁰⁰ Bereits für dieses „Principium solenne“ gilt, was F. Koessing zur gesamten Moral Wankers – nicht immer zu Recht, wie sich zeigen wird – feststellt: „Die Wankersche Moral steht in scharfem Gegensatz zur vorhergegangenen Behandlungsweise dieser wichtigen Disziplin; sie gibt eine philosophische Behandlung und Bearbeitung der verschiedenen Materien in strenger Unterordnung unter ein Prinzip und in folgerichtiger Ableitung der einzelnen aus demselben. Die positiv christlichen Lehren werden vor der Vernunft gerechtfertigt..., so daß die Vernunftmoral in der Offenbarungsmoral ihre nothwendige Ergänzung findet; die Darstellung ist einfach und klar, populär und anziehend“.¹⁰¹

Was Wankers Verhältnis zu den Kollegen und Studenten anlangt, so stimmen die Quellen darin überein, daß er von Anfang an zu den besonders geachteten, ja teilweise verehrten Professoren zählte, und daß seine Vorlesungen sehr geschätzt waren, auch wenn er sie zunächst nach dem vorgeschriebenen Lehrbuch von W. Schanza halten mußte.¹⁰²

⁹⁷ Vgl. FB v. 9.10.1788; Sen. Prot. v. 9.10. und 13.11.1788. Die Professoren Freiburgs wurden damals wie in den übrigen Teilen des Habsburgerreiches auf Vorschlag der Wiener Studienhofkommission vom Kaiser ernannt; vgl. A. WAPPLER, 209. Die Berufung eines Nicht-Promovierten war möglich, doch mußte die Promotion im Laufe der ersten 3 Dienstjahre nachgeholt werden (vgl. ebd. 211). Wanker bezog, solange er noch gleichzeitig Vizerektor des Generalseminars war (d.h. bis 1790), nicht das volle Gehalt eines o.ö. Professors; vgl. Sen. Prot. v. 12. und 28.10.1790. Zu den damaligen Gehaltsregelungen vgl. E. SÄGER, 89f, 106f, 110; W. RAUCH, 114-119; K. SCHMIDT, 106-112.

⁹⁸ Vgl. Promotionsbuch der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br. Eintrag vom 28.10.1788. Vgl. auch FB v. 28.10.1788 sowie W. MÜLLER 1957a, 91, Nr. 580. Ein Promotionsverfahren dieser Art war für die damalige Zeit nichts Außergewöhnliches; vgl. E. SÄGER, 89; H. MAYER 1892/94, T. II, 30f; A. WAPPLER, 196, 234-239, 270-279; H. ZSCHOKKE, 103-111.

⁹⁹ Vgl. W. MÜLLER 1957a, 163, 91, 41.

¹⁰⁰ FB v. 9.10.1788.

¹⁰¹ F. KOESSING über F. G. Wanker in: Badische Biographien, Bd. 2, 424.

¹⁰² Vgl. J. L. HUG, 9f: „Von allen seinen Schülern ist wohl keiner, der sich nicht freuet, ihn (sc. Wanker, H.J.M.) gehört zu haben, der sich's nicht zur Ehre rechnet, sein Schüler zu seyn. Aber auch keiner, es hätte ihm denn schlechthin am Willen gebrechen müssen, konnte unbelehrt den Hörsaal Wankers verlassen. Zuerst bestimmte er jeden Begriff auf's genaueste; beleuchtete ihn sohin von allen Seiten, begründete ihn dann einfach durch standhafte Beweise: und nun erst leitete er in strenger logischer Ordnung alle daraus entstehenden Folgerungen mit Bedächtlichkeit und Umsicht ab. Nie hielt er etwas im Halbdunkel, oder nebelte um sich her, um die Einbildungskraft aufzuregen, und unsichtbare Gestalten hinter dem mystischen Flor ahnen zu lassen, die man dann mit hochklingenden Worten beschwört. Nein; am lichten heiteren Pfade des Erkennens führte er die Zöglinge Schritt für Schritt in das Gebiet der Wissenschaft ein, und bewirk-

Nach den noch vorhandenen Unterlagen las Wanker durchschnittlich zehn Wochenstunden über Moraltheologie, das Kolleg über praktische Gewissensfälle bzw. Kasuistik mitgerechnet.¹⁰³

Wanker erläuterte dabei sehr ausführlich und mit vielen Beispielen das seinen Vorlesungen zugrunde liegende Lehrbuch über allgemeine und spezielle christliche Sittenlehre.¹⁰⁴ Bezeichnenderweise kündigte er auch oft eine Vorlesung über Moralphilosophie (nicht selten mit dem Zusatz „neueste“ Moralphilosophie) an.¹⁰⁵ Auf diesem Gebiet lag – wie noch zu verdeutlichen sein wird – ein Schwerpunkt seiner gesamten wissenschaftlichen Arbeit.¹⁰⁶ Ebenso fällt auf, daß er der christlichen Ehe als Thema der Moraltheologie besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat.¹⁰⁷

Die solchermaßen erfolgreich begonnene und fortgesetzte Lehrtätigkeit an der Universität schien jedoch einmal durch Wankers eigene Initiative ein baldiges Ende oder doch eine längere Unterbrechung erleben zu sollen: Wanker bewarb sich 1790 zusammen mit Karl Schwarzel um die frei gewordene Münsterpfarre zu Freiburg.¹⁰⁸

te durch die Klarheit und den schulgerechten Gang seiner Vorträge bey ihnen Ueberzeugung. Wann er aber ein Ziel erreicht, die Gerechtsame der christlichen Pflicht und Tugend vor aller Augen dargethan hatte, dann sprach er mit Ingefühl und Wärme, und belehrte nicht bloß, sondern besserte und veredelte seine Zuhörer.“ Vgl. auch E. MÖNCH, 103; C. KRIEG, 3, 11ff. Vgl. ferner J. KÖNIG 1877b, 282. Wanker mußte sich, bis sein eigenes Hauptwerk als offizielles Lehrbuch anerkannt war, an W. Schanzas Lehrbuch (*De theologia morali positiones locis 5. Scripturae et traditionis illustratae*, Tom. I-II, Brunae 1780, Viennae 41786) halten. Wie ernst dies zu nehmen war, geht aus einer Anordnung Josephs 11. an die Professoren hervor, „nicht im Geringsten von dem vorgeschriebenen Lehrbuche abzuweichen“ (A. WAPPLER, 197; vgl. auch R. KINK I, 549).

¹⁰³ Vgl. die jeweiligen „Ankündigungen der Vorlesungen, welche... auf der Großherzoglich Badischen Albertinischen Universität zu Freyburg i. Brsgau gehalten werden sollen.“ – Das erste Vorlesungsverzeichnis dieser Art erschien gedruckt zum Wintersemester 1807/08, als Freiburg bereits zum neuen Großherzogtum Baden gehörte. Da die neue badische Regierung jedoch in Bezug auf die Moraltheologie nichts Wesentliches änderte und Wankers eigenes Hauptwerk als Lehrbuch in Kraft blieb, dürfte sich am moraltheologischen Vorlesungsplan wenig geändert haben. Zu den damaligen Hörerzahlen vgl. H. MAYER 1892/94, T. 1, 43-52, 81-84; W. RAUCH, 103f.

¹⁰⁴ Vgl. E. MÖNCH, 105.

¹⁰⁵ Vgl. „Ankündigung der Vorlesungen, welche im Sommerhalbjahr 1813 auf der Großherzoglich Badischen Albertinischen Universität zu Freyburg i. Brsgau gehalten werden sollen“; dasselbe gilt für die Sommersemester 1814 und 1815 sowie für die Wintersemester 1815/16 und 1821/22. (Das damalige Vorlesungsverzeichnis wird fortan abgekürzt als „Ankündigung der Vorlesungen“ zitiert.) Vgl. auch Wankers „Notizen über meine Person“: GLA 48/5319: Wanker weist hier eigens darauf hin, daß er „bis auf den heutigen Tag (der Lebenslauf ist vom Jahre 1822, H.J.M.) philosophische und christliche Moral (lehrte).“

¹⁰⁶ An außertheologischen Wissenschaften, die Wanker besonders interessierten und in denen er sich offenbar ein großes Wissen aneignen konnte, nennen die Biographen außerdem noch Länder- und Völkerkunde sowie Geschichte; vgl. C. KRIEG, 13; E. MÖNCH, 104f.

¹⁰⁷ Vgl. „Ankündigung der Vorlesungen“ für die Sommersemester 1810, 1813, 1816, 1817, 1819, 1820 sowie für die Wintersemester 1812/13, 1817/18, 1820/21.

¹⁰⁸ Der bisherige Münsterpfarrer Wilhelm Sturm war 1790 in das Konstanzer Domkapitel berufen worden; vgl. J. MÜLLER 1959, 151f; vgl. auch Briefe Wankers, 464f (Anm. 33).

Die Universität konnte damals zwar die Kandidaten für die Freiburger Münsterpfarre präsentieren¹⁰⁹; zur Einsetzung als Pfarrer bedurfte es jedoch der Zustimmung des Konstanzer Ordinariates; und eben diese wurde sowohl Wanker als auch Schwarzel verweigert.¹¹⁰ Wankers Verhältnis zum Konstanzer Ordinariat blieb bis zum Amtsantritt des Generalvikars von Wessenberg¹¹¹ offensichtlich getrübt.¹¹² In einen Konflikt mit der Konstanzer Kirchenbehörde und darüber hinaus mit dem Wiener Hof war Wanker mit der gesamten Theol. Fakultät geraten, als er im März 1798 ein vom Dogmatiker E. KLÜPFEL ausgearbeitetes Gutachten über die Amtsverrichtungen der auf die neue französische Verfassung vereidigten elsässischen Priester an erster Stelle unterschrieb.¹¹³ Das Ordinariat in Konstanz nahm der Freiburger Fakultät diese Stellungnahme zugunsten der vereidigten französischen Priester sehr übel – ähnlich wie die Wiener Regierung, die in diesem Fall wohl mehr der Kriegsraison als den Grundsätzen der eigenen Kirchenpolitik folgte.¹¹⁴ Kaiser Franz II. selbst erteilte der Fakultät am 17. November 1798 einen scharfen Verweis und verbot ihr nicht nur, in Zukunft nochmals in ähnlicher Weise tätig zu

¹⁰⁹ Zu den der Freiburger Universität als Patronatsherrin damals gehörenden Pfarreien vgl. S. SCHEMMAN, Die Pfarrer inkorporierter Pfarreien und ihr Verhältnis zur Universität Freiburg (14561806): FDA 92, 1972, 5-160.

¹¹⁰ Vgl. Sen. Prot. vom 26.8.1791 und 2.11.1790. Die Universität beschwerte sich daraufhin in Wien. Als die vorderösterreichische Landesregierung in Konstanz nach den Gründen dieser Ablehnung fragte, antwortete das Ordinariat (am 27.5.1791), die beiden Professoren seien „in ihren Vorlesungen hier und da auf sehr spitzige... z.T. unnötige, z.T. zweifelhafte theologische Lehrsätze und Begriffe eingegangen, die für einen Pfarrer nicht wohl passend sein können..., welcher seine anvertrauten Pfarrangehörigen nach allgemein und richtig anerkannten Glaubenlehren unserer hl. Religion unterrichten und besorgen sollte“ (zit. nach J. MÜLLER 1959, 152, Anm. 407); vgl. dazu auch die Archivakten: GLA 200/893 sowie A. STIEFVATER, 30. In einem Schreiben vom 12.6.1791 kritisierte der damalige Vorderösterreichische Regierungspräsident Joseph Th. VON SUMEREAU (auch Sumeraw) diese Entscheidung des Ordinariats, unternahm jedoch nichts für einen der beiden abgewiesenen Kandidaten; vgl. J. MÜLLER 1959, 152f; GLA 200/893. Schwarzel erhielt dann rund 15 Jahre später die Münsterpfarre doch noch; vgl. Sen. Prot. und FB vom 29.10.1805.

¹¹¹ Wanker hatte zu Wessenberg ein ausgesprochen gutes und vertrauensvolles Verhältnis. Er unterstützte die gemäßigt aufklärerischen Ideen des letzten Konstanzer Generalvikars voll; vgl. Briefe Wankers, 460-486. Wessenberg hatte Wanker auch zu einem der Bücherzensoren des Bistums bestellt; vgl. Schematism des Bistums Konstanz, 1821, 3. Wanker war es dann auch, der in seinem 7. Dekanat (vom 22.4.1815-27.4.1816) I.H. von Wessenberg der Fakultät zur theol. Ehrenpromotion vorschlug (vgl. FB vom 7.6.1815). Wessenberg wurde am 14.6.1815 feierlich zum Doktor der Theologie proklamiert; Wanker fungierte dabei als Promotor.

¹¹² vgl. Briefe Wankers, 464.

¹¹³ Wanker unterschrieb an erster Stelle, weil er zu jenem Zeitpunkt (20.3.1798) Dekan war, nicht jedoch – wie angenommen wurde – weil er das Gutachten selbst verfaßt hatte. Zu dem gesamten Vorgang vgl. H. AMANN; H. SCHREIBER 1857/68, T. III, 71ff; W. RAUCH, 225-237.

¹¹⁴ Vgl. E. SÄGER, 120.

werden, sondern auch, sich gegen teilweise unsachliche Angriffe auf das vorliegende Gutachten zur Wehr zu setzen.¹¹⁵

Wanker haben diese Vorgänge mit am härtesten getroffen, gehörte er doch schon zu diesem Zeitpunkt zu den herausragenden Professoren sowohl der Theol. Fakultät als auch der gesamten Universität.¹¹⁶ Im Kriegsjahr 1796 hatten ihn die Professoren der Albertina zum ersten Prorektor gewählt.¹¹⁷ Das Dekansamt der Theol. Fakultät hatte er damals bereits innegehabt; auf diese Weise hatte er Gelegenheit gehabt, einige administrative und repräsentative Erfahrung zu sammeln, die er in das neue hohe Amt einbringen konnte.¹¹⁸

Administrative Erfahrung, gepaart mit Menschenkenntnis, konnte Wanker auch auf einem weiteren Betätigungsfeld gebrauchen, das mit seiner akademischen Lehrtätigkeit verbunden war: Die Tätigkeit als Exekutor bzw. Conexekutor akademischer Stiftungen, die ihm anvertraut wurde, verlangte Fähigkeiten dieser Art. Die wichtigste Stelle, die er in diesem Zusammenhang einnahm, war die eines Conexektors der damaligen Sapienz-Stiftung.¹¹⁹

Wie hoch sein Sachverstand und seine persönliche Integrität auf diesem Felde veranschlagt wurden, zeigte die Tatsache, daß Wanker 1810 in die vom Karlsruher Ministerium gebildete Untersuchungskommission berufen wurde, die die Fehlbeiträge feststellen sollte, welche durch die Veruntreuungen des Stiftungsverwalters SARTORI entstanden waren.¹²⁰ Analoges gilt für die Berufung Wankers in die 1811

¹¹⁵ Diese Angriffe kamen insbesondere von den im Breisgau weilenden französischen Emigranten; vgl. Sen. Prot. vom 17.11.1798 und 14.6.1798; vgl. auch die Beschwerdeschrift der Theol. Fakultät an den Kaiser, abgedruckt bei H. AMANN, 69-76.

¹¹⁶ Allzu lange scheint die Ungnade für Wanker freilich nicht gedauert zu haben; schon 1800 wird er zu einem der (staatlich bestellten) Zensoren für theol. Literatur ernannt; vgl. F. K. FELDER-F. J. WAITZENEGGER, Bd. 2, 470.

¹¹⁷ Die Universität Freiburg hatte 1796 den österreichischen Erzherzog Karl nach dem Sieg in der Schlacht bei Schliengen (24.10. 1796) über die französischen Revolutionsheere zum „Rector perpetuus“ gewählt. Der Erzherzog nahm diese Wahl an. An der Universität selbst amtierte fortan nur noch ein Prorektor. Der jeweilige Prorektor hatte in dieser Zeitspanne praktisch die Funktionen eines Rektors. Erster Prorektor dieser Art wurde Wanker. Die Professoren wählten ihn für das Schuljahr 1814/15 erneut zum Prorektor; vgl. Sen. Prot. vom 31.10.1796 und 4./9.11. 1796 sowie vom 22.2.1797; ferner vgl. Wankers „Notizen über meine Person“; GLA 48/5319. vgl. ferner J. KÖNIG 1893b, 61ff, 85f; H. MAYER 1935, 33-80.

¹¹⁸ Wanker war insgesamt acht Mal Dekan der Theol. Fakultät, zum ersten Mal im Schuljahr 1790/91, zum letzten Mal von April 1819 bis April 1820 (vgl. FB vom 12./18.10.1790 und vom 21./23.4.1819; ferner vgl. „Notizen über meine Person“: GLA 48/5319). Auf die übrigen Dekanatszeiten wird, soweit sie wichtige Geschehnisse aufzuweisen haben, an der jeweils entsprechenden Stelle hingewiesen.

¹¹⁹ Die Exekutoren und Conexekutoren einer Stiftung hatten geeignete Stipendiaten vorzuschlagen, diese zu überwachen und das Rechnungswesen jährlich nachzuprüfen. Zur Freiburger Sapienz-Stiftung vgl. die umfassende Arbeit von A. WEISBROD, bes. 79ff; ferner E. SÄGER, 100f; H. J. WETZER, 10ff. Zu Wankers Berufungen als Exekutor bzw. Conexekutor von Freiburger Stiftungen vgl. Sen. Prot. v. 27.6.1797; 22.2.1797; 7.6.1797.

¹²⁰ Vgl. Sen. Prot. vom 23.11.1809; FB vom 15.12.1809, vom 28.2.1810, vom 29.10.1810; ferner vgl. E. SÄGER, 100 (bes. Anm. 81, 84); zudem vgl. Briefe Wankers, 484; H. MAYER 1892/94, T. 1, 74, 40; E. PFISTER, 153; nach Pfister hatte Sartori einen Schaden von 74.923 fl und 47 kr. verursacht.

neu gegründete Wirtschaftsdeputation der Universität, die das frühere Consistorium Oeconomicum ablöste.¹²¹

Wankers große Bereitschaft, sich über die Belange seines eigenen Fachbereichs hinaus für die Theol. Fakultät und die gesamte Universität einzusetzen, erwies sich auch in seinen Bemühungen um den Fortbestand der Universität Freiburg und der Theol. Fakultät im besonderen, als die Karlsruher Regierung nach der Übernahme des Breisgaus in das neue Land Baden 1806 erwog, auf ihrem relativ kleinen Territorium nur mehr eine Universität (nämlich Heidelberg) zu unterhalten.¹²² Diese Existenzgefahr, die sich für die gesamte Universität in den Jahren 1816-1818 nochmals wiederholte, konnte beidemale mit Erfolg und vereinten Kräften abgewendet werden.

Der Übergang des Breisgaus an Baden¹²³ hatte ansonsten für die Theol. Fakultät keine besonderen Konsequenzen, die nicht auch der Gesamtuniversität zu schaffen gemacht hätten. Der neue Staat hatte die politische Ordnung eines „monarchisch-bürokratischen Anstaltsstaats“.¹²⁴ Er war nach französischem Vorbild streng zentralistisch organisiert.¹²⁵ Die Universität Freiburg bekam dies zu spüren in Form eines Kuratoriums mit einem Kurator an der Spitze, der die universitären Angelegenheiten bis in Kleinigkeiten hinein reglementieren konnte.¹²⁶

Schon kurze Zeit nach seiner Amtseinführung am 10. Januar 1807 ließ der neue Kurator wissen, daß Veränderungen im Studienablauf zu erwarten wären; u.a. nannte er die Abschaffung des Studienjahrprinzips und die Einführung der Semestereinteilung sowie die Abschaffung der Semestrallexamina.¹²⁷

Trotz manchen Ärgers gelang es der Theol. Fakultät aufs Ganze gesehen doch relativ rasch, sich in der neuen Situation zurecht zu finden. WANKER selbst wurde

¹²¹ Vgl. Sen. Prot. vom 1.6.1811, 7.6.1811 und vom 24.9.1811; FB vom 30.5.1811; E. SÄGER, 31f.

¹²² Vgl. H. MAYER 1892/94, T. 1, 2-7. Zu den langwierigen Auseinandersetzungen um die Erhaltung der Freiburger Universität insgesamt und der Theol. Fakultät im besonderen vgl. Sen. Prot. v. 30.1. 1806; FB v. 21.12.1805; 30.1.1806; 24/25.5.1806; 22.7.1806, BRIEFE WANKERS, 469f (bes. Anm. 54). Ferner vgl. H. MAYER 1892/94, T. 1, 6, 87-96; H. SCHREIBER, 1857/68, T. III, 62-69; L. GALL, 31, 19; H. OTT/H. SCHADEK, 37ff; F. SCHNEIDER, 134-150, bes. 135. Die o.gen. Einträge in das theol. Fakultätsbuch kommen Schneiders These entgegen, daß Wanker als erster den Vorschlag machte, die theol. Studienorte im neuen Land Baden entsprechend der konfessionellen Verteilung der Bevölkerung auf Heidelberg (ev. Bevölkerungsanteil) und Freiburg (kath. Bevölkerungsanteil) aufzuteilen, d.h. die damalige kath.-theol. Abteilung in Heidelberg aufzulösen und nach Freiburg zu transferieren.

¹²³ Zur Vorgeschichte und zu den Einzelheiten dieses Übergangs vgl. H. SCHREIBER 1857/58, T. IV, 412ff; J. BECKER, 15-20; DAS LAND BADEN-WÜRTTEMBERG I, 230-233; L. GALL, 12-14; FB v. 31.12.1805; 8., 29. u. 30.1.1806.

¹²⁴ L. GALL, 13.

¹²⁵ Ebd. 20.

¹²⁶ Zum Amt des Universitätskurators vgl. H. J. WETZER, 16-18; E. SÄGER, 92f; H. MAYER 1892/94, T. 1, 27-29; T. 2, 13f.

¹²⁷ Vgl. Sen. Prot. v. 9.6.1807 und v. 12.9.1807; FB v. 9. u. 11.6. 1807 und v. 30.1.1808 sowie v. 30.4.1810; ferner BRIEFE WANKERS, 472f, 478, 480, 483f, 485; H. GERBER I, 39-109; H. MAYER 1892/94, T. 1, 31f; E. SÄGER, 93f.

1811 von Großherzog Karl zum (großherzogl.) Geistl. Rat ernannt.¹²⁸ Außerdem wurden ihm die von Karlsruhe per Hofdekret allen Philosophiestudenten¹²⁹ vorgeschriebenen (- und auch vom Konstanzer Generalvikar von Wessenberg sehr gewünschten -) Religionsvorlesungen übertragen.¹³⁰ Diese Vorlesungen, die er in jeweils drei Semestern las, behielt Wanker bis zu seinem Tode bei.

Der unerwartete Tod Wankers am 19. Januar 1824¹³¹ löste an der gesamten Universität Trauer aus und hinterließ eine nicht leicht zu schließende Lücke¹³². Wanker hatte fast 36 Jahre lang als Ordinarius Freude und Leid der Universität insgesamt und der Theol. Fakultät im besonderen oft an verantwortlicher Stelle mitgetragen. Seine friedliebende¹³³, liebenswürdige und teilnahmsvolle Wesensart hatte ihn über sein Ansehen als wissenschaftliche Autorität hinaus zu einer bei Lehrern und Studenten anerkannten menschlichen und christlich-priesterlichen Autorität werden lassen.¹³⁴

¹²⁸ Vgl. Wanker, Personalakte: GLA 201/293/4; „Notizen über meine Person“: GLA 48/5319; „Ankündigung der Vorlesungen“ SS 1811, 5.

¹²⁹ Damit war diese Vorlesung den Hörern aller 3 höheren Fakultäten vorgeschrieben, zu denen das Philosophiestudium damals noch die unerläßliche Voraussetzung bildete.

¹³⁰ Vgl. FB vom 18.4.1811; „Ankündigung der Vorlesungen“ für das WS 1811, 6; „Notizen über meine Person“: GLA 48/5319. Mit der Einführung dieser Vorlesung ging ein von Wanker jahrelang gehegter Wunsch in Erfüllung; vgl. BRIEFE WANKERS, 478 (bes Anm. 105). Aus dieser Lehrveranstaltung ging schließlich Wankers Opus Posthumum, die „Vorlesungen über Religion nach Vernunft und Offenbarung für Akademiker und gebildete Christen“ hervor.

¹³¹ Wanker starb gegen 23.00 Uhr des genannten Tages an den Folgen einer schweren Darmentzündung; er stand damals im 66. Lebensjahr; vgl. auch FB vom 19.1.1824: „Dies non solum theologico ordini, sed et toti nostrae litterarum universitati lugubris, qua decessit collega venerabilis, Glarus omnibus, Ferdinandus Geminianus Wanker ...Theologiae morum Professor publ. ord....“.

¹³² Nachfolger Wankers auf dem Lehrstuhl für Moraltheologie wurde im Mai 1824 der Pfarrer von Wittnau bei Freiburg Franz Peter Nick, nach seinem frühen Tod (1826) folgte Heinrich SCHREIBER. Zur Regelung der Nachfolge Wankers und zu den beiden Moraltheologen Nick und Schreiber vgl. FB v. 1., 2. u. 11.2.1824; sen. Prot. v. 6.2.1824 und 13.5.1824; E. SAGER, 133; Bd. Biographien II, 110; C. KELLER, 330-370.

¹³³ Wankers irenische Wesensart wird durch sein Verhalten in einigen Streitfällen der Fakultät bestätigt; vgl. z.B. seine vermittelnde, auf eigene Ansprüche verzichtende Rolle bei den Rangstreitigkeiten unter den Theologieprofessoren im Jahre 1808; FB v. 4.4.1807; 30.11.1808; 28.3.1809.

¹³⁴ Die vorhandenen Quellen stimmen hierin ausnahmslos überein und sparen nicht mit Worten höchsten Lobes; vgl. J. L. HUG, 14f; C. KRIEG, 3f, 12; H. SCHREIBER 1857/68, T. III, 168; J. KÖNIG 1877b, 281 sowie w.u. Anm. 173 (Teil B).

1.4. Wankers spätere außeruniversitäre Tätigkeit und Beanspruchung

1.4.1 Einsatz für die Sautiersche Stiftung

Die Sautiersche Stiftung, deren Direktor Wanker von 1811 bis zu seinem Tode war, bildete ein wichtiges Wirkungsfeld Wankers.

Der Freiburger Ex-Jesuit HEINRICH SAUTIER (1746-1810)¹³⁵ hatte im August 1789 ein Institut zur Ausbildung und Ausstattung armer Mädchen¹³⁶ – und im Januar 1801 eine ähnliche Einrichtung für arme Jungen¹³⁷ – gegründet. Sein reiches väterliches Erbe und seine eigene Sparsamkeit ermöglichten ihm diese Stiftung, die einem seiner Lieblingsgedanken Wirklichkeit verlieh. Heinrich Schreiber nennt diese Stiftung musterhaft und „eine der wertvollsten Zierden Freiburgs“.¹³⁸

Die Oberaufsicht über diese doppelte Stiftung lag beim Stadtmagistrat, der im Jahre 1811 WANKER zum neuen Stiftungsdirektor berief.¹³⁹ Wanker, widmete sich dieser Aufgabe mit Hingabe und – wie seine Rede zum 20-jährigen Bestehen zeigt – mit Begeisterung.¹⁴⁰ Er vergrößerte den Stiftungsfond durch eigene Zuwendungen.¹⁴¹ wie sehr sich Wanker für diese soziale Aufgabe einsetzte, verdeutlicht der Jahresbericht der Stiftungskommission von 1824, der nach seinem Tod abgefaßt wurde; darin heißt es u.a.: „Viel, sehr viel hat unter seiner (sc. Wankers, H.J.M.) weisen Leitung diese menschenbeglückende Anstalt an Kraft, innerem Leben und

¹³⁵ Sautier war von 1761-1773 Jesuit und Lehrer an den Ordenskollegien zu Pruntrut und Freiburg; von 1773-1790 war er Professor am Freiburger Stadtgymnasium; zu Sautier vgl. ADB, Bd. 30, 422f; Bad. Biographien Bd. II, 240; H. HANSJAKOB und A. RETZBACH, bes. 5-166.

¹³⁶ Zur Zielsetzung der Stiftung, die in einem für die damalige Zeit nicht selbstverständlichen Maß die Schul- und Berufsbildung von Mädchen förderte, vgl. A. RETZBACH, 108.

¹³⁷ Hier lag der Hauptakzent auf der handwerklichen Ausbildung. Sautier schuf mit seinem Ausbildungskonzept eine Art Gewerbeschule, deren Beginn für jene Jahre zu Recht als bedeutender Fortschritt betrachtet wurde; vgl. A. RETZBACH, 124; H. HANSJAKOB, 19-33; zu den damaligen Bemühungen um Verbesserung der sozialen Verhältnisse benachteiligter Bevölkerungsschichten vgl. L. KOCH, bes. 173-185, 233-267; A. WEILER, 99-104; H. U. WEHLER, 85-108, 137-155; G. SCHWAIGER 1967, 564; E. WINTER, 176-192.

¹³⁸ H. SCHREIBER 1857/58, T. IV, 404.

¹³⁹ Vgl. H. HANSJAKOB, 33f, 36 (Anm.); A. RETZBACH, 172; Retzbach nennt als Ernennungsdatum den 15.3.1811 und fügt hinzu, daß Wanker „durch Verwandtschaft und innige Freundschaft mit dem Stifter verbunden (...)“ gewesen sei (ebd. 172); vgl. auch „Notizen über meine Person“: GLA 48/5319; zu den Aufgaben eines Stiftungsdirektors vgl. H. HANSJAKOB, 33-37.

¹⁴⁰ Vgl. Wankers Rede; „Nachricht von der Sautier'schen Stiftung zu Freiburg- im Breisgau“, gedruckt in: F. G. WANKERS gesammelte Schriften (hrsg. v. W. WEICK), Bd. IV, Sulzbach 1833, 85-92.

¹⁴¹ Wanker stiftete 550 fl für einen Freiplatz, der einem armen Knaben aus der Freiburger Falkenzunft gegeben werden sollte. Dieser Zunft gehörten schon Wankers Eltern und er selbst an. Ferner bereicherte er das Kapital der Stiftung, aus dem die jährlichen Preise für die tüchtigsten Mädchen und Jungen bestritten wurden, um 750 fl; vgl. A. RETZBACH, 173f.

Einwirkung nach außen gewonnen. Gesegnet ist das Andenken und heilig der Name des Edlen, Teuern, Unvergeßlichen allen, über die seine Vatersorge wachte, – allen, die sein Wirken um das Wohl der Menschheit kannten und die Reinheit seiner Absichten, die Anspruchslosigkeit seiner Gesinnungen, die Helle seines Blickes, die wohlwollende Güte seines Herzens bewunderten.“¹⁴²

1.4.2. Wanker als Kandidat der großherzoglich-badischen Regierung für das Amt des ersten Erzbischofs von Freiburg¹⁴³

Die Entstehung neuer Länder in Mitteleuropa im Zuge der napoleonischen Herrschaft hatte auch eine entsprechende Neuordnung der kirchlichen Territorialgrenzen zur Folge. Die neuentstandenen Staaten im Südwesten Deutschlands wünschten eigene, mit den jeweiligen Landesgrenzen übereinstimmende Diözesen der kath. Kirche, die sie im Sinne der Staatsomnipotenz nach josephinischen Grundsätzen zu beherrschen trachteten. Ein Kernpunkt gerade auch der großherzoglich-badischen Politik jener Jahre war „die Instrumentalisierung aller gegebenen Verhältnisse im Interesse der Erhaltung und Steigerung der Staatsmacht.“¹⁴⁴ Um dieses Ziel leichter zu erreichen, hatte sich Baden mit einigen benachbarten Staaten¹⁴⁵ zusammengeschlossen. Zusammen vereinbarten sie auf ihren Frankfurter Delegiertenkonferenzen die neue oberrheinische Kirchenprovinz als Metropolitan-system mit einem Erzbischof an der Spitze, der dem Großherzogtum Baden zugeordnet wurde. Papst Pius VII. errichtete auf Ersuchen der beteiligten Staatsregierungen am 16.8.1821 mit der Bulle 'Provida solersque' die neue Kirchenprovinz.¹⁴⁶ Staatlicherseits ging man nun daran, die Vorkehrungen zur Auswahl der ersten Bischöfe zu treffen gemäß den auf den Frankfurter Konferenzen vereinbarten Abmachungen, die dem jeweiligen Landesherrn einen schier unbegrenzten Einfluß auf die Amtseinsetzung der neuen Diözesanbischöfe sicherten. Man hatte an einen Wahlmodus gedacht, der zwar eine Beteiligung der „Basis“ der kath. Kirche – vertreten durch die Dekane der jeweiligen Gebiete – vorsah, der aber den Landesfürsten keineswegs hinderte, auch einen anderen, ihm u.U. genehmeren Kandidaten als den von den Dekanen gewählten in Rom zur Bestätigung zu präsentieren.¹⁴⁷ Die neuen Bischöfe sollten, einmal von Rom bestätigt, unter der Oberleitung des Erzbischofs ihre Diözesen so nach episkopalistischen, febronianischen Grundsätzen leiten, daß sie jederzeit im Interesse der Staatsräson (nach dem Prinzip der Majestätsrechte „circa sacra“) von der jeweiligen Regierung eingesetzt und dirigiert werden konnten. Baden hätte, da ihm das Erzbistum zugefallen war, auf diesem Wege auch einen gewissen Zuwachs an Einfluß auf die anderen beteiligten Länder gewonnen; denn das in Frankfurt projek-

¹⁴² A. RETZBACH, 173f; vgl. auch J. L. HUG, 17; C. KRIEG, 15-19.

¹⁴³ Zum gesamten Geschehensablauf und seiner Vorgeschichte vgl. H. J. MÜNK, 448-508

¹⁴⁴ L. GALL, 35.

¹⁴⁵ Württemberg, Hessen-Darmstadt, Hessen-Kassel und Hessen-Nassau.

¹⁴⁶ Vgl. H. J. MÜNK, 459.

¹⁴⁷ Vgl. ebd. 448-453.

tierte Metropolitansystem sah für den Erzbischof eine nicht geringe, überregionale Bedeutung und Vollmacht vor.¹⁴⁸

Die geplante „Bischofswahl“ durch die Dekane sollte mithelfen, der Regierung diejenigen Geistlichen zu zeigen, die „an der Basis“ genug Ansehen hätten, um das staatskirchliche Metropolitangebilde erstmals in der Praxis zu erproben und durchzusetzen.

Im Großherzogtum Baden wurde diese Wahl im Februar/März 1822 durchgeführt.¹⁴⁹ Die weitaus meisten Stimmen (nämlich über zwei Drittel) entfielen auf den Konstanzer Generalvikar I. H. VON WESSENBERG. Auf den zweiten Platz kam JOSEPH VITUS BURG, gefolgt von F. G. WANKER mit der dritthöchsten Stimmenzahl.¹⁵⁰

Da eine Bestätigung Wessenbergs durch den Papst von der Karlsruher Regierung zu Recht als aussichtslos betrachtet wurde und auch dem einer verschärften Restaurationspolitik zuneigenden Großherzog Ludwig (1818-1830) nicht sonderlich genehm gewesen wäre, bewegte man Wessenberg zu einem „freiwilligen“ Verzicht auf die Kandidatur zum erzbischöflichen Amte.¹⁵¹

Der Zweitplazierte, J. V. BURG¹⁵², verzichtete von sich aus auf eine Kandidatur und empfahl der Regierung, sich für WANKER als ersten Erzbischof von Freiburg zu entscheiden und einen entsprechenden Bestätigungsantrag an den Papst zu richten. Im einzelnen machte Burg folgende Gründe für die Kandidatur Wankers geltend:

„1. Wanker entspreche voll und ganz den Anforderungen, die das Kirchenrecht und die Frankfurter ‘Kirchenpragmatik’,¹⁵³ an die Person eines Bischofs stellen;

2. Er sei ein Gelehrter von hohem Rang, der in der theologischen Fachwelt größte Anerkennung finde;

3. Wanker stehe an der Universität Freiburg, wo er seit 34 Jahren als Ordinarius der Moraltheologie und mehrfach als Dekan und (Pro-)Rektor wirkte, in höchstem Ansehen; man könne ihn als beste Garantie dafür betrachten, daß die künftige Diözesanverwaltung unter seiner Leitung das so notwendige Einvernehmen mit der Theol. Fakultät und darüber hinaus mit der GesamtUniversität erreiche;

4. Durch seine wissenschaftliche Arbeit habe Wanker überregionale Bedeutung erlangt. Auch im Auslande zähle er zu den wichtigsten Vertretern seines Faches;

5. In den vielen Jahren seiner akademischen Lehrtätigkeit habe sich Wanker bei der Heranbildung des Klerus der neuen Erzdiözese Verdienste erworben wie kein zweiter. Er sei bei allen Priestern, die ihn kannten, außerordentlich beliebt und genieße allgemein größtes Vertrauen;

¹⁴⁸ U.a. sollte der künftige Erzbischof seine Suffraganbischöfe notfalls ohne oder gegen den Papst einsetzen und bestätigen können. Der Erzbischof als Metropolit hätte somit (unter der Direktive der badischen Regierung) geradezu päpstliche Funktionen ausüben können; vgl. ebd. 458 (bes. Anm. 53).

¹⁴⁹ Zu den Details dieser Wahl vgl. ebd. 460-466.

¹⁵⁰ Vgl. ebd. 463f.

¹⁵¹ Vgl. ebd. 464ff.

¹⁵² Zu J. V. Burg und den Hintergründen dieses Verzichtes vgl. ebd. 466.

¹⁵³ Die ‘Kirchenpragmatik’ war ein Vertragsdokument der beteiligten Staaten, das die Grundsätze und Einzelbestimmungen des künftigen Verhältnisses der Regierungen zu den neuen Diözesanleitungen enthielt.

6. Seine persönlichen Qualitäten machten ihn ... zu einem menschlichen und priesterlichen Vorbild. Burg nennt in diesem Zusammenhang auch Wankers Religiosität

und meint damit sicher dasselbe wie Boll, der Wanker lobend „aufgeklärt-religiös“ nannte. Das bedeutet, daß Burg auf gottesdienstlichem Gebiet und in allen Fragen der kirchlichen Gottesverehrung von dem neuen Oberhirten einen Einsatz erwartete, der ‘dem Stande der gegenwärtigen Aufklärung’ entsprach. Gleichzeitig – und dieser Gesichtspunkt war für Wankers Eignung zum neuen Oberhirten sehr wesentlich – galt der Freiburger Moraltheologe als strikt überparteilich. Er gehörte zu keinem der Lager, in die der Klerus damals gespalten war;

7. Wanker habe – im Gegensatz zu Wessenberg – für seine Bestätigung in Rom nicht mit Schwierigkeiten zu rechnen. Der Papst werde gegen ihn nichts einzuwenden haben.¹⁵⁴

Die großherzogliche Regierung in Karlsruhe pflichtete diesen Argumenten bei und beauftragte Burg, Wanker entsprechend in Kenntnis zu setzen und seine Zustimmung zu einer förmlichen Designation durch den Großherzog einzuholen. Dies geschah am 6.4.1822. Dabei wurde ein von Burg und Wanker unterzeichnetes Protokoll angefertigt, aus dem hervorgeht, daß Wanker nicht nur die staatliche Designation annehmen würde, sondern auch den wesentlichen Dokumenten der Frankfurter Delegiertenkonferenzen inklusive der sog. „Kirchenpragmatik“ zustimmte. Demzufolge kann kein Zweifel bestehen, daß Wanker ehrlich und vollauf die episkopalistischen und staatskirchlichen Grundsätze anerkannte, welche die an der oberrheinischen Kirchenprovinz beteiligten Staaten in ihren Territorien durchzusetzen gedachten.¹⁵⁵ Eben diese Tatsache sollte jedoch den Lauf der weiteren Ereignisse entscheidend, und zwar im negativen Sinne, bestimmen. Nachdem die anderen betroffenen Staatsregierungen ihre Bischofskandidaten ebenfalls benannt hatten¹⁵⁶, traf – noch ehe ein offizieller Bestätigungsantrag der Regierungen in Rom gestellt worden war – in Karlsruhe eine Note des Kardinalstaatssekretärs CONSALVI vom 27.2.1823 ein, in der er sich nicht nur über alle Vorgänge bei der Auswahl des staatlicherseits gewünschten künftigen Erzbischofs und seiner Suffraganen bestens informiert zeigte, sondern auch heftig den Modus dieses Vorgehens und die Verpflichtung der Bischofskandidaten auf die „Kirchenpragmatik“ tadelte.¹⁵⁷

Diese Initiative Roms machte deutlich, daß der Papst dem Staatskirchentum nicht nachzugeben bereit war und dementsprechend auch keine Bischöfe bestätigen würde, die sich auf solche Prinzipien hatten verpflichten lassen. Alle Versuche der badischen Regierung, von Papst Pius VII. eine Bestätigung Wankers als Erzbischof von Freiburg zu erreichen, scheiterten denn auch.¹⁵⁸ Auch die zeitweilige Unterstützung dieser Bemühungen durch den österreichischen Staatskanzler METTERNICH blieb ohne den erwarteten Erfolg.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Ebd. 467f; hier sind auch weitere Einzelheiten und Belegstellen angegeben.

¹⁵⁵ Vgl. ebd. 466-473.

¹⁵⁶ Vgl. ebd. 473-482.

¹⁵⁷ Zu weiteren Details dieses Schreibens vgl. ebd. 482ff.

¹⁵⁸ zu den Einzelheiten vgl. ebd. 488f, 494

¹⁵⁹ Vgl. ebd. 498f.

Selbst die von Wanker an die Adresse des Kardinalstaatssekretärs abgegebene Versicherung, er habe sich bei der staatlichen Designation zu nichts bekannt oder verpflichtet bzw. verpflichten wollen, was für den Papst unannehmbar wäre oder was erst den künftigen Amtshandlungen der einzusetzenden Bischöfe vorbehalten bleiben müsse¹⁶⁰, änderte nichts mehr an der endgültigen Ablehnung des Bestätigungsantrags. In seiner Note vom 13.6.1823 an die Außenminister von Baden und Württemberg teilte der Kardinalstaatssekretär die formelle Ablehnung der für die oberrheinische Kirchenprovinz staatlicherseits benannten ersten Bischofskandidaten mit. U.a. begründete Rom diesen Schritt damit, daß die betroffenen Landesfürsten sich mit ihrem eigenmächtigen Vorgehen ein Nominationsrecht der künftigen Bischöfe in ihren Territorien angemaßt hätten; außerdem hätte die Verpflichtung der designierten Bischofskandidaten auf die „Kirchenpragmatik“ allein schon genügt, um eine Ablehnung des Bestätigungsantrags durch den Papst zu rechtfertigen.¹⁶¹

Trotz dieses negativen Bescheids hielt die badische Regierung an Wanker als dem künftigen Erzbischof in Freiburg fest.¹⁶²

In der Tat scheint Kardinal CONSALVI Wanker besser bewertet zu haben als die übrigen abgelehnten Bischofskandidaten der oberrheinischen Kirchenprovinz. An den damaligen Münchener Nuntius SERRA CASSANO schrieb der Staatssekretär am 23.7.1823, WANKER sei nach den dem Papstvorliegenden, vertrauenswürdigen Berichten der einzige von

den fünf staatlich Designierten, „a quo boni quid sperandum sit“.¹⁶³ Consalvi bezieht sich hier auch auf die genannte Erklärung Wankers, bemerkt dann aber, das Risiko, daß Wanker sich von der badischen Regierung auf die „Kirchenpragmatik“¹⁶⁴ als Norm seiner Amtsführung habe festlegen lassen, sei für den Papst zu groß, um eine Ernennung Wankers zum Erzbischof von Freiburg endgültig in Erwägung zu ziehen.¹⁶⁵ Der Tod Pius VII. (20. 8. 1823) und der Amtsantritt des neuen

¹⁶⁰ Der lateinische Text dieser Erklärung lautet: „Gravibus momentis ductus palam testor publiceque declaro, me, cum certior factus sim, regiam celsitudinem magnum Badarum ducem cum sanctissimo Patre Pio VII de conferenda mihi archiepiscopali, quae Friburgi erit, dignitate communicurum esse eumque in finem assensum meum requiri, me – inquam praestito hoc assensu haud quidquam eorum me obligasse vel obligare voluisse, quae sanctissimus pater ratione eius, quod in unitorum principum conventu actum fuit, partim improbanda, partim futurae ordinationi reservanda censuit“ (zit. nach J. KÖNIG 1877a, 318f; der entsprechende deutsche Text befindet sich im GLA 48/5309). Zu den weiteren Hintergründen dieser Erklärung vgl. H. J. MÜNK, 499.

¹⁶¹ Vgl. ebd. 494ff (bes. Anm. 53).

¹⁶² Vgl. ebd. 488 (bes. Anm. 26 u. 27).

¹⁶³ Größere Textauszüge und Quellenangaben ebd. 500f.

¹⁶⁴ Consalvi sah in der „Kirchenpragmatik“ zu Recht die Tendenz zur Trennung der neuen Diözesen von Rom begründet (vgl. ebd.).

¹⁶⁵ vgl. ebd. 500ff (bes. Anm. 71). Andere Gründe, wie die Mitarbeit Wankers an dem umstrittenen Gutachten zugunsten der konstitutionellen Priester des Elsaß, nannte Consalvi nicht; insofern sind die Vermutungen Koessings (vgl. dessen Artikel über Wanker in: Bad. Biographien, Bd. 11, 424f) unbegründet. Es kann auch keine Rede davon sein, daß „über jeden Zweifel fest (steht), daß nach Übermittlung einer Erklärung von seiten Wankers seine Bestätigung von Rom in sichere Aussicht gestellt wurde“, wie W. HEINEN (5. 45) schreibt; vgl. dazu H. J. MÜNK, 502, Anm. 74.

Papstes, LEOS XII., änderten nichts mehr am Stand der Dinge, zumal sich die an der oberrheinischen Kirchenprovinz beteiligten Regierungen uneiniger denn je in Bezug auf das richtige Vorgehen zeigten.

Für Wanker beendete der frühe Tod am 19.1.1824 das wechselvolle Geschehen um seine Ernennung. Das monatelange Hin und Her mußte für ihn, dessen Leben ansonsten meist in stilleren Bahnen verlaufen war, eine Belastung gewesen sein. Er, der zweifellos ein überzeugter Anhänger der als josephinisch zu bezeichnenden staatskirchlichen Linie genannt werden muß, hatte für die päpstliche Ablehnung sicher kein Verständnis, äußerte sich aber in keiner Weise negativ dazu. Er hatte sich zu dem hohen Amt nie gedrängt¹⁶⁶ und war in dieser kirchenpolitischen Angelegenheit eher Opfer als treibende Kraft. Freilich läßt sich sein Verhalten hier nicht erklären, ohne auch das Charakteristikum einer gewissen Weltfremdheit und Gutgläubigkeit zu nennen, die Wanker nach den Worten J. L. Hugs eigen gewesen waren.¹⁶⁷ Diese Gutgläubigkeit scheint insbesondere der einflußreiche Vertraute der Karlsruher Regierung, J. V. BURG, zu nutzen verstanden zu haben. Wanker hat Burg nach seinen eigenen Worten hoch eingeschätzt und ihm vielleicht zu unkritisch vertraut.¹⁶⁸

Die Tatsache, daß sich Wanker schriftlich auf die „Kirchenpragmatik“ festlegen ließ und doch in seiner Erklärung vom Juli 1823 versicherte, er habe nichts unterschrieben, was die Rechte des Papstes ungebührlich einschränke, mußte für einen Anhänger des aufklärerischen Staatskirchentums nicht unbedingt einen Widerspruch bedeuten. Daß er im übrigen an eine gute Zusammenarbeit mit Rom dachte für den Fall, daß er das neue Erzbistum als Bischof leiten sollte, legt die Äußerung Wankers zu den Verhandlungen zwischen den Regierungen und Rom nahe, wonach er eine enge Verbindung mit dem Papst wünschte.¹⁶⁹ Über den wirklichen Gang dieser Verhandlungen selbst ist Wanker nach Auskunft der Quellen nur summarisch und unzureichend informiert worden.¹⁷⁰

Die Ereignisse dieser letzten Lebensphase hatten seinem hohen Ansehen, der ungewöhnlichen Verehrung und Achtung, die ihm in seiner Heimatstadt¹⁷¹ entgegengebracht wurden, nichts anhaben können.¹⁷² Eindrucksvoll dokumentieren alle Berichte von seinem Begräbnis, wie sehr alle Schichten der Bevölkerung seinen Tod als großen Verlust empfanden.¹⁷³

¹⁶⁶ Vgl. auch J. L. HUG, 24.

¹⁶⁷ Vgl. ebd. 19f, 22.

¹⁶⁸ Vgl. H. J. MÜNK, 478 (Anm. 18), 507.

¹⁶⁹ Vgl. ebd. 472 (Anm. 51).

¹⁷⁰ Vgl. ebd..

¹⁷¹ Freiburg war für Wanker zeit seines Lebens ein Mittelpunkt, den er nie für eine längere Reise verließ; nach Hug hatte Wanker die Welt außerhalb Freiburgs „nicht über fünfzig Stunden Weges auswärts gesehen“ (J. L. HUG, 22).

¹⁷² Vgl. ebd. 10, 22f.

¹⁷³ Vgl. J. L. HUG, 25: Hug vergleicht hier Wankers Beerdigung sogar mit „dem Leichengange des großen Basilius“; vgl. auch E. MÖNCH, 119; Freiburger Zeitung 1824, Nr. 18 (vom 21.1.1824); Freiburger Wochen- oder Unterhaltungsblatt 1824/VII (vom 23.1.1824).

2. Die Schriften Wankers

Der erste gedruckte Beitrag Wankers ist die Antrittsvorlesung, die er am 9. Oktober 1788 „über die Ursachen, warum die Moral des Evangeliums bey den Bekennern desselben so selten ihre seligen Folgen hervorbringt“, gehalten hatte. Unter dem gleichen Titel wurde sie im Nachfolgeorgan von Kaspar Ruefs „Freimüthige(n)“, den „Beyträgen zur Beförderung des ältesten Christentums und der neuesten Philosophie“ veröffentlicht.¹⁷⁴ Die Tatsache, daß Wanker diese Zeitschrift zur Veröffentlichung gewählt hatte, sagt schon für sich etwas aus, galt sie doch als ausgesprochenes Organ der Verbreitung der Aufklärung in Süddeutschland.¹⁷⁵ Der Inhalt dieser gedruckten Vorlesung mag für diese Zeitschrift eher gemäßigt sein, bewegt sich aber durchaus im Fahrwasser der Aufklärung, insofern sie den Glückseligkeitsbegriff in seiner diesseitsorientierten, vor allem psychologischen Verwendung in die entscheidende Position des Argumentationsaufbaus rückt.¹⁷⁶

Die in der Überschrift ausgesprochene Frage beantwortet Wanker ganz im Sinne der 1776 von Rautenstrauch herausgegebenen „Vorschrift zur Moraltheologie“¹⁷⁷ damit, daß er die moralische Fruchtlosigkeit des Evangeliums im praktischen Leben der Christen mit dem Fehlen einer entsprechen den Darlegung der jeweiligen Motivationen bzw. Beweggründe erklärt.¹⁷⁸

Wie es Rautenstrauch gewünscht hatte, legt Wanker zuerst die anthropologischen und philosophischen Aspekte dar, um dann die dem Evangelium eigenen, unüberbietbaren Handlungsmotivationen herauszustellen.¹⁷⁹ Gerade dies versäumten vie-

¹⁷⁴ Vgl. Freiburger Beyträge zur Beförderung des ältesten Christentums und der neuesten Philosophie Bd. III, 1790, 165-181 (im folgenden zit. als: F. G. WANKER 1790). Zu diesem Publikationsorgan vgl. R. W. RIEKE, 16; F. SCHAUB 1967, 266; W. HEIZMANN, 49. Wenn Wanker auch zeitweilig zu den Mitarbeitern der „Freiburger Beyträge“ gehört hat, so berechtigt das doch nicht zu weitreichenden Folgerungen derart, daß er – wie der Herausgeber Ruef und eine Reihe der Mitarbeiter (darunter auch Theologieprofessoren wie Schwarzel, Dannenmayer und Wankers Vorgänger R. Pelz) – auch Mitglied der Freimaurerloge „Zur edlen Aussicht“ gewesen wäre. Die bislang umfassendste Arbeit über diese Loge von Hugo Ficke führt Wanker an keiner Stelle als Mitglied auf. Auch in den sonstigen zur Verfügung stehenden Quellen fehlt jeder Anhaltspunkt für eine solche Mitgliedschaft.

¹⁷⁵ Vgl. K. L. HITZFELD, 122.

¹⁷⁶ F. G. WANKER 1790, 168: zur zeittypischen Verwendung des damals schlagwortartig gebrauchten Glückseligkeitsbegriffes vgl. A. PELEMAN, 27f, 68ff; U. ENGELHARDT, 52ff; ferner R. SPAEMANN, Art. Glück: HWP III, bes. 699-702.

¹⁷⁷ Vgl. dazu E. HÖRHAMMER, 42ff. Außerdem fällt eine frappierende Ähnlichkeit des Gedankenganges mit den entsprechenden Passus aus Josephs II., 1788 erlassenen „Anleitung zur Verfassung eines zweckmäßigen Entwurfs der Moraltheologie für die öffentlichen theologischen Schulen in den k.k. Staaten“ auf. Im vollen Wortlaut abgedruckt ist sie in: Oberdeutsche Allgemeine Literaturzeitung, Jg. 1788, Stück 52f, 414-416, 422-424 (fortan zit. als „Anleitung“) vgl. ferner A. WAPPLER, 260.

¹⁷⁸ Vgl. E. HÖRHAMMER, 43.

¹⁷⁹ Vgl. F. G. WANKER 1790, 169ff: „Die Erweckung, die verhältnißmäßige Verstärkung und die gute Richtung der menschlichen Neigungen, Begierden und Leidenschaften ist... das erste und wesentliche Mittel, die rechte Ausübung der evangelischen (= ntl., H.J.M.) Vorschriften, und eben dadurch ihre guten Folgen zu bewirken“. Es ist interessant festzuhalten, daß Wanker hier noch der Meinung ist, der Mensch entschieße

le christliche Volkslehrer in der Vergangenheit und Gegenwart sträflich.¹⁸⁰ Vor allem versuchten sie „den Trieb der Selbstliebe als einen bösen Trieb zu unterdrücken“ und, „da sie immer nur von Unterdrückung der Naturtriebe, und nie etwas von den Mitteln hörten, dieselben durch rechten Gebrauch zu Werkzeugen ihrer Glückseligkeit zu machen...“, so ließen sie ihren Leidenschaften freien, uneingeschränkten Lauf.“¹⁸¹

Weiter tadelt er den übertriebenen Gebrauch des Argumentes mit dem himmlischen Lohn bzw. umgekehrt mit ewigen Strafen. Zwar will Wanker diesen Beweggrund nicht verwerfen; doch schreibt er ihm bei dem größten Teil der Menschen keine oder eine bloß mechanische Wirksamkeit zu. Worauf es hingegen ankomme, seien Motivationen, die aus diesem irdischen Leben genommen sind; sie wirken durchschlagend.¹⁸² Außerdem habe man in der Vergangenheit und teilweise noch in der Gegenwart zu viel Gewicht „auf die Theorie der Religion“ gelegt. Es komme aber auf die praktische Seite, auf das moralische Handeln an, zu dem die Theorie nur Mittel sei: „Man schlage nur das Evangelium nach. Fünf Sechstheile von den Lehren und Reden Jesu sind moralischen Inhalts.“¹⁸³

Am wichtigsten aber ist der richtige Gottesbegriff, denn „es ist eine ausgemachte Wahrheit, daß auf einen rechten Begriff von Gott sich die ganze natürliche und geoffenbarte Sittenlehre gründet.“¹⁸⁴ Gott erschuf die Menschen, „um uns glücklich zu machen“; er „(wäre) nicht Gott, wenn er etwas anders, als unser Glück zum Zwecke haben könnte.“¹⁸⁵

Auf die dankbare Liebe zu einem solch gütigen Gott „ist die Menschenliebe gebaut, welche in der Schrift das Geboth genennt wird, das dem ersten und größten Geboth der Liebe Gottes gleich, oder vielmehr mit demselben eins ist... Keine Lehre hat einen wohlthätigern Einfluß in das Glück ganzer Nationen und jedes einzelnen Bürgers, als diese.“¹⁸⁶ Aus dieser Liebe „fliegt der Begriff des Guten und Bösen.“¹⁸⁷

Die aus dem Motiv der christlichen Menschenliebe sich ergebenden Handlungsfolgen „oder mit andern Worten, nur diejenigen Handlungen, wodurch die wahre Glückseligkeit der Menschen befördert wird, sind also gut.“¹⁸⁸ Ganz im Banne des Glückseligkeitsdenkens verbleibt auch noch die vier Jahre später erschienene erste Ausgabe des Hauptwerks, der „Christliche(n) Sittenlehre.“¹⁸⁹ Wanker hatte die

sich „ohne herrschende Neigung... nicht zur standhaften Erfüllung seiner Pflichten“; er fügt noch hinzu: „ohne Leidenschaft giebt es keine herrschende Neigung“ (ebd. 169).

¹⁸⁰ Vgl. ebd. 168.

¹⁸¹ Ebd. 171f.

¹⁸² Vgl. ebd. 173f.

¹⁸³ Ebd.; dasselbe macht Wanker hier auch für das paulinische Schrifttum geltend.

¹⁸⁴ Ebd. 175.

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Ebd. 177.

¹⁸⁷ Ebd. 178. Wanker erläutert diesen Begriff von Gut und Böse sogleich mit dem sozia-leudämonistischen Hinweis: „Nach dem neuen Testament ist nur das gut, was gemeinnützig ist, oder was den Christen in den Stand setzt, gemeinnütziger zu werden“ (ebd.).

¹⁸⁸ Ebd. 179.

¹⁸⁹ Bezeichnend ist der Untertitel, der in den folgenden Auflagen fehlt: „Christliche Sittenlehre oder Unterricht vom-Verhalten des Christen, um durch Tugend wahrhaft glücklich zu werden“, 2 Teile, Ulm 1794. Wanker wird deshalb im Blick auf die erste Ausgabe der

Vorarbeiten dazu und den 1. Entwurf bereits in seiner Zeit als Subrektor des Generalseminars begonnen.¹⁹⁰ Ausdrücklich geht er in der Vorrede auf die Entstehungsgeschichte der ersten Ausgabe dieses Werkes ein; er verweist dabei auf Josephs II. „Anleitung zur Verfassung eines zweckmäßigen Entwurfs der Moraltheologie für die öffentlichen theologischen Schulen in den k.k. Staaten“; sie war die unmittelbare Leitlinie der ersten Abfassung seines Hauptwerkes.¹⁹¹ Wanker schickte einen nach dieser Richtschnur gefertigten Entwurf der „Christlichen Sittenlehre“ nach Wien, der dort so viel Zustimmung fand, daß Wanker am 15. September 1788 aufgefordert wurde¹⁹², ein entsprechendes Lehrbuch der Moraltheologie in lateinischer Sprache zu verfassen.¹⁹³ Wanker reichte eine solche Arbeit in Wien ein, die auch am 5.5.1790 mit der Auflage genehmigt wurde, daß er „mehrere theils wichtige, theils geringe Abänderungen und Verbesserungen“¹⁹⁴ daran vornehme. Schließlich erhielt Wanker von der zuständigen Regierungsbehörde die Erlaubnis, das endgültige Werk in der neuen Vorlesungssprache, d.h. in Deutsch, zu schreiben und es für seine Schüler als Lehrbuch einzuführen.¹⁹⁵

Diese vorliegende endgültige, 1794 als Buch erschienene Fassung wurde von der Wiener Regierungsbehörde im selben Jahr als Vorlesebuch für die k.k. Staaten offiziell zugelassen.¹⁹⁶ Damit gehörte es zu den offiziell bestätigten und herausragen-

„Christlichen Sittenlehre“ zu den „Eudämonisten“ gerechnet; vgl. C. SCHMEING, 54, Anm. 6. Zur damaligen weiten Verbreitung des Glückseligkeitsdenkens in den christlichen Sittenlehren vgl. C. F. STÄUDLIN 1808, 797; ferner vgl. H. J. MÜLLER, 228235; P. SCHÄFER 1971, 39ff; J. STELZENRERGER 1937, 32.

¹⁹⁰ Vgl. L. BUCHEGGER über Wanker, in: KIRCHENLEXIKON Bd. 11 (1854), 808; C. von WURZBACH Bd. 53 (1886), 75.

¹⁹¹ Vgl. F. G. WANKER, Christliche Sittenlehre oder Unterricht vom Verhalten des Christen, um durch Tugend wahrhaft glücklich zu werden, Ulm 1794, 1, S. Vff, XXVff (fortan zitiert als CS 1794, Bd. 1 oder Bd. 2). – Diese „Anleitung“ provozierte schon kurz nach ihrer Veröffentlichung die Kritik des damaligen Wiener Erzbischofs (Kardinal Migazzi), der ihr eine philosophierende „Schlagseite“, d.h. die Tendenz vorwarf, Moraltheologie auf Tugend und Glückseligkeit zu reduzieren; dazu vgl. E. WANGERMANN, 73f. Wangermann geht auch auf die Vorgeschichte und die Verfasser (A. Zippe und – wahrscheinlich – G. van Swieten) ein; ferner vgl. J. B. LÜFT, 97.

¹⁹² Vgl. Sen. Prot. vom 9.10.1788.

¹⁹³ Vgl. CS, 1794, d. 1, XXVII.

¹⁹⁴ Vgl. ebd.

¹⁹⁵ vgl. ebd. Leopold II. beließ bei seiner Studienreform vom 7.9.1790 die deutsche Sprache für das Fach Moraltheologie, wohingegen die meisten anderen theol. Disziplinen von jenem Zeitpunkt an wieder in Latein zu lehren waren.

¹⁹⁶ Vgl. Sen. Prot. v. 3. u. 12.6.1794 sowie v. 2.6.1795 u. v. 16.7. 1795. Die Gründe, warum das bei der Wiener Zensurbehörde eingereichte Lehrbuch Wankers – trotz der relativ schnellen Zustimmung zum ersten Entwurf – erst so spät genehmigt wurde und schließlich (1794) nur mit Auflagen versehen erscheinen konnte, lassen sich aus den Originalakten nicht mehr genau rekonstruieren. Einen wichtigen Hinweis liefert indes ein Schreiben des – in aller Regel gut informierten – Fürstabtes von St. Blasien (Martin II Gerbert) vom 3.3.1792 an den Konstanzer Fürstbischof Maximilian Christoph v. Rodt. Gerbert zeichnet in diesem Brief u.a. ein düsteres Bild der Aufklärungsphilosophie, die er als kirchen- und glaubensfeindlich abstempelt; er fährt dann fort: „Diese Philosophie gibt den billigen Stoff, auch an der Reinigkeit sowohl der Dogmatik als der Moraltheologie zu zweifeln“; ja, in der Moraltheologie würden gegenwärtig Auffassungen

den Lehrbüchern der Moraltheologie jener Zeit. Es wurde sogar neben dem Lehrbuch W. Schanzas im Oktober 1801 an der theol. Fakultät von Wien auf Anordnung von Kaiser Franz II. eingeführt.¹⁹⁷

Wanker hatte in dieser ersten Ausgabe seines Hauptwerks ausgiebig die in der zitierten „Anleitung“ Josephs II. hervorgehobene „Glückseligkeit jedes einzelnen Menschen und des ganzen gesellschaftlichen Lebens“¹⁹⁸ berücksichtigt. Das Glückseligkeitsprinzip war freilich in der Entstehungszeit dieses Buches schon nicht mehr unangefochten¹⁹⁹, herrschte aber noch in vielen Sittenlehren vor.²⁰⁰ Bereits in der Vorrede der ersten Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ betont Wanker im Sinne der genannten kaiserlichen Anweisung, der „Zweck der christlichen Sittenlehre“ bestehe „in der vollständigen Beglückung des Menschenges-

verbreitet, „die dem ganzen Altertum unbekannt waren, oder von demselben verworfen wurden... Zu einem überzeugenden Beweis kann man hier eine Moral-Theologie anführen, die ein Professor in Freiburg verfasst, an die Wiener Zensur abgeschickt hat. Diese sonst sehr tolerante, und gar nicht strenge Zensur hat aber so viele dem Evangelium und der Kirchenlehre widersprechende Sätze darin gefunden, daß selbe entweder umgearbeitet oder unterdrückt werden mußte“ (zit. nach W. MÜLLER 1957/62, Bd. 1, 267). Es kann sich bei dem genannten Freiburger Professor nur um Wanker handeln; ausschließlich auf ihn treffen die vorausgesetzten und explizit genannten Daten zu. Demzufolge wurde Wankers erste Lehrbuchfassung, die noch nach den unter Joseph II. gegebenen aufklärungsfreundlicheren Richtlinien ausgearbeitet war, wahrscheinlich ein Opfer des seit der frz. Revolution und verstärkt mit Leopolds II. Amtsantritt (1790) einsetzenden restriktiven (und insbesondere auch der Philosophie Kants ablehnend gegenüberstehenden) Kurses der Wiener Behörden; vgl. dazu W. SAUER, 111.

¹⁹⁷ Vgl. ÖSTERREICHISCHES STAATSARCHIV, Wien. Allgemeines Verwaltungsarchiv. Akten der Studienhofkommission 24C, insbesondere EI. 33.178 und Z1. 26.305. Wankers „Christliche Sittenlehre“ sollte das bis dahin in Wien verwendete Lehrbuch A. K. REYBERGERS (1794) ersetzen, das ab 1799 Gegenstand einer längeren Auseinandersetzung zwischen dem Wiener Ordinariat und der damals für Studienangelegenheiten zuständigen Hofkanzlei geworden war. Erzbischof Migazzi hielt Reybergers Lehrbuch für unbrauchbar zur Ausbildung künftiger Seelsorger; er warf ihm auch vor, zu viele Anleihen bei protestantischen Autoren, insbesondere bei der Philosophie Kants gemacht zu haben, „die von vielen der gelehrtesten, und ächten Katholiken angefochten, bestritten und für böse gehalten“ wird (Schreiben Migazzis vom 12.11.1799: ZI. 33.178). Sehr scharf tadelte der Wiener Oberhirte, daß Reyberger in Anlehnung an Kant die Verbindlichkeit ethischer und rechtlicher Normen nur auf die Vernünftigkeit, nicht aber auf Gott und die rechtmäßige Autorität zurückführe (vgl. ebd.). – Als die Hofkanzlei schließlich zum Schuljahr 1801/02 Reybergers Lehrbuch aus dem Verkehr zog und Wankers „Christliche Sittenlehre“ in Wien offiziell einführte, war man sich dort allerdings bewußt, daß man gegen Wankers Werk dieselben Einwände erheben konnte wie gegen Reyberger. Die Theol. Fakultät Wien hatte darauf in einem Gutachten eigens hingewiesen; vgl. ebd.; ferner vgl. 7,1. 29.714/ 1801 u. ZI. 2943/1801. Interessanterweise kam es jedoch nicht zu einer vergleichbaren Beanstandung des neuen Lehrbuchs. Zu diesem Vorgang vgl. auch W. SAUER, 135-137; 277f; C. WOLFSGRUBER, 819822. E. HOSPs Angaben (203-205) werden Wankers Werk nicht ganz gerecht.

¹⁹⁸ „Anleitung“, 415.

¹⁹⁹ 1785 war Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ erschienen.

²⁰⁰ Vgl. J. B. LÜFT, 84, 88.

schlechts.²⁰¹ Zwar sieht er diese Glückseligkeit durchaus auch in ihrer das Diesseits transzendierenden, auf ein Jenseits gerichteten Dimension²⁰², doch kommt in der Durchführung des Themas vor allem der diesseitige Aspekt zum Tragen. Dies klingt schon an bei der für die christliche Sittenlehre maßgebenden Definition vom „Zweck des Menschen“: „Nach dem würdigsten Begriff, den wir aus der Vernunft und der Offenbarung Jesu von Gott haben können, ist...die Glückseligkeit der Zweck des Menschen.“²⁰³ Das Christentum wird ganz in dieser Perspektive gesehen.²⁰⁴ Menschliche Glückseligkeit und „Beförderung der Ehre Gottes (verhalten) sich gegen einander..., wie Ursache und Wirkung. Gott fordert die Verehrung gegen ihn darum, damit wir dadurch glücklich werden.“²⁰⁵

Solche Glückseligkeit besteht im „ruhigen, ungestörten Besitz dauerhaften Vergnügens ... Vergnügens, Zufriedenheit und Dauer (machen) die Bestandtheile derselben (sc. der Glückseligkeit, H.J.M.) aus.“²⁰⁶

Die moralischen Handlungen sind von ihren Folgen her zu beurteilen, „welche die Glückseligkeit des Menschengeschlechts erhalten, erhöhen und vermehren, oder dieselbe schwächen, stören und verhindern. Im ersten Fall heißt die Handlung gut, im zweyten böse.“²⁰⁷

Die christliche Lehre sieht Wanker hier in vollster Übereinstimmung mit diesem philosophischen Moralprinzip; ja, das Christentum und damit die christliche Sittenlehre ergänzt lediglich „die Mängel der Philosophie, und hebt die Schwierigkeiten, welche dem geschicktesten Forscher bey der Aufsuchung des allgemeinen Grundsatzes der Sittlichkeit“²⁰⁸ begegnen. Das christliche Moralprinzip aus dem Evangelium formuliert er folgendermaßen: „Du sollst aus Dankbarkeit gegen Gott, und dem daraus entspringenden Gehorsam gegen ihn, das Menschengeschlecht lieben, wovon auch du ein Glied bist, und die Glückseligkeit desselben nach deinen Kräften befördern“.²⁰⁹

Wanker versucht zwar ersichtlich, schon in dieser Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ auch den Einwänden Kants gegen die Orientierung der Ethik am Glückseligkeitsprinzip und an Zwecken allgemein gerecht zu werden²¹⁰, indem er den Inhalt der Glückseligkeit auf eine apriorische Weise bestimmen und mit Kants Lehre vom

²⁰¹ CS (1794) Bd. 1, 1, XIII.

²⁰² Vgl. ebd. XVIII, XXII, XX.

²⁰³ Ebd. 1, 1; vgl. ebd. 296.

²⁰⁴ Vgl. ebd. 24ff.

²⁰⁵ Ebd. 2.

²⁰⁶ Ebd. 4. Diese Glückseligkeit will Wanker – in Übereinstimmung mit Josephs II. „Anleitung“ – sozial verstanden wissen: „Gott hat nicht nur die Glückseligkeit des Einzelnen, sondern der ganzen Menschheit zum Zwecke gemacht“ (CS, 1794, Bd. 1, 103; vgl. auch 297; „Anleitung“, 416).

²⁰⁷ CS, 1794, d. 1, 102. Daher ist auch „die Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit... der Grund aller moralischen Verbindlichkeit“ (ebd. 313).

²⁰⁸ Ebd. 304.

²⁰⁹ Ebd. 308.

²¹⁰ Vgl. CS 1794, d. 1, 298-304 mit GMS, 76-80 und KpV, 128ff; ferner vgl. C. KELLER, 105; Keller konstatiert hier zu Recht, daß Wanker schon in der ersten Ausgabe seines Hauptwerkes „von Kant beeindruckt“ war; vgl. dazu noch CS 1794, Bd. 1, 105, 244f, 294ff.

höchsten, vollendeten Gut verbinden möchte.²¹¹ Doch gelingt ihm dies, wie schon der Rezensent der ersten Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ in der kantfreundlichen „oberdeutschen Allgemeinen Litteraturzeitung“ feststellte²¹², keineswegs. Hingegen ist Wankers Position in dieser ersten Ausgabe seines Hauptwerks noch deutlich beeinflusst von zwei anderen zeitgenössischen Autoren, die ganz und gar nicht auf der Linie der kritischen Philosophie Kants lagen bzw. erklärte Gegner Kants waren, wie der Göttinger Philosoph J. G. H. FEDER²¹³ und der protestantische, ebenfalls in Göttingen lehrende Theologieprofessor GOTTFRIED LESS.²¹⁴ Daß

²¹¹ Vgl. CS, 1794, d. 1, 298f.

²¹² Vgl. von dieser Zeitschrift den Jg. 1795, 145-165 (= St. 10f vom 23.1.1795): Der mit S. St. firmierende, sich ohne Umschweife zu Kants kritischer Philosophie bekennende Rezensent tadelt, daß Wanker das „Glückseligkeits-System noch bei(behalte)“ und daß „bereits auf jeder Seite das Wort Glückseligkeit“ (ebd. 148) vorkomme (vgl. auch ebd. 150f). Der Rezensent wirft Wanker nicht ganz zu Unrecht Inkonsequenz vor, wenn er einerseits Kants Position so weitgehend zu teilen erkläre, andererseits damit Unvereinbares lehre (vgl. ebd. sowie CS, 1794, d. 1, 294-312). Besonders bedauert er, daß Wanker nicht wie Kant zwischen intelligiblem und empirischem Charakter unterscheide bzw. die kritische Erkenntnis- und Freiheitslehre so wenig beherrzige (vgl. Oberdeutsche Allg. Litteraturztg. a.a.O. 152, 154, 158, 160, 163; vgl. auch CS, 1794, Bd. 1, 96ff). – Als besonders gravierenden Verstoß wertet es der Rezensent, daß Wanker das moralisch Gute von den (glückbringenden) Folgen einer Handlung her beurteilt (vgl. CS, 1794, Bd. 1, 102). Etwas Unrecht tut er hingegen Wanker, wenn er ihn tadelt, daß nach ihm Tugend automatisch zur Glückseligkeit führe; Wanker sieht diesen Zusammenhang durchaus differenzierter, auch wenn die eine oder andere Aussage dem Vorwurf des Rezensenten nahe kommt; vgl. ebd. 228, 294ff, 297; vgl. Oberdeutsche Allg. Litteraturztg. a.a.O. 149. Zur kantfreundlichen Einstellung dieser Zeitschrift vgl. P. SCHÄFER 1971, 45; W. HEIZMANN, 19, 27, 32-41

²¹³ zu Johann Georg Heinrich Feder (1740-1821) vgl. K. MÜLLER, in: NDB, Bd. 5, 41f. Feders Philosophie wird in der philosophiegeschichtlichen Literatur als „Popularphilosophie vom Katheder“ bezeichnet, für die – auf dem Hintergrund einer tiefgehenden Kritik an der Leibniz-Wolffischen Schule – eine „Begründung von theoretischer und praktischer Philosophie in der Psychologie, das Aufbauen auf nicht-spekulativen Prinzipien, die für jedermann einsichtig sein müssen, und die zur Übersetzung in die Pragmatik von Handlungsanweisungen tendierende Darstellungsweise sowie ein breiter Eklektizismus“ charakteristisch sind (W. Ch. ZIMMERLI, 67; im Original gesperrt gedruckt). – Eine sehr wesentliche Bedeutung kam der Gegnerschaft gegen Kant zu; Feder, der an der Rezension der „Kritik der reinen Vernunft“ in den „Göttingischen Gelehrten Anzeigen“ mitgewirkt hatte, wurde von Kants Antwort in den 1783 erschienenen „Prolegomena“ schwer getroffen; dazu vgl. W. Ch. ZIMMERLI, 60f. – Wanker war sich dieser Zusammenhänge bewußt; vgl. CS, 1, 90 (Anm.). Feders Schriften waren auch im kath. Süden des Reiches sehr verbreitet; seine Philosophie war der Wiener Regierung genehm und wurde auch in Freiburg geschätzt; vgl. R. HAASS, 148, 167, 174. Wanker wurde offenkundig am meisten von der für Feder typischen psychologischen Betrachtungsweise beeindruckt, wie ein Überblick über die Abhängigkeit von Feders Werk zeigt; vgl. Anhang II sowie CS, 1794, Bd. 1, Vorrede XII. – Zu Feder vgl. außerdem N. HINSKE 1983, 313; W. ZIEGENFUSS Bd. 1, 315; W. SAUER, 28; M. WUNDT 1945, 290f, 392, 307.

²¹⁴ Zu Gottfried Less (1736-1797), ab 1763 Theologieprofessor und Universitätsprediger in Göttingen, vgl. L. PELT, in: REALENZYKLOPÄDIE für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 7, 335; ADB Bd. 8, 444-446. Less gereichte Göttingen, der Musteruniversität der Aufklärung, zur Ehre. Seine Schriften entfalteten auch im kath. Süddeutschland ei-

Wankers Gedanken FEDERS aufgenommen hat, ohne dies ausdrücklich anzumerken, stellte schon der bereits genannte Rezensent der „Oberdeutschen Allgemeinen Litteraturzeitung“ fest.²¹⁵ Ein Vergleich von Wankers Brater Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ mit Feders „Untersuchungen über den menschlichen Willen, dessen Naturtriebe, Veränderlichkeit, Verhältniß zur Tugend und Glückseligkeit und die Grundregeln, die menschlichen Gemüther zu erkennen und zu regieren“ (4 Teile, Göttingen/Lemgo 1779-1793) ergibt eine Reihe von – teilweise wörtlichen – Übereinstimmungen.²¹⁶ So ist Wankers inhaltliche Definition der Glückseligkeit in fast gleicher Formulierung schon bei Feder anzutreffen.²¹⁷

Feders Hauptwerk zeigt eine ausdrücklich utilitaristische Grundorientierung; er bereibt die Ethik als Glückseligkeitslehre und rechnet sich selbst zu den „aufgeklärteren...Wahrheitsfreunden.“²¹⁸ Er setzt sich für die Anerkennung der Selbstliebe als richtigen ethischen Beweggrund ein, eine Selbstliebe, die jedoch stets das „gemeine Beste“ oder „das Beste im Ganzen“²¹⁹ berücksichtigt. M.a.W.: Feder meint, der „Grundsatz der Gemeinnützigkeit“ sei „ohne alle Schwierigkeit“ mit dem „Grundsatz der Selbstliebe“²²⁰ verknüpfbar.

Durch die genannten Grundsätze wird der Begriff der Tugend definiert, von der abzuweichen „eben so viel ist, als vom Weg zur Glückseligkeit ab(zu)weichen.“²²¹ Daher nennt Feder seine Sittenlehre auch ein „System der vernünftigen Selbstliebe und des damit verbundenen gemeinen Besten, dem sittlich Guten und der Tugend.“²²² Unschwer lassen sich in diesen Ausführungen auch Wankers Grundpositionen in der ersten Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ in bezug auf das Glückseligkeitsprinzip, die mit dem allgemeinen Wohl harmonisierende Selbstliebe und den Tugendbegriff erkennen.

Auch zu G. LESS' „Christliche(r) Moral“²²³ und anderen Werken Less' ergeben sich nicht wenige Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten.²²⁴ Wanker und Less schreiben

nen beachtlichen Einfluß; vgl. C. SCHMEING, 54, 139 (Anm. 46); W. HEINEN, 27f, 180; R. BRUCH, 43, 35; A. PELEMAN, 51ff, 68ff, 93ff; E. HÖRHAMMER, 75ff. Wanker zitiert Less noch in der 3. Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“; vgl. I, 86; II, 126 (Anm.).

²¹⁵ Ebd. (Jg. 1795), 152; im Blick auf Bd. 1, 313-335 der 1. Ausgabe der „Christl. Sittenlehre“ wird in der Rezension bemerkt: „Hr. WANKER geht denjenigen weg, den bisher alle jene sowohl christliche als philosophische Moralisten gegangen sind, welche den Hr. FEDER als Vorbild aufstellten, ganz nach ihm arbeiteten, und ihn wohl auch hier und da wacker benutzten.“ Noch in einer Rezension zur dritten Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ wird festgestellt, Wanker richte sich in psychologischen Fragen gerne nach „den Schriften des ehemaligen Hr. Professors FEDER in Göttingen“ (Litteraturzeitung für kath. Religionslehrer, Jg. 3, 1812, d. 2, 392).

²¹⁶ Vgl. Anhang II.

²¹⁷ Vgl. J. G. H. FEDER a.a.O. T. III, 83-99 und CS, 1794, Bd. 1, 4-7, 12 (Anm.). Besonders auffallend ist hier die gleiche Bewertung des Begriffes 'Vergnügen' zur näheren Charakterisierung der Glückseligkeit.

²¹⁸ A.a.O. T. III, Vorrede X, XVf; vgl. auch ebd. XXXII, VII.

²¹⁹ Ebd. XXI-XXVI, XXXVIII.

²²⁰ Ebd. XXVIII.

²²¹ Ebd. XXXIV.

²²² Ebd. XXXIX.

²²³ Hier wird der in Tübingen 1787 erschienene Nachdruck der 2. Ausgabe (Göttingen 1760) zugrunde gelegt.

mit derselben Zielsetzung, d.h. sie wollen ein Lehrbuch für Studenten und darüber hinaus für gebildete Laien schreiben.²²⁵ Sie setzen beide ein bei der Frage nach dem Zweck des Menschen; beide betrachten sie als die „natürlichste und wichtigste Frage“²²⁶ und beantworten sie mit der Glückseligkeit als Zweck des Menschen²²⁷ die Gott als „Urheber meines Wohls“, als „Vater der Freude“, der „Freude am Glück seiner Geschöpfe“²²⁸ hat, will. Gott wünscht die Glückseligkeit des Menschen in einem sozialeudämonistischen Sinn, wobei das genaue Verhältnis zwischen individueller und sozialer Glückseligkeit ebenso unklar bleibt wie das zwischen irdischer und jenseitiger Glückseligkeit. Jedenfalls sind für beide „Gut, Gott wohlgefällig, Sünde, und gemeinschädlich... gleichbedeutende Worte.“²²⁹

Dieser sozialeudämonistischen Sicht der Sittenlehre entsprechen die von beiden Autoren angenommenen Grundtriebe des Menschen, d.h. die Selbstliebe und das Wohlwollen.²³⁰

Sowohl Leß als auch Wanker sehen ihre Konzeption der sozialen Glückseligkeit im NT von Gott gewollt und gefordert, d.h. sie ist nicht nur philosophisch, sondern auch theologisch gerechtfertigt.²³¹

Schon dieser kurze Vergleich von Grundpositionen zeigt, daß auch für die erste Ausgabe von Wankers Hauptwerk Feststellungen zu treffen sind, die im Blick auf Leß und seine Gefolgsleute gelten:²³² Wankers Glückseligkeitsbegriff ist wie derjenige von Leß und Feder stark diesseitsorientiert, moralistisch verengt und psychologisch gefärbt.²³³ Im Unterschied zum metaphysischen 'Beatitudo'-Begriff eines THOMAS VON AQUIN folgt Wanker weithin immanenten, anthropozentrischen, natürlich-moralischen Strömungen des Glückseligkeitsverständnisses, das zu den Angelpunkten der Aufklärung gehört.²³⁴ Die endgültige, ontologische, übernatürliche Vollendung des Menschen in Gott und die Teilhabe an Gott, wie sie der thomani-

²²⁴ Vgl. Anhang 1. Wie weit diese Gemeinsamkeiten bisweilen gehen, mag folgendes Beispiel illustrieren: G. LESS a.a.O. § 2, 8: „Diejenige Methode ist die beste, welche die einzelnen Theile dieser Wissenschaft (sc. der christlichen Moral, H.J.M.) in der natürlichsten Ordnung darstellt.“ – F. G. WANKER, CS, 1794, 3d. 1, 32: „Diejenige Methode ist hier die beste, welche die ... einzelnen Teile dieser Wissenschaft in der natürlichsten Ordnung darstellt.“

²²⁵ Vgl. G. LESS 1787 (1780'). Vorrede (ohne Paginierung); F. G. WANKER, CS, 1794, Bd. 1, V.

²²⁶ CS, 1794, Bd. 1, 1; vgl. G. LESS a.a.O. 1.

²²⁷ Dazu vgl. auch A. PELEMAN, 71f, 89.

²²⁸ CS, 1794, Bd. 1, 1; vgl. G. LESS a.a.O. 1.

²²⁹ CS, 1794, d. 1, 102; vgl. G. LESS a.a.O. § 36, 35: „MORALISCH-GUT und GEMEINNÜTZIG; MORALISCH-BÖSE und GEMEINSCHÄDLICH sind einerlei“. Vgl. auch CS, 1794, 3d. 1, 103 mit G. LESS a.a.O. § 36, 35 (Satz 4) und § 13, 15f.

²³⁰ Vgl. CS, 1794, d. 1, 36ff und G. LESS a.a.O., § 4, 10; § 32, 33. Zum Verhältnis des Grundtriebs 'Selbstliebe' zum Sozialeudämonismus bei Leß vgl. A. PELEMAN, 74f, 80f, 83, 91. Das Verständnis der Glückseligkeit als automatische Folge der Tugend ist hingegen bei Wanker nicht so stark ausgeprägt wie bei Leß, vgl. CS, 1794, Bd. 1, 236f, 314; ferner A. PELEMAN, 71.

²³¹ Vgl. CS, 1794, Bd. 1, 306f und G. LESS a.a.O. § 35, 34.

²³² Vgl. A. PELEMAN, 69-103.

²³³ Vgl. CS, 1794, d. 1, 3ff, 313; ferner vgl. H. J. MÜLLER, 224 (Anm. 35), 235, 239.

²³⁴ Vgl. A. PELEMAN, 70, 72, 102; R. SPAEMANN, Art. Glück: HWP III, 694-702.

sche Beatitudo-Begriff reflektierte, spielt hier bei Wanker – wie bei Leß und Feder – keine dominierende Rolle mehr.²³⁵

Das Christentum wird von den Erfordernissen der moralischen Glückseligkeitslehre her gesehen und dafür vereinnahmt. Dementsprechend wird Christus als „Beglückter“ und Tugendvorbild der Menschen und Gott als Belohner der Tugend gedeutet. Auch das christliche Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe wird in diesen Rahmen eingefügt.²³⁶

Wenn man sich die dargelegten Wechselbeziehungen Wankers zu protestantischen Autoren vor Augen hält, ist es nicht verwunderlich, daß ihm von einem so angesehenen protestantischen Blatt wie der „Neuen Allgemeinen Deutschen Bibliothek“ aus Kiel in einer Rezension der ersten Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ großes Lob gespendet wird.²³⁷ Weniger gelobt wird er hingegen von eher konservativ orientierten katholischen Kreisen, z.B. von dem Exjesuiten und späteren Freiburger Münsterpfarrer WILHELM STURM, der bereits in seinem weiter oben²³⁸ erwähnten Schreiben vom 12.4.1790 an das Konstanzer Ordinariat zu Wankers damaligen Vorlesungen in Moraltheologie bemerkt, daß er nach eigenen Schriften lese, die „eine philosophische, aber keine christliche Moral“ enthielten; Wankers Moraltheologie bzw. -philosophie sei „ganz aus Protestanten geborget, weil Katholiken lauter Schulfüchse und dumme Köpfe sind.“²³⁹

²³⁵ Vgl. CS, 1794, d. 1, 313f; dazu vgl. A. PELEMAN, 78, 70. Ähnliches konstatiert Peleman für Wankers zeitgenössische Fachkollegen I. von FABIANI und (in radikalerer Weise) J. DANZER (vgl. 93ff, 97, 100ff).

²³⁶ Vgl. CS, 1794, Bd. 1 (Vorrede) XXII, 24ff, 304-335; zu LESS vgl. A. PELEMAN, 73, 76ff, 83f, 85, 88f; vgl. ferner J. MÜLLER 1966, 82ff.

²³⁷ Vgl. NEUE ALLGEMEINE DEUTSCHE BIBLIOTHEK, Bd. 12, 1794, 351-359; Bd. 20, 1795, 246-253. Der Rezensent nennt die 1. Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ Wankers „die bey weitem vorzüglichste Anweisung in diesem Fach“, und dies „selbst unter den neuesten_ katholischen Moraltheologen“ (Bd. 12, 1794, 352; vgl. Bd. 20, 1795, 247). Vgl. auch das hohe Lob, das ein Rezensent des evangelischen „Theol. Literaturblattes“ (Bd. 10, 1831, 1129-1136) der 4. Auflage der „Christlichen Sittenlehre“ spendet. Ferner vgl. die „Literaturzeitung für kath. Religionslehrer“, 111, 1812, 363-379, 385-395, 401-409; „WANKERS christliche Moral hat längstens nicht nur im katholischen, sondern selbst im protestantischen Deutschland einen entschieden großen Werth“ (ebd. 363).

²³⁸ Vgl. Anm. 91 (Teil B).

²³⁹ Zitiert nach E. WILL, 431; vgl. auch A. STIEFVATER, 40. – Noch in einer Rezension zur 4. Auflage von Wankers Hauptwerk bemerkt ein Rezensent der „KATHOLISCHEN LITERATURZEITUNG“ (Bd. 23, 1832/11, 326), er habe „ungern... die wiederholten Anempfehlungen protestantischer Schriftsteller ... in einem Buche gelesen, das für junge (sc. kath., H.J.M.) Theologen geschrieben ist. Wir haben keinen Mangel an kath. Schriftstellern über dieselben Gegenstände“; vgl. auch „KATH. LITERATURZEITUNG 21, 1830/IV, 156-166. Im Blick auf die von Wanker übernommenen Aussagen protestantischer Philosophen stellt derselbe Rezensent lakonisch fest: Diese „verstehen von einer Moraltheologie gar nichts“ (ebd. 165); dann fügt er hinzu, Wankers reichliches „Anführen fast nur protestantischer Schriftsteller“ sei selbst für eine „Universität, wie Freyburg ist, etwas auffallend“ (ebd.). Eine sachliche Begründung dieser Kritik sucht man indes in den zitierten Rezensionen vergeblich. Von dem in der Aufklärungszeit teilweise verbesserten Klima zwischen den Konfessionen ist gleichfalls wenig zu spüren; vgl. G. SCHWAIGER 1967, 565f; R. BRUCH, 31-44.

Dieser Vorwurf ist zwar zu pauschal und ungerecht, behält jedoch auch für die zwei folgenden Ausgaben von Wankers Hauptwerk noch ein Körnchen Wahrheit, allerdings auf andere Weise²⁴⁰; denn in diesen Werken der reiferen Schaffensjahre Wankers ist der Einfluß der kritischen Philosophie aus dem protestantischen Norden Deutschlands unverkennbar. Wanker redet selbst im Blick auf die zweite Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“, die ihre endgültige Form zu Anfang des 19. Jahrhunderts erhielt²⁴¹, von seiner „ganz umgearbeiteten Moral.“²⁴² Auch das Vorwort der zweiten Ausgabe dokumentiert eindrucksvoll, wie intensiv Wanker inzwischen²⁴³ die Entwicklung auf dem Feld der Philosophie, besonders bei KANT, FICHTE und (wenn auch partieller) bei SCHELLING mitverfolgt und verarbeitet hat.²⁴⁴ Wanker betont, daß sein „fortgesetztes Forschen und Nachdenken“ ihn zu „Resultaten führten, welche in die wissenschaftliche Begründung der Moral keinen unbedeutenden Einfluß hatten.“²⁴⁵ Das Objekt dieses Forschens und Nachdenkens können nach dem Kontext dieser Aussage in erster Linie nur die genannten Philosophien gewesen sein. Sie bestimmten diese neue Ausgabe so weit, daß sie „in der Ausführung und scientifischen Form und Begründung sehr von der ersten abweicht.“²⁴⁶ Von der zweiten zur dritten Ausgabe hingegen sind keine grundlegenden Änderungen mehr zu verzeichnen.²⁴⁷

Neben den ersten, schon genannten Hinweisen auf kantische Denkelemente in der ersten Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ war es in Bezug auf die viel stärker und konsequenter von Kants kritischer Ethik geprägten nachfolgenden Ausgaben wohl zuerst Wankers Kollege, der Freiburger Pastoraltheologe SCHWARZEL, der eine solche Übernahme kantischer Philosophie erwähnte und zugleich dagegen polemisierte.²⁴⁸

Von den vorhandenen zeitgenössischen Rezensionen erwähnen einige die starke philosophische Prägung der „Christlichen Sittenlehre“.²⁴⁹ Manche Rezensenten sind damit einverstanden.²⁵⁰ Andere kritisieren die „pedantisch-philosophische Me-

²⁴⁰ Die zureite und dritte Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ von 1803/04 und 1810/11 werden im folgenden gemeinsam behandelt, da sie keine wesentlichen Unterschiede aufweisen. Wo in der dritten Ausgabe eine Veränderung im Vergleich zur zweiten eingetreten ist, wird dies an der jeweiligen Stelle vermerkt, sofern der Gedankengang dies erfordert. Die als d. 1 und Bd. 2 der „Gesammelten Schriften“ 1830 posthum erschiene 4. Auflage der „Christlichen Sittenlehre“ stellt lediglich einen von Druckfehlern gereinigten Nachdruck der Ausgabe von 1810/11 dar.

²⁴¹ Das Vorwort trägt das Datum vom 14.9.1802.

²⁴² Vgl. BRIEFE WANKERS, 465.

²⁴³ D.h. seit Erscheinen der ersten Ausgabe im Jahre 1794.

²⁴⁴ Vgl. CS (2. Ausgabe), 1. Vorrede III-X.

²⁴⁵ Ebd. III.

²⁴⁶ Ebd. IIIf.

²⁴⁷ Da die dritte Ausgabe von 1810/11 die letzte von Wanker selbst besorgte Gestalt der „Christlichen Sittenlehre“ darstellt, wird sie im Mittelpunkt der Wanker betreffenden Teile dieser Arbeit stehen.

²⁴⁸ Vgl. E. KELLER 1972b, 182.

²⁴⁹ Vgl. die Rezension der 3. Ausgabe in: LITERATURZEITUNG FÜR KATH. RELIGIONSLEHRER, III, 1812/11, 367, 388.

²⁵⁰ Vgl. ebd. 409; Wanker wird hier bescheinigt, er „gebe der Vernunft, was der Vernunft ist, aber auch der Offenbarung, was der Offenbarung ist.“

thode“, nach der Wanker arbeite; seine Sittenlehre sei von „modisch-philosophischem Zuschnitte“; im Grunde biete Wanker keine Moralthologie, sondern eine Moralphilosophie, denn in seinem Hauptwerk seien „Zuschnitt, Form und Behandlungsweise, ...rein philosophisch.“²⁵¹ Der Rezensent hält nicht zurück mit Kritik wegen der Berücksichtigung protestantischer Autoren und insbesondere Kants durch Wanker.²⁵² Ähnlich äußert sich auch ein Rezensent im „Allgemeine(n) Religions- und Kirchenfreund und Kirchen-Korrespondent“²⁵³; er klagt: „Die bisherigen theologischen Moralisten seit 50 Jahren waren nichts anderes, als philosophische Morallehrer, die ihre einzelnen Moralsätze in Bibelstellen eingewickelt haben.“²⁵⁴ Der selbst damals an Kant orientierte protestantische Theologe C. F. STAUDLIN stellt in seiner „Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften“²⁵⁵ auch im Blick auf die 2. Ausgabe von Wankers Hauptwerk fest: „Der Einfluß der kantischen Moralphilosophie wurde jetzt bei den deutschkatholischen Moralthologen immer sichtbarer, und dazu kam noch der freiere und ausgedehntere Gebrauch protestantischer Schriften.“²⁵⁶ In seiner bald danach erschienenen „Geschichte der theol. Wissenschaften“²⁵⁷ bemerkt STAUDLIN, KANT habe dem Glückseligkeitssystem „bei seinen meisten Anhängern das Ansehen“ genommen. Kants kritische Ethik habe eine fruchtbare Erneuerung der Moral bei Anhängern und Gegnern bewirkt und dadurch „auch der theol. Moral keinen geringen Dienst“²⁵⁸ erwiesen. Kants Ethik habe „für alle und jede Moral neue Ansichten eröffnet (...) und neue Principien begründet [...]“, „die kantische moralische Metaphysik und Tugendlehre (hat) eine so große und durchgreifende Revolution hervorgebracht, daß ihre Folgen selbst auch bei ihren Gegnern unter den Moralthologen sichtbar wurden.“²⁵⁹

Von katholischer Seite bestätigt LÜFT diese Aussagen: „Eine neue Periode ihrer wissenschaftlichen Gestaltung eröffnet sich für die christliche Moral mit der kantischen Philosophie.“ „Die sittlichen Begriffe, die bisher teilweise noch viel Schwankendes und Unsicheres hatten, erhielten durch seine (sc. KANTS, H.J.M.) scharfe Kritik eine strenge Bestimmtheit.“²⁶⁰ So errang die Philosophie Kants in Deutschland bald die „allgemeine Herrschaft“, die sich besonders auf die christliche Moral auswirkte, „zumal da Kant gerade die Sittenlehre mit entschiedener Vorliebe behandelt hatte.“ Kants Einfluß sei so hoch zu veranschlagen, „daß selbst ihre. entschiedenen Bestreiter nicht von ihr frei blieben.“²⁶¹ Lüft rechnet WANKER zu den typischen Vertretern dieser an der neuen Philosophie orientierten Moral.²⁶²

²⁵¹ Alle Teilzitate aus: KATH. LITERATURZEITUNG 21, 1830/IV, 159, 165.

²⁵² Ebd. 165.

²⁵³ Jg. 4, 1831, 828-830.

²⁵⁴ Ebd. 830.

²⁵⁵ Göttingen 1808.

²⁵⁶ Ebd. 819.

²⁵⁷ Göttingen 1811.

²⁵⁸ Ebd. 636f.

²⁵⁹ C. F. STÄUDLIN 1808, 780, 796.

²⁶⁰ J.-B. LÜFT, 88.

²⁶¹ Alle Teilzitate: ebd.

²⁶² Vgl. ebd. 95; ferner vgl. K. WERNER 1866, 263f und 1850/52, T. 1, 275; E. SCHARL, 54ff.

Der Einfluß Kants auf Wanker wird auch von später schreibenden Autoren erwähnt; so schreibt C. KRIEG in seinem Beitrag über Wanker: „Wanker und seine Schriften tragen den Stempel ihrer Zeit...; von dem Zeitgeiste ist er nicht unberührt geblieben.“²⁶³ Krieg kommt dann kurz auf den Orientierungswandel von der Leibniz-Wolffschen Philosophie hin zu den kritischen Werken Kants zu sprechen und erwähnt, daß um Kants zeitmächtige Philosophie kein Weg herumführte, so daß nicht wenige kath. Theologen glaubten, „im eigensten Interesse zu handeln, wenn sie in Kants Grundsätze und Lehren eingingen und den Versuch wagten, jene Philosophie mit der Theologie zu verbinden.“²⁶⁴ Ja, Kant wurde teilweise „mit Enthusiasmus“ aufgenommen und auch Wanker blieb nicht unberührt von dieser Entwicklung, umso weniger als in seiner Moral „das philosophische Element das christlich ethische“²⁶⁵ überwiege. Wanker gehe „in vielen Prinzipienfragen weite Strecken neben Kant her.“²⁶⁶

Unumwundener, aber ebenso allgemein äußern sich andere Autoren wie M. BRAUBACH: „In Freiburg hat sich der Moralthologe WANKER wenigstens zeitweise an Kant angeschlossen.“²⁶⁷ Wanker sei in seiner ersten Schaffensperiode der Leibniz-Wolffschen Schule zugetan gewesen, habe aber dann „als erster Freiburger Theologe“ begonnen, „sich in den Grundfragen vorzugsweise an der kantischen Ethik zu orientieren.“²⁶⁸ Dies stellt auch J. RIEF in Bezug auf die damals zunehmend wichtiger werdende Reich-Gottes-Lehre bei Wanker fest: „Man meint, Kant selbst zu vernehmen“, wenn Wanker einmal²⁶⁹ bemerkt: „Durch die christliche Vorstellung vom Reich Gottes wird alles, was in den Aussagen der Vernunft über die Bestimmung und Würde des Menschen unbekannt, zweifelhaft oder unbestimmt bleibt, ergänzt, beleuchtet und begründet.“²⁷⁰ Aber nicht nur in Grundlagenfragen der Ethik steht Wanker mit Kant in Verbindung, sondern auch – wie eine neuere Arbeit kurz andeutet²⁷¹ – in Bereichen der speziellen Moral, z.B. in der Ehelehre. Was hat dieses Umdenken Wankers in Richtung auf eine stärkere Übernahme kantischen Gedankengutes bewirkt? Sicher war es einmal die Unzufriedenheit mit der vorkritischen Philosophie, insbesondere mit den Autoren, die noch in der 7. Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ eine bedeutende Rolle spielten, in den folgenden Ausgaben jedoch sichtlich zurücktreten.²⁷²

Dieser Rezeption kamen die damaligen Tendenzen der Entkonfessionalisierung im philosophischen Denken entgegen; es gab mehr Offenheit, um sich mit philosophi-

²⁶³ C. KRIEG, 23.

²⁶⁴ Ebd. 25; vgl. auch 24, 32.

²⁶⁵ Ebd. 26.

²⁶⁶ Ebd. 28.

²⁶⁷ M. BRAUBACH, 275.

²⁶⁸ K. L. HITZFELD, 139; dasselbe scheint H. HURTER zu meinen, wenn er in seinem „Nomenclator“ (s. 1053) über Wankers „Christliche Sittenlehre“ schreibt: „modernis opinionibus est infecta“.

²⁶⁹ J. RIEF 1965, 23.

²⁷⁰ CS (2. Ausgabe), 1, 47. Rief fügt hinzu, Wanker habe seinen Schüler und späteren Nachfolger J. B. Hirscher in die Philosophie Kants eingeführt (vgl. a.a.O.).

²⁷¹ Vgl. J. RENKER, 78f, 82, 85.

²⁷² Diese Unzufriedenheit kann allgemein als ein Hauptgrund für die intensive Beschäftigung der damaligen kath. Theologie mit Kant gelten; vgl. W. HEIZMANN, 15.

scher Literatur protestantischer Provenienz zu befassen und damit die Möglichkeit, das Gefälle zwischen Nord- und Süddeutschland in bezug auf die Übernahme der neueren Philosophie, insbesondere Kants, auszugleichen.²⁷³

Ein besonderer Grund für diese Umorientierung dürfte der für viele Theologen damals gültige Impuls zur Beschäftigung mit Kants kritischen Schriften gewesen sein, nämlich „die Tiefe und die Gründlichkeit der Kritik Kants und der Ernst seiner Ethik“²⁷⁴; sie „erwarben ihm (sc. Kant, H.J.M.) ...viele Anhänger unter den katholischen Theologen“, die „weithin ... der Ansicht (waren), diese Philosophie sei durchaus vereinbar mit dem überlieferten kath. Glauben.“²⁷⁵

Der Ansatzpunkt für eine weitgehende Rezeption philosophischen Gedankenguts in der „Christlichen Sittenlehre“ ist für Wanker schon von dem von ihm bevorzugten Grundsatz gegeben, wonach „die Materien, welche in der christlichen Sittenlehre abgehandelt werden,...immer. .. in der weitern oder engeren Bedeutung zugleich Vernunftpflichten“ sind; zudem sind „die Beweis- und Beweggründe (sc. der philosophischen Moral, H.J.M.) in die christliche Moral (zu) übertragen“; sie sind „mit den biblischen Gründen (zu) verbinden“; dann ist „die Übereinstimmung von beyden darzustellen.“²⁷⁶

Der grundsätzliche und methodische hohe Stellenwert, den Wanker der Moralphilosophie allgemein in einer christlichen Sittenlehre einräumte, ergab einen geeigneten Rahmen und Boden für die Rezeption von kantischem Gedankengut.²⁷⁷ Daß er davon regen Gebrauch machte, läßt nicht nur sein explizites Lob an einer Stelle seines Hauptwerkes²⁷⁸ vermuten; in der zweiten Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ schreibt er: „Der Leser wird sich ... bald überzeugen, daß ich zwar immer mit Rücksicht auf die Behauptungen der kritischen Moralphilosophen und Moraltheologen²⁷⁹ gearbeitet, aber mein Knie vor den Götzen des Tages nicht gebogen habe.“²⁸⁰

Es wird die Aufgabe des größten Teils dieser Arbeit sein, genauer zu bestimmen, in welchem Umfange und mit welcher Intensität und Folgewirkung dies geschehen

²⁷³ Vgl. M. BRAUBACH, 265; R. HAAS, 14, 16f.

²⁷⁴ P. SCHÄFER 1971, 45; vgl. B. JENDROSCH, 92. Dieses Motiv wird von Wanker explizit bestätigt: vgl. 1, 80ff.

²⁷⁵ P. SCHÄFER 1971, 45. Vgl. W. HEIZMANN, 10.

²⁷⁶ 1, 48.

²⁷⁷ zu der damals sehr ausgeprägten Hoffnung, der christlichen Sittenlehre mittels der Philosophie ein festes Fundament geben zu können vgl. J. B. LÜFT, 92f.

²⁷⁸ vgl. I, 89.

²⁷⁹ Nicht mit Lob spart Wanker bei der Nennung der zeitgenössischen Moraltheologen, die sich teilweise oder in großem Umfang in ihren Werken an Kant orientiert hatten; vgl. 1, 84f; hier werden SCHENKL, MUTSCHELLE und GEISHÜTTNER zu den deutschen Moralisten gerechnet, die verdienen, „vorzüglich anempfohlen zu werden“. Zu den genannten Moraltheologen vgl. die im Literaturverzeichnis aufgeführten Monographien von C. SCHMEING, W. HUNSCHIEDT, C. KELLER, 87-192 und U. DERUNGS. – Wanker kennt freilich auch die zeitgenössische Kritik an Kant, die er teilweise auch teilt; z.B. kritisiert er Kants Erkenntnistheorie, die keine Erkenntnis der „Dinge an sich“ erlaube und zu einem Hiatus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft führe; vgl. BRIEFE WANKERS, 467; CS (2. Ausgabe) I, 176ff, 206 (Anm.).

²⁸⁰ CS (2. Aufl.), 1, Vorrede IV.

ist. Deshalb kann hier auf eine Vertiefung dieser Aussage Wankers verzichtet werden.

Um ein ganz anderes Thema geht es bei dem Artikel Wankers „ueber die Verbindung der wissenschaftlichen mit der sittlichen Kultur der Geistlichen.“²⁸¹ Der Konstanzer Generalvikar I. H. VON WESSENBERG hatte diesen Beitrag angeregt²⁸²; Wanker unterstützt darin – mehr implizit als explizit freilich – das Seelsorgeprogramm Wessenbergs, insbesondere was die Beurteilung der notwendigen wissenschaftlichen und moralischen Qualitäten der Seelsorger anlangt.²⁸³

Die nächstfolgende Schrift Wankers (in chronologischer Reihenfolge) ist die kleine Abhandlung „über Vernunft und Offenbarung mit Hinsicht auf die moralischen Bedürfnisse der Menschheit.“²⁸⁴ Sie hat ihren Entstehungscharakter als Festrede behalten und bildet eine kurze Zusammenfassung der wesentlichen Gedanken Wankers zu diesem Thema, wie es in seinem Hauptwerk (in der zweiten bis vierten Auflage) entwickelt ist. Dieses kleine Werk wird mehrfach im Hauptteil unserer Arbeit Verwendung finden. Ebenfalls zu den Materien des Hauptwerks gehören Wankers „Beiträge zur Geschichte der Polygamie und der Ehetrennungen.“²⁸⁵ Sie sollten ursprünglich nur den Grundstock bilden für ein größeres Werk, „welches die gesamte Lehre über Einheit und Untrennbarkeit der Ehe nach der biblischen, staatsrechtlichen, und positiven kirchlichen Ansicht umfassen wird.“²⁸⁶ Ein solches Werk ist jedoch nie im Druck erschienen und auch sonstwie nicht mehr nachweisbar. Die erhaltene, kleinere Abhandlung wird in ihren wesentlichen Punkten in der Darstellung der Ehelehre Wankers an der entsprechenden Stelle dieser Arbeit Berücksichtigung finden.

An nächster Stelle folgt in den „Gesammelten Schriften“ „Wanker’s theologisches Fragment.“²⁸⁷ Es handelt sich dabei um eine lose, unzusammenhängende Sammlung von Gedanken und Aussprüchen Wankers mit Verweisen auf entsprechende Stellen der Hl. Schrift. Es ist nicht mehr feststellbar, wann sie jeweils entstanden sind und welche Bedeutung ihnen im einzelnen zukommt. Im Ganzen der Schriften Wankers sind sie kaum von Gewicht.

Die auf dieses Fragment in den „Gesammelten Schriften“ folgende kleine Festrede „Nachricht von der Sautier’schen Stiftung zu Freiburg im Breisgau“²⁸⁸ hielt Wanker

²⁸¹ Zuerst veröffentlicht in: GEISTLICHE MONATSSCHRIFT MIT BESONDERER RÜCKSICHT AUF DAS BISTHUM CONSTANZ 2, 1803, H. 7, 43-53; H. 8, 130-147. In F. G. WANKERS Gesammelten Schriften ist dieser Artikel abgedruckt in: d. 4, 23-46.

²⁸² Vgl. BRIEFE WANKERS, 466.

²⁸³ Zum Priesterbild der kath. Aufklärung vgl. H. MARQUART 1977, 183ff.

²⁸⁴ Abgedruckt in: Ges. Schriften Hd. 4, 1-22.

²⁸⁵ Erstmals abgedruckt in: ARCHIV FÜR DIE PASTORALKONFERENZEN IN DEN LANDKAPITELN DES BISTUMS KONSTANZ, Jg. 1810, d. 2, 433-475; wieder abgedruckt in „F. G. WANKERS gesammelte(n) Schriften“ Bd. 4, 47-76.

²⁸⁶ So Wankers eigene Worte in seinem Brief an Wessenberg vom 23.11. 1809, abgedruckt in: BRIEFE WANKERS, 482f. Im gleichen Brief erwähnt Wanker eine „Abhandlung über die Wirksamkeit der neuen Kirchendisziplin“, die er gerade entworfen, aber noch nicht weiter ausgearbeitet habe. Von dieser Schrift und auch von dem erwähnten ersten Entwurf ist nichts mehr erhalten.

²⁸⁷ vgl. Bd. 4, 77-82.

²⁸⁸ Ebd. 83-92.

als Direktor der genannten und weiter oben schon kurz gekennzeichneten Stiftung bei der Preisausteilung an die tüchtigsten Jungen und Mädchen dieser Einrichtung am 19. September 1819, dem 20. Jahrestag der Stiftungsgründung durch Heinrich Sautier. Wanker schildert darin die ersten schweren Jahre, die Ziele, Prinzipien und Sorgen der Stiftung. Mit besonderem Engagement beschreibt er das Bemühen um eine gute sittliche Bildung der ihm als Direktor anvertrauten jungen Menschen. Als Opus Posthumum erschienen Wankers „Vorlesungen über Religion nach Vernunft und Offenbarung für Akademiker und gebildete Christen.“²⁸⁹ Sie betreffen das Wanker von der Karlsruher Regierung übertragene Religionskolleg, das er als wöchentlich einstündige Pflichtvorlesung für die Philosophiestudenten Freiburgs in drei Semesterabschnitten erstmals im WS 1811/12 und letztmals im WS 1823/24 hielt.²⁹⁰

Die vorliegende gedruckte Fassung dürfte dem letzten Stand der Ausarbeitung dieser Vorlesung entsprechen; jedenfalls setzt eine zeitliche Angabe²⁹¹ voraus, daß bereits zwei Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts zurücklagen, als die Vorlesungen in der vorliegenden Form gehalten wurden. Der vom Herausgeber von „F.G. Wankers gesammelten Schriften“, WILDERICH WEICK, besorgten Ausgabe ist dabei der Vorzug zu geben vor einer anderen, anonym 1828 in Mainz unter demselben Titel herausgegebenen Ausgabe, die zwar weniger inhaltlich differiert, der Weickschen Bearbeitung aber an formaler Anordnung nachsteht.²⁹¹ WEICK hatte als Schüler Wankers diese Vorlesungen mit Sicherheit gehört. Im übrigen weiß er um die Grenzen einer Veröffentlichung als Opus Posthumum.²⁹² Er bezweifelt explizit, daß Wanker zu Lebzeiten diese Religions-Vorlesungen „je in der vorliegenden Form dem größeren Publikum übergeben haben würde.“²⁹³ Allerdings liegt der Grund dafür nicht darin, daß das Opus Posthumum nicht etwa genau Wankers Gedankengang wiedergäbe; im Gegenteil: „Man (gewahrt) auf den ersten Blick Wankers Geist, die Klarheit seiner Begriffe, den Scharfsinn in der Entwicklung seiner Grundsätze, seinen beredten, hinreißenden Vortrag, kurz, seine ganze Art und

²⁸⁹ In: F. G. WANKERS Gesammelte Schriften, Bd. 3, 1-256.

²⁹⁰ Vgl. die entsprechenden „Ankündigungen der Vorlesungen“; zur Vorgeschichte dieses Religionskollegs vgl. auch E. SÄGER, 133. ²⁹¹ Vgl. VR, 194.

²⁹¹ Vgl. das Vorwort zu F. G. WANKERS Gesammelte(n) Schriften, Bd. 3, VIff. Diese Vorlesungen fanden in der wiss. Welt ein beachtliches, positives Echo; vgl. KATH. LITERATURZEITUNG Bd. 20, 1829/111, 21f; LITERATURZEITUNG für die kath. Geistlichkeit Jg. 19., 1828, d. IV, 347-361; THEOL. LITERATURBLATT 13, 1834, 729f. Diese Besprechungen setzen voraus, daß die posthume Bearbeitung die Aussagen und Intentionen Wankers getreu wiedergibt oder daß zumindest in ihr der Geist Wankers „leicht zu erkennen“ sei (C. KRIEG, 31)

²⁹² Inwieweit Weick Wankers Nachlaß zur Veröffentlichung heranziehen konnte, wird nicht endgültig klar. Aufs Ganze gesehen wurde dieser Nachlaß unsorgsam behandelt und offensichtlich in viele Richtungen zerstreut, wie verschiedentlich von Wankers Biographen beklagt wird; vgl. E. MÖNCH, 99 (Anm.); C. KRIEG, 5 (Anm. 1) . Deshalb fehlt der Name wankers auch in den einschlägigen Nachlaßverzeichnissen; vgl. W. MOMMSEN, Die Nachlässe in den deutschen Archiven (mit Ergänzungen aus anderen Beständen), Boppard a.Rh. 1971; L. DENECKE, Die Nachlässe in den Bibliotheken der BR Deutschland, Boppard a.Rh. 1969.

²⁹³ W. WEICK, in: F. G. WANKERS Gesammelte Schriften, Bd. 3, V.

Kunst.²⁹⁴ Doch andererseits – so die Überzeugung Weicks – hätte Wanker bei einer eigenen Veröffentlichung diese Vorlesungen „sicher nach Inhalt und Form vollendet“²⁹⁵ gestaltet. Was der Herausgeber mit diesem Einwand meint, macht er sogleich klar, indem er hinzufügt, Wanker hätte bei einer noch selbst betreuten Veröffentlichung dafür gesorgt, daß er die Sailers Werken entnommenen Gedanken, „wenn auch nicht vermieden, doch jedenfalls gewissenhaft angegeben haben würde.“²⁹⁶

Über pauschale Feststellungen eines Einflusses Sailers auf Wankers Religionsvorlesungen sind die bisherigen Forschungen allerdings nicht hinausgedrungen. Unsere Arbeit wird auch ergeben, daß Wanker insbesondere den in ihrer Zielsetzung verwandten „Grundlehren der Religion“²⁹⁷ und dem „Handbuch der christlichen Moral“²⁹⁸ Sailers nicht wenig verdankt.

Wankers „Vorlesungen über Religion“ zu vernachlässigen, besteht umso weniger Grund, als sie deutlich eine erneute Änderung in seinem philosophisch-theologischen Denken markieren und zeigen, daß er sich in seiner letzten Schaffensperiode verstärkt um Ideen und Lösungen bemühte, die auch Theologen vom Range Sailers und der katholischen Tübinger Schule für richtig und angemessen hielten, um auf die Zeiterfordernisse der zu Ende gehenden Aufklärung und der beginnenden neuen Entwicklungen zu antworten.²⁹⁹

²⁹⁴ Ebd.

²⁹⁵ Ebd.

²⁹⁶ Ebd. VI.

²⁹⁷ München 11805; 21814. Zu Sailers Religionsvorlesungen vgl. G. SCHWAIGER 1975b, 84; P. SCHÄFER 1982a und 1982b; H. MARQUART 1982, 111.

²⁹⁸ München ¹1817; Graz ³1818.

²⁹⁹ W. HEINEN verzichtet somit auf einen wichtigen Aspekt, wenn er in seiner Arbeit über die „Anthropologie in der Sittenlehre F. G. Wankers“ auf eine angemessene Verwendung des Opus Posthumum keinen Wert legt.

C Hauptteil: F. G. Wanker und Kants kritische Schriften zur praktischen Philosophie unter Berücksichtigung weiteren philosophisch-theologischen Gedankenguts der Spätaufklärung

I Das oberste Moralprinzip¹ in seinem unmittelbaren Kontext bei Kant und Wanker

1. Das sittlich Gute: Der gute Wille

1.1. Kant

In der Vorrede seines ersten kritischen Hauptwerkes zur Ethik, der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, bemerkt Kant, daß diese Grundlegung „nichts mehr“ sich zum Ziele gesetzt habe „als die Aufsuchung und Festsetzung des *obersten Prinzips der Moralität*.“² Durch dieses oberste Prinzip soll das sittlich Gute so zur Darstellung und Geltung kommen, daß es sich für das moralische Verhalten des Menschen orientierend auswirken kann. Unter ‘sittlich Gut’ versteht Kant etwas, „was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden“³; es zeichnet sich – wie „(von selbst) aus der gemeinsamen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein(leuchtet)“⁴ aus durch Unbedingtheit, Absolutheit, Notwendigkeit und Allgemeinheit.⁵

¹ Der Begriff ‘Moralprinzip’ wird in erster Linie für den kategorischen Imperativ und das der zweiten Formel des kategorischen Imperativs nachgebildete oberste Sittengesetz bei Wanker verwendet. Diese sprachliche Regelung trägt insbesondere der Terminologie Wankers Rechnung (vgl. 1, 128, 131, 43, 55; zu Kant vgl. KpV 182). Darüber hinaus bezieht sich der Begriff ‘Moralprinzip’ bei Kant aber auch auf den letzten Befähigungs- und Möglichkeitsgrund, gemäß dem höchsten moralischen Kriterium entscheiden und handeln zu können, d.h. auf die Autonomie des Willens, auf die Selbstgesetzgebung. Beide Bedeutungen hängen freilich aufs engste zusammen; vgl. dazu GMS, 101f, 43, 45, 74f, 81; KpV, 140, 144; ferner O. HÖFFE 1983, 196f.

² GMS, 16.

³ GMS, 18.

⁴ GMS, 13.

⁵ Allgemeinheit und (damit korrespondierend) Allgemeingültigkeit haben hier den extensiven Sinn eines Zutreffens und Geltens für alle vernünftigen Wesen; vgl. GMS, 82, 101f; KpV, 139; MS, 327.

Nur diejenige Geltung, die mit den genannten Qualifikationen ausgestattet ist, kann beanspruchen, *moralische*, d.h. *kategorische* Geltung zu sein.⁶ Solchen Anforderungen ab er können empirische oder sinnliche⁷ Gegebenheiten nicht genügen⁸; denn empirische Wirklichkeiten sind weder absolut noch allgemeingültig, sondern zufällig⁹; ihnen „(fehlt) die Notwendigkeit“, sie sind abhängig von „dem Willen zufällig anklebenden Bedingungen.“¹⁰ Aus diesem Grunde „(taugen) *empirische Prinzipien* ... überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen.“¹¹ Das sittlich Gute muß „absolute Notwendigkeit bei sich führen“ und kann daher nur „a priori in Begriffen der reinen Vernunft“¹² begründet werden. Daran ändert sich auch nichts dadurch, daß der Verstand durch Abstraktion empirische Erfahrung „durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erhebt.“¹³

„Eigentlich moralisch“ sind für Kant nur solche Prinzipien, die „völlig a priori bloß durch Vernunft“¹⁴ bestimmt sind. Eine Argumentation zur Begründung und Erklärung des sittlich Guten muß daher „ohne alle empirische Bewegungsgründe, völlig aus Prinzipien a priori bestimmt werde(n)“¹⁵, d.h. sie muß sich als „reine Philosophie“, als Metaphysik im Sinne Kants, näherhin als „Metaphysik der Sitten“ verstehen.¹⁶

Im Rahmen dieser Metaphysik ist der „reine“, von sinnlichen, erfahrungsmäßigen Elementen freie Charakter des sittlich Guten und damit des Sittengesetzes durch eine apriorische Theorie herauszuarbeiten, d.h. *die* Aufgabe der praktischen Vernunft zu lösen, den reinen Vernunftgehalt des Sittengesetzes festzustellen.¹⁷

Damit ist für Kant der Rahmen und die Ebene abgesteckt, in dem (bzw. auf der) das sittlich Gute bestimmt wird „als allein ein *guter Wille*“¹⁸, „der in der Schätzung des ganzen Werts unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen ausmacht.“¹⁹

Dieser gute Wille ist „zwar nicht das einzige und das ganze, aber... doch das höchste Gut, und zu allem übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung.“²⁰ Alles übrige, was gut genannt werden kann, ist also nur relativ gut, je nach seinem Bezug zu diesem sittlich Guten.²¹

⁶ Vgl. GMS, 79.

⁷ Die Adjektive ‘empirisch’ und ‘sinnlich’ werden dem Sprachgebrauch Kants gemäß synonym gebraucht; vgl. KpV, 138.

⁸ Vgl. GMS, 76.

⁹ Vgl. GMS, 79, 13.

¹⁰ KpV, 126.

¹¹ GMS, 76.

¹² GMS, 13; vgl. auch I. CRAEMER-RUEGENBERG, SS-60

¹³ GMS, 15.

¹⁴ GMS, 15.

¹⁵ GMS, 15.

¹⁶ Vgl. GMS, 37; MS, 321.

¹⁷ Vgl. F. KAULBACH 1969, 213.

¹⁸ GMS, 18; Kant knüpft hier an die stoische Ethik an; vgl. M. FORSCHNER 1983, 25.

¹⁹ GMS, 22; vgl. KpV, 180.

²⁰ GMS, 22.

²¹ Vgl. H. S. PATON, 28f.

1.2. Wanker

Wanker beginnt den Abschnitt seiner 'Sittenlehre', in dem es um das „oberste Prinzip der Sittlichkeit“ geht²², ähnlich wie Kant mit der Unterscheidung dessen, „was absolut, an und für sich, sittlich gut ist, und warum es gut ist.“²³ Er verlangt von dem, was den Rang sittlicher Gutheit für sich beanspruchen darf, keine geringeren Qualifikationen als Kant; das sittlich Gute „muß *allgemein* gültig und *allgemein notwendig, absolut* und *unbedingt*“ sein; „es ist *innerlich gut*, aus sich selbst und durch sich selbst.“²⁴

Diese von Wanker aufgeführten Kriterien, denen das sittlich Gute zu entsprechen hat, korrespondieren voll Kants nachdrücklicher Forderung nach *kategorischer* Verbindlichkeit des Sittlichen, die ja im wesentlichen *Unbedingtheit* des Sittlichen bedeutet.²⁵

Mit derselben Argumentation wie Kant, d.h. mit Hinweis auf die fehlende Allgemeingültigkeit, die Zufälligkeit, Relativität und Wandelbarkeit der sinnlichen Wirklichkeit erklärt Wanker eine Begründung sittlicher Prinzipien auf empirischer Basis für unmöglich und verlangt in voller Übereinstimmung mit einer Kernforderung des kantischen Programms einer „Metaphysik der Sitten“ eine apriorische, unbedingte Begründung des sittlich Guten „unabhängig von allen subjectiven Bedingungen und Verhältnissen der sinnlichen Natur,... und vor aller in der Erfahrung vorkommenden Thatsache.“²⁶

Diesem mit Kant gemeinsamen Ansatz gemäß bestimmt Wanker das sittlich Gute zuerst negativ als eine von allem „empyrisch Bedingte(n) und von dem in der Sinnenwelt gegebenen Mannigfaltigen“²⁷ völlig freizuhaltende Qualität. *Positiv* sieht er dann die für das sittlich Gute aufgestellten Bedingungen nur realisiert in einem *guten Willen*.²⁸ Von einem von allem Empirischen freien, nur durch Vernunft und Freiheit bestimmten Willen hängt auch nach Wanker die Moralität, das sittlich Gute ab.²⁹

Mit Kant nennt er den sittlich guten Willen „das höchste Gut des Menschen“³⁰, das eine Monopolstellung des Guten innehat derart, daß alles übrige Gute nur durch

²² Dieser Abschnitt (I, 122-155) entspricht in seiner Thematik am meisten dem Inhalt von Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“.

²³ I, 123; vgl. I, 92.

²⁴ I, 126f, 129. Wanker versteht wie Kant Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit von der Geltung für alle vernünftigen Wesen her; vgl. I, 231, 227, 157, 161.

²⁵ vgl. MS, 327.

²⁶ I, 127; vgl. I, 104, 106, 125f. Mit der Wendung „vor aller in der Erfahrung vorkommenden Thatsache“ hat Wanker die apriorische Ebene des Erkennens angesprochen, d.h. das, „was vor aller Erfahrung a priori vorhanden ist, und deßwegen als ein allgemein gültiges, und absolut notwendiges Gesetz gedacht werden muß“ (I, 97; vgl. I, 131).

²⁷ I, 6; vgl. I, 130. Wanker spendet diesem Ansatz Kants ausdrücklich viel Lob (vgl. I, 89).

²⁸ Vgl. I, 127, 275.

²⁹ Vgl. I, 41: „Der Mensch (könne und solle) als selbständiges, selbsthätiges und von der gesamten Sinnlichkeit unabhängiges Wesen... den Willen nur durch Vernunft und Freyheit... bestimmen“. „In dieser Beschaffenheit unseres Willens, in sofern er durch Vernunft, und Freyheit bestimmbar ist, besteht die *Sittlichkeit, Moralität*“ (I, 41).

³⁰ I, 127.

seinen Bezug zum sittlich Guten selbst gut ist.³¹ Allerdings scheinen sich die Wege Wankers und Kants an diesem Punkt zunächst zu trennen; denn bei der eingehenderen Beantwortung der Frage, *welcher* Wille gut zu nennen ist, zieht Kant zuerst den Begriff der Pflicht heran: Gut ist der Wille, der sich pflichtmäßig und aus Pflicht³² selbst bestimmt.

Bestimmungsgrund des Willens ist bei einer sittlich guten Handlung, einer Handlung „aus Pflicht“, „objektiv das *Gesetz* und subjektiv *reine Achtung* für dieses praktische Gesetz.“³³ Der Wille des Menschen ist dann gut, wenn das moralische Gesetz ihn bestimmt.³⁴

Auf die Frage: „Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung ... den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne?“³⁵ antwortet Kant, daß dafür „nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig (bleibt), welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll.“³⁶

In einer weiteren Analyse, die vor allem in der „Kritik der praktischen Vernunft“³⁷ durchgeführt wird, verwirft Kant schließlich „alle materialen praktischen Prinzipien als Bestimmungsgründe des Willens“ und läßt als „praktische allgemeine Gesetze... nur... solche Prinzipien denken, die, nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.“³⁸ Damit hat Kant auch die Zwecke sittlichen Handelns aus dem Kreis der zulässigen Bestimmungsgründe des sittlich guten Willens verbannt, soweit Zwecke zur ‘Materie’ des Handelns im genannten Sinn gehören.³⁹

Nun macht aber Wanker seine Bestimmung des guten Willens als des höchsten Gutes gerade von einem Zweck abhängig, nämlich von dem Zweck der „Darstellung des Menschen in seiner Würde.“⁴⁰ Ausschließlich derjenige menschliche Wille, „der nur durch die Vorstellung dieser Würde wirksam gemacht wird, (ist) das höchste Gut des Menschen.“⁴¹ Der Widerspruch zwischen den Konzeptionen Wankers und Kants ist jedoch nur scheinbar, wie die weiteren Vergleiche und wie vor allem die differenzierte Darstellung des kantischen Zweckbegriffs erweisen werden. Dazu sind aber zunächst noch außer einer näheren Erläuterung des „Formalismus“ in der kantischen Ethik einige weitere Gemeinsamkeiten in der Auffassung und im Gebrauch des Moralprinzips vorzuschicken.

³¹ Vgl. I, 127: „Das sittlich Gute ist gut an und für sich, und alles_ andere hat nur wegen ihm und durch dasselbe einen Werth.“

³² Vgl. GMS, 22f.

³³ GMS, 27.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ GMS, 28.

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. besonders KpV, 127-155.

³⁸ KpV, 135; vgl. ebd. 138.

³⁹ Vgl. GMS, 70; KpV, 180.

⁴⁰ I, 127.

⁴¹ Ebd.

2. Zum 'Formalismus'⁴² in der Ethik Kants

Nach Kants Lehre können die dem sittlich guten Willen korrespondierenden praktischen Gesetze als für das Wollen und Handeln der vernunftbegabten Wesen notwendige und allgemeingültig-verbindliche Regeln niemals von einem Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens abgeleitet werden⁴³; denn die Beziehung des Begehrungsvermögens auf seine Gegenstände richtet sich nach der Bedürftigkeit der Natur endlicher Vernunftwesen; es differiert daher je nach der individuellen Naturbeschaffenheit und ist dadurch Zufälligkeiten ausgesetzt.⁴⁴ Das Sittengesetz als streng allgemeingültiges schließt alles Zufällige aus und muß daher von den zu bewirkenden Zwecken des Begehrungsvermögens abstrahieren; das gesuchte Moralprinzip muß „die Handlung ohne Beziehung auf irgendeine Absicht, d.i. auch ohne irgend einen andern Zweck für sich als objektiv notwendig erklär(en).“⁴⁵ Kant zielt hier nicht nur auf Absichten und Zwecke des sogenannten unteren Begehrungsvermögens, sondern auch auf alle Zwecke des oberen Begehrungsvermögens, sofern es sich um „zu bewirkende Zwecke“ handelt, die „jeden Willen nur relativ gut machen“⁴⁶ könnten, nicht aber unbedingt gut; denn überall, wo das Begehrungsvermögen von der Lust an der Existenz eines Objektes bestimmt wird, ist das Begehren oder Streben grundsätzlich von derselben Art und gehört zum Prinzip der Selbstliebe und Glückseligkeit. Selbst wenn dieses Begehren die Vernunft als Instrument einsetzt und sie praktisch werden läßt, ändert dies nichts an der Sachlage, weil auch in einem solchen Fall die grundsätzlich passive Bestimmtheit des Begehrungsvermögens nicht aufgehoben wird.⁴⁷

Aus diesem Ansatz folgert Kant eine entscheidende Konsequenz: Wenn notwendige, allgemein geltende, praktische Gesetze überhaupt möglich sein sollen, dann nur unter der Voraussetzung, daß Vernunft für sich selbst das Begehrungsvermögen so unmittelbar und ursprünglich bestimmen kann, daß sie dabei nicht mehr nur Instrument irgendeines naturhaften Begehrens ist⁴⁸; vielmehr kommt alles darauf an, daß die Vernunft aktiv und spontan das Handeln bestimmt, d.h. daß „reine Vernunft ... für sich allein praktisch (ist).“⁴⁹

Damit reine praktische Vernunft sich in dieser Weise voll durchzusetzen vermag, muß das handelnde Vernunftwesen alle Handlungszwecke an einem rein intellektuellen Kriterium messen, das selbst nicht mehr material, sondern formal ist, gleichwohl aber die Möglichkeit bietet, durch seine Bestimmungskraft die allgemeingültige Gesetzlichkeit von Handlungsmaximen anzugeben. Sittliches Handeln ist nur dann möglich, wenn die Vernunft allein von sich aus den subjektiv-gültigen

⁴² Vgl. dazu J. SCHMUCKER 1955, 158-169; R. WIMMER 1980, 200-206. Wimmer geht hier auch auf den bereits von Hegel, dann insbesondere von Max Scheler erhobenen Formalismus Vorwurf ein. Ferner vgl. J. DERBOLAV 1983, 60ff.

⁴³ Vgl. KpV, 127, GMS, 42f.

⁴⁴ Vgl. KpV, 128; GMS, 43.

⁴⁵ GMS, 43f.

⁴⁶ Ebd. 71; vgl. ebd. 59, KpV, 129.

⁴⁷ Vgl. KpV, 127-133, bes. 128, 130; GMS, 47.

⁴⁸ vgl. GMS, 35; KpV, 128-135.

⁴⁹ KpV, 142; vgl. GMS, 79.

praktischen Grundsätzen, den Maximen, die allgemeine Gesetzesform als unerläßliche Bedingung des Handelns vorschreibt.⁵⁰

Erst wenn reine Vernunft als solche selbst unmittelbar praktisch ist, wird auch die entsprechende „Handlung... *an sich selbst gut*“, d.h. „ein Wille, dessen Maxime jederzeit diesem Gesetze gemäß ist, ist *schlechterdings, in aller Absicht, gut, und die oberste Bedingung alles Guten*.“⁵¹

Das Gesetz, von dem Kant hier spricht, ist das oberste Moralprinzip, der kategorische Imperativ für endliche Vernunftwesen, dessen Eigenart ohne den Kontext des skizzierten kantischen Formalismus in der Ethik unverständlich wäre. Der Begriff des Guten und Bösen liegt für Kant nicht vor diesem umfassenden moralischen Gesetz, an dem es dann zu messen wäre; in diesem Falle müßte auch der gute Wille zunächst von einem solchen, logisch vorausgehenden Begriff des Guten und Bösen her als seinem Gegenstand und Zweck definiert werden. Doch das entscheidende Prinzip des guten Willens ist nicht von einem vorausliegenden Begriff – und damit auch nicht von einem zu bewirkenden Gegenstand oder Zweck des Willens – her zu bestimmen⁵²; vielmehr entscheidet umgekehrt der sittlich gute Wille darüber, was für ihn ein sittlich möglicher bzw. notwendiger und damit guter Gegenstand oder Zweck ist.⁵³ Damit sind entscheidende Vorgaben für die Bestimmung des Gesetzescharakters des obersten Moralprinzips bei Kant gemacht, das nun eingehender zu untersuchen und mit der entsprechenden Position Wankers zu vergleichen ist.

3. Der Gesetzescharakter des obersten Moralprinzips

Ähnlich wie Kant in der ‘Kritik der praktischen Vernunft’ geht Wanker zu Beginn des Abschnitts über das Oberste Moralprinzip⁵⁴ auf diejenigen Begriffsbestimmungen ein, die den besonderen Gesetzescharakter dieses moralischen Grundgesetzes verdeutlichen sollen. Die einzelnen Definitionen, die er dabei gibt, lassen eine deutliche Anlehnung an Kant erkennen:

Wanker geht vom weiter gefaßten Begriff der Regel allgemein und der praktischen Regel im besonderen aus⁵⁵ und bestimmt die als moralische Gesetze in Betracht kommenden „*praktischen Grundsätze*“ als „practische Regeln, welche mehrere andere (sc. praktische Regeln, H.J.M.) in sich enthalten, und in einem allgemeinen Satze vereinigen.“⁵⁶ Solche praktischen Grundsätze `sind entweder nur *subjective*,

⁵⁰ Vgl. KpV, 135.

⁵¹ KpV, 180.

⁵² Über ein solches Vorgehen fällt Kant das pauschale, vernichtende Urteil, daß es der „veranlassende Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehen des obersten Prinzips der Moral“ gewesen sei (KpV, 182).

⁵³ Vgl. KpV, 180f; vgl. GMS, 19.

⁵⁴ Vgl. I, 122-155; KpV, 125.

⁵⁵ Vgl. I, 123; zu Kants vergleichbarem Vergehen vgl. KpV, 125ff, 156, 126; GMS, 13, 36, MS, 328; zu Kants (nicht einheitlichem) Gebrauch des Begriffs ‘Regel’ vgl. L. W. BECK 1974, 76-80, 82f, 271 (Anis. 11) .

⁵⁶ I, 123. Zu der bis in den Wortlaut hineinreichenden Ähnlichkeit mit Kant vgl. KpV, 125.

das ist, Regeln, die für den Willen eines gewissen Subjects gelten – *Maximen*⁵⁷; oder sie sind „objective praktische Grundsätze in der engeren Bedeutung“, d.h. „Regeln, welche nicht bloß für diesen oder jenen, weil er sie zu Maximen angenommen hat, sondern an sich selbst für alle vernünftigen Menschen gültig sind.“⁵⁸

Wanker hat damit die kantische Charakterisierung eines praktischen Gesetzes wiedergegeben; Kant spricht von praktischen Gesetzen, „wenn jene (sc. die objektiven praktischen Grundsätze, H.J.M.) als objektiv, d.i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt“⁵⁹ werden. Mit dieser Hervorhebung der strengen Allgemeingültigkeit objektiver, praktischer Gesetze hat Wanker bereits der nach Kant notwendigen Übereinstimmung der Charakteristika moralischer Gesetze mit den Qualifikationen des sittlich Guten Rechnung getragen.⁶⁰ Für das oberste Moralprinzip als höchstes moralisches Gesetz gilt *exemplarisch*, was für alle moralischen Gesetze als objektiv-praktische Grundsätze gilt, nämlich daß es nichts anderes darstellt als das sittlich Gute selbst, auf die Form eines praktischen Gesetzes gebracht.⁶¹

Das oberste Moralprinzip ist gewissermaßen die ‚Verkörperung‘ des Sittengesetzes, das „höchste Sittengesetz“, aus dem alle sittlichen Gesetze ihre Gesetzeskraft durch Partizipation erhalten.⁶²

Das oberste Moralprinzip hat jedoch als Gesetz nicht für alle vernünftigen Wesen, für die es in seiner Allgemeingültigkeit gilt, denselben Charakter:

Kant sieht den Idealfall gegeben bei einem „vollkommen guten) Wille(n)“, der zwar „unter objektiven Gesetzen (des Guten)“ (also in erster Linie unter dem obersten Moralprinzip) steht, so jedoch, daß er „nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Hand-

⁵⁷ I, 123; vgl. I, 250, 258, 261 (Anm.). Wanker hat mit dieser Charakterisierung den Maximenbegriff Kants getroffen; vgl. KpV, 125; GMS, 27, 51, 56; MS, 331f; ferner vgl. O. HÖFFE 1979a, 86-102.

⁵⁸ I, 123. Ebenfalls im Sinne Kants definiert Wanker die „Regeln der Klugheit und Geschicklichkeit“ und die „technischen Regeln“ (ebd. vgl. I, 159); vgl. GMS, 36ff, 45f; KpV, 123f, 126; KU, 178. Der in diesem Zusammenhang etwas abwertend gebrauchte Begriff ‚Klugheit‘ kommt der Auffassung Kants entgegen; vgl. GMS, 45f. Ob am Entstehen der Kombination „alle vernünftigen Menschen“ (I, 123) ein Druckfehler beteiligt war, ist nicht feststellbar. Wanker spricht ansonsten zum Ausdruck der vernunftbestimmten Allgemeinheit wie Kant von „vernünftigen Wesen“; vgl. I, 231, 227, 161, 92.

⁵⁹ KpV, 125; vgl. GMS, 41f; MS, 328f. Zu Kants Gesetzesbegriff vgl. M. FORSCHNER 1983, 28ff.

⁶⁰ vgl. I, 162; zu Kant vgl. GMS, 15, 71, 76, 99; KpV, 125f, 128, 139f. Zu den übrigen Eigenschaften des Moralprinzips, die Wanker noch nennt (Wahrheit, Evidenz, Deutlichkeit und leichte Faßlichkeit; vgl. I, 129) vgl. bei Kant: KpV, 149; L. W. BECK 1974, 219f. Der kategorische Imperativ ist als synthetisch-apriorischer, praktischer Satz mit streng notwendiger Wahrheit und entsprechender Evidenz ausgestattet; vgl. GMS, 50 (Anm.); MS, 319f; KrV, 46; K. H. ILTING 1972, 118ff.

⁶¹ Vgl. I, 128, 133, 92, 123, 129, 155f, 159. Zur Austauschbarkeit der Attribute des sittlich Guten und des moralischen Gesetzes vgl. GMS, 46, 36, 50f, 101f; KpV, 127, 134, 139 u.ö; ferner vgl. N. HEROLD u.a., Art. Gesetz: HWP III, 504f.

⁶² Vgl. I, 123, 158, 161; zur gleichen Auffassung Kants vgl. GMS, 51 sowie N. HEROLD, Gesetz: HWP III, 504.

lungen *genötigt* vorgestellt werden“ kann, „weil er von selbst ... nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann.“⁶³

Ein vollkommen guter Wille ist nur anzutreffen bei einem „rein-vernünftigen“, d.h. nicht von Sinnlichkeit affizierten Wesen.

Das Sittengesetz schließt zwar alle vernünftigen Wesen ein, auch „das unendliche Wesen“, aber es betrifft nicht alle gleichermaßen.⁶⁴ Im Falle Gottes ist die Relation zum Sittengesetz nur aktiv: Das „rein-vernünftige“ Wesen bestimmt sich selbst ausnahmslos aktiv; es auferlegt sich selbst die moralischen Verbindlichkeiten, ohne irgendeine passive Einschränkung, die die sinnliche Sphäre betreffen könnte, zu erleiden; es ist, weil von keinerlei Neigungen beeinflusst, „keiner dem moralischen Gesetze widerstrebenden Maxime fähig.“⁶⁵ Letzterem entspricht der Begriff der Heiligkeit⁶⁶; für ein heiliges Wesen wie Gott ist das moralische Gesetz kein „praktisch-einschränkendes Gesetz“⁶⁷, sondern „ein Gesetz der Heiligkeit.“⁶⁸

Gott als absolut freies und vernünftiges Wesen kann sich nur aktiv gemäß dem moralischen Gesetz selbst bestimmen, und nicht passiv durch das moralische Gesetz in Pflicht genommen werden.⁶⁹ M.a.W.: *Für ein heiliges Wesen hat das Sittengesetz keinen imperativen Charakter.*

Demgegenüber setzt sich bei „sinnlich-vernünftigen Wesen“, wie die Menschen es sind, das moralische Gesetz als intelligible Größe nicht „von selbst“ durch; vielmehr behindert die sinnliche Affiziertheit eine „*völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz.*“⁷⁰

Deshalb, weil der Mensch als ein „mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affiziertes Wesen keinen heiligen Willen hat“..., (ist) das moralische Gesetz... bei jenen (sc. den Menschen, H.J.M.) ein *Imperativ*, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist.⁷¹ Näherhin deutet Kant das Verhältnis der „sinnlich-vernünftigen Wesen“ zum Sittengesetz des kategorischen Imperativs als „*Abhängigkeit*, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine Nötigung“⁷², obzwar durch bloße Vernunft und deren objektives Gesetz,... bedeutet.“⁷³ Der Mensch bedarf also grundsätzlich einer Einschränkung durch das moralische Gesetz; und diese Einschränkung wird ihm kategorisch auferlegt.

Bei WANKER findet sich dieselbe Überlegung, die Kant dazu veranlaßt, das moralische Gesetz für endliche Vernunftwesen als kategorischen Imperativ zu konzipieren. Wanker setzt in seinen entsprechenden Ausführungen an beim Begriff der mo-

⁶³ GMS, 43; vgl. KpV, 127.

⁶⁴ KpV, 142f.

⁶⁵ KpV, 143.

⁶⁶ Vgl. ebd.

⁶⁷ Ebd.; vgl. GMS, 42f.

⁶⁸ KpV, 204; vgl. GMS, 58.

⁶⁹ Vgl. GMS, 42f; M. MORITZ 1951, 73, 78ff, 104-118.

⁷⁰ KpV, 252. Wanker ist dieser Gedankengang Kants wohlvertraut; vgl. 1, 17, 1, 218.

⁷¹ Vgl. KpV, 143; MS, 327ff; KpV, 204. Außerdem vgl. R. PIEPMEIER u.a., Art. Imperative, kategorischer Imperativ: HWP IV, 242-258; I. CRAEMER-RUEGENBERG, 48-51.

⁷² KpV, 143; vgl. MS, 329, 331.

⁷³ KpV, 143.

ralischen Verbindlichkeit, die er aktiv und passiv versteht.⁷⁴ Aktive Verbindlichkeit bezieht sich auf die Möglichkeiten der Freiheit und besagt (moralisch qualifizierte) Selbsttätigkeit⁷⁵, d.h. freie Selbstbestimmung in Übereinstimmung mit dem obersten Moralprinzip.⁷⁶ Passive Verbindlichkeit betrifft hingegen die Sphäre der Sinnlichkeit, das „sinnliche Begehren, welches dadurch (sc. durch freie Selbstbestimmung, H.J.M.) geformt, geordnet, eingeschränkt oder niedergeschlagen wird,... passiv verbunden wird.“⁷⁷

Zur aktiven Verbindlichkeit ist jedes „freye und vernünftige Wesen, Gott und der Mensch“⁷⁸ fähig. Für Gott als „Allvernünftigen“⁷⁹, als „unendliche Vernunft“⁸⁰, als von Sinnlichkeit freiem Wesen, d.h. als Wesen von „absoluter Heiligkeit“⁸¹, gilt zwar das moralische Gesetz⁸², aber es gilt insofern anders, als Gott zu diesem Gesetz nur in einer Beziehung aktiver (Selbst-)Verbindlichkeit stehen kann, wohingegen für die Klasse der endlichen Vernunftwesen, bei denen „außer der moralischen Bestimmung auch noch eine andere Bestimmung durch sinnliche Antriebe möglich ist“, deren „Begehrensvermögen also einer Einschränkung durch das Moralgesetz bedarf“⁸³, eine passive Verbindlichkeit hinzukommt.

Gott ist wegen seiner singulären Stellung in Bezug auf das moralische Gesetz „die absolute, nothwendige Heiligkeit.“⁸⁴ Der Mensch indes „kann und soll heilig seyn“⁸⁵, indem er der moralischen Verbindlichkeit Folge leistet, dem Moralgesetz gehorcht, denn „ein Satz, der eine moralische Verbindlichkeit ausdrückt, wird ein Moralgesetz genannt.“⁸⁶ Moralische Verbindlichkeit aber ist gleichbedeutend mit moralischer Nötigung.⁸⁷

⁷⁴ Der Terminologie nach bewegt er sich indes in den gewohnten Bahnen des zeitgenössischen Naturrechtsdenkens; allerdings gilt dies nicht von der konkreten Art, wie er diese Termini zueinander in Beziehung setzt; diese ist von Kant bestimmt.

⁷⁵ um Begriff 'Selbsttätigkeit', den Wanker in einem von Fichtes Triblehre geprägten Kontext verwendet, vgl. C, II, 2.3.4.2.

⁷⁶ Vgl. I, 157; vgl. MS, 549f, wo Kant die (scheinbare) Antinomie zwischen aktiver und zugleich passiver Verbindlichkeit in ein und demselben moralischen Subjekt durch die Zuordnung des Menschen zu verschiedenen Welten (zur intelligiblen und zur sinnlichen Welt) auflöst.

⁷⁷ I, 157.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ I, 51.

⁸⁰ I, 231.

⁸¹ I, 19. Kant gebraucht in gleichem Kontext ähnliche Attribute; vgl. KpV, 143.

⁸² Vgl. I, 231; ferner vgl. G. NESSLER a.a.O. 65.

⁸³ I, 157. Auch hier fällt die im gleichen Zusammenhang feststellbare Ähnlichkeit der Wortwahl zu Kant auf; vgl. KpV, 143.

⁸⁴ I, 157.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Vgl. ebd. Derselbe Zusammenhang kommt schon in dem auf das oberste Moralprinzip angewandten Gesetzesbegriff zum Vorschein: Wanker spezifiziert die allgemeine Definition: „Gesetz überhaupt ist eine Regel, oder ein Satz, der eine Nöthigung ausdrückt“ (I, 156) für den moralischen Gesetzesbereich dahingehend, daß er die entsprechende Nötigungsart durch die Vorstellung des obersten Moralprinzips bewirkt sieht. Zur gleichen Wechselbeziehung der Begriffe 'Nötigung', 'Verbindlichkeit' usf. bei Kant vgl. GMS, 41; KpV, 126; MS, 329, 331.

Somit deutet auch Wanker das Verhältnis des Menschen zum Sittengesetz wie Kant als eine Beziehung der sittlichen Nötigung⁸⁸, und da er dem höchsten moralischen Gesetz, dem obersten Moralprinzip, in dem alle moralischen Gesetze gewissermaßen zusammengefaßt sind, dieselben Eigenschaften der Allgemeinheit, Objektivität, Notwendigkeit und Unbedingtheit zuschreibt, muß diese „Nötigung“ im Sinne eines kategorischen Gebietens aufgefaßt werden, in dem die Eigenschaften des sittlich Guten gleichsam gebündelt zusammengefaßt sind. Da Wanker auf diese Weise seinem obersten Moralprinzip dieselbe kategorische Geltungsart zuschreibt, bekommt es selbst den Charakter eines kategorischen Imperativs.⁸⁹

4. Die Formeln des kategorischen Imperativs Kants und ihre Äquivalenz

Kant hat das oberste Moralgesetz, den kategorischen Imperativ⁹⁰, in verschiedene Formeln und Formulierungen⁹¹ gefaßt, ohne allerdings einen Zweifel daran zu lassen, daß seiner Auffassung nach der kategorische Imperativ „nur ein einziger“⁹² sei. Die Tatsache mehrerer verschiedener Formeln dieses Grundgesetzes ist demnach nur dann mit der Einheit des kategorischen Imperativs als einheitlichem obersten Moralprinzip für sinnliche Vernunftwesen zu vereinbaren, wenn diese verschiedenen Formeln untereinander so äquivalent sind, daß *jede* Formel – also auch die von Wanker hauptsächlich aufgegriffene zweite Formel – den kategorischen Imperativ vollständig und erschöpfend repräsentiert.⁹³

Sowohl in bezug auf die genaue Zählung und Einteilung – als auch hinsichtlich der Äquivalenz dieser Formeln gab und gibt es in der einschlägigen Kant-Literatur eine rege Diskussion.⁹⁴ Hier wird im wesentlichen das von H. J. PATON ausgearbeitete Zählungs- und Einteilungsschema⁹⁵ verwendet, das sich – trotz mancher Kritiken

⁸⁸ Vgl. GMS, 41.

⁸⁹ Den Begriff 'kategorischer Imperativ' selbst verwendet Wanker selten, und dann in der Regel nur in rein referierendem – oder in negativem Kontext; vgl. I, 141f. Er zeigt sich auch über die wichtigste zeitgenössische Kritik wohlinformiert; vgl. I, 142; ferner I, 49, wo er den kategorischen Imperativ „kalt“ und „trocken“ nennt; ferner vgl. I, 21.

⁹⁰ Bzw. das „*Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft*“, wie Kant den kategorischen Imperativ in der „Kritik der praktischen Vernunft“ auch nennt (140).

⁹¹ Zwischen 'Formel' und 'Formulierung' des kategorischen Imperativs wird in der Kant-Literatur oft ein Unterschied gemacht, insoweit 'Formel' als engerer Begriff nur auf diejenigen Formulierungen des kategorischen Imperativs angewendet wird, die Kant als solche eigens hervorgehoben hat. Der im kategorischen Imperativ gemeinte Sachverhalt wird von Kant jedoch auch in anderen Wendungen und Ausdrücken wiedergegeben, die im weiteren Sinne 'Formulierungen' genannt werden; vgl. z.B. GMS, 64, 69. P. KRAUSSER zählte allein in der 'GMS' „mindestens 37 verschiedene Fassungen der 3 Formeln des kategorischen Imperativs“ (319). Kants Gebrauch des Formelbegriffes ist hier allerdings nicht durchweg kohärent; vgl. G. NESSLER, 78ff, 171.

⁹² GMS, 51; vgl. ebd. 69.

⁹³ Vgl. GMS, 69.

⁹⁴ Vgl. z.B. G. NESSLER, 81-92; O. HÖFFE 1979a, 85f; T. N. PELEGRINIS, 138-150.

⁹⁵ Vgl. H. J. PATON, 152f.

und Verbesserungsvorschläge⁹⁶ – als das weltweit wohl anerkannteste durchgesetzt hat.⁹⁷ Danach ergeben sich *drei eigentliche Formeln* des kategorischen Imperativs, von denen die erste und die letzte in jeweils zwei verschiedenen Fassungen vorliegen:⁹⁸

„Formel I oder die Formel des allgemeinen Gesetzes:

*‘Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde’.*⁹⁹

Formel Ia oder die Formel des Naturgesetzes:

*‘Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte’.*¹⁰⁰

Formel II oder die Formel des Zwecks an sich selbst:

*‘Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchtest’.*¹⁰¹

Formel III oder die Formel der Autonomie:

*‘Handle so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne’.*¹⁰²

Formel IIIa oder die Formel des Reiches der Zwecke: ‘Handle so, als ob du durch deine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im-allgemeinen Reich der Zwecke wärest’.¹⁰³

Diese Formeln des kategorischen Imperativs stehen in einem denkbar engen wechselseitigen Bezug, d.h. sie können untereinander als äquivalent gelten. Kant macht mehrfach deutlich, daß er die verschiedenen Formeln für auseinander ableitbar hält. Sehr klar unterstreicht er die Bedeutungsgleichheit der Formeln I und Ia; für letztere ergibt sich nur deshalb eine von ersterer abweichende Wortkombination mit dem Begriff ‘Naturgesetz’, weil derselbe Formelinhalt (von Formel I) in diesem Falle unter dem Gesichtspunkt der Vergleichbarkeit der Allgemeinheit eines Gesetzes der Sittlichkeit mit dem Wesenszug der Natur (Bestimmtheit durch allgemeine, notwendig geltende Gesetze) betrachtet wird.¹⁰⁴ Es geht nur um ver-

⁹⁶ Vgl. M. FLEISCHER 1964, 201-226; T. N. PELEGRINIS, 139ff. Wir übernehmen hier die von Nessler überarbeitete Form des Patonschen Schemas. Nessler hat eine Reihe kritischer Einwände bereits berücksichtigt (vgl. 81-92).

⁹⁷ Vgl. M. SHALGI, 172 (Anm. 2); T. C. WILLIAMS, 22f, 67ff; B. E. ROLLIN, 65; A. HAARDT, 166f.

⁹⁸ Formel Ia und IIIa.

⁹⁹ GMS, 51.

¹⁰⁰ GMS, 51.

¹⁰¹ GMS, 61; sie wird fortan auch als ‘Menschheit/Selbstzweckformel’ zitiert.

¹⁰² GMS, 67; vgl. dazu die Variante; „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (KpV, 140).

¹⁰³ H. J. paton, 153; vgl. GMS, 72. Pelegrinis Versuch, die Formeln III und IIIa nicht mehr als Formeln des kategorischen Imperativs zu interpretieren, kann nicht überzeugen, da Kant selbst ausdrücklich im Anschluß an die Formeln I-III von den „angeführten drei Arten“ spricht, den kategorischen Imperativ auszudrücken; um überhaupt noch auf drei Formeln zu kommen, müßte Pelegrinis die Formeln I und Ia als 2 verschiedene Arten zählen; dies findet aber in Kants eigenen Ausführungen zu dieser Thematik keinen Rückhalt (vgl. z.B. GMS, 51, 69).

¹⁰⁴ Vgl. GMS, 51.

schiedene Perspektiven, nicht um verschiedene Inhalte; deshalb sind beide Formeln logisch äquivalent.¹⁰⁵ Ähnliches ergibt sich aus dem Vergleich von Formel I und II: Daß Kant selbst Formel II für logisch äquivalent mit der allgemeinen Gesetzesformel hielt, deutet schon seine Feststellung an, diese beiden Prinzipien (= Formeln des kategorischen Imperativs) seien „im Grunde einerlei.“¹⁰⁶ M.a.W.: Unter der Voraussetzung, daß das sittliche Handeln vom Gesichtspunkt seiner Zweckbestimmtheit her betrachtet wird, ist die ‘Menschheit/Selbstzweck-formel’ (= Formel II) aus der allgemeinen Gesetzesformel (= Formel I) ableitbar.¹⁰⁷

Ferner läßt sich nachweisen, daß auch die Formeln III und IIIa aus der ‘Menschheit/Selbstzweckformel’ bzw. auch aus einer Verbindung der Formeln I und II abgeleitet werden können¹⁰⁸; ebenso sind umgekehrt die ersten zwei Formeln des kategorischen Imperativs aus der dritten Formel und ihren Varianten ableitbar.¹⁰⁹ Als Konsequenz ergibt sich, daß „die angeführten drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, ... *im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes* (sind), deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt.“¹¹⁰

Den verbleibenden Unterschied, der aber die zwischen den verschiedenen Formeln bestehende wechselseitige Ableitbarkeit und Äquivalenz nicht berührt, sieht Kant darin, daß die Formeln Ia-IIIa dem abstrakten kategorischen Imperativ in Form der allgemeinen Gesetzesformel größere Anschaulichkeit und eine subjektiv intensivere, auch gefühlsmäßige Ansprechbarkeit verleihen.¹¹¹

Der ‘Menschheit/Selbstzweckformel’ kommt dabei im Vergleich zu den übrigen noch eine gewisse Auszeichnung zu, insofern Kant im Menschen als Zweck an sich selbst, „und nur in ihm allein, de(n) *Grund* eines möglichen kategorischen Imperativs“¹¹² sieht.

Da Kant hier so spricht, als sei dieser Grund ausreichend, und da außerdem auch auf die Menschheit/Selbstzweckformel zutrifft, daß sie – wie Formel I – den Begriff des kategorischen Imperativs erschöpfend wiedergibt¹¹³, wird die logische Äquivalenz dieser Formeln bestätigt und der Schluß gerechtfertigt, daß die Formel II den kategorischen Imperativ Kants vollgültig repräsentiert.¹¹⁴

¹⁰⁵ Vgl. G. NESSLER, 164; N. HOERSTER, 456.

¹⁰⁶ GMS, 71; vgl. ebd. 69.

¹⁰⁷ Vgl. GMS, 71f; A. HAARDT, 165ff.

¹⁰⁸ Vgl. GMS, 67, 69, 72, 63.

¹⁰⁹ Vgl. GMS, 69f; G. NESSLER, 168f.

¹¹⁰ GMS, 69; vgl. B. E. ROLLIN, 61f, 70ff; A. HAARDT, 158-161; R. WIMMER 1982, 293-300.

¹¹¹ Vgl. GMS, 69.

¹¹² GMS, 59; vgl. M. FLEISCHER 1964, 226.

¹¹³ Vgl. GMS, 50f, 59-62; G. NESSLER, 169f.

¹¹⁴ Aus diesem Grund können auch aus der zweiten Formel des kategorischen Imperativs dieselben Pflichten hergeleitet (bzw. an ihr als Kriterium dieselben Maximen getestet) werden, wie sie sich aus der Anwendung der ersten Formel als Kriterium der Moralität ergeben; vgl. GMS, 52-55; 61-63.

5. Wankers Formulierung des obersten Moralprinzips in Auseinandersetzung mit den wesentlichsten philosophischen Moralprinzipien seiner Zeit

5.1. Das eudämonistische Moralprinzip

Wanker zeigt sich in dem Abschnitt seiner 'Christlichen Sittenlehre', der die Formulierung des eigenen Moralprinzips und die Auseinandersetzung mit anderen philosophischen Moralprinzipien seiner Zeit enthält¹¹⁵, als guter Kenner zeitgenössischer Themen der philosophischen Ethik.

Was diese Auseinandersetzung¹¹⁶ anlangt, so geht er zunächst auf das Moralprinzip der „*Eudämonisten*“ ein: „Gut ist, was uns glücklich macht.“¹¹⁷

Ein wesentliches Argument gegen den Eudämonismus sieht Wanker darin, daß das sittlich Gute nicht in dem liegen kann, was uns glücklich macht, insofern der Glückseligkeitsbegriff selbst keine gültige Bestimmung des sittlich Guten enthält, sondern „den Begriff des sittlich guten schon voraus(setzt).“¹¹⁸ Wenn auch das Streben nach Glückseligkeit im Bereich des Bestimmungsgrundes der Willkür und der Triebfedern des Handelns eine gewisse Bedeutung hat, so kann Glückseligkeit doch nicht für die „Regel des sittlichen Begehrens“, d.h. für die Bestimmung moralischer Gesetze allgemein und für die Aufstellung eines obersten Moralprinzips im besonderen in Betracht kommen; denn sonst „ist sittlich gut dasjenige, was für uns die zahlreichsten und seligsten *Folgen* nach der jedesmahligen individuellen Beschaffenheit des Subjetts und nach der möglich größten Intension und Extension

¹¹⁵ Vgl. I, 122-155; insbesondere 122-146; diese Seiten enthalten die Aufstellung von Wankers *Moralprinzip als eines Vernunftprinzips*; auf den nachfolgenden Seiten (146-155) wird dieses Vernunftprinzip theologisch interpretiert und mit dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe identifiziert.

¹¹⁶ Wir ändern hier die Reihenfolge, die Wanker – ähnlich wie Kant in der 'GMS' (76-80) – aufgebaut hat. Auf diese Weise treten die Gemeinsamkeiten mit Kant noch deutlicher hervor. Wie genau Wanker den Grundansatz der kantischen Kritik an unzulänglichen Moralprinzipien registriert hatte, zeigen mehrere Äußerungen; vgl. I, 141, 88.

¹¹⁷ Vgl. I, 133, 144. Wanker übernimmt hier den Eudämonismusbegriff Kants, auf dessen sachliche Einwände und Sprachgebrauch dieser Begriff zurückgeht, vgl. H. REINER, Art. Eudämonismus: HWP II, 819. Infolge der Übernahme der kantischen Eudämonismuskritik kann auch Wanker recht verschiedene philosophische Schulen (insbes. Plato und Aristoteles sowie die Epikuräer und die Stoa) unter den einheitlichen Gesichtspunkten dieses Begriffes behandeln; vgl. I, 58-61; zu Kant vgl. KpV, 139ff.

¹¹⁸ I, 133. Ganz anderer Meinung war Wanker noch in der ersten Ausgabe seines Hauptwerkes (1794); vielleicht wird an keiner anderen Stelle die Wandlung deutlicher, die Wanker seit dem ersten Erscheinen seiner 'Christlichen Sittenlehre' durchgemacht hatte. In der ersten Ausgabe hatte er sein oberstes Moralprinzip noch ganz im Sinne des aufklärerischen Glückseligkeitsideals so formuliert; „*Thu immer das, von dem du durch die Vernunft versichert bist, daß es deine und anderer Menschen wahre Glückseligkeit befördert*“ (I¹, 297). Wanker verstieß damit vehement gegen Kants Auffassung, daß Ethik „niemals als Glückseligkeitslehre“ (KpV, 262) betrieben werden dürfe.

hat.“¹¹⁹ Auf diese Weise aber „wird das sittlich Gute unmöglich gemacht“¹²⁰; denn, um auf der Grundlage des Glückseligkeitsprinzips jeweils genau erkennen zu können, was sittlich gut und böse ist, müßte der Mensch ein umfassendes Wissen über alle gegenwärtigen und künftigen Folgen seines Handelns besitzen und dieses Wissen richtig zu sich selbst in Beziehung setzen können. Dies aber geht über normale menschliche Fähigkeiten und Möglichkeiten hinaus.¹²¹

Die Menschen sind weder so allwissend, daß sie eine derart totale Einsicht und Übersicht über ihr Handeln und seine Folgen haben, noch haben sie eine vergleichbare Kontrolle und Macht über die Handlungsfolgen. Dies gilt sowohl im Blick auf das *Individuum* als auch im Blick auf die Gesellschaft. Der Einzelne macht im Laufe seiner verschiedenen Lebensphasen so viele Wandlungen durch und erlebt eine so starke Veränderung seiner Verhältnisse und Bedürfnisse, daß er nicht in der Lage ist, das für ihn jeweils Gute im Sinne des Glückseligkeitsbegriffes mit ausreichender Gründlichkeit und Sicherheit zu bestimmen.¹²² Entsprechendes gilt im Blick auf andere Menschen und auf die menschliche Gesellschaft: Wenn schon der einzelne für sich die vom Glückseligkeitsprinzip in den Mittelpunkt gerückten Handlungsfolgen nicht restlos überblicken und noch weniger kontrollieren kann, „so gilt dieses noch weit mehr von den Folgen unserer Handlungen auf unsere Nebenmenschen, deren körperliche Beschaffenheit, Gewohnheiten, Denk- und Sinnesart und Verhältnisse oft so sehr von uns abweichen, daß sie eben das für schädlich halten, wodurch wir ihr *Wohlseyn* zu befördern glauben.“¹²³ Ein sozialeudämonistisches Moralprinzip (‘Gut ist, was die allgemeine Glückseligkeit befördert’¹²⁴) kann, von hier aus gesehen, für die Sittlichkeits-Begründung nicht in Frage kommen, weil sich aufgrund des empirischen Charakters irdischen Glücks nicht allgemeingültig und -verbindlich festlegen läßt, worin genau das Glück und die Glückseligkeit für alle besteht; ja selbst „wenn ... auch diese Verschiedenheit (sc. in der Annahme dessen, was für die jeweils einzelnen Glückseligkeit bedeutet, H.J.M.) nicht so groß wäre, als sie es wirklich ist; so kann man doch von keiner Art des irdischen Glücks, die wir unsern Mitbrüdern geben können und wollen, mit Zuversicht sagen: Sie stiftet in allen ihren Folgen wahres Glück, mehr Glück als Elend.“¹²⁵

Die Begründung der Sittlichkeit auf ein solches eudämonistisches Moralprinzip wäre eine Fehlbeurteilung, die Wanker bereits den griechischen Philosophen-

¹¹⁹ I, 134. Die Bestimmungsfaktoren ‘Intension’ und ‘Extension’ (bzw intensiv und extensiv) gebraucht auch Kant; er fügt dann noch die Dimension des „Protensiven“ hinzu (KrV, 677f).

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Vgl. I, 134.

¹²² Vgl. ebd.

¹²³ I, 138: Statt ‘Wohlseyn’ könnte es hier auch ‘Glückseligkeit’ heißen; diese Gleichsetzung von ‘Wohlsein’ und ‘Glückseligkeit’ findet sich auch bei Kant (vgl. GMS, 45). Wohlsein bzw. Wohlergehen und Wohlbefinden bringen mehr die sinnliche, ja hedonistische Färbung des Glückseligkeitsbegriffs zum Ausdruck. Für Wanker gilt hier wie für Kant, daß er, dem allgemeinen Sprachgebrauch der Aufklärung folgend, noch nicht genügend zwischen Eudaimonismus und Hedonismus unterschieden hat; vgl. J. SCHWARTLÄNDER 1968, 27f.

¹²⁴ I, 137.

¹²⁵ I, 138. Kant argumentiert ähnlich; vgl. KW VI, 145; KpV, 133.

Schulen der Antike¹²⁶ vorwirft, insofern sie die „moralischen Begriffe“ aus empirischen Vorstellungen „durch Zergliederung der erscheinenden Thatsachen aufzuklären, und zu begründen suchten“ und dabei „die in der Erfahrung vorkommenden *zufälligen* Merkmale unter die wesentlichen Bestimmungen“¹²⁷ (sc. der Sittlichkeit, H.J.M.) einreihen. Auf diese Weise mußte es unausweichlich zu „unrichtigen und schwankenden Begriffen von dem höchsten Gute“ kommen, aus denen „kein wahres, und vollständiges System der menschlichen Pflichten abgeleitet werden konnte.“¹²⁸ Da empirische Gegebenheiten¹²⁹ hierbei ausschlaggebend waren, konnte es nur zu „zufällig bedingten Begriffe(n) vom Guten und Bösen, von Pflicht und Tugend“ kommen, „die aber in der Folge für absolut allgemeine Begriffe und Grundsätze angenommen wurden.“¹³⁰ Das wirkliche sittlich Gute jedoch, das als solches auch (im Jenseits) belohnbar ist, kann nicht aus der empirischen Handlung hergeleitet werden, sondern nur aus der „Absicht und dem Willen“; der „gute Wille“ muß bei jeder sittlich guten Tat „also schon vorausgesetzt“ werden.¹³¹

Auf das Konto empirischer Begründungsversuche der Sittlichkeit gehen nach Wanker die großen Abweichungen und Verschiedenheiten, die er sowohl innerhalb der antiken Ethik selbst konstatiert¹³², als auch die Widersprüche zwischen solcher empirischen Ethik und einer „richtigen“, d.h. auf allgemeingültigen, apriorischen und damit absoluten Prinzipien basierenden Ethik.¹³³

Die bislang vorgetragene Kritik Wankers an dem eudämonistischen Moralprinzip „Gut ist, was uns glücklich macht“ (bzw. sozial-eudämonistisch ausgerichtet: „Gut ist, was die allgemeine Glückseligkeit befördert“) orientiert sich im wesentlichen an Kants Einwand gegen den empirischen Charakter des Glückseligkeitsbegriffes und der auf ihm basierenden Ethik. Kant ist der Auffassung, „daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d.i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden.“¹³⁴

Die „Idee der Glückseligkeit“ drängt zu einem „absolute(n) Ganzen(n)“, zu einem „Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande.“¹³⁵ Die Grundlagen der Sittlichkeit können jedoch nicht auf einer solchen „Idee der Glückseligkeit“ aufgebaut werden; denn der Mensch müßte, um ein solches Höchstmaß an Glückseligkeit sicher zu erlangen, „die Totalität einer in der Tat unendlichen Reihe von *Folgen*“¹³⁶ überblicken und in den Griff bekommen. Er müßte demzufolge über sein ganzes Leben hin genau und bestimmt wissen, worin

¹²⁶ Insbesondere gilt das für die Epikuräer und Stoiker; vgl. I, 59ff; ähnlich Kant; vgl. KpV 239ff, 257.

¹²⁷ I, 60.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Wanker nennt hier u.a. wie Kant die Temperamente; vgl. ebd.; GMS, 19.

¹³⁰ I, 60.

¹³¹ I, 135.

¹³² Wanker verweist hier auf Handlungen, die „in Athen und Sparta... belobet, und belohnt wurden, welche man in Susa und Persepolis mit dem qualvollsten Tode bestrafte“ (I, 60).

¹³³ Vgl. I, 61.

¹³⁴ GMS, 47; vgl. ebd. 76; KpV, 127-135; KW VI, 145.

¹³⁵ GMS, 47.

¹³⁶ GMS, 48.

jeweils im einzelnen seine wirkliche Glückseligkeit liegt und wie die Verwirklichung des so Erkannten samt aller Folgen auszusehen hätte und zu erreichen wäre. Dies ist jedoch für Kant undenkbar, weil es unmöglich ist, „daß das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was es hier eigentlich wolle.“¹³⁷

Der Glückseligkeitsbegriff bleibt somit unvermeidlich „ein so unbestimmter Begriff,...,daß, obgleich jeder Mensch zu dieser (= Glückseligkeit, H.J.M.) zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle.“¹³⁸ Was immer der Mensch als Beitrag zur Erreichung seiner Glückseligkeit erstrebt, er kann nicht sicher sein und mit Bestimmtheit wissen, ob er nicht gerade das Gegenteil erreichen wird, ob ihm das Erstrebt nicht vielleicht Unglück bringt.¹³⁹ Die Menschen entwickeln ihre Ideen von ihrer Glückseligkeit „auf so verschiedene Art“ und sie ändern ihre entsprechenden Vorstellungen „so oft, daß die Natur, wenn sie auch seiner (sc. des Menschen, H.J.M.) Willkür gänzlich unterworfen wäre, doch schlechterdings kein bestimmtes, allgemeines und festes Gesetz annehmen könnte, um mit diesem *schwankenden Begriff* (sc. der Glückseligkeit, H.J.M.) ... übereinzustimmen.“¹⁴⁰ Der entscheidende Fehler liegt hier in dem Versuch, sittliche Grundsätze, die allgemeingültig und unbedingte sein müssen, überhaupt auf empirische Ausgangsprinzipien gründen zu wollen.¹⁴¹ Ja, alles, was „unter dem Namen der Glückseligkeit“ zusammenzufassen ist¹⁴², kann „auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille ... nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es eben so bewandt.“¹⁴³ Daß Komponenten der Glückseligkeit als empirische und damit zufällige Größen überhaupt sittlich richtig, pflichtentsprechend eingesetzt werden können, verdanken sie allgemeingültigen ethischen Prinzipien; sie selbst „haben ... keinen innern unbedingten Wert, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus.“¹⁴⁴ Nur wo die dem sittlich guten Willen korrespondierenden moralischen Gesetze den Belangen der Glückseligkeit übergeordnet bleiben, können sie sicher in den Dienst des sittlich Guten gestellt werden.

Auch WANKERS nächstfolgender und weitergehender Einwand gegen das eudämonistische Moralprinzip erinnert deutlich an ein entsprechendes Argument Kants. Wanker wendet gegen die ‘Eudämonisten’ ein, daß durch Befolgung ihres Moralprinzips „die Tugend ... vollkommen vernichtet (würde)“¹⁴⁵, denn ein auf dem Glückseligkeitsprinzip aufbauender Tugendbegriff würde „vom Zufalle, von Umständen, über welche wir nichts vermögen, und von veränderlichen Bedingungen“

¹³⁷ GMS, 47.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Kant verdeutlicht dies an konkreten Beispielen, die sinngemäß auf dasselbe hinauslaufen wie die entsprechenden, oben referierten Beispiele Wankers.

¹⁴⁰ KU, 552; vgl. KpV, 135.

¹⁴¹ Vgl. GMS, 76.

¹⁴² Kant verweist hier auf Ähnliches wie Wanker, u.a. auf „Eigenschaften des Temperaments“ (GMS, 18); vgl. I, 60.

¹⁴³ GMS, 18.

¹⁴⁴ Ebd.; vgl. auch 76.

¹⁴⁵ I, 134f.

abhängig werden und deshalb „nichts freyes, absolutes und allgemeines“¹⁴⁶ mehr darstellen können. Durch Befolgung des eudämonistischen Moralprinzips würde vielmehr „das Laster ... der Tugend gleich gesetzt“, weil der Eudämonismus hier zufällige, relative und auswechselbare Kriterien an die Stelle des „guten Willen(s)“ setzt, „der also schon vorausgesetzt wird.“¹⁴⁷

Der Eudämonismus verwechselte oder vermengte Triebfeder und moralische Regel (bzw. sittliches Gesetz) und führte dazu, „daß ihre (sc. der ‘Eudämonisten’, H.J.M.) Tugendlehre oft weiter nichts als eine *Klugheitslehre* war.“¹⁴⁸

Mit diesem sehr bezeichnenden Vorwurf hatte Wanker ganz offenkundig auf einen Einwand Kants zurückgegriffen, der den Verfechtern des Glückseligkeitsprinzips¹⁴⁹ vorhielt, daß sie Wohlbefinden und Wohlverhalten unberechtigterweise einander gleichsetzten und so „gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit“ beitrugen, weil „es ganz was anderes ist, einen glücklichen, als einen guten Menschen, und diesen *klug*¹⁵⁰, als ihn tugendhaft zu machen“¹⁵¹; daher erhebt er den Vorwurf, daß das Glückseligkeitsprinzip „der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben..., indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen und nur den Kalkül besser ziehen lehren, den spezifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen.“¹⁵²

5.2. Das Vollkommenheitsprinzip

Das nächstfolgende Moralprinzip, mit dem sich Wanker befaßt, ist das von CHRISTIAN WOLFF und seiner Schule weiterentwickelte Prinzip der Vollkommenheit, das Wanker auf die zusammenfassende Formel bringt: „Gut ist, was uns vollkommen macht.“¹⁵³

Vollkommenheit bestimmt Wanker als „die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zu Einem.“¹⁵⁴ Fraglos anerkennt er, daß es eine „unerläßliche Forderung der Ver-

¹⁴⁶ I, 135.

¹⁴⁷ I, 135.

¹⁴⁸ I, 61.

¹⁴⁹ Ganz besonders gemeint war hier Christian Wolff; vgl. F. DELEKAT 1969, 278.

¹⁵⁰ Zu Kants (pragmatisch gefärbten) Klugheitsverständnis vgl. GMS, 45.

¹⁵¹ GMS, 77.

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ „Bonus est, quicquid nos statumque nostrum perficit, seu, quod perinde est, quicquid nos ac statum nostrum internum et externum perfectiores reddit“ (Christian WOLFF, *Psychologia empirica methodo scientifica pertractata...* Francofurti/Lipsiae 1732, § 554). Zur Bedeutung des Vollkommenheitsprinzips bei Wolff und zu seiner Geschichte in der abendländischen Ethik vgl. A. BISSINGER, 150f; H. M. BACHMANN, 161f; E. HOWALD, Teil B, 46. Zur weiten Verbreitung des Wolffschen Vollkommenheitsprinzips, auch in der damaligen Moraltheologie vgl. A. WOLKINGER, 59, 178.

¹⁵⁴ I, 140. Wanker verwendet hier fast wortwörtlich die bei den Wolffianern übliche Formulierung; vgl. Chr. GARVE, 179. Mit dem Begriff des „Mannigfaltigen“ ist hier gemeint: „alle unsre Kräfte, die körperlichen, die geistigen, sinnlichen und intelligiblen, und die äußern Vermögen u.a., aus denen einige natürlich, die andern erworben sind, einige von der Willkühr, andere vom Zufalle abhängen“ (ebd.).

nunft“ ist, „daß wir von diesen Kräften, so viele wir können, erwerben, sie cultiviren, wirksam machen, und zwar zu einem bestimmten Zweck wirksam machen.“¹⁵⁵

Indes, bemängelt Wanker, gibt Wolff und seine Schule keine Auskunft darüber, worin genau dieser Zweck bestehe. Der Wolff'sche Vollkommenheitsbegriff ist ihm zu leer und unbestimmt, um ein ethisches Grundprinzip abzugeben; er setzt erst noch ein gültiges Moralprinzip voraus, von dem her bestimmt werden kann, was und warum etwas sittlich gut ist, so daß es vollkommen genannt werden kann. Ohne eine solche Interpretation der Vollkommenheit durch ein echtes Moralprinzip läuft das Vollkommenheitsprinzip sogar Gefahr, u.U. „allen Begriff von Tugend aufzuheben.“¹⁵⁶ Insbesondere bedarf es eines obersten Zwecks des sittlich Guten, der – im Moralprinzip enthalten und formuliert – jenen Einheitswert darstellt, „zu dem und wegen dem alle unsre Kräfte übereinstimmend wirken sollen“¹⁵⁷, d.h. vervollkommenet werden sollen.

Wankers Kritik am Vollkommenheitsprinzip unterscheidet sich somit nicht wesentlich von den gegen den Eudämonismus erhobenen Einwänden, wenn sie auch insgesamt etwas positiver ausfällt. Letztlich laufen seine Bedenken darauf hinaus, daß beide Prinzipien bereits voraussetzen, was sie zu begründen vorgeben, daß sie also Zirkelstruktur haben.¹⁵⁸

Ebenfalls etwas positiver und im Prinzip gleich wie die Kritik am Eudämonismus fällt auch Kants Kritik am Vollkommenheitsbegriff aus, wie er sie in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ äußert.¹⁵⁹

In seiner vorkritischen Schaffensperiode¹⁶⁰ hatte Kant den Vollkommenheitsbegriff ganz nach dem Leibnizischen Vorbild aufgefaßt als „die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einer gewissen Regel.“¹⁶¹ Diese Definition hält sich auch noch in den kritischen Schriften durch.¹⁶²

Wankers Kritik am Vollkommenheitsprinzip findet sich besonders deutlich vorgebildet in Kants Einwand, der „ontologische Begriff der *Vollkommenheit*“ sei „so leer, so unbestimmt, mithin unbrauchbar“; außerdem setze er „die Sittlichkeit, die er erklären soll, insgeheim voraus [...]“ und habe „einen unvermeidlichen Hang..., sich im *Zirkel* zu drehen.“¹⁶³

Kant hatte schon in der vorkritischen Zeit begonnen, am Wert des Vollkommenheitsprinzips zu zweifeln, und es für untauglich befunden, genau zu ermitteln, welche Handlungen die vollkommensten sind, d.h. die Bedingungen anzugeben, unter denen Handlungen und Zwecke sittlich gut sind.¹⁶⁴ In den kritischen Ethikwerken

¹⁵⁵ I, 140.

¹⁵⁶ Ebd. Wanker verweist hier auf die Gefahr, daß das Vollkommenheitsprinzip ohne weitere Differenzierungen und genauere Interpretation durch ein gültiges Moralprinzip sogar „einen beliebigen sinnlichen Zweck“ dem Handeln vorgeben könne, wodurch die Sittlichkeit zerstört würde (vgl. I, 140).

¹⁵⁷ I, 140.

¹⁵⁸ Vgl. I, 138.

¹⁵⁹ Vgl. GMS, 78.

¹⁶⁰ Vgl. K. HILDEBRANDT, 5-31.

¹⁶¹ KW I, 588 (Anm.).

¹⁶² Vgl. KU, 307; MS, 516.

¹⁶³ Alle Teilzitate aus GMS, 78.

¹⁶⁴ Vgl. KpV, 154 sowie W. B. HUND 1972, 340, 342f, 344f.

fordert Kant schließlich, daß der Vollkommenheitsbegriff „von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ab(zu) leiten“¹⁶⁵ sei; wenn Vollkommenheit durch das eigentliche Moralprinzip interpretiert wird, kann sie ein Zweck sein, der zugleich Pflicht ist und der die „*Kultur* aller *Vermögen* überhaupt“ sowie die „*Kultur* der *Moralität* in uns“¹⁶⁶ zum Inhalt hat. Die eigene Vollkommenheit in dieser Weise als Vernunftzweck anzuerkennen, fordert der kategorische Imperativ unvermeidlich.¹⁶⁷

5.3. Das Moralprinzip Kants

Im Anschluß an die Kritik des Vollkommenheitsprinzips wendet sich Wanker dem kantischen Moralprinzip, dem kategorischen Imperativ zu.¹⁶⁸

Er referiert zunächst kurz, aber treffend, Kants Argumentation zur Begründung der Notwendigkeit des *formalen* Charakters des obersten Sittengesetzes. Die Bezugnahme auf die entsprechenden Passus insbesondere der „Kritik der praktischen Vernunft“¹⁶⁹ läßt sich noch deutlich heraushören.¹⁷⁰

Den kategorischen Imperativ selbst „als das höchste Prinzip der Sittlichkeit“¹⁷¹ bringt Wanker jedoch auf eine Form, die zwar nicht ganz wortgetreu, aber doch ganz offenkundig bemüht ist, mehreren Formeln des kategorischen Imperativs aus der „Grundlegung“ (vor allem den Formeln I und III) sowie der in der „Kritik der praktischen Vernunft“ enthaltenen Formel des „Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft“ in einer einzigen Formulierung gerecht zu werden¹⁷²; diese lautet: „*Handle so, daß die Maxime deines Willens als ein allgemein geltendes Gesetz von allen vernünftigen Wegen angenommen werden könne.*“¹⁷³

Im Unterschied zur Erörterung der vorangegangenen zwei Moralprinzipien fällt hier im Zusammenhang mit dem kategorischen Imperativ kein Wort der Kritik.¹⁷⁴ Im Ge-

¹⁶⁵ GMS, 78.

¹⁶⁶ MS, 522f.

¹⁶⁷ Vgl. MS, 515.

¹⁶⁸ Vgl. I, 141f, 89.

¹⁶⁹ Vgl. KpV, 127-135.

¹⁷⁰ Vgl. I, 141f.

¹⁷¹ I, 142.

¹⁷² Dieses nach heutiger. wissenschaftlichen Standards problematische Vorgehen war damals keine Seltenheit; vgl. Ch. GARVE, 315.

¹⁷³ I, 142.

¹⁷⁴ In der zweiten Auflage der ‘Christlichen Sittenlehre’ (1803) hingegen hatte Wanker über 8 Seiten hinweg auch gegen den kategorischen Imperativ in der zitierten Fassung eine Reihe von Einwänden erhoben, auf die er in der dritten Ausgabe ersatzlos verzichtete. Diese im allgemeinen sehr behutsam formulierten Einwände hatten sich besonders auf das Fehlen von obersten, sittlichen Zwecken, auf den ethischen Formalismus, die Inhaltsleere des kategorischen Imperativs und den Empiriebegriff Kants, auf die kantische Kritik des moralischen Gefühls sowie auf die Anwendbarkeit des kategorischen Imperativs im Alltag, d.h. auf die Schwierigkeiten der Verallgemeinerungsfähigkeit von Maximen bezogen; vgl. Christliche Sittenlehre (2. Aufl.) I, 175-182. Zum Verzicht auf die in der zweiten Auflage vorgebrachten Einwände könnte Wanker u.a. die stärkere Beschäf-

genteil: An anderer Stelle¹⁷⁵ lobt er ausdrücklich auch mit Hinweis auf Kants Moralprinzip den „Gewinn, an welchem auch die theologische Moral Antheil nahm“¹⁷⁶, indem sie die Grundeinsichten der kritischen Moralphilosophie aufnahm; und im Schlußparagrafen über das aus der Vernunft abgeleitete Moralprinzip betont Wanker, daß Kant und seine Anhänger aufgrund der zeitbedingten Lage der philosophischen Ethik völlig zu Recht „(ihre Aufmerksamkeit) der Analysis des Ideals der Menschheit“ und der „freye(n) Wirksamkeit der Vernunft als ... höchstem Grundsatz der Moral“¹⁷⁷ zuwandten. Nur auf diese Weise konnten sie auch den Widerstreit zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit lösen und einen sicheren Tugendbegriff gewinnen; dazu „mußten sie nothwendig alle Pflichterfüllung als unächt erklären, bey welcher sich der Trieb nach Glückseligkeit thätig bewieß.“¹⁷⁸

5.4. Das Moralprinzip Wankers

Dieser grundsätzlichen Beurteilung des kantischen Moralprinzips gemäß sieht Wanker keine Schwierigkeiten, den kategorischen Imperativ nicht nur für vereinbar mit seinem eigenen Moralprinzip zu halten, sondern ersteren in letzterem enthalten zu sehen.¹⁷⁹ Dabei macht er in Bezug auf den kategorischen Imperativ keinen Vorbehalt – sehr im Unterschied zu den Prinzipien der Glückseligkeit und Vollkommenheit.

Dieses Vorgehen Wankers folgt insofern auch Kants eigenen Vorstellungen, als Wanker – wie noch zu zeigen sein wird – für sein eigenes Moralprinzip ein weithin der zweiten Formel des kategorischen Imperativs angepaßtes Prinzip wählt und Kant selbst eine Äquivalenz und gegenseitige Ableitbarkeit bzw. wechselseitige Enthalteneheit der verschiedenen Formeln seines kategorischen Imperativs annahm. Das oberste Moralprinzip bringt Wanker nun auf folgende Form:

„Beziehe auf das Urbild der in ihrer Würde vollendeten Menschheit alle deine Vorstellungen, und realisiere sie nur dann und in sofern, als dadurch in dir und andern diese Würde erhalten, hergestellt und wirksam gemacht wird.“¹⁸⁰

tigung mit dem Spätwerk Kants, der „Metaphysik der Sitten“, gebracht haben, in der Kant zumindest die ersteren Bedenken dadurch ausräumt, daß er selbst „die Ethik auch als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definiert“ (MS, 510).

¹⁷⁵ vgl. I, 89.

¹⁷⁶ vgl. ebd.

¹⁷⁷ I, 145.

¹⁷⁸ Ebd. Im übrigen registrierte Wanker die über Kant hinausgehende Entwicklung der Philosophie bei Fichte und Schelling recht genau; dies dokumentieren mehrere Äußerungen, in denen es um Fragen der Erkenntnis- und Sittenlehre geht; vgl. I, 13ff, 89, 142f; BRIEFE WANKERS, 467; vgl. auch C, II, 2.3.4. Schellings „Identitätsphilosophie“ hat in Wankers Werk keine nennenswerten Spuren hinterlassen; vgl. I, 14f, 142f. In einem Brief nennt er Schelling einen „wahren Mysticaster“ (Briefe Wankers, 467f).

¹⁷⁹ Vgl. I, 48. In der zweiten Ausgabe der ‚Christlichen Sittenlehre‘ (I, 160) weist Wanker sogar ausdrücklich darauf hin, daß er in Bezug auf die Eigenschaften des obersten Moralprinzips der kritischen Moralphilosophie folge.

¹⁸⁰ I, 131. Diese Bestimmung des „höchsten Sittengesetzes aus der Vernunft“ betrachtet Wanker als identisch mit dem höchsten Moralprinzip der geoffenbarten, christlichen Sit-

Nach dieser Einführung des obersten, aus der Vernunft abgeleiteten Moralprinzips an zentraler Stelle der 'Christlichen Sittenlehre' bildet es in allen darauffolgenden Abschnitten dieses Werkes den ausgesprochenen und unausgesprochenen Bezugspunkt und Hintergrund aller Erörterungen und Argumentationen. Diese herausragende Bedeutung kündigt sich schon rein äußerlich in den häufigen Wiederholungen und Anspielungen – meist in abgewandelter und abgekürzter Form – an.¹⁸¹

Das Moralprinzip enthält neben dem normativ verstandenen obersten Zweck der Sittlichkeit (die nach ihrem Urbild zu realisierende Würde der Menschheit) auch zugleich die oberste Triebfeder des sittlichen Handelns.¹⁸² Das Moralprinzip ist jedoch inhaltlich so gefaßt, daß es – ohne eigene ausdrückliche Erwähnung – diese Triebfeder miteinschließt – ein Hinweis auf die Rolle des Moralprinzips selbst als Triebfeder des Handelns.¹⁸³

Die hervorstechendste Position in der Formulierung des Moralprinzips nimmt aber zweifellos – nicht nur in der zitierten Hauptformel, sondern auch in den vielen „Kurzformeln“ und Abwandlungen – der oberste Vernunftzweck der Sittlichkeit ein, d.h. die ihrem Urbild gemäß zu verwirklichende „Würde der *Menschheit*.“ Schon vom Wortlaut her ist eine Ähnlichkeit mit Kants zweiter Formel des kategorischen Imperativs, in dem der Begriff '*Menschheit*' ebenfalls eine zentrale Stelle einnimmt, gegeben.¹⁸⁴ Der dem „Zweck an sich selbst“ bei Kant entsprechende „höchste Vernunftzweck“¹⁸⁵ der Sittlichkeit ist für Wanker „das einem jeden Menschen ins Herz geschriebene Urbild einer von der gesamten Sinnlichkeit in ihr und außer ihr unabhängigen ..., in ihrer Würde vollendeten Menschheit.“¹⁸⁶ Als oberste, positive Regel des sittlichen Handelns formuliert er diesen Zweck dann folgendermaßen: „*Setze dich dem Urbilde der in ihrer Würde vollendeten Menschheit gleich.*“¹⁸⁷ An anderer Stelle bringt er denselben Inhalt auf die für das Gesamtwerk typischere Kurzfassung: „Gut ist das, wodurch sich der Mensch in seiner Würde darstellt.“¹⁸⁸ In

tenlehre, das er auch „Grundgesetz“ (sc. des „übersinnlichen Reiches Gottes“) nennt (I, 147, 130); m.a.W.: Das aus der Vernunft gewonnene Moralprinzip ist für ihn gleichbedeutend mit dem neutestamentlichen Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, in dem er das von Gott geoffenbarte Moralprinzip der christlichen Sittenlehre sieht; vgl. I, 147, wo Wanker Mt 22, 37f in eben dieser Bedeutung zitiert und auf die entsprechenden synoptischen Parallelstellen sowie auf Röm 13,8-10 verweist. Vgl. auch C, II, 2.4.

¹⁸¹ Die quantitative Häufigkeit des Bezugs auf das oberste Vernunftprinzip der Moral entspricht durchaus dem grundsätzlichen Stellenwert, den ihm Wanker zuschreibt. Einige der wichtigsten Stellen sind: I, 136, 139, 156, 169, 187, 193; II, 71f, 73f, 76, 112, 118, 122f, 132, 149, 163, 165.

¹⁸² Vgl. I, 130.

¹⁸³ Vgl. I, 214, wo Wanker die Moralität von Handlungen davon abhängig macht, ob „die Uebereinstimmung dieser Handlungen mit den Gesetzen (= Legalität, H.J.M.)... durch das oberste Moralprinzip bewirkt wird.“

¹⁸⁴ Vgl. GMS, 68; KpV, 143, 210, 259 (Anm.); MS, 600.

¹⁸⁵ I, 140.

¹⁸⁶ I, 131.

¹⁸⁷ I, 131. Negativ formuliert heißt dieselbe Regel: „Setze dich nicht dem Tiere gleich“ oder: „Mache dich nicht zum Sklaven der Sinnlichkeit“ (ebd.).

¹⁸⁸ I, 136; notwendig damit gegeben ist die weitere Aussage: „Gut ist, was die allgemeine Würde der Menschen, ihre Anerkennung und Wirksamkeit befördert“ (I, 139); denn: „Al-

der „eigenthümliche(n) Würde des Menschen als objectiv höchstem Zweck“¹⁸⁹ konzentriert sich das objektiv sittlich Gute für den Menschen.¹⁹⁰ Daher werden diese Begriffe und ihre Inhalte in der weiteren Untersuchung einen entscheidenden Schwerpunkt bilden müssen. Zuvor ist jedoch noch auf einige mehr äußerliche sowie auf formale und funktionale Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten in Bezug auf die Moralprinzipien Kants und Wankers einzugehen.

6. Gemeinsamkeiten äußerlicher und formal-funktionaler Art zwischen Wankers Moralprinzip und dem kategorischen Imperativ

6.1. Begriffliche und sprachanalytisch relevante Gemeinsamkeiten

An äußeren Gemeinsamkeiten ist zunächst auf die gleiche grammatische Verbform (2. Person, Singular, Imperativ) und die dadurch bedingte Ähnlichkeit des Satzbaues sowie auf die gleiche Juxtaposition der eigenen Person und der Person anderer in Bezug auf den sittlich zu verantwortenden Umgang mit der „Menschheit“ hinzuweisen.¹⁹¹

Der Begriff ‚Vorstellung‘ kommt zwar im unmittelbaren Wortlaut der zweiten Formel des kategorischen Imperativs bei Kant nicht vor, wie es in dem von Wanker gewählten Wortlaut des Moralprinzips der Fall ist. Daß jedoch auch bei Kant dem Vorstellungsbegriff im gleichen Zusammenhang eine vergleichbare Bedeutung zukommt, wird deutlich, wenn er nach dem kategorischen Imperativ als demjenigen Gesetz fragt, „dessen *Vorstellung* den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne.“¹⁹² Demzufolge sind es auch für Kant die vom Moralprinzip aufgegebenen *Vorstellungen*, die es im sittlichen Handeln zu realisieren gilt.¹⁹³

Zu den *sprachanalytischen* Gemeinsamkeiten ist zu bemerken, daß aufgrund der festgestellten grammatikalischen Gemeinsamkeiten auf Wankers Moralprinzip auch diejenigen Ergebnisse zutreffen, welche die sprachanalytisch orientierte Kantforschung der letzten Jahrzehnte in Bezug auf die logisch ableitbaren Bezie-

le Menschen ohne Unterschied (haben) die nämliche Würde und Bestimmung“ (I, 131); vgl. ferner I, 156, 169, 187, 193; II, 71f, 73f, 163, 165.

¹⁸⁹ I, 105; vgl. I, 130, 144.

¹⁹⁰ Vgl. I, 139, 136.

¹⁹¹ Vgl. GMS, 61; I, 131.

¹⁹² GMS, 28; vgl. I, 127, wo Wanker denjenigen „wille(n), der nur durch die Vorstellung dieser Würde wirksam gemacht wird,... das höchste Gut-des-Menschen“ nennt; vgl. I, 97f, 129.

¹⁹³ Zur hohen Wertschätzung des Vorstellungsbegriffs, in dem sich ein wesentlicher Unterschied zwischen Mensch und Tier ausdrückt, vgl. GMS, 41.

hungen und Folgerungen aus den formalen, sprachlichen Gegebenheiten des kategorischen Imperativs erbracht hat.¹⁹⁴

Kant hat die verschiedenen Formeln des kategorischen Imperativs in nicht-konditionaler, in unbedingter, d.h. in der Imperativ-Form der zweiten Person Singular formuliert.¹⁹⁵ Diese sprachliche Formgebung trägt jedoch zur Charakterisierung des sittlichen Imperativs als eines kategorischen im Unterschied zu hypothetischen Imperativen (in der „wenn-dann“-Form) relativ wenig bei. Wie insbesondere M. MORITZ¹⁹⁶ nachgewiesen hat, wäre die kategorische Form des kategorischen Imperativs nur dann ein charakteristisches und ausreichendes Unterscheidungsmerkmal, wenn es keine anderen, nicht-konditionalen imperative gäbe. Das Gegenteil ist aber der Fall.¹⁹⁷ Deshalb kann die grammatische Form hier nicht als endgültiges Kriterium des kategorischen Charakters eines sittlichen Imperativs in Frage kommen.¹⁹⁸ Die Bedingungslosigkeit der sprachlichen Form allein sagt noch nicht eindeutig aus, ob nicht doch eine denkbare Bedingung impliziert ist.¹⁹⁹

Die nur relative Aussagekraft der sprachlichen Form zeigt sich auch in der Umwandelbarkeit kategorischer Gebote in logisch äquivalente Verbote oder in Erlaubnissätze.²⁰⁰ Kant und Wanker formulieren das oberste Moralprinzip zwar im Gebotsmodus; dieser läßt sich aber durch eine entsprechende Inhalts-Negation adäquat in den Verbotsmodus übersetzen, ohne daß die imperative Komponente sich dabei änderte. Daher gilt: „Die Verschiedenheit von Gebot und Verbot ist keine ‘echte’ modale Verschiedenheit.“²⁰¹ Dasselbe läßt sich auch im Blick auf den Modus der Erlaubnis zeigen.

Schließlich ist auch der Fall denkbar, daß ein kategorischer Imperativ von einer Person an eine andere gerichtet wird; dies wäre jedoch in Kants Augen typisch für den Fall eines „heteronomen“ Gebotes und insofern für den GebotsAdressaten kein echter kategorischer Imperativ, als er nicht aus eigener Verpflichtungskraft befolgt würde.²⁰²

Der kategorische Imperativ ist daher aufgrund seiner grammatischen Form allein nicht von anderen Imperativen mit gleicher Satz- und Wortform, aber mit anderem Sinngehalt unterscheidbar. M.a.W.: Zur wesentlichen Charakterisierung des kategorischen Imperativs als solchem liefert die Satz- und Wortform allein noch keine

¹⁹⁴ Insbesondere sei hier auf die in den folgenden Anmerkungen zitierten Arbeiten von Manfred MORITZ und Günter PATZIG verwiesen.

¹⁹⁵ Eine Ausnahme bildet die Formel III des kategorischen Imperativs (vgl. GMS, 67). Aber auch sie ließe sich ohne Schwierigkeiten auf eine entsprechende Imperativ-Form bringen; vgl. G. NESSLER, 82, 84, 86.

¹⁹⁶ M. MORITZ 1960, bes. 78-95.

¹⁹⁷ Zu anderen, ebenfalls kategorisch formulierten Imperativen, die jedoch keine sittliche Bedeutung haben, vgl. ebd. 80.

¹⁹⁸ Vgl. G. PATZIG 1973, 210f; 14. MORITZ 1974, 201-208.

¹⁹⁹ Vgl. M. MORITZ 1960, 81.

²⁰⁰ Vgl. M. MORITZ 1974, 202-205; G. NESSLER, 93-140.

²⁰¹ G. NESSLER, 172. Wanker bestätigt dieses Ergebnis, insofern er selbst die im Zentrum des Moralprinzips stehende oberste Handlungsregel sowohl in positiver als auch negativer Formulierung bringt und beide Formulierungen für äquivalent hält; vgl. I, 131; vgl. auch GS, 28.

²⁰² Vgl. M. MORITZ 1960, 84.

ausschlaggebenden Argumente.²⁰³ Deshalb kann dieser Punkt beim weiteren Vergleich der Moralprinzipien Kants und Wankers unberücksichtigt bleiben.

6.2. Gemeinsamkeiten formal-funktionaler Art: Der kategorische Imperativ bzw. Wankers Moralprinzip als Kriterium moralischen Verhaltens und Handelns

6.2.1. Kant

Kants Terminologie verrät dort, wo es um das Bezugsverhältnis konkreter moralischer Pflichten und Maximen zum kategorischen Imperativ geht, auf den ersten Blick eine stark *deduktive Note*, insofern er davon spricht, daß aus dem kategorischen Imperativ „alle Imperativen der Pflicht, als aus ihrem Prinzip, *abgeleitet* werden können.“²⁰⁴ Der Begriff ‘Ableitung’ ist hier indes nicht streng logisch zu verstehen, d.h. nicht in dem Sinne, daß der *Inhalt* von sittlichen Maximen und Pflichten bereits vollständig im kategorischen Imperativ enthalten wäre und lediglich durch logische Ableitungsverfahren deduziert zu werden brauchte.²⁰⁵

Von ‘Ableitung’ kann in diesem Zusammenhang nur in einer anderen Bedeutung gesprochen werden, nämlich in der Weise, daß Kant aus dem kategorischen Imperativ die *Art der Verbindlichkeit* von Handlungs-Maximen ableitet.²⁰⁶ Im übrigen aber, und das heißt: in der Hauptsache ist der kategorische Imperativ *nicht* als *oberste Prämisse für Deduktionen*, sondern als *oberstes Beurteilungskriterium*²⁰⁷ für die sittliche Qualifikation von Handlungsmaximen zu verstehen. Dies läßt sich insbesondere für die Menschheit/ Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs nachweisen.²⁰⁸

In die Richtung einer Kriteriums-Funktion weist Kants eigener Sprachgebrauch, etwa wenn er den kategorischen Imperativ als „*Richtmaß*“²⁰⁹, „*Kanon*“²¹⁰, „*oberste Norm*“²¹¹ der sittlichen Beurteilung sowie als „*Probierstein des Guten*“²¹² bezeichnet.

²⁰³ Vgl. G. NESSLER, 84-86, 96, 119, 177ff; I. CRAEMER-RUEGENBERG, 48.

²⁰⁴ GS, 51; vgl. GMS, 38, 41, 54, 61f; ferner M. MORITZ 1974, 201f.

²⁰⁵ Vgl. A. MESSER, 170.

²⁰⁶ Vgl. P. KRAUSSER, 326, 318 (mit Einweil auf GMS, 56); H. O. KLEIN, 192.

²⁰⁷ Kriterium ist zu verstehen als „eine notwendige und hinreichende Bedingung“ zur Beurteilung der moralischen Zulässigkeit-von Maximen (Th. EBERT 1976, 571); vgl. O. HÖFFE 1983, 186-196. Von dieser Funktion des kategorischen Imperativs, die ein „Verfahren zur Prüfung von Handlungsmaximen und Verhaltensnormen“ besagt, unterscheidet Wimmer eine zweite Funktion, nämlich den kategorischen Imperativ als das „Grundprinzip moralischen Argumentierens“ (1982, 291, 301f, 303f). In diesem Kontext geht es in erster Linie um die erstgenannte Bedeutung, so daß die zweite Funktion nicht eigens weiter untersucht wird.

²⁰⁸ Vgl. P. KRAUSSER, 318-320.

²⁰⁹ GMS, 31.

²¹⁰ GMS, 54.

²¹¹ GMS, 14; vgl. auch KpV, 241; KrV 95.

Die Art und Weise, wie Kant in der „Grundlegung“ den kategorischen Imperativ auf seine Pflichtbeispiele anwendet, bestätigt dieses Funktionsverständnis des kantischen Moralprinzips als eines Kriteriums der moralischen Zulässigkeit voll; Kant prüft in allen diesen Fällen, welche der in Frage kommenden alternativen Maximen mit der Forderung des kategorischen Imperativs *übereinstimmt* und welche ihm *widerspricht*. Im Falle der Übereinstimmung kann eine Maxime als moralisch zulässig gelten, im gegenteiligen Falle ist sie als verwerflich einzustufen. Dieses Vorgehen bestätigt die Funktionsbestimmung des kategorischen Imperativs als moralisches Zulässigkeitskriterium.²¹³ M.a.W.: Es wird zwar die Art der Verbindlichkeit²¹⁴ einer Maxime unmittelbar vom kategorischen Imperativ her bestimmt und insofern aus ihm „abgeleitet“, nicht aber die inhaltliche, partikuläre Maxime selbst, geschweige denn der Inhalt der jeweils betreffenden Handlung oder der entsprechenden konkreten Pflicht. Es ist insofern aus logischen Gründen unmöglich, aus irgendeiner Fassung des *formalen* kategorischen Imperativs partikuläre *Inhalte* für bestimmte Maximen oder gar Handlungen zu deduzieren.²¹⁵ Diese Kriteriumsfunktion des kategorischen Imperativs, die eine breite Zustimmung in der gegenwärtigen Kantforschung findet²¹⁶, gilt für alle Formeln des kategorischen Imperativs gleichermaßen.²¹⁷ Kants eigenes Vorgehen bei der ‘Ableitung’ konkreter Maximen für seine vier Pflichtbeispiele in der „Grundlegung“ ist der deutlichste Beleg dafür.²¹⁸

An diesen Beispielen demonstriert Kant die *konkrete* Bedeutung des kategorischen Imperativs als Kriterium moralisch zulässiger Maximen. Näherhin geht es im Blick auf die Formel Ia um die Problematik der Verallgemeinerbarkeit bzw. Universalisierbarkeit²¹⁹ von Maximen. Der kategorische Imperativ ist das Kriterium für den *Universalisierungstest*, in dem sich Maximen bewähren müssen, sollen sie als sittlich erlaubt angesehen werden können.

Die Diskussion um das genaue Verständnis dieses Tests und um die Stichhaltigkeit der entsprechenden, von Kant vorgebrachten Beispiele wurde und wird in der Kantliteratur der vergangenen Jahrzehnte und der Gegenwart sehr rege geführt.²²⁰ Dabei ist man sich über Kants Verdienst einig, als erster ein Moralprinzip als Transsubjektivitätsprinzip entwickelt zu haben, das es auf solche Weise gestattet,

²¹² KpV 181; vgl. KpV 180, 292.

²¹³ Vgl. P. KRAUSSER, 323. Zur Diskussion um eine weitere Funktionsbestimmung vgl. T. EBERT 1976, bes. 573ff, 579ff; N. HOERSTER, 456; D. WALSH 1971, 149-157.

²¹⁴ Vgl. MS, 331; vgl. P. KRAUSSER, 325f.

²¹⁵ Kant bezeichnet dieses Verfahren deshalb als ‘Ableitung’, insofern sich dabei *immer nur eine* Handlungsmaxime als zulässig heraus stellt; vgl. P. KRAUSSER 323f, 325; vgl. H. J. PATON, 157.

²¹⁶ Vgl. H. J. PATON, 157f; N. HOERSTER, 455-475; O. HÖFFE 1979a, 102, 108.

²¹⁷ Vgl. GMS, 65 (Anm.), 61ff; G. NESSLER, 232f.

²¹⁸ Vgl. GMS, 52-55, 61-63.

²¹⁹ M. MORITZ spricht von der Verallgemeinerungsfähigkeit der Maximen in der Bedeutung von *Generalisierbarkeit*; vgl. 1974, 205. Der Auffassung Kants von der Gültigkeit des Sittengesetzes für alle vernünftigen Wesen wird der Begriff ‘Universalisierbarkeit’ gerechter; vgl. J. AUL, 62-94; G. NESSLER, 174f.-Eine Bestimmung dieser Begriffe von ihrem Gegensatz her (Universalität – Singularität; Allgemeines – Spezifisches) unternimmt R. M. HARE 1973, 54f.

²²⁰ Vgl. R. WIMMER 1980, bes. 333-357.

Handlungsmaximen einem Universalisierungstest zur Feststellung ihrer sittlichen Qualität zu unterziehen.²²¹ Diesen Test verbindet Kant selbst ausdrücklich mit der Menschheit/Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs²²², auf die in diesem Zusammenhang noch zurückzukommen sein wird.

Beim Universalisierungstest geht es im wesentlichen darum, daß durch den Nachweis der Verallgemeinerungsfähigkeit einer Maxime gesichert wird, daß sie als allgemeines Gesetz „ihre eigenen Möglichkeits- und Verwirklichungsbedingungen nicht annulliert.“²²³

Dies trifft aber in recht verschiedener Weise zu: Bei vollkommenen Pflichten²²⁴ kann eine Universalisierung der entsprechenden Maxime für den Fall ihrer sittlichen Unerlaubtheit *nicht* einmal *gedacht* werden; bei unvollkommenen Pflichten hingegen kann die Universalisierung der betreffenden Maxime lediglich *nicht gewollt* werden.²²⁵ Entsprechend der Äquivalenz der verschiedenen Formeln des kategorischen Imperativs überträgt Kant diese Testfunktion auch auf die restlichen Formeln; bei der Menschheit/Selbstzweckformel steht dabei die Frage im Vordergrund, ob und inwieweit eine bestimmte Maxime es ermöglicht oder verhindert, sich selbst und andere nur als Mittel und nicht auch zugleich als Zweck zu behandeln.²²⁶ Die sittliche Qualität einer Maxime entscheidet sich an dem Kriterium, ob und wie weit sie der Würde des Menschen als Zweck an sich selbst entspricht. Die konkreten Pflichtbeispiele Kants aus der „Grundlegung“ zeigen dies deutlich: Im ersten Beispiel, das die sittliche Unerlaubtheit der Selbsttötung beweisen will, kommt Kant zu dem Ergebnis, daß Selbstmord – gemessen an dem in der Menschheit/Selbstzweckformel gegebenen Kriterium – als unsittlich zu verwerfen ist, weil der Selbstmörder sich seiner selbst „bloß als *eines Mittels*“ bedient. „Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das bloß als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden.“²²⁷ Kant sieht die sittliche Gesamtproblematik des Selbstmordes im Kontext der umfassenderen Pflicht zur Selbsterhaltung²²⁸, die er zu den vollkommenen, also unbedingt und ausnahmslos geltenden Pflichten gegenüber sich selbst zählt. Der Mensch hat als sittliches Wesen die strenge Pflicht,

²²¹ Vgl. ebd. 334.

²²² Vgl. GMS, 61ff; zu den Verfahrens-Details bei Kant vgl. R. WIMMER, 1980, 337-357.

²²³ Ebd. 339; damit ist allerdings erst die pragmatische Konsistenz einer Maxime – und noch nicht der Nachweis ihrer Sittlichkeit erbracht, wie Wimmer zu zeigen vermag; vgl. dazu R. WIMMER 1982, 320.

²²⁴ Zu Kants Pflichteneinteilung vgl. W. KERSTING 1982a.

²²⁵ Vgl. GMS, 54f; ferner vgl. O. HÖFFE 1979a, 104ff, 114. Eine kritische Auseinandersetzung systematischer Art im Blick auf die Frage, ob der kategorische Imperativ allen Erfordernissen eines Kriteriums zur Bestimmung der Sittlichkeit einer Maxime genügt, bietet R. WIMMER 1980, 340-358.

²²⁶ Vgl. GMS, 61ff.

²²⁷ GMS, 61. B. E. ROLLIN vertritt die Auffassung, daß die volle Schärfe des kantischen Selbstmordbeispiels erst im Zusammenhang mit der Menschheit/Selbstzweckformel deutlich werde (und nicht schon von der Naturgesetzformel des kategorischen Imperativs her), weil erst hier unmittelbar gesagt ist, daß das vernünftige Wesen nicht qua rational being.... but rather qua bearer of feeling“ handelt.

²²⁸ Vgl. ebd; MS, 553ff.

sich selbst am Leben zu erhalten. Denn die Sittlichkeit gebietet unbedingt, daß ihre Voraussetzungen und Möglichkeitsbedingungen im Menschen (und „über ihn“ in der Welt) erhalten und gewahrt bleiben. Das sittliche Subjekt, das sich selbst zerstören wollte, widerspräche sich selbst und würde „sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zwecke“ und „die Menschheit in seiner Person (homo noumenon) abwürdigen.“²²⁹

Kants zweites Pflichtbeispiel, das unbedingte Verbot des lügenhaften Versprechens, weist dieselbe Begründungsstruktur auf: Es ist absolut verwerflich, ein lügenhaftes Versprechen abzugeben, weil man sich auf diese Weise „eines andern Menschen *bloß als Mittels* bedienen will.“²³⁰ Überdies verletzt jede Lüge auch „die Würde der Menschheit in seiner (sc. des Lügners, H.J.M.) eigenen Person.“²³¹

Die von Kant vorausgesetzte Versprechenssituation erhält eine pragmatische Note dadurch, daß er mit der Erfahrung argumentiert, daß eine allgemeine, zur Täuschung entschlossene Versprechenspraxis zur Aufhebung des für jedes Versprechen notwendigen Vertrauens führen müßte. Durch einen solchen Vertrauensschwund würde aber die entscheidende Möglichkeitsbedingung des lügenhaften Versprechens selbst aufgehoben.²³¹

6.2.2. Wanker

Wankers Terminologie weist an den hier in Frage kommenden Stellen eine ähnlich *deduktive* Note auf, wie sie vorhin für Kant festgestellt wurde. Auch Wanker spricht im Zusammenhang mit den „Anwendungen des obersten Princips der Sittlichkeit“ von „*Ableitung* aus dem höchsten Sittengesetze.“²³² Dieser deduktive Zug wird noch verstärkt, wenn er das oberste Moralprinzip zum „Obersatze bey... moralischen Urtheilen“ erklärt, und „unter dieses ihre (sc. „aller vernünftigen und freien Wesen“, H.J.M.) einzelnen Handlungen subsumieren, und daraus bestimmen (will), was sie in den gegebenen Fällen zu thun, und was sie zu unterlassen haben.“²³³

Daß aber auch Wanker dabei nicht das Modell einer streng logischen Ableitung im Sinne eines Syllogismus vor Augen hat, sondern die Funktion des obersten Moralprinzips als *Kriterium* sittlichen Verhaltens, wird an anderer Stelle deutlich, wo er näher auf die Beziehung zwischen dem obersten Moralprinzip und den Handlungsmaximen eingeht.²³⁴ Zur Erörterung dieses gesamten Komplexes sei zunächst noch einiges zu Wankers Gebrauch des Maxime-Begriffes bemerkt! Wanker kennt zwar auch den (bei Kant sehr stark hervorgehobenen)²³⁵ Zusammenhang

²²⁹ MS, 555.

²³⁰ GMS, 62; vgl. auch R. WIMMER 1980, 344-352. ²³¹ MS, 562.

²³¹ Vgl. GMS, 53.

²³² I, 158f.

²³³ I, 156; vgl. ferner I, 92, 158, 184, 238, 243 u.ö.; II, 1, 71; VO, 10.

²³⁴ Vgl. I, 242.

²³⁵ Kant bezieht den kategorischen Imperativ unmittelbar nur auf eine bestimmte Art praktischer Grundsätze, auf Maximen; vgl. dazu auch O. HÖFFE 1979a, 86f; vgl. ferner M. SHALGI, 181. Allerdings fehlt der Maxime-Begriff gerade in der Hauptdefinition der

zwischen oberstem Moralprinzip und Maximen, so etwa, wenn er unterstreicht, daß „die Vernunft sagt“, es gebe kein wahres sittliches Handeln, „wenn nicht das *Sittengesetz* die Oberstelle in unseren Maximen erhalten hat“²³⁶ oder wenn er das Moralprinzip als „die höchste und allgemeine Norm unseres ganzen innern und äußeren Verhaltens“ bezeichnet und fordert, daß wir dieser Norm „Handlungen und Maximen subsumieren, und sie nach dem Urtheile ihrer Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze annehmen oder verwerfen.“²³⁷ Wankers konkrete Beispiele für Maximen sind ganz im Sinne Kants; so etwa wenn er es eine negative Maxime nennt, „keinem sinnlichen Genuß zu entsagen“²³⁸ oder die „Habsucht“ als eine „herrschende böse Maxime“²³⁹ anführt. Maxime ist hierbei stets wie bei Kant verstanden als die subjektiv oberste, ethische Richtschnur des Handelns eines Individuums.²⁴⁰

Auch die zwei von Wanker genannten Arten von Maximen, die „sinnliche und die sittliche Maxime“²⁴¹, entsprechen Kants Vorstellungen der „zwei Arten von Maximen...: solche, die nur subjektiv(...) und deshalb nicht sittlich sind, und solche, die mit einem praktischen Gesetz zusammenfallen, also zugleich subjektiv und objektiv gültig und damit sittlich sind.“²⁴²

Im letzteren Falle, in dem die Maxime mit einem praktischen Gesetz zusammenfällt, zieht Wanker es vor, den Maxime-Begriff auszulassen und gleich von Gesetz zu sprechen. Insbesondere gilt dies von einer Gesetzesart, nämlich von den „bloß innere(n), welche die moralische Einrichtung unserer Gesinnungen betreffen“ und die „(sich) auf die Angemessenheit des Willens zum obersten Princip der Sittlichkeit (beziehen) und ... unmittelbar ein Wollen oder Nichtwollen (gebiethen).“²⁴³ Näherhin bezieht sich diese Gesetzesart auf die *Bestimmungsgründe* des sittlich qua-

Menschheit/Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs, die für Wanker am meisten ins Gewicht fällt.

²³⁶ I, 250; vgl. II, 429; Wanker bemerkt hier, daß der Tugend kein Schaden erwächst, „so lang das Moralprincip... die Oberstelle in unseren Maximen behält“; vgl. auch I, 261.

²³⁷ I, 242; vgl. I, 245. Wanker verwendet den Maxime-Begriff besonders häufig im Zusammenhang mit dem Bösen, das in den entsprechenden Maximen zum Ausdruck kommt; vgl. I, 258, 252, 32 (Anm.), 39; II, 372, 428.

²³⁸ II, 428.

²³⁹ I, 249. Diese Maxime liegt genau in der Bandbreite jenes „mittleren Allgemeinheitsgrade(s) zwischen gewöhnlichen Vorsätzen (...) und einheitlichen, alle Bereiche und Aspekte der Lebensführung gleicherweise umgreifenden und insofern von spezifischen Inhalten ganz entleerten Gesamtentwürfen der Existenz“, wie sie O. Höffe als ein Charakteristikum des kantischen Maxime-Begriffes herausstellt (vgl. 1979a, 90); vgl. dazu I, 262, wo Wanker aus den Maximen als allgemeineren Grundsätzen die Vorsätze als nächst konkretere Stufe folgen läßt. Ferner vgl. R. BITTNER 1974, 485-498. Bittner handelt hier charakteristische Züge des kantischen Maxime-Begriffs am Beispiel der Habsucht ab (vgl. 488-480).

²⁴⁰ Vgl. I, 250, 258, 261 (Anm. 1).

²⁴¹ II, 372.

²⁴² O. HÖFFE 1979a, 87. Maximen fallen, wenn sie objektiv sittlich qualifiziert sind, mit praktischen Gesetzen zusammen; vgl. KpV, 143; MS, 332; GMS, 27 (Anm.), 58, 74; ferner R. PIEPMEIER u.a., Art. Imperative, kategorischer Imperativ: HWP IV, 244f; J. AUL, 71ff.

²⁴³ I, 159f, vgl. auch I, 186f. Auch Kants Maxime-Begriff bezieht sich unmittelbar nur auf das Wollen im ethisch relevanten Sinn; vgl. R. BITTNER 1974, 486f.

lifizierten Wollens, der Gesinnung.²⁴⁴ Ganz dementsprechend bringt Wanker das oberste Moralprinzip und was sich an ethischer Orientierung aus ihm ergibt, weit- aus mehr mit dem Gesetzesbegriff selbst als mit dem Maximebegriff in Verbindung. Gleichwohl verwendet er im Zusammenhang mit der Kriteriumsfunktion des ober- sten Moralprinzips – und damit wird der vorhin begonnene Gedankengang weiter- geführt – auch den Begriff ‘Maxime’, so etwa, wenn er betont, daß der Mensch über die sittliche Qualität seiner Maximen „alle seine Handlungen immer mehr in *Uebereinstimmung* mit dem Sittengesetz zu bringen“²⁴⁵ hat. Das Wort ‘Überein- stimmung’ signalisiert bei Wanker diese Kriteriumsfunktion. Es geht um eine Über- einstimmung des Handelns und Verhaltens mit dem sittlich Guten. *Kriterium* dafür ist die Übereinstimmung mit dem obersten Moralprinzip.²⁴⁶

Konkret bewährt sich das oberste Moralprinzip als Kriterium auch bei Wanker im Verallgemeinerungstest für Maximen, insbesondere aber – der Art seines Moral- prinzips entsprechend – als Testkriterium, ob eine bestimmte Maxime bzw. Hand- lung der menschlichen Würde entspricht oder nicht.

Wanker hat mit der an Kant orientierten Bestimmung des praktischen Gesetzes als eines *allgemeingültigen* praktischen Grundsatzes bereits das Fundament für die Forderung nach Verallgemeinerungsfähigkeit moralischer Prinzipien gelegt.

So fordert er ganz im Sinne Kants – und teilweise sogar mit denselben Beispielen –, daß sittliches Handeln stets im Blick-auf alle zu prüfen ist, und äußert die Auf- fassung, daß man zur sittlichen Ausrichtung des eigenen Handelns stets wollen können muß, daß alle anderen in einer vergleichbaren Situation sich genau gleich verhalten; ein anderes Vorgehen würde dem obersten moralischen Kriterium, der *gleichen* menschlichen Würde aller, nicht gerecht.²⁴⁷

Den Grundgedanken in den Maxime-Beispielen Kants aus der „Grundlegung“, daß unsittliche Maximen die Möglichkeitsbedingungen ihrer Realisierbarkeit aufheben, sobald sie zur allgemeinen Praxis würden, nimmt Wanker ausdrücklich auf, wenn er z.B. schreibt: „Die Selbstsucht (widerspricht) nicht nur der Vernunft und dem Christenthum..., sondern sie widerspricht auch sich selbst, indem sie sich selbst zerstören müßte, wenn sie die *allgemeine Maxime aller Menschen* würde.“²⁴⁸

Insgesamt jedoch zeigt Wankers Anwendung des obersten Moralprinzips als Krite- rium von Handlungsmaximen und entsprechenden Pflichten naturgemäß eine grö- ßere Gemeinsamkeit mit den auf die Menschheit/Selbstzweckformel des kategori- schen Imperativs bezogenen Pflichtbeispielen Kants. In Bezug auf die Unbedingt- heit des Selbstmord-Verbotes, die für Wanker außer Frage steht²⁴⁹, sieht er – neben einigen mehr psychologischen Erwägungen – die „wahre Niederträchtigkeit“

²⁴⁴ Vgl. O. HÖFFE 1979a, 88. Ferner: G. NESSLER, 194.

²⁴⁵ I, 245; vgl. I, 250; II, 429.

²⁴⁶ Vgl. I, 243, 184ff, 219, 245.

²⁴⁷ Vgl. I, 97; „Wenn ich ... die Wahrheit rede, so handle ich, wie ich vernünftig wollte, daß andere für mich handeln sollten“. „Vernünftig Trollen“ ist zu verstehen in Übereinstim- mung mit der „übersinnlichen Würde und Bestimmung“ (des Menschen) (ebd.).

²⁴⁸ II, 81. Wankers Beispiel betrifft die Maximen, die nach Kant nicht gedacht werden kön- nen; vgl. GMS, 54. Das Argument solchen Nicht-Denken-Könnens ist allerdings nur in einer transzendentalpragmatischen Perspektive ganz stichhaltig; vgl. R. WIMMER 1980, 352-357.

²⁴⁹ Vgl. II, 101, 103f.

des Selbstmordes darin, daß „der Selbstmörder ... freywillig von der Stufe herab(steigt), auf der er seine hohe Würde ... darstellen könnte und sollte.“²⁵⁰ M.a.W.: Der wesentliche Inhalt des Moralprinzips, der Mensch als Träger einer Würde, ist Kriterium der absoluten sittlichen Verwerflichkeit des Selbstmordes.²⁵¹

Auch bei Wanker steht das Selbstmordverbot im Kontext der vollkommenen, unbedingten Pflicht zur Selbsterhaltung, die er – auch hierin Kant folgend – damit begründet, daß die Sittlichkeit ausnahmslos gebiete, ihre eigenen Voraussetzungen und Existenzbedingungen zu erhalten. Da „das Leben auf Erden ... die absolute Bedingung der Pflichterfüllung (ist)“, und „da es eine unbedingte Pflicht ist, immer weiter in der Tugend fortzuschreiten, so ist es auch unbedingt verbotnen, durch eine absichtliche Zerstörung des Lebens diesen Fortschritt unmöglich zu machen.“²⁵²

Ebenso verurteilt Wanker Unaufrichtigkeit und Lüge, die er zu den „schändlichsten Lastern“ zählt, mit Argumenten, die aus Kants entsprechendem Beispiel schon bekannt sind, nämlich damit, daß die Lüge die Achtung gegenüber dem getäuschten Mitmenschen verletze, „um ihn als Mittel zur Erreichung eigennütziger Zwecke zu gebrauchen.“²⁵³ Dadurch schadet der Lügner zugleich „der Achtung, die wir uns selbst schuldig sind.“²⁵⁴ Wanker führt auch die schon von Kant her bekannten pragmatischen Gesichtspunkte an: Lügenhafte Praxis schädigt das Gemeinwohl und damit den Lügner selbst, indem Wahrheitsliebe und Vertrauen zerstört werden. Menschen aber, „welche oft von anderen betrogen wurden, ... (trauen) jetzt Keinem mehr.“²⁵⁵ Durch den allgemeinen Vertrauensschwund würden sich aber auch die Chancen, durch Lügen sein Ziel zu erreichen, entsprechend verringern.²⁵⁶

²⁵⁰ II, 102. Vgl. auch II, 71f.

²⁵¹ Dasselbe ließe sich auch für die übrigen Pflichten zeigen. Stets hat die menschliche Würde die Rolle eines moralischen Kriteriums; vgl. z.B. II, 112, 118, 122f, 132, 149.

²⁵² II, 99; vgl. VR 5.

²⁵³ II, 196.

²⁵⁴ Ebd.

²⁵⁵ II, 196. An anderer Stelle (I, 97) bringt Wanker das Beispiel von einer Geldsumme, die geborgt wird, ohne daß an Rückzahlung ernsthaft gedacht wird. Die leitende Absicht des Ausborgenden, der den Geldleiher bewußt täuscht, ist, auf diese Weise „bequem ohne Arbeit leben“ zu können. Wanker verbindet hier ein oben schon kurz referiertes Beispiel Kants mit einem weiteren Maximenbeispiel aus der „Grundlegung“ (52ff).

²⁵⁶ In Bezug auf das Problem der Notlüge allerdings urteilt Wanker etwas milder als Kant (vgl. II, 197ff). Zur Gesamtproblematik bei Kant vgl. W. SCHWARZ, Kant's Refutation of Charitable Lies, in: Ethics 81, 1970, 62-67.

II Die Würde des Menschen als eines sittlichen und religiösen Wesens

1. Kant

Kants Vorstellung von der Menschenwürde ist wesentlich gebunden an die Bestimmung des Menschen als eines „Zwecks an sich selbst.“ Deshalb ist in diesem Abschnitt zunächst auf Kants Zweck- und Selbstzweckbegriff näher einzugehen.

1.1. Zum Zweckbegriff

Kants intensive und pauschale Kritik an den materialen Handlungsprinzipien – und damit an den Handlungszwecken¹ – erweckt den Eindruck, als wolle er den Zweckbegriff restlos aus dem Begründungszusammenhang des Moralprinzips verweisen.²

Zu diesem Eindruck bilden jedoch andere Stellen einen relativ schroffen Kontrast, so etwa wenn Kant erklärt, „eine jede Handlung hat ... ihren Zweck ..., denn, da es freie Handlungen gibt, so muß es auch Zwecke geben, auf welche, als Objekt, jene gerichtet sind.“³ Ja, der kategorische Imperativ selbst fordere als Bedingung seiner Möglichkeit Zwecke, die verpflichtend sind.⁴ Die Ethik selbst definiert er „auch als das System der *Zwecke* der reinen praktischen Vernunft.“⁵ Demzufolge muß der Zweckbegriff für Kants Ethik fundamental und für die Bestimmung des sittlichen Handelns und Wollens unerlässlich sein.⁶

Die zunächst widersprüchlich erscheinenden Aussagen Kants zur Bedeutung des Zweckbegriffs⁷ in seiner praktischen Philosophie erklären sich dadurch, daß Kant diesen Begriff verschieden gebraucht, aber nicht überall auf die Unterschiede aufmerksam macht. Im Falle der pauschal aus jedem ethischen Begründungszusammenhang verwiesenen Zwecke denkt Kant an die „zu bewirkenden“, d.h. an die nur

¹ Kant gebraucht die Begriffe 'Zweck', 'Gegenstand', 'Objekt', 'Materie' öfters synonym; vgl. KU, 547, GMS, 70, MS, 509. Zu Kants Zweckbegriff vgl. D. GUTTERER, bes. 60-171; ferner P. HUTCHINGS, 291-307; H. BROCKARD, Art. Zweck: HPhG (Studienausgabe) Bd. 4, 1817-1828; T. EBERT 1977.

² Kant spricht davon, „alle Materie“ vom moralischen Gesetz absondern zu wollen; KpV, 136; vgl. KpV, 127, 135.

³ MS, 514; vgl. GMS, 59; KpV, 145; MS, 514, 519, 526; RGV, 650; KW VI, 132.

⁴ Vgl. MS, 514, 519.

⁵ MS, 510; vgl. MS, 526; 512; ferner J. SCHWARTLÄNDER 1968, 185.

⁶ Vgl. GMS, 70; MS, 512ff, 522; ferner vgl. G. FUNKE 1979b, 25; J. E. ATWELL 1974, 156.

⁷ Dies liegt nicht zuletzt an einer nicht genügend differenzierenden Terminologie, wie J. E. ATWELL nachweist (1974, 156); vgl. auch P. HUTCHINGS, 291ff.

„subjektiven Zwecke, die auf Triebfedern beruhen.“⁸ Mit Triebfedern meint Kant hier die Neigungen, weshalb für solche Zwecke gilt, daß sie „ein *Objekt* (Materie) des Begehungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen“ und daher „insgesamt empirisch sind.“⁹

Empirische Gegebenheiten jedoch können per definitionem nur bedingte Geltung und nur einen relativen Wert erlangen; sie erreichen nicht die für ethische Prinzipien erforderliche, allgemeine, notwendige Gültigkeit, wie Kant nicht müde wird zu betonen.¹⁰

Solche Gegebenheiten als zu bewirkende Zwecke sind stets, wenn sie Objekte, Materie des Begehungsvermögens werden, von der Naturbeschaffenheit des jeweils betreffenden sinnlich-vernünftigen Wesens abhängig. Das Begehren der Gegenstände kommt aus der natürlichen Bedürfnisstruktur; dieses differiert jedoch bei den verschiedenen Individuen nach der jeweiligen individuellen, spezifischen Eigenart; es ist daher subjektiv zufällig und kann nur empirisch erkannt werden.¹¹

Daran ändert sich auch nichts, wenn es um so hohe geistige, materiale Prinzipien und Zwecke geht wie das rationale Vollkommenheitsprinzip.¹² Denn auch in diesem Fall würde die Vernunft nicht als solche das Wollen und Handeln allein bestimmen, sondern lediglich als Mittel in den Dienst des naturhaften Begehrens gestellt, d.h. durch nicht-vernünftige, sinnliche Kräfte „von außen“ überfremdet oder heteronom bestimmt.¹³

Von den „zu bewirkenden“, den subjektiven Zwecken unterscheidet Kant scharf den *objektiven Zweckbegriff*, der, „wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, ... für alle vernünftige Wesen gleich gelten (muß).“¹⁴ Diese Zweckart ist unabhängig von sinnlichen Triebfedern.¹⁵ Der objektive bzw. „moralische Zweck, der ... von der Neigung unabhängig a priori gegeben sein muß“¹⁶, hat den Charakter der Selbstständigkeit, d.h. Wert um seiner selbst willen.¹⁷ M.a. W.: Der objektive Zweck hat die Qualität eines „Zwecks an sich selbst“ oder „Selbstzwecks.“¹⁸ Nur in einem solchen Zweck, der Selbstzweck ist und absoluten Wert hat, kann „der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs d.i. praktischen Gesetzes,

⁸ GMS, 59.

⁹ KpV, 127; vgl. KpV, 128.

¹⁰ Vgl. GMS, 59f, 79; KpV, 127-136; J. SCHMUCKER 1955, 155ff, 159.

¹¹ vgl. GMS, 59.

¹² Vgl. GMS, 77f.

¹³ vgl. GMS, 79, 81 u.ö.; KpV, 179f, 181 u.ö. Zu Kants Abwertung aller nicht unmittelbar vernünftigen Willensantriebe als „fremde“ Bestimmungsfaktoren vgl. G. PRAUSS 1983, 59ff.

¹⁴ GMS, 59; vgl. GMS 60, 71.

¹⁵ Vgl. GMS, 59.

¹⁶ MS, 510.

¹⁷ „Objektive Zwecke“ bestimmt Kant näher als „Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar ein solcher, an dessen statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollten“ (GMS, 60).

¹⁸ Vgl. dazu auch P. HUTCHINGS, 293-298, 304-307; P. HAEZRAHI, 209-224; das mit dem Selbstzweckgedanken ausgedrückte theoretische und praktische Selbstverhältnis des Menschen unterzieht G. Prauss einer detaillierten Kritik, wobei er insbesondere die Moralisierung des Selbstzweckbegriffes in Kants späteren Werken tadelt; zu dieser Argumentation vgl. die Rezension von P. BAUMANN in: AZP 1984 9/2, 73-77, bes. 75f.

liegen“; ohne einen ‘Zweck an sich selbst’ würde „überall gar nichts von *absolutem Wert*“ und „überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden.“¹⁹

Diesen Anforderungen entspricht nach Kant nur eine Wirklichkeit: „Nun sage ich: Der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, *existiert* als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden.“²⁰ Gleich darauf unterstreicht er nochmals: „Die *vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*.“²¹ Dann präzisiert er, daß es die „Idee der Menschheit als Zwecks an sich selbst“²² ist, um die es geht und die aus diesem Grunde in der zweiten Formel des kategorischen Imperativs (die sich aus der Differenzierung des Zweckbegriffs ergibt²³) als *oberster Zweck* sittlichen Handelns zentrale Bedeutung erlangt.²⁴

Der Begriff ‘Menschheit’ als zentraler Zweckinhalt des obersten Moralprinzips „ist nicht aus der Erfahrung entlehnt.“

Er betrifft vielmehr wegen seiner Allgemeinheit alle Vernunftwesen, „worüber etwas zu bestimmen, keine Erfahrung zureicht.“ Im Prinzip der ‘Menschheit’ wird zudem „die Menschheit nicht als Zweck der Menschen (subjektiv), d.i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objektiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt.“²⁵ M.a.W.: Der Begriff ‘Menschheit’ hat diese Qualitäten eines obersten Zwecks alles sittlichen Handelns, weil er „aus reiner Vernunft entspring(t).“²⁶ Die ‘Menschheit’ ist somit Grundzweck, „Subjekt aller Zwecke.“²⁷ Wie jede Vernunftnatur darf sie qua Selbstzweck niemals bloß zur Sache, zum Mittel degradiert werden²⁸; in diesem Falle würde der absolute Wert. dem bloß relativen wert untergeordnet.²⁹

¹⁹ GMS, 59f; vgl. Ms, 515.

²⁰ GMS, 59f.

²¹ GMS, 60f.

²² GMS, 61.

²³ Vgl. GMS, 59; ferner J. SCHMUCKER 1955, 171.

²⁴ „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (GMS, 61); vgl. KpV, 210, 263.

²⁵ Die letzten Teilzitate sind aus: GMS, 63.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd. Deshalb kann der Mensch auch Subjekt einer praktischen Gesetzgebung (selbst-gesetzgebend, autonom) sein; vgl. GMS, 67.

²⁸ In der Menschheit/Selbstzweckformel ist nicht geboten, den Menschen stets nur und ausschließlich als Zweck zu behandeln, sondern lediglich - und dies gehört zum Wesen der Selbstzwecklichkeit -, daß das Vernunftwesen und damit jeder *Mensch niemals ausschließlich nur als Mittel behandelt* werden darf; d.h. er muß *immer auch zugleich als Zweck behandelt* werden. Weil der Mensch auch sinnliche Natur ist, kann er auch als Mittel betrachtet werden; aber er darf in der Funktion als Mittel nicht aufgehen; vgl. J. DERBOLAV 1978, 45.

²⁹ Vgl. GMS, 63, 60.

1.2. Die Begriffe 'Menschheit', 'Person' und 'Persönlichkeit' bei Kant

Daß Kant die 'Menschheit'³⁰ als Zweck bezeichnet, und zwar als obersten Zweck, Selbstzweck, klingt für heutige Ohren ungewöhnlich.³¹ Der Selbstzweckgedanke ist für Kants Menschheitsbegriff von denkbar fundamentaler Bedeutung. Besonders klar tritt dies bei der ersten Version dieses ambivalenten Begriffs³² hervor, d.h. im Begriff der Menschheit als dem Inbegriff derjenigen wesentlichen Merkmale und Eigenschaften, die jeden einzelnen Menschen zum Menschen machen.³³

Wenn auch der Menschheitsbegriff im Zusammenhang mit der zweiten Formel des kategorischen Imperativs auf das Individuum 'Mensch' zielt, so bedeutet das für Kant nicht, daß mit dem Menschheitsbegriff auch eine wirklich individuelle, das Individuum voll als Individuum begreifende Sicht verbunden wäre. Der Begriff 'Menschheit' ist für ihn vielmehr ein *allgemeingültiger* Begriff in dem Sinne, daß er die einzelnen Individuen als „Exemplare“, als „in ihrer Besonderheit gleichgültige Fälle“ der Gesamtgattung der vernünftigen Wesen versteht.³⁴ Die kritische Ethik ist infolge ihrer strengen Orientiertheit an objektiven und allgemeingültigen Prinzipien an der Individualität des Menschen als solcher nicht interessiert. Ihr geht es um die *Gleichheit der Vernunftsubjekte*, die als einzelne „in ethischer Hinsicht individualitätslos“³⁵ sind. Beim kantischen Menschheitsbegriff liegt der Akzent auf dem, was alle Menschen als Vertreter der Gattung vernünftiger Wesen verbindet. Aufgrund dieses engen Zusammenhanges zwischen einzelnen Vernunftwesen und allen Vernunftnaturen kann Kant ein und denselben Begriff 'Menschheit' sowohl distributiv als auch kollektiv verwenden.³⁶

Weil der vernünftigen Natur eine unabhängige, selbständige Existenz zukommt, ist die 'Menschheit' Zweck an sich selbst³⁷; als noumenale Größe, als 'homo noumenon' meint sie in praktischer Rücksicht den Menschen als sittliches Wesen, als „Träger“ des Sittengesetzes.³⁸

Eben in dieser Bestimmung als 'homo noumenon' ist der Mensch *Persönlichkeit*; Persönlichkeit ist „der Mensch nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens,

³⁰ Zum Begriff 'Menschheit' in der Aufklärungszeit allgemein und bei Kant speziell vgl. H. J. BÖDEKER, Art. Menschheit, Menschengeschlecht: HWP V, 1130f.

³¹ Kant orientiert sich hier terminologisch wohl am damaligen (philosophischen) Gebrauch des lateinischen Wortes 'res', das mit dem Zweckbegriff verbunden werden konnte; vgl. GMS, 60, wo Kant Personen als „objektive Zwecke, *d.i.* Dinge bezeichnet.

³² Kant bezieht den Menschheitsbegriff sowohl auf den *Einzelnen* als auch auf die *Gattung*; vgl. KW VI, 94 (Anm.); MS, 556ff; ferner G. NESSLER, 272, 304f. Demgemäß kann die Menschheit/Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs grundsätzlich diese beiden Bedeutungen annehmen.

³³ Vgl. G. NESSLER, 272: Diese Bedeutung ist für den Gebrauch des Menschheitsbegriffes der zweiten Formel des kategorischen Imperativs maßgeblich; vgl. KpV, 210f; GMS, 62; MS, 582f; RGV, 857.

³⁴ Die Zitateteile sind entnommen aus: W. RITZEL, 235; vgl. auch B. E. ROLLIN, 67; Z. KLEIN, 60.

³⁵ W. RITZEL, 235; vgl. O. SCHWEMMER 1983, 12f, 16.

³⁶ Vgl. F. MILLER, 389f.

³⁷ Vgl. GMS, 61-63; J. E. ATWELL 1974, 164.

³⁸ Vgl. MS, 562f.

welches ganz übersinnlich ist, also auch bloß nach seiner Menschheit, als von physischen Bestimmungen unabhängig (...) ... vorgestellt“³⁹ wird. M.a.W.: Die *Persönlichkeit* ist nach Kant die „Menschheit im Menschen“, deren Kern das moralische Gesetz ausmacht.⁴⁰ Die Persönlichkeit ist das intelligible, freie Ich, der Mensch in seiner vollen Rationalität.⁴¹ Die Persönlichkeit ist so der eigentliche Grund der Selbstzwecklichkeit des Menschen; sie hat deshalb Würde und erweckt Achtung.⁴²

Person ist demgegenüber der umfassendere Begriff; er meint den Menschen als *Gesamt* von intelligiblem und empirischem Aspekt, den Menschen als „vernünftiges *Naturwesen* (homo phaenomenon)“ und „als mit innerer *Freiheit* begabtes Wesen (homo noumenon).“⁴³ Persönlichkeit besagt Unabhängigkeit von der Sinnenwelt, Person beinhaltet auch Zugehörigkeit zu dieser Welt.⁴⁴

Die Begriffe *Person* und *Persönlichkeit* stehen jedoch nicht unverbunden nebeneinander oder gar einander schroff gegenüber; vielmehr waltet zwischen ihnen das verbindende Verhältnis von Zu- und Unterordnung: „Die *Person* (ist) als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen *Persönlichkeit* unterworfen.“⁴⁵ Insofern die *Person* „Trägerin“ der *Persönlichkeit* ist, hat sie Anteil am moralischen Gesetz, ist sie selbst Subjekt der Verantwortung, „ein der Verpflichtung fähiges Wesen“⁴⁶, Pflichtsubjekt und damit der moralischen Zurechnung fähig und auch Pflichtobjekt.⁴⁷ Aufgrund dieser moralischen Ausstattung ist die *Person* „objektiver Zweck“, Selbstzweck.⁴⁸ Deshalb auch kommt ihr Würde und Achtung zu.⁴⁹ Den Personkern bildet somit die Sittlichkeit und „alle Achtung für eine *Person* ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (...), wovon jene uns ein Beispiel gibt.“⁵⁰ Die Achtung gilt der *Person* als Pflichtsubjekt und Pflichtobjekt, weil „Achtung niemals einen andern als moralischen Grund haben“⁵¹ kann. M.a.W.: Den Kern der *Person* bildet die „*Menschheit* in seiner *Person*“, die das eigentliche Subjekt der Sittlichkeit ist; deshalb muß „die *Menschheit* in seiner *Person* ... ihm (sc. dem Menschen, H.J.M.) heilig sein“, auch wenn „der Mensch ... unheilig genug ist.“⁵² Die *Menschheit* ist nur unter diesem Gesichtspunkt Selbstzweck, denn „Moralität (ist) die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann.“⁵³ Die moralische Befähigung

³⁹ MS, 347; vgl. MS, 550; ferner vgl. D. J. LOEWISCH 1966a, 266-275; H. E. JONES, bes. 49-97; A. HAARDT, 157-168.

⁴⁰ Deshalb spricht Kant auch von „moralischer Persönlichkeit“, die „nichts anderes (ist), als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen“ (MS, 329).

⁴¹ Vgl. RGV, 674; O. REBOUL 1970b, 198f.

⁴² Vgl. KpV, 210f; MS, 600.

⁴³ MS, 550.

⁴⁴ Vgl. KpV, 210; ferner G. Funke 1974, 61.

⁴⁵ KpV, 210.

⁴⁶ MS, 550.

⁴⁷ Vgl. MS, 329; „Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind“; vgl. auch MS, 550, 516.

⁴⁸ GMS, 60; vgl. GMS, 61f; MS, 555.

⁴⁹ Vgl. MS, 569; KpV, 210.

⁵⁰ GMS, 28 (Anm.).

⁵¹ KpV, 203 (Anm.); vgl. A. M. MC BEATH, 298f, 302.

⁵² KpV, 210; vgl. auch MS, 555, 562, 582; ferner J. SCHWARTLÄNDER 1968, 31, 218, 130.

⁵³ GMS, 68; vgl. GMS, 63.

ist eine „von der Menschheit unzertrennliche Anlage in uns.“⁵⁴ Insofern „Moralität die Bedingung (ist), unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann“,⁵⁵ ist die Menschheit oder vielmehr: die in ihr existierende Sittlichkeit das, was die Selbstzwecklichkeit ausmacht. „Das moralische Gesetz aber ist heilig“;⁵⁶ und deshalb muß die „*Menschheit* in unserer Person uns selbst *heilig* sein.“⁵⁷ Hier zeigt sich die tiefste Wurzel des Selbstzweckcharakters der Menschheit: Die Sittlichkeit verleiht um ihrer Heiligkeit willen der Menschheit den Rang eines Zweckes an sich selbst.⁵⁸ Der Wert des Menschen als Selbstzweck besteht formell in der Sittlichkeit, zu der er fähig ist. Aufgrund dieser Voraussetzungen ist der Menschheitsbegriff von übersinnlicher Qualität⁵⁹ und als solcher inkompatibel mit jeder sinnlichen Komponente. Um diese strenge Unabhängigkeit des Menschheitsbegriffes von jeder sinnlichen Beimischung zu unterstreichen und vom Begriff des Menschen, der die empirische und intelligible Gesamtwirklichkeit des Menschen ausdrückt, zu unterscheiden, wählt Kant als Synonym den schon zur Kennzeichnung der 'Persönlichkeit' gebrauchten Ausdruck „homo noumenon“, von dem er den Begriff des „homo phaenomenon“, des Menschen als „physisches Wesen“, absetzt.⁶⁰

Vollkommene Heiligkeit ist allerdings keine erreichbare Wirklichkeit für den Menschen in seiner Verfaßtheit als sinnlich-vernünftiges Wesen. Aufgrund der sinnlichen Wesenskomponente kann er dem moralischen Gesetz nicht restlos entsprechen, wie es der Menschheit in ihm angemessen wäre,⁶¹ Heiligkeit ist die oberste sittliche Vollendungsstufe und als solche nach Kant allein dem höchsten moralischen Wesen, Gott, vorbehalten. Der Mensch kann sich ihr bestenfalls in unendlichem Progreß annähern, indem er die Tugend übt.⁶² So bleibt das „Ideal der Heiligkeit“ für den Menschen und jedes Geschöpf zwar in unerreichbarer Ferne, ist aber „dennoch das Urbild, welchem wir uns nähern, und, in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus, gleich zu werden streben sollen.“⁶³

Die Vollendung menschlicher Würde sieht Kant somit an das unaufhörliche Streben des Menschen nach Angleichung und Verähnlichung mit dem Urbild der Menschheit gebunden. Kant selbst hat dieses Gedankenmodell mit der *Christologie* in Verbindung gebracht. Die Bedeutung Christi für die Vollendung des Menschen in seiner Menschheit ist nun näher zu untersuchen.

⁵⁴ KW VI, 328 sowie RGV, 675.

⁵⁵ GMS, 68.

⁵⁶ KpV, 259.

⁵⁷ KpV, 263.

⁵⁸ Vgl. KpV, 210.

⁵⁹ Vgl. KW VI, 328.

⁶⁰ Vgl. NS, 563, 570; ferner J. SCHWARTLÄNDER 1969, 177f.

⁶¹ Vgl. KpV, 210.

⁶² Vgl. KpV, 143.

⁶³ KpV, 206; vgl. auch KpV, 143.

1.3. Der Sohn Gottes als Urbild der Menschheit

Da Kant selbst die Christologie mit seiner Lehre vom sittlichen Beispiel bzw. Exempel⁶⁴ in Verbindung bringt, soll zunächst letztere kurz charakterisiert werden! Beispiele reiner moralischer Gesinnung hält Kant für möglich und für die moralische Erziehung und Bildung auch für notwendig⁶⁵, wenn man dabei nicht in erster Linie auf den Erfahrungscharakter – und damit auf die empirische Begrenztheit und die Gefahr heteronomer Bestimmung dessen, der einem Beispiel folgt – abhebt, sondern umgekehrt den Sinn von moralischen Beispielen darin sieht, Heteronomie erkennen und vermeiden zu helfen, d.h. die Darstellungsfunktion solcher Beispiele darin zu erblicken, „den Lernenden zur Autonomie des Wollens freizusetzen.“⁶⁶ Die Darstellungsfunktion des Beispiels besagt, daß in der Sittenlehre ein Beispiel nur der zusätzlichen Verdeutlichung einer Theorie dient.⁶⁷ Mit Exempel hingegen ist mehr gemeint: Wer sich jemanden zum Exempel „nimmt“, will nicht nur ein verdeutlichtes und vertieftes Wissen, sondern eine Einsicht gewinnen, „die ihre praktische Applikation unmittelbar mit sich führt“, d.h. zum Exempel verhält man sich „in der Weise der ‘Nachfolge’.“⁶⁸ M.a.W.: Das Exempel zielt nicht nur auf Wissenszuwachs, sondern auf praktisches Handeln. Deshalb kann zwar das Beispiel von Fragen der empirischen Realisierbarkeit absehen, das Exempel jedoch nicht.⁶⁹ Das Exempel hat insbesondere auch ermunternde, paränetische Funktion; es bleibt jedoch stets zurückbezogen auf das Sittengesetz, an dem es gemessen wird. Die eigentliche Nachfolge gilt demzufolge dem moralischen Gesetz selbst, weniger dem Exempel. Wäre es umgekehrt, so würde Kant dies als bloße Nachahmung, die heteronom bestimmt ist, zurückweisen. Das Sittengesetz bleibt stets das Kriterium der Überprüfbarkeit von Beispiel und Exempel.⁷⁰ Außerdem sind Exempel schon deshalb relativ, weil sich die Reinheit der Gesinnung nicht *adäquat* an empirischen Daten und Realitäten erkennen und überprüfen läßt.⁷¹ Die Berufung auf ein (historisches) Exempel zur *alleinigen* Begründung und Motivation sittlichen Han-

⁶⁴ Kant differenziert zwischen Beispiel und Exempel wie folgt: „*Beispiel*, ein deutsches Wort, was man gemeinlich für Exempel als ihm gleichgeltend braucht, ist mit diesem nicht von einerlei Bedeutung. Woran ein *Exempel* nehmen und zur Verständlichkeit eines Ausdrucks ein Beispiel anführen sind ganz verschiedene Begriffe. Das Exempel ist ein besonderer Fall von einer *praktischen* Regel, sofern diese die Tunlichkeit oder Untunlichkeit einer Handlung vorstellt. Hingegen ein Beispiel ist nur das Besondere (*concretum*), als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (*abstractum*) enthalten vorgestellt, und bloß theoretische Darstellung eines Begriffs.“ (MS, 620, Anm.; vgl. RGV, 717). Vgl. G. BUCK, 154f, 158. Kant hält sich allerdings nicht strikt an die hier getroffene Unterscheidung; vgl. I. HEIDEMANN 1966, 23.

⁶⁵ Diese Funktion des Beispiels ist freilich nur schwer mit Kants Lehre vom Verhältnis zwischen dem intelligiblen und empirischen Charakter zu vereinbaren; vgl. G. BUCK, 152.

⁶⁶ Ebd. Kant nimmt hier Traditionselemente auf, deutet sie jedoch neu; vgl. ebd. 153, 159, 173.

⁶⁷ Vgl. MS, 620.

⁶⁸ G. BUCK, 154, 156.

⁶⁹ Vgl. ebd., 155.

⁷⁰ Vgl. ebd., 165, 168ff.

⁷¹ Vgl. RGV, 715f: Der Idee „der innern sittlichen Gesinnung (ist) kein Beispiel in der äußern Erfahrung adäquat...“.

delns kann der geforderten, nur vom Sittengesetz zu gewährleistenden Begründung nicht gerecht werden, sondern lediglich zur Nachahmung, also zu einem Modus heteronomen Verhaltens führen⁷²; „Nachahmung“ jedoch „findet im Sittlichen gar nicht statt.“⁷³

Nachfolge hingegen kann es beim sittlichen Handeln berechtigterweise geben, insofern sie auf das Sittengesetz zurückbezogen bleibt und das betreffende Exempel nur „zur Aufmunterung“⁷⁴ dient; in letzterem Fall „setzen sie (– die Beispiele, H.J.M.) die Tunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, außer Zweifel, sie machen das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich.“⁷⁵ M.a.W.: Beispiele und Exempel haben hier paränetischen Sinn, sie fördern den sittlich richtigen den mit dem Sittengesetz kongruenten Entschluß und verdeutlichen an einem konkreten Fall, daß das vom moralischen Gesetz Geforderte auch „geht“, realisierbar ist. Das Exempel soll durch lebendige Darstellung auf die moralische Sensibilität wirken und zur Applikation einladen.⁷⁶

Dabei ist anzumerken, daß Kant gerne extreme Exempel wählt, in denen es um den bedingungslosen Gehorsam vor dem Sittengesetz, um absolute Pflichttreue geht, die keine Ausnahme zugunsten der Neigung gestattet. Die Grundsituation seiner Exempel ist gekennzeichnet durch den Antagonismus von Pflicht und Neigung.

Dies gilt auch für Jesus Christus, der als historisch vorbildliche Gestalt zur Kategorie des Exempels bei Kant gehört.⁷⁷ Das Exempel entspricht dem Fall, der die Regel, die er anschaulich macht, niemals ganz auszuschöpfen vermag. Exempel und Beispiele sind insgesamt „als adäquate Darstellungen der Sittlichkeit nicht einmal möglich.“⁷⁸ Sie sind dazu auch gar nicht notwendig.⁷⁹ Damit ein Exempel überhaupt wirken kann, muß man das moralische Gesetz immer schon kennen. Allerdings kann ein Exempel auch die Funktion haben, jemanden allererst „auf die Spur“ des Sittengesetzes, das er schon in sich trägt, zu bringen. Hier kann das moralische Beispiel als Exempel doch auch (wenigstens anfänglich) als Muster und Vorbild fungieren und von exemplarischer Bedeutung sein.⁸⁰

Aber auch in diesem letzteren, optimalen Fall ist das Exemplarische nie das absolute Urbild selbst. Der exemplarische Wandel eines geschichtlichen Vorbildes erschöpft nicht die ganze Fülle der Vernunftidee des Guten.⁸¹

Im Rahmen dieser Lehre vom moralischen Exempel sind nun Kants Gedanken zu Wesen und Funktion des Sohnes Gottes zu interpretieren. Von einer Christologie zu sprechen, rechtfertigt sich zwar teilweise durch einige Hinweise Kants selbst⁸²;

⁷² Vgl. MS, 620.

⁷³ GMS, 36; vgl. KU, 377.

⁷⁴ GMS, 36.

⁷⁵ GMS, 36f.

⁷⁶ Vgl. KpV, 298 sowie G. BUCK, 171ff.

⁷⁷ Vgl. G. BUCK, 176.

⁷⁸ RGV, 715.

⁷⁹ Vgl. ebd. sowie RGV, 697f, MS, 620.

⁸⁰ Zum ideengeschichtlichen Hintergrund dieses Gedankens vgl. G. BUCK, 181.

⁸¹ Vgl. KU, 406; KrV, 514; KU, 323.

⁸² vgl. GMS, 36, wo Kant vom „Heilige(n) des Evangelii“ spricht; ferner KW VI, 328, 712-747.

doch verwendet er den Namen Christi in den betreffenden Schriften nicht. Dies gilt insbesondere für „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, deren Titel schon verdeutlicht, daß Kant hier seine wesentlichen Aussagen nicht auf eine historische Offenbarung, sondern lediglich auf Vernunftprinzipien gründen will.⁸³ Bei der Entwicklung seiner Lehre vom Gottessohn setzt Kant an bei der Vernunftidee von der „Menschheit (...) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit“, d.h. bei dem „allein Gott wohlgefälligen Menschen“, der als „eingeborener Sohn“ in Gott ist, und zwar „von Ewigkeit her.“⁸⁴ In Gott, dessen Begriff wir nach Kant selbst nur als Idee erkennen, die die praktische Vernunft a priori von der sittlichen Vollkommenheit und ihren Möglichkeitsbedingungen entwirft, in Gott ist der Sohn, „sofern er (sc. Gott, H.J.M.) sich in seiner alles erhaltenden Idee, dem von ihm selbst gezeugten und geliebten Urbilde der Menschheit, darstellt.“⁸⁵ Im Sohn findet sich so die Darstellung der Idee Gottes selbst; und als solche Darstellung ist der Sohn *Ideal* und *Urbild*⁸⁶ der in ihrer Würde vollendeten Menschheit; und das heißt aufgrund der vollkommenen Heiligkeit Gottes: das „Ideal der moralischen Vollkommenheit“, das „Urbild der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit.“⁸⁷ Der kantische *Gottessohn* ist demzufolge *zuerst und primär Vernunftidee*, die vom Wesen Gottes ausgeht.⁸⁸ Als Vernunftidee wird der Gottessohn auch „von der Vernunft uns zur Nachstreben vorgelegt.“⁸⁹ Diese Vernunftidee dient als ideal „zum *Urbilde* der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes, und wir haben kein anderes Richtmaß unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen

⁸³ Daß Kant überhaupt nie den Namen Christi verwende, wie R. Slenczka und K. Barth vermerken, trifft nicht ganz zu; vgl. KW VI, 328: Kant spricht hier vom „Geist Christi.“ Er bevorzugt freilich den Ausdruck „Sohn Gottes“, den er als „personifizierte Idee des guten Prinzips“ (RGV, 712ff), als „göttlichen Gesandten“, als „Urbild der sittlichen Gesinnung“ und „Ideal der moralischen Vollkommenheit“ näher charakterisiert (RGV, 713). Vgl. R. SLENCZKA, 43; K. BARTH, 256; zu Kants Christologie vgl. auch V. A. MC CARTHY, 191-207.

⁸⁴ RGV, 712f. Kant legt größten Wert auf eine von jeder historisch ergangenen Offenbarung unabhängige Lehre vom Gottessohn im Sinne seiner „reinen Vernunftreligion“ (RGV, 771). Gleichwohl läßt sich feststellen, daß Kant seinem Gottessohn als Urbild, als „Abstractum der Menschheit“, Farben verliehen hat, „die dem historischen Christusbild ... entnommen sind“, ja, „das ideale Christusbild, das Urbild der Menschheit in ihrer moralischen Vollendung, ist ein Reflex des historischen Christusbildes.“ „Das konkrete geschichtliche Gegenstandsgebiet wandelt sich unter seinen Händen in ein abstrakt moralisches Ideengebiet um“ (J. BOHATEC, 359).

⁸⁵ RGV, 813; vgl. auch GMS, 36. Zu Kants Umdeutung der Trinitäts- und der Inkarnationslehre vgl. J. BOHATEC, 352ff; Bohatec behandelt ausführlich die zeitgenössischen theologischen Vorlagen, mit denen Kant allerdings bisweilen recht eigenwillig verfährt; vgl. J. BOHATEC, 352-391; vgl. ferner F. DELEKAT 1969, 353-357.

⁸⁶ Ideale dienen nach Kant „als Urbilder der praktischen Vollkommenheit, zur unentbehrlichen Richtschnur des sittlichen Verhaltens, und zugleich zum *Maßstabe der Vergleichung*“ (KrV, 259; vgl. KpV, 260). Zur weiteren Charakterisierung des kantischen Idealbegriffes und des platonischen Hintergrundes vgl. KrV, 512f, 325, 331; ferner vgl. C. AXELOS, Art. Ideal: HWP IV, 25-27, bes. 26; R. MALTER, Art. Ideal; HPhG (Studienausgabe) Rd. 3, 701-708.

⁸⁷ RGV, 713, vgl. auch V. A. MC CARTHY 1982, 206.

⁸⁸ Vgl. RGV, 713.

⁸⁹ RGV, 713.

in uns, womit wir uns vergleichen, beurteilen, und dadurch bessern, obgleich es niemals erreichen können.“⁹⁰ Dabei gilt es, stets zu sehen, daß die Menschen nicht selbst die Urheber dieser Idee sind, sondern daß „sie (sc. die Idee des Gottessohnes, H.J.M.) in dem Menschen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können.“⁹¹ Dabei ist nicht zu vergessen, daß es sich bei diesem „Herabkommen“ des Gottessohnes und „Wohnung-Nehmen“ bei den Menschen lediglich um ein Vernunftgeschehen handelt.⁹² Die Existenz dieser Idee in der Vernunft genügt. Es bedarf grundsätzlich keines empirisch-geschichtlichen Beispiels, um das Ideal und Urbild des moralisch-vollkommenen, Gott wohlgefälligen Menschen dem Menschen als Vorbild zu geben.⁹³ *Jesus von Nazareth ist als historische Persönlichkeit* für Kant nur „dasselbe Urbild *in der Erscheinung*“; dem historischen Jesus „unterlegen“ wir lediglich „das in unserer Vernunft liegende Urbild.“⁹⁴ Christus ist ein mit der Vernunftidee des Urbildes „übereinstimmendes Beispiel zur Nachfolge“⁹⁵, ein Exempel des moralisch-vollkommenen Lebens, das als Exempel den schon aufgezeigten Grenzen dieser Art von Beispiel unterliegt.

Dementsprechend gilt der „lebendige Glaube“ dem in der Vernunft beheimateten „Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (dem Sohn Gottes) *an sich selbst*.“⁹⁶ Diese moralische Vernunftidee ist „eigentlich das Objekt des seligmachenden Glaubens, und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Prinzip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels.“⁹⁷ Kant kennt keine volle Identität zwischen der in Gottes Vernunft ursprünglich existierenden Urbild-Idee der vollkommenen Menschheit und der historischen Person Jesu Christi.⁹⁸ Entsprechend seiner Auffassung von der begrenzten Bedeutung jedes empirischen Beispiels⁹⁹ betrachtet er den historischen Jesus letztlich doch als sekundäre Gestalt, so daß der Glaube an ihn nicht auf derselben Stufe stehen kann wie der Vernunftglaube an eine Vernunftidee, „so fern sie das Urbild als in Gott befindlich, und von ihm ausgehend ..- als in uns befindlich, ... als Richtmaß unseres Lebenswandels vorstellt.“¹⁰⁰

⁹⁰ KrV, 513f; vgl. KrV, 519.

⁹¹ RGV, 713; deshalb sagt Kant auch, „daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, daß es die Menschheit angenommen habe“ (RGV, 713, vgl. ebd., 738). Diese „Kenosis“ und „Deszendenz“ des Gottessohnes kann nach Kant auch als ein „Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden“ (RGV, 713).

⁹² Vgl. RGV, 714, 764.

⁹³ Vgl. RGV, 715.

⁹⁴ RGV, 782.

⁹⁵ RGV, 715.

⁹⁶ RGV, 782.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Von einer Anerkennung des Inkarnationsdogmas kann demzufolge keine Rede sein. Kant spricht an den entscheidenden Stellen, an denen es um Christi Menschwerdung geht, auch stets konsequent im Irrealis oder Potentialis (vgl. RGV, 713f, 716f, 735). Deshalb spricht F. Delekat von einer „Ersetzung des historischen Jesus durch die Idee der Humanität“ (1969, 354); ferner W. Metz, 326, 338f, 343. Anders bewertet H. RENZ die Christologie Kants. Eine Auseinandersetzung mit seiner These ist hier jedoch nicht möglich; verwiesen sei auf die Rezension von N. FISCHER: KS 73, 1982, 88, 90.

⁹⁹ Vgl. RGV, 716.

¹⁰⁰ RGV, 783.

Im Kontext dieser Theorie kann Kant in Leben und Tod Jesu von Nazareth nur ein geschichtliches Muster und Vorbild getreuer und kompromißloser Pflichterfüllung und konsequenter Tugendhaftigkeit erblicken.

Sofern Kant überhaupt auf die konkrete historische Gestalt Jesu von Nazareth eingeht, ist es außer der moralischen Vorbildlichkeit des Lebens und Sterbens Jesu insbesondere seine *Morallehre*, auf die es ihm ankommt.¹⁰¹ Ersteres erweist sich vor allem in seiner vorbildlichen, kompromißlosen Pflichttreue und Standhaftigkeit, an der er selbst in schweren Versuchungen, Verfolgungen und Leiden bis zum Tod festhielt.¹⁰² Jesu Leben entspricht der „personifizierte(n) Idee des guten Prinzips“ und zwar „so weit als man von einer äußern Erfahrung überhaupt Beweistümer der innern sittlichen Gesinnung erwarten und verlangen kann.“¹⁰³

Er entspricht der „Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst“¹⁰⁴ ausübt, sondern auch – obwohl persönlich sündelos, schuldlos und heilig¹⁰⁵ – ‘alle Leiden bis zum schmachlichsten Tode um des Weltbesten willen und selbst für seine Feinde, zu übernehmen‘ bereit war.¹⁰⁶ Jesu beispielhafte moralische Gesinnung und sein vorbildliches Handeln haben als solche musterhafte Bedeutung; es bedarf keiner Wunder, um sie noch eigens zu beglaubigen.¹⁰⁷ Die einzige Beglaubigung Jesu liegt in der Übereinstimmung seiner Lehre und seines Lebens mit dem „Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit“, dem „Urbild der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit.“¹⁰⁸ So gilt der moralische Religionsglaube Kants weniger dem historischen Jesus als vielmehr dem Sohn Gottes als Vernunftidee, die Jesus in der Erscheinungswelt, so gut, wie dies einem Exempel möglich ist, darstellt.¹⁰⁹

Dementsprechend gilt die *Nachfolge* nicht dem geschichtlichen Jesus, sondern der von ihm „verkörperten“, in unserer Vernunft gelegenen moralischen Vollkommenheitsidee, zu der „dem Gesetze nach ... ein jeder Mensch ein Beispiel ... an sich

¹⁰¹ Hierin folgt Kant einer starken Tendenz der Aufklärungszeit, die die Lehre Jesu in den Mittelpunkt stellte. Kant verleiht dieser Tendenz eine originelle Note durch die Interpretation im Sinne seiner Lehre von der empirischen Darstellung der Vernunftidee des Gottessohnes; vgl. RGV, 714, 718, 735, 737f.

¹⁰² Vgl. RGV, 738f. Die Versuchungsgeschichte (Mt 4,1-11 par) sowie die vorbildlich ertragenen, ungerechten Leiden Jesu werden mehrfach hervorgehoben; vgl. RGV, 714, 717, 719, 736-739; vgl. auch W. METZ, 337, 339. Kants Interpretation der Hl. Schrift orientiert sich konsequent an seinem Grundsatz, daß die biblischen Inhalte den moralischen Vernunftprinzipien unterzuordnen sind; die Bibel ist lediglich ein „Vehikel“ der Vernunftreligion und der Vernunftmoral; vgl. KW VI, 302f; RGV, 734-747, 771, 773. zu Kants Bibelauslegung sowie zum damals stark einsetzenden historisch-kritischen Bibelverständnis vgl. den Artikel 'Bibelwissenschaft' (1/2 und II). TRE VI, 346-409, bes. 351, 381ff; ferner P. STUHLMACHER, 120-123, 125ff, 132ff; O. KAISER, 129, 132f.

¹⁰³ RGV, 716; vgl. KW VI, 328.

¹⁰⁴ RGV, 714.

¹⁰⁵ Vgl. RGV, 718, 713, 716; die Stelle RGV, 718 enthält eine Anspielung auf Joh 8,46.

¹⁰⁶ RGV, 714.

¹⁰⁷ Wer Wunder verlangt, beweist nach Kant „hierdurch seinen moralischen Unglauben“ (RGV, 715; vgl. RGV, 739, 743f).

¹⁰⁸ RGV, 713.

¹⁰⁹ Vgl. RGV, 714, 782; vgl. R. SLENCZKA, 43.

abgeben (sollte).¹¹⁰ Der historische Jesus steht selbst unter dem moralischen Gesetz; er ist, wie Kant kurz zusammengefaßt sagt, lediglich als „die Darstellung des guten Prinzips, nämlich der Menschheit, in ihrer moralischen Vollkommenheit als Beispiel der Nachfolge für jedermann“¹¹¹ zu sehen. Als solches Beispiel kann Jesus entsprechend der Lehre Kants vor allem die „Tunlichkeit und Erreichbarkeit“ tugendhaften Lebens aufzeigen und glaubhaft machen¹¹², d.h. der historische Jesus ist eine Beglaubigung dafür, daß Pflichttreue und Tugend keine Hirngespinnste, sondern reale, echte, höchste Lebensmöglichkeit des Menschen bedeuten.¹¹³

Ein zur Nachfolge bereiter Glaube an den Sohn Gottes heißt dann, daß man ‘unter ähnlichen Versuchungen und Leiden [so wie sie zum Probestein jener Idee, (sc. der Idee der moralisch vollkommenen Menschheit, für die Jesus ein Beispiel ist, H.J.M.) gemacht werden] dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig, und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben“¹¹⁴ werde.

Da Kant ein Streben nach Verähnlichung mit dem Urbild der Menschheit als zentrale sittliche Aufgabe versteht, gibt es auch für ihn eine allgemeine Menschenpflicht, Christus ähnlich zu werden, sofern nur diese Verähnlichung in der Perspektive eines Vernunftideals gesehen wird.

1.4. Der Mensch als Endzweck

Wenn Kant am Beginn des soeben wiedergegebenen Abschnitts über „die personifizierte Idee des guten Prinzips“¹¹⁵ bemerkt, daß „die *Menschheit (...)* in ihrer *moralisch ganzen Vollkommenheit*“ allein als „Zweck der Schöpfung“ gelten könne, so klingt bereits ein weiterer Würdetitel des Menschen an: Er ist *Endzweck* der Welt¹¹⁶; das setzt voraus, daß er die eigene Sinnbestimmung in sich trägt und nicht erst von anderswoher empfängt.¹¹⁷ Der Mensch trägt kraft der „Menschheit in seiner Person“ das eigene Telos in sich.¹¹⁸ Kein anderes Wesen der Natur kann einen solchen Vorzug aufweisen; im gesamten nichtmenschlichen Bereich der Natur findet sich nichts, das den Anspruch auf den Rang eines Endzweckes rechtfertigte. Deshalb ist die gesamte unbelebte und belebte, nichtmenschliche Natur „Mittel“ für den Menschen, der ihr Endzweck ist.¹¹⁹

¹¹⁰ RGV, 716; vgl. F. LÖTZSCH 1976, 150.

¹¹¹ RGV, 738.

¹¹² Vgl. R. SLENCZKA, 43.

¹¹³ Vgl. RGV, 717.

¹¹⁴ RGV, 714; vgl. GMS, 36f.

¹¹⁵ RGV, 712-714.

¹¹⁶ Vgl. KU, 547ff, 575; RGV, 652f. Vgl. auch H. BÖCKERSTETTE, 340.

¹¹⁷ Der Begriff 'Selbstzweck' bringt dies bereits zum Ausdruck; vgl. KU, 557ff, 547ff; ferner J. SCHWARTLÄNDER 1968, 23ff, 191, 202, 211.

¹¹⁸ Vgl. KU, 547.

¹¹⁹ Vgl. KU, 553f, 557f; KW VI, 91; KpV, 210.

Endzweck ist der Mensch aber, insofern er „als Noumenon betrachtet“¹²⁰ wird, d.h. vom Standpunkt der ‘Idee der Menschheit’ aus gesehen wird; so ist „der Mensch der Schöpfung Endzweck ... und nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjekt der Moralität“ liegt die Würde, „ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist.“¹²¹

Endzweck ist der Mensch als „Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist“¹²² und das deshalb absoluten, inneren Wert hat, der keiner Rechtfertigung mehr „von außen“ bedarf.¹²³ Hier zeigt sich, daß der Endzweckbegriff bei Kant dieselbe Grundlage hat wie der Begriff des Selbstzwecks. Der Mensch kann Endzweck nur sein, weil er Selbstzweck ist; beide Begriffe sind insofern identisch.¹²⁴ Damit partizipiert der Endzweckbegriff auch an den höchsten Bestimmungen des Menschen als sittlichem Wesen, d.h. er enthält auch die in Kants Lehre vom höchsten Gut ausgesagte Bestimmung, die für den Menschen letztes Ziel und Vollendung bedeutet.¹²⁵

1.5. Kants Begriff der Menschenwürde

Dem Menschen kommt aufgrund seiner End- und Selbstzwecklichkeit eine einzigartige, spezifische Würde zu in der Welt.¹²⁶ Diese Würde ist grundsätzlich allen Menschen gleichermaßen zuzusprechen.¹²⁷ Daher ist jeder „verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen“, weshalb auf jedem „eine Pflicht (ruht), die sich auf die jedem anderen Menschen notwendig zu erzeigende Achtung bezieht.“¹²⁸ Der wirklich vernünftig handelnde Mensch berücksichtigt bei seinem Handeln stets die Mitmenschen, und zwar um ihrer gleichen Würde willen.¹²⁹ Die Gleichheit menschlicher Würde gebietet insbesondere negativ, „keinen andern Menschen bloß als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen“¹³⁰, d.h. jeden andern als Selbstzweck zu achten, und darüber hinaus positiv,

¹²⁰ KU, 558.

¹²¹ KU, 559; vgl. KU, 575; ferner J. SCHWARTLÄNDER 1968, 23, 178f, 281ff.

¹²² KpV, 210.

¹²³ Vgl. KpV, 263f; KU, 559, 569.

¹²⁴ Vgl. KU, 553f; ferner H. MAIRHOFER, 41.

¹²⁵ Vgl. KU, 576f.

¹²⁶ Zum Zusammenhang von Selbstzwecklichkeit und Menschenwürde vgl. MS, 569; ferner vgl. R. P. HORSTMANN, Art. Menschenwürde: HWP V, 1125; O. REBOUL, 1970b; Z. KLEIN, zu den ideengeschichtlichen Aspekten vgl. H. J. WERNER, 585-598; K. H. ILTING 1983, 87, 229.

¹²⁷ Da die verschiedenen Menschen Anteil an derselben Vernunftnatur haben, die Selbstzweckcharakter hat, muß ihnen auch dieselbe Würde zukommen. Dieser Gedanke ist im kategorischen Imperativ impliziert, insbesondere auch in der zweiten Formel, die eine gleiche Selbstzwecklichkeit aller voraussetzt; vgl. GMS, 61f; ferner vgl. P. HAEZRAHI, 222ff.

¹²⁸ MS, 601; vgl. auch RGV, 736 (Anm.).

¹²⁹ Vgl. GMS, 67.

¹³⁰ MS, 586.

die Zwecke anderer zu ihrem Besten zu fördern.¹³¹ Die 'Menschheit' in jedem Menschen verlangt, die menschliche Würde allgemein zu achten, denn: „Die-Menschheit selbst ist eine Würde.“¹³²

Kant betont diesen Gedanken so nachdrücklich, daß die Annahme berechtigt erscheint, er habe in der Wahrung der Menschheitswürde „den Kerngehalt aller Ethik erblickt.“¹³³ Die Begriffe 'Würde' und 'Menschheit' sind streng korrelativ; sie bestimmen und erläutern sich wechselseitig. Der Würdebegriff partizipiert demzufolge auch an der dynamischen Ausrichtung der Menschheit auf ihre stets größere Übereinstimmung mit dem Ideal und Urbild der Menschheit, der vollkommenen Heiligkeit, die in unaufhörlichem Progressus anzustreben ist. Der Würdebegriff steht selbst unter dem Richtmaß eines Ideals, nämlich des Urbildes der Menschheit.¹³⁴ Es geht Kant somit ganz zentral um die gemäß ihrem Urbild vollendete Würde der Menschheit.¹³⁵ Kants Würdebegriff ist demnach ein dynamischer, nach vorne offener Begriff, der verschiedene Intensitätsgrade zuläßt, der aber grundsätzlich niemals unter das mit der Menschheit selbst unweigerlich immer gegebene Niveau der Selbstzwecklichkeit jedes Menschen absinken kann. Die Orientierung des Würdebegriffes hin auf das übersinnliche Ideal der Menschheit hebt scharf hervor, daß menschliche Würde selbst zur Sphäre des Übersinnlichen, Intelligiblen gehört und deshalb von jeder Bestimmung durch sinnliche Faktoren frei und unabhängig sein muß.¹³⁶

In der *Fähigkeit* des Menschen, „der Moral mit unserer sinnlichen Natur so große Opfer zu bringen“, in „diese(r) Überlegenheit des *übersinnlichen Menschen* in uns über den *sinnlichen*“,¹³⁷ zeigt sich gerade menschliche Würde, die daher unvereinbar ist mit einem sittlichen Handeln, das nicht *aus Pflicht*.¹³⁸ sondern um eines empirischen Motives willen geschieht.¹³⁹ Ohne solches Freisein von der Sinnlichkeit könnte menschliche Würde nicht Würde sein, d.h. von *absolutem* Wert, der dem Würdebegriff schon aufgrund seiner Interdependenz mit der Vernunftnatur, der Menschheit zukommt.¹⁴⁰

Vom Standpunkt der Sittlichkeit aus betrachtet, ist die Totalität der Wirklichkeit aufgeteilt in eine Sphäre, in der alles seinen Preis hat, und in eine solche, in der nur

¹³¹ Vgl. KW VI, 91.

¹³² MS, 600; vgl. MS, 569, 571; GMS, 68.

¹³³ W. METZGER 1912, 77.

¹³⁴ Vgl. RGV, 857.

¹³⁵ Insofern hatte Wanker bereits in seiner Formulierung des obersten Moralprinzips die Intentionen Kants getroffen, wenn er fordert, daß alles sittliche Handeln auf „das Urbild der in ihrer Würde vollendeten Menschheit“ (I, 131) bezogen werden müsse.

¹³⁶ Vgl. KW VI, 327; vgl. auch P. HUTCHINGS, 170-201.

¹³⁷ KW VI, 327.

¹³⁸ Aus der Äquivalenz der Formeln des kategorischen Imperativs ergibt sich, daß das Handeln „aus Pflicht“ gleichbedeutend ist mit Handeln „aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens“ (GMS, 67); vgl. auch GMS, 73; KpV, 300; MS, 552, 571; ferner vgl. A. VERDROSS 1971, 88.

¹³⁹ Vgl. GMS, 39f, 32.

¹⁴⁰ Vgl. GMS, 68, 71, 59; MS, 582. Die sinnliche Realität des Menschen ist der übersinnlichen (Würde) zu- und untergeordnet. Der 'homo phaenomenon' partizipiert an der Würde des 'homo noumenon'; vgl. MS, 570, 553ff, 558, 563; ferner O. REBOUL 1970b, 202-207.

Würde bestimmend ist.¹⁴¹ Einen Preis zu haben, ist gleichbedeutend mit: nur von relativem Wert sein, austauschbar sein, als Mittel für übergeordnete Zwecke gebraucht werden dürfen. Selbstzwecklichkeit hingegen ist gleichbedeutend mit einem „inneren Wert, d.i. Würde.“¹⁴² Würde und absoluter, innerer Wert sind identisch. Hier kehren in Kants Gedankengang diejenigen Qualifikationen wieder, die er dem sittlich Guten, dem guten Willen reserviert.¹⁴³ Der Mensch als Selbstzweck ist absolut, weil er Subjekt eines möglichen, ohne jede Einschränkung guten Willens sein kann.¹⁴⁴ Der gute Wille, „der in der Schätzung des ganzen Werts unserer Handlungen immer obenansteht und die Bedingung alles übrigen ausmacht“¹⁴⁵, überträgt seinen absoluten, inneren Wert auf seinen „Träger“, den Menschen bzw. die Menschheit.¹⁴⁶ Der absolute Wert und damit die Würde der Menschheit ruht auf „dem absoluten wert des bloßen Willens;“ und „ohne dieses (würde) überall gar nichts von *absolutem Werte* ... angetroffen.“¹⁴⁷ Der Wille ist sittlich gut, wenn er durch das moralische Gesetz, den kategorischen Imperativ objektiv und subjektiv bestimmt wird; und dieser ist als oberstes Moralprinzip nur möglich, weil es solche Wirklichkeit von absolutem Wert gibt.¹⁴⁸

Aufgrund des aufgezeigten Zusammenhangs gilt: „Es hat nichts einen Wert, als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muß eben darum eine Würde, d.i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt.“¹⁴⁹ Damit wird deutlich: *Den innersten Kern des kantischen Würdebegriffs bildet das moralische Gesetz, die Sittlichkeit.* Mit dieser Bestimmung der menschlichen Würde als absoluten (moralischen) Wert strebt Kant die Letztbegründung von Sinn und Ziel des Menschen und des in ihm wirkenden moralischen Gesetzes an.¹⁵⁰ *Die menschliche Würde besteht so formell in der menschlichen Fähigkeit zu einem sittlichen Leben.*¹⁵¹ Die Würde der Menschheit liegt darin, sein Wollen und Handeln durch den kategorischen Imperativ bestimmen zu können.¹⁵² Daher folgert Kant, daß „Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige (ist), was allein Würde hat.“¹⁵³ Aufgrund dieser singulären Auszeichnung der Menschheit könnte in der zweiten Formel des kategorischen Imperativs der Menschheitsbegriff auch durch den Würdebegriff näher erläutert oder -mutatis

¹⁴¹ Vgl. GMS, 68.

¹⁴² Ebd.; vgl. MS, 569.

¹⁴³ Vgl. GMS, 18, 59-61; vgl. P. HUTCHINGS, 76, 314.

¹⁴⁴ Vgl. GMS, 18, 71.

¹⁴⁵ GMS, 22.

¹⁴⁶ Vgl. P. HUTCHINGS, 59-131, 291.

¹⁴⁷ GMS, 60; vgl. KU, 567.

¹⁴⁸ Vgl. GMS, 59ff, 69ff, 74; MS, 570; KpV, 193; vgl. ferner G. NESSLER, 270-300; P. HUTCHINGS, 304-307.

¹⁴⁹ GMS, 69; vgl. KpV, 260.

¹⁵⁰ Vgl. G. NESSLER, 282, 296.

¹⁵¹ Vgl. KpV, 262; KW VI, 327; MS, 570. Die Originalität des kantischen Würdebegriffs betont zu Recht H. BÖCKERSTETTE, 311, 334, 339.

¹⁵² Vgl. GMS, 74; P. HAEZRAHI, 209, 213.

¹⁵³ GMS, 68; vgl. H. E. JONES, 5ff, 56.

mutandis – ersetzt werden.¹⁵⁴ Die *Menschenwürde* wird so zum *Kriterium der Sittlichkeit*, zum Pflichtkriterium, dem alle Einzelpflichten genügen müssen.¹⁵⁵ Dieser Würde geziemt darum auch dieselbe *Achtung*, wie sie dem moralischen Gesetz entgegenzubringen ist.¹⁵⁶ Das gilt sowohl im sozialen wie individualen Bereich, denn jedem Menschen flößt die eigene „unverlierbare Würde ... Achtung (reverentia) gegen sich selbst ein.“¹⁵⁷ A fortiori gilt diese Achtung für den Menschen in seiner vollendeten sittlichen Gestalt, d.h. für die Heiligkeit. Das Sittengesetz ist heilig; und deshalb muß die Menschheit als sittliches Subjekt als heilig gelten.¹⁵⁸ Dieser einzigartige Rang des Menschen verdichtet und konzentriert sich in Kants Begriff der sittlichen Autonomie.¹⁵⁹ „*Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“¹⁶⁰

Diese Würde gibt dem kategorischen Imperativ erst seine ganze Bedeutung und verpflichtende Wirkung; denn die „Idee der *Würde*“ besteht darin, daß ein „vernünftiges Wesen ... keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt.“¹⁶¹

1.6. Die Menschenwürde als oberster Zweck der Pflichtenlehre¹⁶²

Mit der Darstellung der Bedeutung des Gottessohnes als Urbild sittlicher Vollendung bzw. der Heiligkeit endlicher Vernunftwesen ist der volle Umfang der kantischen Vorstellung von der Menschenwürde bereits deutlich geworden.¹⁶³ Die mit Würde ausgezeichnete Menschheit ist der Grund der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen, die zu achten in der Menschheit/Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs geboten wird.

Der Selbstzweckbegriff hat in der Ethik¹⁶⁴ Kants einen zweifachen, einen negativ-einschränkenden und einen positiv-erweiternden Sinn. Dem ersten Verständnis entspricht eine negativ-einschränkende Funktion der zweiten Formel des kategorischen Imperativs; er bestimmt hier, daß die Menschheit jedes Menschen geachtet werden muß und nicht verletzt werden darf, daß ein Mensch niemals nur und aus-

¹⁵⁴ Manche Kant-Interpreten verfahren auch in dieser Weise; vgl. G. SCHRIMPF, 289ff.

¹⁵⁵ Vgl. MS, 552; „Was aber die Pflicht des Menschen gegen sich selbst ... betrifft, so besteht sie im Formalen, in der Übereinstimmender Maximen seines Willens mit der Würde der Menschheit in seiner Person.“ Vgl. MS, 553, 558, 562ff, 569-571; GMS, 73.

¹⁵⁶ Vgl. GMS, 69; MS, 602.

¹⁵⁷ MS, 570.

¹⁵⁸ Vgl. KpV, 210.

¹⁵⁹ Vgl. GMS, 69, 72.

¹⁶⁰ GMS, 69.

¹⁶¹ GMS, 67.

¹⁶² In diesem Zusammenhang wird nur auf die Tugendpflichten eingegangen. Zu den Besonderheiten der Rechtspflichten vgl. W. KERSTING 1984, 75-88.

¹⁶³ Voll entwickelt Kant diese Lehre zwar erst in der 'RGV', doch ist sie im Ansatz bereits in den ethischen Grundlegungsschriften der kritischen Epoche zu erkennen; vgl. GMS, 36; KpV, 210f, 259f.

¹⁶⁴ Hier wird Kants eigene Abgrenzung des Ethikbegriffs vorausgesetzt; vgl. MS, 508.

schließlich als Mittel und Sache behandelt werden darf.¹⁶⁵ Die negativ einschränkende Bedeutung steht im Dienste der Sicherung eines Freiraumes zur Ermöglichung menschlicher Selbstbestimmung, die nicht angetastet und keiner heteronomen Lenkung unterworfen werden soll.¹⁶⁶

über den negativ-abgrenzenden Sinn hinaus hat der Menschheitsbegriff in der zweiten Formel des kategorischen Imperativs aber auch eine positive, erweiternde Bedeutung, insofern sie nicht nur ein Verbot jeder Behandlung eines Menschen nur als eines Mittels enthält, sondern auch eine *positive Förderung* der mit dem eigenen Menschsein gegebenen Anlagen und Fähigkeiten sowie des Wohlergehens (der Glückseligkeit) anderer Menschen gebietet.¹⁶⁷

In den beiden Beispielen sogenannter unvollkommener Pflichten der „Grundlegung“¹⁶⁸ weist Kant ausdrücklich darauf hin, daß es nicht genügt, nur für die „*Erhaltung* der Menschheit, als Zweck an sich selbst“ Sorge zu tragen, sondern die „*Be-förderung* dieses Zweckes“ (sc. der Menschheit in uns, H.J.M.) als Pflicht zu betrachten; und dies bedeutet, eine „positive Übereinstimmung zur *Menschheit, als Zweck an sich selbst*“ anzustreben und die Zwecke anderer so weit als möglich zu eigenen Zwecken zu machen.¹⁶⁹

Kant führt diesen Ansatz in der Tugendlehre der „Metaphysik der Sitten“ weiter aus, indem er die Menschheit/Selbstzweckformel für die Erfordernisse der ethischen Pflichtenlehre¹⁷⁰ präzisiert und als „das oberste Prinzip der Tugendlehre“ aufstellt: „Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann.“¹⁷¹

Das oberste Tugendprinzip als „Anwendung“ der Menschheit/ Selbstzweckformel auf die Erfordernisse der (Tugend-)Pflichtenlehre entfaltet Kant dann näherhin in den zwei *objektiven Zwecken* der Tugendlehre¹⁷²; objektive Gültigkeit kommt ihnen zu, weil sie für jedes vernünftige Wesen verbindlich sind, d.h. weil sie als unmittel-

¹⁶⁵ Kant spricht hier von einer „negativen (...) Übereinstimmung zur Menschheit, als Zweck an sich selbst“ (GMS, 63); vgl. GMS, 71; ferner vgl. F. MILLER, 380f. Diese Bedeutung des Selbstzweckbegriffs betrifft das erste und dritte Pflichtbeispiel der 'GMS' (61f) sowie die „vollkommenen“ Pflichten der 'MS' (vgl. z.B. MS, 516f).

¹⁶⁶ Vgl. GMS, 72; ferner J. SCHMUCKER 1955, 173.

¹⁶⁷ Diese Deutung ist allerdings nicht unumstritten, vor allem weil Kant die Funktion des Selbstzweckbegriffs selbst einmal als „nur negativ“ (GMS, 71) einstuft. Gleichwohl muß der positiv-fördernde Sinn des Zweckbegriffs bereits für die 'GMS' (und nicht erst - was unbestreitbar ist - für die 'MS') angenommen werden, sonst bliebe unerklärlich, wieso Kant dort das zweite und vierte Pflichtbeispiel mit der zweiten Formel des kategorischen Imperativs begründen konnte. Eine andere Lösung würde die Einheit der praktischen Philosophie Kants, an der hier festgehalten wird, in Frage stellen; Kant ging jedoch von der Einheit seiner praktischen Philosophie aus; vgl. GMS, 52 (Anm.); KpV, 112, 140, 204f, 210, 263; MS, 309, 321f, 469, 526. Vgl. ferner J. E. ATWELL 1974, 161-164; H. MAIRHOFER, 43-53; F. MILLER, 380f; G. SCHRIMPF, 288f; R. DREIER, passim.

¹⁶⁸ Vgl. GMS, 62f: Die Pflicht zur Selbstvervollkommnung und zur Förderung des Wohlergehens (Glückseligkeit) anderer.

¹⁶⁹ GMS, 62f; vgl. auch MS, 551; ferner G. SCHRIMPF, 290; G. NESSLER, 305-314, 323ff.

¹⁷⁰ Die Pflichtenlehre bedarf weiterer inhaltlicher Kriterien, um das jeweils richtige Mittel-Zweck-Verhältnis zu finden; vgl. J. DERBOLAV 1978, 46; vgl. auch R. DREIER, 23f.

¹⁷¹ MS, 526; vgl. auch R. DREIER, 22f; R. WIMMER 1980, 333; O. REBOUL 1971, 169.

¹⁷² Vgl. J. DERBOLAV 1978, 38, 56; R. DREIER, 19.

bar mit der Menschheit verbundene Zwecke bzw. als zwei notwendige Aspekte des Selbstzweckbegriffs auch an allen Auszeichnungen des letzteren Begriffs Anteil haben.¹⁷³ Die beiden objektiven Zwecke („*eigene Vollkommenheit*“ und „*fremde Glückseligkeit*“¹⁷⁴ sind daher sittlich gebotene Zwecke.¹⁷⁵ In ihnen manifestiert sich Kants Auffassung, daß es sittlich verboten ist, sich selbst und anderen gegenüber indifferent oder gar negativ eingestellt zu sein¹⁷⁶; vielmehr gebietet die *menschliche Würde*, die eigene Person in ihren verschiedenen Schichten und Aspekten zu vervollkommen sowie die Mitmenschen in ihren sittlich erlaubten Zwecken zu fördern. Im obersten Tugendprinzip als konkreterer Form des kategorischen Imperativs ist geboten, den Menschen als entscheidendes Willensziel bestimmungsgemäß zu behandeln.¹⁷⁷ Hier wird die *materiale* Dimension der kantischen Ethik noch deutlicher; Kant entfaltet den im Würdebegriff kulminierenden Menschheitsbegriff als oberstes Materialprinzip in zwei konkretere Aspekte, die objektiven Zwecke, die *inhaltliche Kriterien* sittlichen Handelns darstellen. Die Menschheit/Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs enthält auf apriorischer Basis den obersten ethischen Zweckbegriff, das *materiale* Grundprinzip der gesamten Ethik Kants.¹⁷⁸ Dieses Grundprinzip kann mit dem Begriff der ‘Würde der Menschheit’ zutreffend charakterisiert und beschrieben werden. Kant bringt dies bei der Bestimmung der „Selbstopflichten“ zum Ausdruck, wenn er das Wesen der Pflicht als in „der Übereinstimmung der Maximen seines (sc. des Menschen, H.J.M.) Willens mit der *Würde der Menschheit*“¹⁷⁹ bestehend erklärt.

Dasselbe gilt mutatis mutandis für die Pflichten gegen andere Menschen; die den Mitmenschen zu erweisende Achtung ist geprägt „durch die *Würde der Menschheit* in einer andern Person.“¹⁸⁰

Daher ist dem Menschen in sittlich verpflichtender Weise aufgetragen, grundsätzlich nur solche Handlungsziele zu wählen und zu verfolgen, die unter Berücksichtigung der konkreten Handlungssituation mit der Idee der Menschenwürde vereinbar bzw. von dieser Idee her geboten sind. Die Menschenwürde erweist sich somit als das entscheidende materiale Kriterium der kantischen Sittenlehre. Dieser Idee ist die anzustrebende Vollkommenheit des Menschen inhärent. Daher ist von jedem einzelnen gefordert, den objektiven Zweck der eigenen Vollkommenheit als ethische Pflicht zu betrachten.¹⁸¹ Um der „Menschheit in seiner Person“ würdig zu sein, muß der einzelne sich sowohl für die Vervollkommnung seiner naturhaften, leibseelischen und geistigen Fähigkeiten und Vermögen als auch für seine sittliche

¹⁷³ Vgl. GMS, 59-61, 63; MS, 509; ferner G. FUNKE 1979b, 25, 27; J. E. ATWELL 1974, 156, 158ff, 161.

¹⁷⁴ MS, 515ff.

¹⁷⁵ Vgl. J. E. ATWELL 1974, 164-167.

¹⁷⁶ Vgl. MS, 526.

¹⁷⁷ Vgl. G. NESSLER, 302f.

¹⁷⁸ Der alte Standard-Einwand, Kants Ethik bleibe im Formalen stecken, wird diesem Befund in keiner Weise gerecht; vgl. dazu auch A. ANZENBACHER 1984; J. SCHMUCKER 1955, 169f, 173, 181; H. J. WERNER, 588, 593, 597.

¹⁷⁹ MS, 552; vgl. MS, 553, 562ff, 569.

¹⁸⁰ MS, 585; vgl. GMS, 73.

¹⁸¹ Vgl. MS, 522f, 551.

Vollkommenheit engagieren.¹⁸² Dem objektiven Zweck der eigenen Vollkommenheit korrespondiert im sozialen Bezugfeld der Zweck der „fremden Glückseligkeit“, die das physische, psychische und moralische „Wohlsein“ des Mitmenschen zum Gegenstand hat.¹⁸³ Die Würde des Mitmenschen als Zweck an sich selbst macht solche Fürsorge zur Pflicht.¹⁸⁴ Da alle Menschen kraft ihrer Menschheit Vernunftsubjekte sind und deshalb absoluten Wert haben, wäre es für ein Vernunftindividuum widersprüchlich, anderen rationalen Wesen nicht beizustehen und sie nicht zu fördern.¹⁸⁵

Aufgrund der Äquivalenz der Formeln des kategorischen Imperativs gilt, daß das konkrete Handeln nach universalisierbaren Maximen immer zugleich auch auf einen objektiven Zweck gerichtet ist.¹⁸⁶

Beide objektiven Zwecke sind zugleich Pflicht; sie bilden die Basis der zwei (Tugend-)Pflichtkreise.¹⁸⁷ Näherhin werden die Tugendpflichten dadurch konstituiert, daß der kategorische Imperativ bestimmte Zwecke zugleich als Pflichten gebietet.¹⁸⁸ Tugendpflicht kann „*nur ein Zweck, der zugleich Pflicht* ist, ... genannt werden.“¹⁸⁹ Die Tugendpflichten sind *Pflichten*, weil die Zwecke, die zu haben Pflicht ist, kraft der Menschheit als Selbstzweck durch den kategorischen Imperativ geboten sind. *Tugendpflichten* sind sie, weil sich der Mensch solche Zwecke in moralisch adäquater Weise nur aus tugendhafter Gesinnung heraus zu eigen machen kann; ihre Anzahl und Verschiedenheit bestimmt sich nach der Zahl und Art der Zwecke, auf die sie gerichtet sind.¹⁹⁰ Dabei bleibt jedoch die Tugend selbst, *rein formal gesehen*, nur eine einzige. Lediglich der Bezug der Tugend zur Pflicht und damit zu einer Pluralität von Zwecken, die Pflicht sind, bringt es mit sich, daß es eine Mehrzahl von Tugendpflichten gibt.¹⁹¹

1.7. Der Mensch als zu echter Moralität fähiges Wesen

1.7.1. Kants Vorstellung einer „reinen Sittlichkeit“

In der „Grundlegung“ stellt Kant fest, „daß alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben“ und „daß in dieser Reinigkeit ihres

¹⁸² Vgl. GMS, 62; MS, 522f.

¹⁸³ Vgl. MS, 524f; GMS, 63.

¹⁸⁴ Vgl. MS, 524.

¹⁸⁵ Vgl. B. E. ROLLIN, 71.

¹⁸⁶ Vgl. R. DREIER, 22.

¹⁸⁷ Zu den Pflichten gegenüber sich selbst und gegenüber anderen vgl. MS, 522ff, 549-614.

¹⁸⁸ Vgl. MS, 514f, 526f.

¹⁸⁹ MS, 512.

¹⁹⁰ Vgl. MS, 526, 543; zur Einteilung und Systematisierung der Tugendpflichten vgl. MS, 529, 546; ferner vgl. H. J. HESS, 31ff; O. HÖFFE 1979b, 30ff.

¹⁹¹ Vgl. MS, 525f.

Ursprungs eben ihre Würde liege, uns zu obersten praktischen Prinzipien zu dienen.“¹⁹² Das Wort ‘rein’ meint hier im Sinne von Kants Begriff der „reinen Vernunft“ die Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen, die als zufällige und bedingte Größen keine ethische Verbindlichkeit begründen können.¹⁹³ „Rein“ bezieht sich hier auf Erkenntnisse, die von der Erfahrung unabhängig sind, in denen kein sinnlicher Inhalt gegeben ist.¹⁹⁴ Jede Vermischung mit sinnlichen Elementen würde „der Reinigkeit der Sitten selbst Abbruch“ tun; „das sittliche Gesetz, in seiner Reinigkeit und Echtheit (ist) nirgend anders, als in einer reinen Philosophie zu suchen.“¹⁹⁵

„Reine Sittlichkeit“ ist für Kant „das Probemetal“ des moralischen Gehalts jeder Handlung; die „Reinigkeit des sittlichen Grundsatzes“ besteht darin, „daß man alles, was Menschen nur zur Glückseligkeit zählen mögen, von den Triebfedern der Handlung wegnimmt.“¹⁹⁶

Im Grunde geht es beim kantischen Verständnis von „reiner Sittlichkeit“ um die Freiheit von Heteronomie, darum also, -daß reine praktische Vernunft selbst restlos handlungsbestimmend ist und durch keine vernunftfremden Antriebe „verunreinigt“ wird. „Rein“ bedeutet somit in Kants kritischer Ethik: „gereinigt von allen aus der Sinnlichkeit stammenden Bestimmungsgründen des Willens.“¹⁹⁷ Damit ist die Perspektive vorgezeichnet, in der Kant die sinnhafte Wirklichkeit des Menschen allgemein einordnet. Sinnliche Gegebenheiten haben als empirische Faktoren nicht nur nicht die Qualifikationen der Absolutheit und Allgemeingültigkeit; sie sind auch „dem reinen Willen nicht von selbst angemessen, sondern oft widerstrebend.“¹⁹⁸ Der menschliche Wille kann sich sittlich gut nur bestimmen, wenn er frei ist von der „Mitwirkung sinnlicher Antriebe“, nötigenfalls „mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen.“¹⁹⁹ Die sittliche Entscheidung muß „unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt)“ getroffen werden. Will man das Sittengesetz auf empirischer Basis bestimmen, „so gerät man in Gefahr der größten und verderblichsten Irrtümer.“²⁰⁰ Die Wesensmerkmale der Vernunft und der Sinnlichkeit sind einander entgegengesetzt: Vernunft bedeutet Spontaneität, Sinnlichkeit hingegen Passivität.²⁰¹

Kant gebraucht zwar die Bezeichnung ‘empirisch’ auch in ethisch abwertendem Sinn; aber nicht so, daß er dem Menschen deshalb anriete, sinnliche Elemente seiner Natur, wie die natürlichen Neigungen, auszurotten.²⁰² Vielmehr muß nur sichergestellt sein, daß die Sinnlichkeit keine sittlich bestimmende Rolle übernimmt.

¹⁹² GMS, 39f.

¹⁹³ Vgl. KpV, 141; MS, 523. Vgl. auch L. W. BECK 1974, 62f.

¹⁹⁴ Vgl. L. W. BECK 1974, 265f (Anm. 20).

¹⁹⁵ GMS, 14; vgl. KrV, 674.

¹⁹⁶ KpV, 293.

¹⁹⁷ Vgl. F. DELEKAT 1969, 38, 291.

¹⁹⁸ MS, 327.

¹⁹⁹ KpV, 192.

²⁰⁰ Teilzitate aus MS, 327, 320.

²⁰¹ Vgl. J SCHMUCKER 1955, 159.

²⁰² Vgl. RGV, 710: „Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d.i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie auszurotten zu wollen; man muß sie vielmehr nur bezähmen“ (vgl. auch RGV,

1.7.2. Kants Lehre vom radikal Bösen

Im Blick auf das sittlich Böse bemerkt Kant – und damit wird das soeben Gesagte weitergeführt –, daß der gesinnungsmäßigen Annahme „echter sittlicher Grundsätze ... nicht etwa die so oft beschuldigte Sinnlichkeit, sondern eine gewisse selbst verschuldete Verkehrtheit ... entgegen wirkt.“²⁰³ Nur diese letztere, d.h. „das Moralisch-Gesetzwidrige ist an sich selbst böse, schlechterdings verwerflich, und muß ausgerottet werden.“²⁰⁴

Wenn Kant feststellt, daß der Mensch „von Natur böse“²⁰⁵ sei, so ist Natur hier nicht gleichzusetzen mit der bei Kant sonst vorherrschenden Bedeutung von Natur als des Inbegriffs der durch strenge Gesetze restlos determinierten Erscheinungswelt; vielmehr besagt „von Natur“ in diesem Kontext nur: allgemeingültig, vom Menschen „in seiner Gattung betrachtet“²⁰⁶ aussagbar.

Näherhin versteht Kant das Böse als „radikal Böses“, das sich in einem „Hang zum Bösen“ manifestiert.²⁰⁷ Der „Hang zum Bösen“, und zwar „zum moralisch Bösen“, als eine Prädisposition verstanden, ist der „subjektive Grund der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetz.“²⁰⁸ Dieser allgemeine *Hang* ist die eigentliche Bosheit, die darin besteht, die richtige, sittlich gebotene Ordnung der Maximen umzudrehen und die echte, sittliche Triebfeder nicht-moralischen, aus der Sinnlichkeit stammenden Triebfedern unterzuordnen.²⁰⁹ Dies ist der wesentliche Punkt, daß der böse Handelnde die Maximen seines Handelns sinnlichen Triebfedern unterordnet und nicht das oberste Moralprinzip auch zur Triebfeder des Handelns nimmt.²¹⁰

„Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen, umkehrt ... Dieses Böse ist *radikal*, weil es den Grund aller Maximen verdirbt.“²¹¹ Der Grund des radikal Bösen liegt nicht in der Sinnlichkeit als solcher und auch „nicht in einer *Verderbnis* der moralisch-gesetzgebenden Vernunft“; vielmehr ist es, da das Böse sittlich anrechnungsfähig sein muß, „dem moralischen Vermögen der

683). Das Wort 'gut' besagt hier nicht sittlich gut, sondern hat eine allgemeinere Bedeutung.

²⁰³ RGV, 739; vgl. RGV, 680. Kant überwindet hier die in der Aufklärungszeit beliebte „Lokalisierung“ des Basen im Bereich des Sinnlichen; vgl. H. J. GÜNTHER, 143, 154.

²⁰⁴ RGV, 710. Davon zu unterscheiden sind zwei andere, noch nicht unmittelbar-moralische Arten des Bösen; a) „die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur“, die subjektiv leichtgeneigt ist, der Sinnlichkeit nachzugeben; und b) „der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (...), d.i. die Unlauterkeit“ (RGV, 677).

²⁰⁵ RGV, 680.

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ RGV, 680; vgl. RGV, 675ff; ferner H. J. GÜNTHER, 141-165; O. REBOUL 1971, 70-119.

²⁰⁸ RGV, 675f.

²⁰⁹ Vgl. RGV, 677.

²¹⁰ Vgl. RGV, 685.

²¹¹ RGV, 685f; vgl. RGV, 692; ferner vgl. H. C. SEIGFRIED, 605-613.

Willkür“²¹² zugeordnet. Der „Hang zum Bösen“ ist auf solche Weise „im Menschen gewurzelt“ und „immer selbstverschuldet.“²¹³

Der Hang zum Bösen ist als subjektiver Bestimmungsgrund der Willkür „intelligible Tat“, „die vor *jeder Tat vorher* geht.“ In dieser Bedeutung ist er der formale Grund aller empirischen; d.h. in der Zeit geschehenden bösen Handlungen und für Kant identisch mit dem „peccatum originarium.“²¹⁴ Kant hat somit den Ursprung des Bösen in den Bereich der Freiheit des Menschen als eines moralisch selbstbestimmungsfähigen Vernunftwesens gelegt.²¹⁵ Das Böse als Verkehrung der sittlich richtigen Ordnung der Maximen besagt näherhin, daß der böse Handelnde „die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes“ macht, wohingegen doch „das letztere vielmehr als die *oberste Bedingung* der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte.“²¹⁶ Die Selbstliebe verleitet dazu, „dem Gesetze der Pflicht nicht aus Pflicht ... zu folgen“, sondern das „Übergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetz in die Maxime“²¹⁷ aufzunehmen.

Eine Denkungsart, die in dieser Weise nicht das moralische Gesetz zur alleinigen obersten Triebfeder des Handelns nimmt, sondern moralisch unqualifizierte Triebfedern der Selbstliebe bevorzugt, ist *Sünde*.²¹⁸ Kant fügt auf diese Weise den Sündenbegriff ganz in seine *philosophische* Lehre vom Bösen ein.²¹⁹

Auf die Frage, wie es möglich sei, „daß ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache“, kann zwar nach Kants Auffassung keine restlos zufriedenstellende Antwort der Vernunft gegeben werden; doch läßt sich andererseits auch die Möglichkeit einer Besserung des Menschen nicht in Abrede stellen; denn – so folgert er in einer berühmt gewordenen Gedankenverbindung –: „Wir *sollen* bessere Menschen werden ..., folglich müssen wir es auch können.“²²⁰

²¹² Teilzitate aus RGV, 678f, 683.

²¹³ RGV, 680. Da diese Einwurzelung im Sinne von 'naturgegeben' zu verstehen ist, steht sie - trotz gegenteiliger Beteuerungen Kants - in einer gewissen Spannung zu der für jede Zurechnung und Verschuldung vorausgesetzten Freiheit; zu dieser Problematik vgl. insbesondere den zitierten Beitrag von H. C. SEIGFRIED sowie H. J. GÜNTHER, 149-153.

²¹⁴ RGV, 679; vgl. RGV, 688-694. Zu Kants eigenartiger Deutung der Erbsünde vgl. H. C. SEIGFRIED, 608ff.

²¹⁵ RGV, 683f, 685f. Dadurch, daß Kant den Ursprung des sittlich Bösen nicht bloß in der Schwäche der Vernunft gegenüber der Sinnlichkeit sieht, sondern in einem Engagement der freien Willkür zur Verkehrung der richtigen sittlichen Ordnung in den Verhaltens- und Handlungsprinzipien, dämpfte er den euphorischen Optimismus der Aufklärungszeit, die die Ursache des Bösen gemeinhin oberflächlicher sah und der Überzeugung war, „durch Tugendlehre, Bildung und Kultur, die Gebrechen der Zeit heilen zu können“ (H.3. GÜNTHER, 150f); vgl. auch O. REBOUL 1971, 5-41.

²¹⁶ RGV, 685.

²¹⁷ RGV, 692.

²¹⁸ Vgl. RGV, 678, 692.

²¹⁹ Daß dieses originelle Sündenverständnis keineswegs ein zufälliger oder sekundärer Zusatz darstellt, sondern eng mit Kants Menschenverständnis zusammenhängt, unterstreicht O. HÖFFE 1983, 254f.

²²⁰ Teilzitate aus RGV, 695.

Allerdings setzt eine Verwirklichung dieser Annahme voraus, „daß ein Keim des Guten, in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden könnte.“²²¹

Die Durchsetzung des „guten Keimes“ und damit die moralische „Wiedergeburt“ des Menschen kann nicht schrittweise, nach und nach geschehen; sie „muß durch eine *Revolution* in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden.“²²²

1.7.3. Zu Kants Lehre von Neigung und Gefühl

Kant verneint zwar, daß das sittlich Böse unmittelbar mit der Sinnlichkeit identifizierbar sei, rückt aber beides doch in unmittelbare Nachbarschaft zueinander. Insofern wird der Eindruck, daß das Wort ‘empirisch’ in praktischem Kontext bei Kant einen abwertenden Beigeschmack hat, bestätigt.

Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn die beiden Hauptbegriffe, in die Kant die Mannigfaltigkeit der sinnhaften Wirklichkeit des Menschen weitgehend einzufangen sucht, näher analysiert werden. Große Popularität erlangte dabei insbesondere seine Auffassung zum Begriff ‘Neigung’.²²³ Kant nennt „natürliche Neigungen“ zwar „*an sich selbst betrachtet, gut*, d.i. unverwerflich“, bezeichnet sie jedoch dann sogleich als „Gegner der (sc. moralischen, H.J.M.) Grundsätze überhaupt“.²²⁴ „Denn alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb ist auf Gefühl gegründet“²²⁵; Neigung gehört zum naturhaften Bereich des Menschen, zu seiner „Tierheit“²²⁶, die (bzw. der) durch Naturgesetze durchgehend streng determiniert ist und für Freiheit – und damit für Sittlichkeit – keinen Raum läßt. Nur die Vernunft garantiert Freiheit und deshalb muß alle sittliche Bestimmung innerhalb des Vernunftbereichs erfolgen. Sittlichkeit besagt gerade Unabhängigkeit; Neigung und Gefühl hingegen bedeuten Abhängigkeit, Abhängigkeit von begehrten, lustvoll erstrebten „Gegenständen“, Abhängigkeit von Bedürfnissen; Neigungen besagen Heteronomie.²²⁷ Zusammenfassend bringt der Neigungsbegriff die Abhängigkeit vom menschlichen Glückseligkeitsstreben zum Ausdruck, insofern der Mensch „die ganze Befriedigung (sc. von Bedürfnissen und Neigungen, H.J.M.) unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfaßt.“²²⁸

²²¹ Ebd.

²²² RGV, 698.

²²³ Zu Kants Definition von Neigung vgl. GMS, 42; ferner vgl. H. REINER 1974, 22-49. Reiner geht auch auf Schillers berühmtes Distichon („Gern dien' ich den Freunden“) ein (ebd. 25, Anm. 8). G. PRAUSS vertritt die überraschende Ansicht, Kant habe in seiner Antwort an Schiller die in seinem eigenen Denkansatz liegenden Möglichkeiten unterschätzt, ja sich über „eine systematische Stärke seiner Konzeption im Irrtum“ befunden (1983, 275).

²²⁴ RGV, 710; vgl. RGV, 683.

²²⁵ KpV, 192; vgl. KpV, 196.

²²⁶ Vgl. RGV, 672f.

²²⁷ Vgl. GMS, 42 (Anm.), 60; KpV, 128-138; MS, 315ff.

²²⁸ GMS, 32, 25; vgl. KpV, 128ff, 133ff.

Neigungen lassen den Menschen darauf hin tendieren, gegen die „strengen Gesetze der Pflicht zu vernünftlen, und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen“; dies besagt aber, die moralischen Gesetze selbst „im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen“²²⁹; das gilt allerdings erst für den Fall, daß der Mensch dem „Hang zum Bösen“ nachgibt und sich von Neigungen, die selbst nur mittelbar böse werden, bestimmen läßt.²³⁰

Aufgrund dieser Bewertung von Neigung und Gefühl²³¹ kommt Kant zu seiner besonders bekannt gewordenen Verhältnisbestimmung von Pflicht und Neigung, zwischen denen er insofern einen grundlegenden Gegensatz annimmt, als er für den Konfliktfall fordert, stets der Pflicht zu folgen.²³² Dem Fall des Konflikts zwischen Pflicht und Neigung kommt aber bei Kant eine Art Vorzugsstellung zu, weil ein Handeln gemäß dem moralischen Gesetz und um dieses Gesetzes willen, d.h. ein pflichtgemäßes Handeln aus Pflicht, am sichersten und klarsten erkennbar ist, wenn nicht nur keine Neigung das Handeln unterstützt, sondern Neigung entgegensteht.²³³

Den eigentlichen Gegensatz zum Handeln „aus Pflicht“ bildet jedoch nach Kant nicht ein Handeln *mit* Neigung, sondern ein Handeln aus Neigung²³⁴; das bedeutet: ein Handeln aus Pflicht kann *grundsätzlich* zugleich ein Handeln mit Neigung sein, so daß Neigung durchaus ein Handeln aus Pflicht *begleiten* kann.²³⁵

1.7.4. Das „moralische Gefühl“, „Achtung fürs moralische Gesetz“ und „Handeln aus Pflicht“ als Wesenskomponenten der Moralität

Einem Gefühl weist Kant in seiner Sittenlehre eine besondere Bedeutung zu: dem moralischen Gefühl.²³⁶ Der Grund für die Annahme eines solchen Gefühls liegt darin, daß der kategorische Imperativ in seiner bloßen Intelligibilität keine die menschliche Willkür bewegende Kraft entfalten könnte, hätte er nicht auch in der sinnhaften „Schicht“ des Menschen selbst einen Ansatzpunkt. Das moralische Gefühl

²²⁹ Teilzitate aus GMS, 32.

²³⁰ Denn Kant definiert den Hang zum Bösen auch als „subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung“ (RGV, 675f).

²³¹ H. REINER spricht aufgrund der engen Zusammengehörigkeit beider Begriffe von „Neigungsgefühl“ (1974, 23); zum ideengeschichtlichen Kontext vgl. J. SCHWARTLÄNDER 1968, 35f, 39, 43f; U. FRANKE u.a., Art. Gefühl (I/II): HWP III, 82-93, bes. 83-86, 90f; W. BIEMEL, 247-260.

²³² Vgl. GMS, 22ff.

²³³ Vgl. GMS, 27. Kant dürfte dem Vorwurf des Rigorismus selbst Vorschub geleistet haben durch Wendungen wie diese, daß „die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht... allererst ihren echten moralischen Wert (hat)“ (GMS, 24).

²³⁴ Zwischen diesem Gegensatz verläuft die Grenzlinie von sittlich gut und böse.

²³⁵ Vgl. H. REINER 1974, 26.

²³⁶ Der Ausdruck 'moralisches Gefühl' stammt aus der damaligen englischen Moralphilosophie (moral sense); Kant hat sich insbesondere mit Hutcheson auseinandergesetzt; vgl. GMS, 77 (Anm.); vgl. auch S. SPRUTE, Der Begriff des Moral Sense bei Shaftesbury und Hutcheson: KS 71, 1980, 221-237; D. HENRICH 1957/58, 49-69.

dient dementsprechend bei Kant der notwendigen „Zugänglich- und Wirksammachung des Gesetzes für den Menschen.“²³⁷

Das moralische Gefühl gehört jedoch keinesfalls zu den Ursachen des Moralprinzips, die bestimmenden Einfluß auf den Inhalt des Sittengesetzes hätten; es ist vielmehr erst eine *Wirkung* dieses Gesetzes, und zwar ist es ein „durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl und daher von allen Gefühlen ... spezifisch unterschieden.“²³⁸ Es geht im handelnden Subjekt nicht dem sittlichen Handelns voraus; es wird erst durch das schon vorausgesetzte moralische Gesetz bewirkt; seine Bestimmungsursache liegt in der 'reinen praktischen Vernunft, weshalb es „praktisch-gewirkt heißen (muß).“²³⁹

Gleichwohl ist es wie „alles Gefühl sinnlich.“²⁴⁰ Aber im Unterschied zu jedem anderen Gefühl ist es durch seinen apriorischen Vernunftsprung ausgezeichnet und zugleich nicht nur Gefühl, sondern auch Bewußtsein und Vorstellung.²⁴¹ Jeder Mensch trägt dieses nicht-„pathologische“ Gefühl in sich.²⁴²

Kant bezeichnet dieses moralische Gefühl mit dem Namen „Achtung“²⁴³, ein Begriff der eigentlich „jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen (geht).“²⁴⁴ Achtung gebührt sowohl der „Würde der Menschheit in eines andern Person“²⁴⁵ als auch der Menschheit in der eigenen Person; und dies aufgrund der Auszeichnung, ein moralisch gesetzgebendes Wesen zu sein. Diese Auszeichnung bewirkt, „daß der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt“, und gibt dem Menschen das Bewußtsein, daß er „eine unverlierbare Würde (*dignitas interna*) besitzt, die ihm Achtung (*reverentia*) gegen sich selbst einflößt.“²⁴⁶ Es ist also letztlich die Fähigkeit zur moralischen Selbstbestimmung, der die Achtung gebührt.²⁴⁷ Deshalb spricht Kant auch von der „Achtung fürs moralische Gesetz“²⁴⁸ bzw. von „Achtung vor dem Gesetz“ oder „Achtung für die Pflicht.“²⁴⁹ Dieses Gefühl ist mit der Ausübung der Pflicht vereinbar und verbunden.²⁵⁰

Die „Achtung fürs moralische Gesetz“ führt zu der im Pflichtbegriff implizierten moralischen Notwendigkeit; das darauf gegründete Handeln ist Pflicht.²⁵¹ Kant sieht

²³⁷ H. REINER 1974, 24; vgl. KpV, 192; MS, 517, 530; ferner A. M. McBEATH, 285-287, 300-305, 312; G. FUNKE 1974, 50ff, 54.

²³⁸ GMS, 28 (Anm.).

²³⁹ KpV, 196.

²⁴⁰ KpV, 196; vgl. KpV 192f.

²⁴¹ Vgl. KpV, 197; GMS, 27f. A. M. McBEATH spricht im Blick auf diese ambivalente Eigenart von „a very great danger of inconsistency“ (287) im kantischen Konzept des moralischen Gefühls.

²⁴² MS, 517.

²⁴³ KpV, 193.

²⁴⁴ KpV, 197.

²⁴⁵ Kant nennt dies auch „Achtung im praktischen Sinn“ (NS, 585).

²⁴⁶ MS, 570.

²⁴⁷ Vgl. GMS, 69.

²⁴⁸ KpV, 194.

²⁴⁹ MS, 602; KpV, 208; zu den verschiedenen Formulierungen vgl. auch G. FUNKE 1974, 48ff.

²⁵⁰ Vgl. NS, 327, 522, 584; vgl. G. FUNKE 1974, 59; W. BIEMEL, 256.

²⁵¹ Vgl. G. FUNKE 1974, 56.

den Zusammenhang hier so eng, daß die Wendungen „Achtung fürs Gesetz“ und „Handeln aus Pflicht“ bisweilen als unmittelbar gleichbedeutende Ausdrücke erscheinen.²⁵²

1.7.5. Das sittliche Motiv, die Triebfeder moralischen Handelns

Das Sittengesetz kann bei einem vernünftig-sinnlichen Wesen ohne vermittelndes Bewußtsein, ohne Vorstellung und Gefühl nicht praktisch, nicht willensbestimmend werden. Kant hat größte Sorgfalt auf die Analyse der Kräfte gelegt, welche die Verwirklichung des moralischen Gesetzes, die Ausübung der Pflicht bewirken.²⁵³

Zu solcher Vermittlung und Verwirklichung bedarf es einer Triebfeder, die dem moralischen Gesetz subjektiv Wirksamkeit verleiht.²⁵⁴

Triebfedern sind die *subjektiven* Bestimmungsfaktoren des Willens, die sich ein moralisches Subjekt in freier Wahl zur Maxime macht.²⁵⁵ Nach Kants Auffassung kann „lediglich Achtung fürs Gesetz diejenige Triebfeder sei(n), die der Handlung einen moralischen Wert geben kann“²⁵⁶; sie treibt als „*reine Achtung* für dieses praktische Gesetz“ dazu an, „einem solchen Gesetz selbst mit Abbruch aller ... Neigungen, Folge zu leisten.“²⁵⁷ „Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder.“²⁵⁸

Als vernunftgewirktes moralisches Gefühl bietet Achtung die Sicherheit, daß „das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen“, nämlich „*daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme*,“ gewährleistet ist.²⁵⁹ Auf diese Weise ist auch die Gefahr einer Heteronomisierung des sittlichen Handelns ausgeschlossen; wo Achtung fürs moralische Gesetz willensbestimmend ist, wird „um des Gesetzes willen“²⁶⁰, also rein vernunftbestimmt gehandelt. Es ist sittlich geboten, daß „die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung ... gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe.“²⁶¹ Deshalb kann Kant auch sagen, das moralische Gesetz selbst sei die Triebfeder sittlichen Handelns, d.h. daß das Sittengesetz sowohl objektiv den „äußeren“ Sachverhalt als auch subjektiv die entsprechende innere Willensform und den Willensinhalt bestimmt.²⁶² Hier geht es um den Kernpunkt der Moralität, denn „das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille ... bloß durchs Gesetz bestimmt werde“.²⁶³

²⁵² Vgl. NS, 602; KpV, 203.

²⁵³ Vgl. KpV, 191.

²⁵⁴ Vgl. KpV, 191-212; vgl. auch W. G. JACOBS, 15 (Anm.).

²⁵⁵ Vgl. KpV, 191.

²⁵⁶ GMS, 74.

²⁵⁷ GMS, 27; vgl. KpV, 208, 197; RGV, 696f (Anm.).

²⁵⁸ KpV, 199.

²⁵⁹ Vgl. KpV, 191, G. FUNKE 1974, 57, 54.

²⁶⁰ KpV, 191; vgl. GMS, 79.

²⁶¹ MS, 583, 509.

²⁶² Vgl. KpV, 191f.

²⁶³ KpV, 192.

An dieser Stelle ergibt sich eine erneute Verknüpfung mit dem Begriff 'Würde': Das im kategorischen Imperativ zusammengefaßte Sittengesetz erklärt den Menschen aufgrund seiner Würde zum Selbstzweck und obersten Handlungszweck; die Achtung fürs moralische Gesetz als „reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht“ hat selbst schon ein „Bewußtsein ihrer Würde“ und vermittelt dem entsprechend handelnden Menschen das Bewußtsein, „daß er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe.“²⁶⁴ Kant kann aus diesem Grund auch ein Handeln aus Achtung fürs moralische Gesetz gleichsetzen mit einem Handeln „aus der Idee der *Würde* eines vernünftigen Wesens“²⁶⁵, die er aus demselben Grunde „zur unnachlässlichen Vorschrift des Willens“²⁶⁶ erklärt.

1.7.6. Pflicht und Moralität²⁶⁷

Die enge Beziehung des Inhalts dieses Abschnittes zum vorausgehenden hebt Kant selbst in der „Metaphysik der Sitten“ hervor: „Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjektiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewußtsein seiner Pflicht einerlei.“²⁶⁸ Hier ist jedoch nicht eine unmittelbare Identität zwischen Pflicht und Achtung intendiert; vielmehr ist das Verhältnis von Achtung und Pflicht als dasjenige von Grund und Folge zu sehen. Achtung stellt als Triebfeder den empirischen Antrieb dar; Pflicht ist das dem Handlungsvollzug zugehörige Bewußtsein.

Damit ist schon angesprochen, daß der Achtungsbegriff eine konstitutive Bedeutung für Kants Pflichtbegriff hat, der zweifellos „im Zentrum der gesamten Ethik Kants (steht).“²⁶⁹

Kant macht diesen Stellenwert des Pflichtbegriffs selbst deutlich, wenn er das Sittengesetz auch auf die Kurzformel bringt: „Handle-pflichtmäßig aus Pflicht!“²⁷⁰ Wie diese signifikante Formel unterstreicht, sind die beiden konstitutiven Merkmale des pflichtbestimmten Handelns in der *Pflichtmäßigkeit* der Handlung und im Handeln

²⁶⁴ Zitate aus KpV, 211 und GMS, 39.

²⁶⁵ GMS, 67.

²⁶⁶ GMS, 73.

²⁶⁷ Es geht in diesem Abschnitt um Moralität als der ersten Grundform der Sittlichkeit; Moralität als Sittlichkeit einer Person (vgl. O. HÖFFE 1983, 177). Diese terminologische Regelung ist auf die Gegebenheiten bei Kant anwendbar; vgl. NS, 324, wo Kant den Begriff 'Moralität' mit dem Klammerzusatz 'Sittlichkeit' erläutert; ferner vgl. GMS, 68 sowie W. SCHNEIDERS 1971, 333. Zur abweichenden Verhältnisbestimmung der Begriffe 'Moralität' und 'Sittlichkeit' bei Hegel, die eine starke Nachwirkung hatte, vgl. W. SCHULZ 1976, 781-705. Die zweite Grundform der Sittlichkeit, die politische Gerechtigkeit als die Sittlichkeit im Zusammenleben der Menschen (vgl. O. HÖFFE 1983, 177), kommt im Zusammenhang mit Kants Rechtslehre zur Sprache (vgl. Teil C, III).

²⁶⁸ MS, 604.

²⁶⁹ Vgl. G. FUNKE 1974, 56, 58. Vgl. KpV, 209f. Zur Kennzeichnung der kantischen Ethik als einer Pflichtethik vgl. E. CORETH/H. SCHÖNDORF 1983, 134ff.

²⁷⁰ MS, 521; vgl. KpV 542.

aus dem Motiv der Pflicht, „*aus Pflicht*“, umschrieben.²⁷¹

„Der Pflichtbegriff steht unmittelbar in Beziehung auf ein Gesetz.“²⁷² Pflichtgemäßheit besagt daher, daß „der Begriff der Pflicht ... an der Handlung, *objektiv*, Übereinstimmung mit dem Gesetz (fordert).“²⁷³

Die Frage der mit einer Handlung verbundenen Intention und des Motivs bleibt bei der Pflichtgemäßheit noch ausgeklammert²⁷⁴; es geht hier um die „äußere“ Übereinstimmung von Maximen und den zugehörigen Handlungen mit dem kategorischen Imperativ als oberstem Kriterium. Pflichtgemäßheit meint die *Legalität* der Handlung, die „Willensbestimmung ... gemäß dem moralischen Gesetze“²⁷⁵, und zwar in der Weise, „daß das Gesetz ... die Regel ... der Handlungen sei.“²⁷⁶ *Subjektiv* gesehen fordert „der Begriff der Pflicht ... *Achtung* fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewußtsein, *pflichtmäßig* und *aus Pflicht*, d.i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen bloß die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die Moralität), der moralische Wert, lediglich darin gesetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d.i. bloß um des Gesetzes willen geschehe.“²⁷⁷

Kant legt auf diese berühmt gewordene Unterscheidung bekanntlich das größte Gewicht; er hält sie „von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurteilungen.“²⁷⁸ In vielfachen Variationen geht er an vielen Stellen seiner kritischen Ethikschriften auf die Differenzierung zwischen ‘pflichtmäßig’ und ‘aus Pflicht’ ein²⁷⁹, wobei er nicht immer Mißverständnisse und Mehrdeutigkeiten vermeidet²⁸⁰, so z.B. wenn er schreibt, daß eine Handlung „allererst ihren echten moralischen Wert“ erhalte, wenn sie „ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht“ getan werde²⁸¹; eine „Handlung aus Pflicht (soll) den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern.“²⁸² Erst dann kann „nichts anders als die *Vorstellung des Gesetzes an sich selbst* ... das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen ...“²⁸³

Diese Bestimmtheit durch das moralische Gesetz kommt wohl am deutlichsten dort zum Ausdruck, wo Kant erklärt, daß der „Inhalt-des-kategorischen-Imperativs ... das Prinzip aller Pflicht (...) enthalten müßte“, und daß „aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht, als aus ihrem Prinzip, abgeleitet werden kön-

²⁷¹ Vgl. GMS, 22ff, 27f, 67f; KpV, 202f und passim.

²⁷² MS, 519; vgl. MS, 542.

²⁷³ KpV, 203; vgl. GMS, 22f, 67.

²⁷⁴ Vgl. NS, 520; ferner G. NESSLER. 160.

²⁷⁵ KpV, 191.

²⁷⁶ MS, 523; vgl. MS, 324, 332.

²⁷⁷ KpV, 203; vgl. KpV, 295, 207; MS, 318; zu Kants Verhältnisbestimmung von Moralität und Legalität vgl. O. HÖFFE 1979b, 18, 20.

²⁷⁸ KpV, 203.

²⁷⁹ Vgl. z.B. GMS, 23ff, 27; KpV, 191-212; MS, 328, 523.

²⁸⁰ Vgl. R. DREIER, 18; M. MORITZ 1951, 1-5.

²⁸¹ GMS, 24; vgl. GMS, 26; KpV, 192; vgl. dagegen MS, 584, wo Kant durchaus bestimmte Gefühle zuläßt (nämlich Liebe und Achtung).

²⁸² GMS, 27; vgl. jedoch KpV, 205.

²⁸³ GMS, 27.

nen.²⁸⁴ Sittliche Pflichten beziehen sich auf Handlungen, die mittels Maximen durch den kategorischen Imperativ geboten werden.²⁸⁵ Aufgrund dieses Gebotenheitscharakters definiert Kant die Pflicht auch als „*die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.*“²⁸⁶

Eine weitere Aufschlüsselung des kantischen Pflichtbegriffs kann sich an den (aus der damaligen naturrechtlichen Terminologie entliehenen²⁸⁷) Termini ‘Verbindlichkeit’, ‘Nötigung’ und ‘Zwang’ orientieren.

Verbindlichkeit besagt, daß eine freie Handlung durch den kategorischen Imperativ geboten ist, d.h. verbindlich gemacht wird.²⁸⁸ Moralische Verbindlichkeit kann es für sinnlich-vernünftige Wesen in aktiver und passiver Weise geben.²⁸⁹ Aktive Verbindlichkeit meint die moralische Selbstbestimmung der Vernunft aus eigener, ursprünglicher Initiative. Passive Verbindlichkeit bezieht sich auf eine heteronome Bestimmung bzw. auf die Einschränkung der Sinnlichkeit nach Maßgabe der praktischen Vernunftserfordernisse. Reine Vernunftwesen wie Gott kennen nur die aktive Verbindlichkeit. Für den Menschen als sinnlich-vernünftiges Wesen gelten beide Arten von Verbindlichkeit.²⁹⁰ Das Verhältnis sinnlich affizierbarer Wesen zum moralischen Gesetz, zum „kategorischen Imperativ, der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei“²⁹¹, dieses Verhältnis „ist *Abhängigkeit* unter dem Namen der Verbindlichkeit“²⁹², „die objektive Notwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt *Pflicht.*“²⁹³

Moralische Verbindlichkeit enthält aber für sinnlich-vernünftige Wesen „nicht bloß praktische Notwendigkeit (dergleichen ein Gesetz überhaupt aussagt), sondern auch *Nötigung*“; und deshalb ist das Sittengesetz als Imperativ „entweder ein Gebots- oder Verbotsgesetz, nach dem die Begehung oder Unterlassung als Pflicht vorgestellt wird.“²⁹⁴

Der Wille selbst „ist ein Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d.i. als gut erkennt“ und „die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäß, ist *Nötigung.*“²⁹⁵ Da die Vernunft sich hier selbst „nötigt“, kann man von einer „Selbstnötigung“ sprechen.²⁹⁶ Das Nötigende und damit Bestimmung Gebende ist das moralische Vernunftgesetz in seiner Beziehung zur Handlung eines sinnlich affizierbaren We-

²⁸⁴ GMS, 51, 56.

²⁸⁵ Vgl. M. MORITZ 1951, 153; H.J. WERNER, 591.

²⁸⁶ GMS, 26; vgl. GMS, 67; weitere Definitionen der Pflicht finden sich in KpV, 202; MS, 328; 508.

²⁸⁷ Vgl. A. WOLKINGER, 179.

²⁸⁸ Vgl. MS, 327f; GMS, 26.

²⁸⁹ Dazu, daß Kant hier eine Unterscheidung der zeitgenössischen Naturrechtslehre aufgreift, die er allerdings in origineller Weise umprägt, vgl. A. WOLKINGER, 179.

²⁹⁰ Vgl. MS, 578, 549, 327.

²⁹¹ MS, 331.

²⁹² KpV, 143; GMS, 74.

²⁹³ GMS, 74.

²⁹⁴ MS, 329; vgl. MS, 592; Kant definiert Pflicht hier als „unmittelbare Nötigung durchs moralische Gesetz“; ferner vgl. M5, 508f, 525; GMS, 43, 67.

²⁹⁵ GMS, 41.

²⁹⁶ Vgl. G. NESSLER, 133.

sens.²⁹⁷

Das Bewußtsein, daß wir uns vom moralischen Gesetz frei nötigen lassen, d.h. daß wir uns ihm frei unterwerfen, ist entscheidend.²⁹⁸

Kant drückt dieses durch den Nötigungsbegriff umschriebene Verhältnis auch mit dem *Sollensbegriff* aus.²⁹⁹ Das vom kategorischen Imperativ ausgehende Sollen bezieht sich im Blick auf die Tugendpflichten besonders auf die Tugendzwecke, d.h. das Moralprinzip nötigt zur pflichtbestimmten Anerkennung der eigenen Vollkommenheit und fremden Wohls („Glückseligkeit“) als Handlungszwecke.³⁰⁰ Deshalb spricht Kant vom „Begriff eines Zweckes, der zugleich Pflicht ist.“³⁰¹ Es geht um „Zwecke, die wir uns setzen sollen.“³⁰²

Das moralische Sollen beschreibt Kant auch mit dem Begriff des *Zwanges* bzw. *Selbstzwanges*; aus diesem Grund bestimmt er den „*Pflichtbegriff* ... an sich schon“ auch als „Begriff einer Nötigung (Zwang) der freien Willkür durchs Gesetz.“³⁰³ Dieser Zwang kann beim Menschen als einem moralischen, d.h. freien Wesen nur ein *Selbstzwang* sein; m.a.W.: Dieser Zwang darf nur „durch die Vorstellung des Gesetzes allein“³⁰⁴ entstehen. Und der Mensch ist desto freier, je weniger er „physisch, je mehr er dagegen moralisch (durch die bloße Vorstellung der Pflicht) ... gezwungen werden (kann).“³⁰⁵ Da es sich um einen von der Vernunft ausgehenden Zwang handelt, spricht Kant auch von „innere(m), intellektuelle(m) Zwang ... als moralische(r) Nötigung.“³⁰⁶ Der moralische Selbstzwang ist Zeichen für ein Handeln „aus Pflicht“, für ein ganz durch das Sittengesetz bestimmtes Handeln; und da dieses Gesetz in der zweiten Formel des kategorischen Imperativs explizit auf die Menschenwürde geht, ist ein pflichtgemäßes Handeln aus Pflicht auch stets ein Handeln, das die Belange der Menschenwürde „aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens“³⁰⁷ heraus vollbringt. Daß das pflichtbestimmte Handeln auf diese Weise ein würdebestimmtes Handeln ist, daran erinnern sowohl Kants Pflichtbeispiele im Anschluß an die Menschheit/Selbstzweckformel als auch zentrale Stellen der Lehre von den Tugendpflichten.³⁰⁸

Von der Bestimmtheit durch das Gesetz allein und nicht etwa von den angezielten Handlungsfolgen her ist *Pflicht* und damit die *Moralität* zu sehen. Zur Moralität ist erfordert, daß Pflicht als solche auch den Bestimmungsgrund des (subjektiven) Wollens darstellt; dann entspringt das Wollen wirklich aus der Pflicht und dann ist das Handeln „aus Pflicht“ nicht nur „Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die

²⁹⁷ Vgl. KpV, 202; GMS, 56, 67.

²⁹⁸ Vgl. B.J. PATON, 218.

²⁹⁹ Vgl. GMS, 42, 84, 90f. Unbedingtes Sollen ist ein Merkmal des ethischen Pflichtbegriffs. Dem Sollen korrespondiert ein entsprechendes Können; vgl. RGV, 714, 695, 738. Diese Verbindung findet sich auch in umgekehrter Reihenfolge; vgl. KpV, 296; M5, 509.

³⁰⁰ Vgl. MS, 511, 515f.

³⁰¹ MS, 515f, 519.

³⁰² MS, 512.

³⁰³ MS, 508; vgl. MS, 533.

³⁰⁴ MS, 509; vgl. MS, 525, 527, 533.

³⁰⁵ MS, 511 (Anm.).

³⁰⁶ KpV, 143.

³⁰⁷ GMS, 67.

³⁰⁸ Vgl. MS, 552f, 558, 562ff, 528, 569.

Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet.³⁰⁹ Zwar muß „der Wille *Motive* haben“; aber diese können nur als sittlich gut gelten, wenn „nichts als das unbedingte Gesetz selbst“ das Motiv ist; denn „einen moralischen Wert“ hat nur, was „eigentlich *aus Pflicht*“ geschieht; und die „größte moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu tun, und zwar *aus Pflicht*.“³¹⁰

Moralität ist eine übersinnliche Wirklichkeit, „völlig a priori bloß durch Vernunft“ konstituiert, d.h. ein „wahr(e)s ... Ideal“³¹¹, das uneingeschränkte, kategorische Verbindlichkeit bezeichnet.³¹² Nur so kann der Kerngedanke der Moralität gedacht werden, daß das Moralprinzip als Kriterium der Moralität uneingeschränkte Bestimmungskraft auf den Willen und das Handeln des Menschen erhält bzw. – in Kants Worten –, daß „reine Vernunft ... für sich allein praktisch (ist) und ... (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz (gibt), welches wir das Sittengesetz nennen.“³¹³

Die *Moralität* versteht Kant als *Gesinnung*³¹⁴, als Gesinnung „nämlich, den Grund der Verpflichtung nicht in den sinnlichen Antrieben (Vorteil oder Nachteil), sondern ganz und gar im Gesetz zu suchen.“³¹⁵ „Die Gewißheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetz übereinstimmt, (ist) die erste Bedingung alles Werts der Person.“³¹⁶

An ihr entscheidet sich die Moralität.

Daher kann nach Kant in der guten Gesinnung „die eigentliche Sittlichkeit auch schon für sich allein“³¹⁷ gesehen werden.

Kant entwickelt das, worin ein guter Wille, der Ansatzpunkt seiner Bestimmung alles sittlich Guten, besteht, mit Hilfe des Pflichtbegriffs. Ein guter Wille ist identisch mit der „Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln.“³¹⁸

Aus diesem Grund kann der moralische Wert in die Gesinnungen gesetzt werden.³¹⁹ Deshalb ist auch „die moralische Gesinnung ... mit einem Bewußtsein der Bestimmung des Willens *unmittelbar durchs Gesetz* notwendig verbunden.“³²⁰ Zwar ist eine vollkommen gute Gesinnung als Übersinnliche Idee für den Menschen nicht voll erreichbar, weil dazu ein vollkommener, heiliger Wille vorausgesetzt werden muß.³²¹ Doch ändert dies nichts daran, daß „das Wesentlich-Gute derselben (= der menschlichen Handlung, H.J.M.) ... in der Gesinnung (besteht), der Erfolg mag sein, welcher er wolle.“³²²

³⁰⁹ KpV, 196; vgl. KpV, 192.

³¹⁰ Zitate aus GMS, 37, M5, 523 und KW VI, 137; vgl. GMS, 27f; KpV, 191.

³¹¹ KW VI, 328; GMS, 15.

³¹² Vgl. GMS, 79, 75; Ms, 327.

³¹³ KpV, 142; vgl. GMS, 27.

³¹⁴ Vgl. MS, 523; zum kantischen Gesinnungsbegriff vgl. H.K. KOHLENBRENNER, *Gesinnung*: HWP III, 536-539; H. REINER, *Gesinnungsethik*: HWP III, 539f.

³¹⁵ MS, 523.

³¹⁶ KpV, 193.

³¹⁷ W. SCHNEIDERS 1971, 334; vgl. auch W. SCHULZ 1976, 729.

³¹⁸ GMS, 33; vgl. GMS, 22.

³¹⁹ Präziser spricht man von moralischer Gesinnung im Singular, denn die sittliche Gesinnung ist bei Kant im Grunde nur eine einzige, nämlich: das moralische Gesetz „aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung ... zu befolgen“ (KpV, 207; vgl. RGV, 672).

³²⁰ KpV, 245.

³²¹ Vgl. RGV, 720, 729f (Anm.).

³²² GMS, 45.

Die zitierte Stelle aus der „Grundlegung“ mag mit dazu beigetragen haben, daß Kant verschiedentlich als radikaler Gesinnungsethiker eingestuft wurde.³²³

Die Charakterisierung der kantischen Ethik als Gesinnungsethik ist zwar insofern berechtigt, als er das Wesen des sittlich Guten ausdrücklich und exklusiv im guten Willen bzw. im Handeln ‘aus Pflicht’, also in einer bestimmten Gesinnung, sieht und bekräftigend hinzufügt, ein derartiges Handeln habe seinen Wert in sich selbst und glänze „wie ein Juwel ... für sich selbst.“³²⁴ Gleichzeitig läßt Kant aber keinen Zweifel daran, daß er unter einem guten Willen – und damit unter einer guten Gesinnung – keinen „bloße(n) Wunsch“ versteht, sondern „die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind“³²⁵, damit unlösbar verbunden sieht; eine Gesinnung, die sich nicht ernsthaft um diese „Aufbietung aller Mittel“ bemühte, wäre keine gute Gesinnung.

Allerdings entscheidet der Erfolg oder Mißerfolg solcher „Aufbietung aller Mittel“ nicht über den moralischen Wert der betreffenden Handlung, denn der „gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich gut.“³²⁶

Außerdem untersagt der kategorische Imperativ ein Handeln, von dem der Handelnde (– auch in Bezug auf die Handlungsfolgen, den Erfolg der Handlung –) nicht wollen könnte, daß es von allen praktiziert wird. Deshalb ist die kantische Ethik „de facto durchaus eine Synthese von Gesinnungs- und Erfolgsethik, und zwar hat in ihr für den sittlichen Wert einer Handlung die Gesinnung der Achtung vor dem Gesetz, für die Ausrichtung der sittlichen Entscheidung dagegen das Gesetz selbst als objektives, den Erfolg berücksichtigendes Richtmaß entscheidende Bedeutung. Allerdings behält dabei die Gesinnung einen wesentlichen Vorrang.“³²⁷

1.7.7. Freiheit und Autonomie

In der „Kritik der praktischen Vernunft“ nennt Kant selbst den „Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, ... den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft, und alle anderen Begriffe (...) ... schließen sich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität.“³²⁸ Von der Freiheit gehen „alle moralischen Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten aus (...)“³²⁹ Der Freiheit kommt eine so fundamentale Bedeutung zu, daß sie zum „Zentrum der neuen Philosophie“³³⁰ gehört. Kant ver-

³²³ Vgl. besonders M. SCHELER, 1. T., 109-161; M. WEBER, Politik als Beruf, Berlin⁵1968 (1919), 56; ferner vgl. J. DERBOLAV 1983, 59f; O. HÖFFE 1983, 179f.

³²⁴ GMS, 19.

³²⁵ Ebd.

³²⁶ GMS, 19.

³²⁷ H. REINER 1954, 527.

³²⁸ KpV, 207; vgl. B. HÖGEMANN, 222-293.

³²⁹ MS, 347.

³³⁰ KrV, 428.

sucht, sie in theoretischer wie praktischer Hinsicht zu sichern.

Im Rahmen der dritten Antinomie der reinen Vernunft der 'KrV' erörtert Kant das Freiheitsproblem unter der antithetischen Problemstellung, ob jedes Geschehen in der Welt entweder durch Naturgesetze oder durch Freiheit verursacht sei.³³¹ Kant widerlegt dieses alternativ gestellte Problem, da im Falle einer exklusiven Geltung der Naturgesetze kein erster Anfang der Ereignisreihe denkbar ist, sondern nur ein Regressus in infinitum.³³² Deshalb fordert er die Annahme einer Kausalität, „durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter, durch eine andere, vorhergehende Ursache, nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei, d.i. eine *absolute Spontaneität* der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen, mithin *transzendente Freiheit* ...“³³³

Die Möglichkeit einer solchen Freiheit wird denkbar durch Kants Unterscheidung in phänomenale und noumenale Wirklichkeit, in Erscheinung und Ding an sich. Eine intelligible Ursache ist in ihrer Kausalität nicht von Erscheinungen bestimmt; sie kann deshalb frei sein und gleichwohl Wirkungen in der Erscheinungswelt haben.³³⁴

Durch diese Betrachtungsweise des Kausalitätsgesetzes unter noumenalen und empirischen Aspekten wird eine Lösung der Freiheitsantinomie zwar denkbar, doch ist damit die *Realität* von Freiheit, ja noch nicht einmal die reale Möglichkeit von Freiheit gezeigt, sondern lediglich, daß Kausalität durch Freiheit nicht widersprüchlich ist und mit der Naturkausalität grundsätzlich zusammen bestehen kann.³³⁵

Freiheit bleibt somit auf der Ebene der theoretischen Vernunft ein problematischer Begriff. Allerdings ist der erbrachte Beweis einer negativen Möglichkeit transzendenter Freiheit von grundlegender Bedeutung, weil „auf diese *transzendente Idee der Freiheit* sich der praktische Begriff derselben gründe(t).“³³⁶ Letztere, die „*Freiheit im praktischen Verstande* ist die Unabhängigkeit der Willkür von der *Nötigung* durch Antriebe der Sinnlichkeit.“³³⁷ ohne diese negative Voraussetzung könnte praktische Freiheit nicht positiv wirken, d.h. sie könnte keine „Reihe von Begebenheiten *ganz von selbst* anfangen.“³³⁸ Diesen negativen Aspekt der praktischen Freiheit als Freisein von empirischen Einflüssen, d.h. von Heteronomie, unterstreicht Kant in seinen kritischen Ethikschriften noch mehrfach stark³³⁹, so daß Freiheit als Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein, gelten kann.³⁴⁰ Freiheit wird so zu einer Kausalität, die „bloß durchs Gesetz bestimmbar ist“; sie besteht „eben darin, daß sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt.“³⁴¹

³³¹ KrV, 426ff; vgl. KpV, 156.

³³² Vgl. KrV, 428.

³³³ KrV, 428; vgl. KrV, 429.

³³⁴ Vgl. KrV, 492ff.

³³⁵ Vgl. KrV, 505f; GMS, 92.

³³⁶ KrV, 489.

³³⁷ Ebd.; vgl. KrV, 505, 490, 429.

³³⁸ KrV, 490; vgl. KrV, 488f, 675, 429.

³³⁹ Vgl. KpV, 247, 138f, 62f, 124, 144, 192, 222f; GMS, 81, 88.

³⁴⁰ Vgl. KpV, 142, 144.

³⁴¹ KpV, 199.

Als solche ist Freiheit einerseits Bedingung des moralischen Gesetzes, andererseits führt letzteres unweigerlich zur Freiheit hin.³⁴² Realität und Erkennbarkeit der Freiheit sind unlösbar mit der Realität und Erkennbarkeit des moralischen Gesetzes verknüpft.

Im Unterschied zur theoretischen vermag die praktische Vernunft aufgrund der Verbindung mit dem moralischen Gesetz die Realität der Freiheit aufzuzeigen. Freiheit ist die Möglichkeitsbedingung des moralischen Gesetzes; und weil dieses als „Faktum der Vernunft ... sich für sich selbst aufdringt als synthetischer Satz a priori“³⁴³, muß auch die Freiheit als real angenommen werden.

Die Realität von Freiheit und Sittlichkeit steht in einem strikten, reziproken Verhältnis; Sittlichkeit muß „aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden.“³⁴⁴ Wie eng die Verkettung beider Größen ist, wird auch deutlich an Kants berühmter Zuordnung von ‘können’ und ‘sollen’ in der sich die Verbindung von Freiheit und Sittengesetz wiederfindet.³⁴⁵ Freiheit ist daher als *Postulat* der praktischen Vernunft sui generis zu betrachten; sie ist nämlich „die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen.“³⁴⁶

Außerdem gilt, daß die Realität der Freiheit als Postulat der praktischen Vernunft an der Gesichertheit des moralischen Gesetzes als „Faktum der Vernunft“ partizipiert.³⁴⁷ Nur als reale kann Freiheit ermöglichender Grund des sittlichen Tuns sein.³⁴⁸

Die theoretische Vernunft ist freilich gehalten, die Realität der praktischen Postulate – und damit auch der Freiheit – anzunehmen, ohne restlos einsehen und ergründen zu können, wie sie möglich und wirklich sind. Dazu wäre eine intellektuelle Anschauung vonnöten, „die man hier gar nicht annehmen darf.“³⁴⁹

Aber auch wenn die theoretische Vernunft kein Wissen davon erlangen kann, wie Freiheit möglich ist, so berührt dies doch nicht die praktische Gewißheit und Bewußtheit, daß Freiheit möglich und wirklich ist, und daß *mit ihr sittliche Autonomie* möglich und wirklich ist.³⁵⁰

Der positive Freiheitsbegriff ist für Kant keineswegs inhaltsleer, sondern durch den Begriff der Willenskausalität näher bestimmt.³⁵¹ Der Kausalitätsbegriff seinerseits enthält die Vorstellung gesetzmäßig verursachten Geschehens, eines nach Gesetzen verlaufenden Ursache-Wirkungs-Verhältnisses. Deshalb „ist die Freiheit ... doch nicht ... gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art, sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein

³⁴² Die Freiheit ist „ratio essendi“ des moralischen Gesetzes, das seinerseits „ratio cognoscendi“ der Freiheit ist; vgl. KpV, 108; MS, 347.

³⁴³ KpV, 141f; vgl. B. CARNOIS, 95; H. BÖCKERSTETTE, 313-324, 329ff.

³⁴⁴ GMS, 82; vgl. GMS, 81, 83; KpV, 139.

³⁴⁵ Vgl. KpV, 140ff; vgl. auch w.o. Anm. 299 (Teil C, II/1).

³⁴⁶ KpV, 108.

³⁴⁷ Vgl. J. SCHMUCKER 1955, 166.

³⁴⁸ Vgl. W. BARTUSCHAT, 234.

³⁴⁹ KpV, 142; vgl. KpV, 108; GMS, 96.

³⁵⁰ Vgl. GMS, 81; KpV, 144. Zum Zusammenhang von Freiheit und Autonomie vgl. auch O. HÖFFE 1983, 199; E. FEIL, 402; H. BÖCKERSTETTE, 13, 292-305, 342, 370, 420.

³⁵¹ Vgl. GMS, 81f.

Unding.“³⁵² Auf diesem Hintergrund verbindet Kant den Freiheits- und Autonomiebegriff in der Frage: „Was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein, als Autonomie, d.i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?“³⁵³ Die Autonomie des Willens ist „prägnantester Ausdruck für die ursprüngliche Freiheit des Menschen.“³⁵⁴ Willkürlichkeit und Gesetzlosigkeit sind irrational und könnten für Kant niemals dem Freiheits- und Autonomiebegriff gerecht werden. Gesetzlose Freiheit ist für ihn ein „Unding“. Autonomie ist als unbedingte Kausalität des Willens sich selbst realisierende Freiheit, Autonomie ist der Sinn der Freiheit.³⁵⁵ Die sittliche Autonomie, ein Kernstück der Moralphilosophie Kants³⁵⁶, ist also die sittlich qualifizierte, d.h. auch von allen heteronomen Bestimmungen freie „Form des Wollens“; sie ist „die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen“, stets das Prinzip zu befolgen, „nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann.“³⁵⁷

Damit aber greift Kant auf die allgemeine Gesetzesformel des kategorischen Imperativs zurück, d.h. *im Autonomiebegriff drückt sich das Moralprinzip aus*. Letzteres wird durch ersteren näher und vollständiger gefaßt und erklärt. Deshalb kann Kant auch die „Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit“³⁵⁸ bezeichnen. Kennzeichnend für Sittlichkeit ist die Herrschaft des moralischen Gesetzes; Autonomie besagt daher Unterwerfung des vernünftigen Subjekts unter das moralische Gesetz.³⁵⁹

Die Beziehung des autonomen Menschen zum moralischen Gesetz weist dabei einen negativen und einen positiven Aspekt auf: Negativ ist die genannte Unterwerfung, insofern Autonomie bei Kant als Gegenprinzip zu jeder Form von Heteronomie konzipiert ist, Die bei der autonomen Gesetzesbefolgung wirksame Motivation bzw. Triebfeder muß der autonomen Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft entsprechen, d.h. frei von allen sinnlichen, nicht zur reinen Vernunft gehörenden Elementen sein. Kein „Interesse als Reiz oder Zwang“ darf sich in diesen Vorgang einschalten, weil sonst der Wille „gesetzmäßig von *etwas anderem* genötigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln.“³⁶⁰ Nur so kann das Autonomieprinzip

³⁵² GMS, 81.

³⁵³ Ebd.; vgl. GMS, 86: „Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe“; vgl. GMS, 88f.

³⁵⁴ J. SCHWARTLÄNDER 1968, 160.

³⁵⁵ Vgl. KpV, 211; J. SCHWARTLÄNDER 1981a, 29.

³⁵⁶ Vgl. J. SCHWARTLÄNDER 1981a, 22. Zur Geschichte des Begriffes ‘Autonomie’ vgl. R. POHLMANN, Art. Autonomie: HWP I, 701-719; K. HILPERT 1980 sowie E. FEIL, der den heutigen inflationären Gebrauch von Autonomie kritisch mit dem Autonomieverständnis von der Antike bis Kant vergleicht. Zu Kants originärer Leistung in Bezug auf die philosophische Fundierung des Autonomiebegriffes, der zu einer Art Symbol für die von Kant erreichte Neubegründung der Sittlichkeit wurde, vgl. auch O. HÖFFE 1983, 201.

³⁵⁷ GMS, 80f.

³⁵⁸ Im Originaltext gesperrt gedruckt (GMS, 74); vgl. KpV, 144; J. SCHWARTLÄNDER 1981a, 30.

³⁵⁹ Vgl. GMS, 65; KpV, 156f.

³⁶⁰ GMS, 65; vgl. GMS, 66; KpV, 144, 156; MS, 620. Eine Begriffsgeschichte von Heteronomie gibt es noch nicht; es scheint, daß die Antithese ‘Autonomie - Heteronomie’ erstmals in der ‘GMS’ (1785) entwickelt wurde; vgl. E. FEIL, 397f.

als Moralprinzip *unbedingt* sein.³⁶¹

Im Dienste dieses Aspekts – der Autonomie – steht auch Kants ethischer Formalismus; er soll eine heteronome Bestimmung verhindern.³⁶² Demgemäß muß die sittliche Zwecksetzung des Menschen nach autonomen Gesichtspunkten erfolgen.³⁶³

Als Abwehr heteronomer Einflüsse auf die sittliche Bestimmung des Menschen hat der Autonomiebegriff Kants auch einen *antitheologischen* Akzent; der „theologische Begriff ... von einem göttlichen allervollkommensten Willen“, in der Bedeutung eines obersten Moralprinzips genommen, gehört nach Kant zu jenen Prinzipien, die „überall nichts als Heteronomie des Willens zum ersten Grunde der Sittlichkeit aufstellen, und eben darum notwendig ihres Zwecks verfehlen müssen.“³⁶⁴

Aufgrund dieser exklusiven Gegnerschaft zu jeder Form heteronomer Einflüsse impliziert Kants Autonomiebegriff alle Wesensmerkmale ‘reiner’ Sittlichkeit und pflichtbestimmten Handelns. Die vom Autonomieprinzip geforderte Unterwerfung unter das moralische Gesetz geschieht als „Nötigung“, als „Selbstzwang“, als Gehorsam gegenüber dem „Sollen“, als „Pflicht und Schuldigkeit“, welche „die Benennungen (sind), die wir allein unserem Verhältnis zum moralischen Gesetze geben müssen.“³⁶⁵ Der Autonomiebegriff verdeutlicht erst im vollen Umfang die wesentlich moralische Art der „Nötigung“, des Gesetzesgehorsams, der Pflicht. Dies heißt aber auch, daß die sittliche Autonomie des Menschen für Kant durch das Bewußtsein der sinnlich-vernünftigen, also endlichen und bedingten, Verfaßtheit des Menschen und seines sittlichen Handelns geprägt bleibt. Der menschliche Wille ist zwar autonom, aber er ist kein heiliger, absoluter, sondern endlicher Wille. Kants Autonomiebegriff besagt demnach keine Autarkie und meint auch nicht ‘Autonomismus’ oder absolute Souveränität des Menschen auf sittlichem Gebiet³⁶⁶, sondern berücksichtigt „die unaufhebbare Endlichkeit des Menschen.“³⁶⁷ Kants Autonomieprinzip reflektiert somit die Spannung von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Bedingtheit und Unbedingtheit, die dem Menschen als Menschen eigen sind.

Der *positive Aspekt* des kantischen Autonomiebegriffes indes unterstreicht, daß die Unterwerfung des Menschen unter das moralische Gesetz eine aus moralisch qualifizierten Motiven *selbstgewollte* und *selbstvollzogene Befolgung eines selbstgegebenen Gesetzes* ist: „Der Wille wird ... nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als *selbst gesetzgebend*, und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann)

³⁶¹ Vgl. GMS, 65.

³⁶² Vgl. F. O’FARRELL 1974, 449.

³⁶³ Vgl. GMS, 71.

³⁶⁴ Alle Teilzitate aus GMS, 78f. Kant kann sich allerdings durchaus eine nicht-heteronome christliche Moral vorstellen, in der das Autonomieprinzip nicht angetastet wird. Außerdem harmoniert der Autonomiebegriff mit Kants Religionsverständnis; vgl. KpV, 260 sowie E. FEIL, 415, 424; J. SCHWARTLÄNDER 1981a, 33.

³⁶⁵ KpV, 204; vgl. G. KRÜGER, 103.

³⁶⁶ Zu Recht insistiert E. FEIL auf diesem Bindungsaspekt des kantischen Autonomiebegriffs; in dieser Bindung ist ein wesentlicher Charakterzug des antiken Autonomieverständnisses bewahrt; vgl. E. FEIL, 398f, 401, 404f, 407ff, 415, 434ff.

³⁶⁷ Vgl. J. SCHWARTLÄNDER 1981a, 22, 25.

unterworfen, angesehen werden muß.³⁶⁸ Es geht um das moralische Gesetz, „das wir uns selbst und doch als an sich notwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unsers Willens.“³⁶⁹ Kant verlangt nachdrücklich die Ausschließung der Selbstliebe als Inbegriff aller heteronomen Bestimmung; denn dadurch allein, daß ein Wille, der unter Gesetzen steht, sich an diese bindet, ist noch nicht entschieden, aus welchen Beweggründen heraus dies geschieht.³⁷⁰ Aus Gründen, die schon im Zusammenhang mit der Allgemeingültigkeit und Unbedingtheit des kategorischen Imperativs genannt wurden, gilt, daß die Selbstgesetzgebung nur dann moralischen Motiven folgt, wenn sie sich zugleich zur allgemeinen Gesetzgebung qualifiziert. Kant hebt besonders hervor, daß sein Autonomieprinzip in diesem Punkt eine neue, den vorangegangenen und zeitgenössischen Moralphilosophien überlegene Lösung bietet: Der sittlich handelnde Mensch wird dabei so verstanden, „daß er *nur seiner eigenen* und dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei ...“³⁷¹ Es kommt demnach beim kantischen Autonomiebegriff wesentlich auf den Aspekt der Zusammenstimmung mit der allgemeinen praktischen Vernunft an; sie ist die Voraussetzung der Autonomie als Selbstgesetzgebung. Der Nomos im Wort ‘Autonomie’ meint somit das Gesetz der eigenen praktischen Vernunft in ihrer (bzw. seiner) Universalität gesehen.³⁷² Die sittliche Autonomie besagt demzufolge in ihrem Kern die unabhängige Selbstbestimmung des Willens durch eigenes Gesetz, das zugleich allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen ist.³⁷³ Autonomie bedeutet Selbststand, Selbständigkeit; sie erreicht aber „ihre Wahrheit nur ... im Verhältnis des allen gemeinsamen Miteinanders, d.h. in der gegenseitigen Anerkennung aller andern auch als Selbststand.“³⁷⁴ Solche universalisierungsfähige Selbstgesetzgebung ist nicht ad libitum gestellt, sondern sittliche Pflicht.³⁷⁵

Deshalb faßt Kant die Hauptaspekte seines Autonomiebegriffes in einer eigenen Formel des kategorischen Imperativs³⁷⁶ zusammen, die er als „Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als *allgemein-gesetzgebenden Willens*“³⁷⁷ versteht und in mehreren Formulierungen unter verschiedenen Gesichtspunkten variiert.³⁷⁸ Kant glaubt, mit der Autonomieformel des kategorischen Imperativs erstmals die Frage nach dem Prinzip der Sittlichkeit widerspruchlos und in gelungener Weise beantwortet zu haben.³⁷⁹ Als dritte Formel des kategorischen Imperativs ist sie aus den vorangehenden Formeln ableitbar, ja, die Autonomieformel bringt Kants Mo-

³⁶⁸ GMS, 64; vgl. GMS, 58f, 65.

³⁶⁹ GMS, 28 (Anm.).

³⁷⁰ Vgl. GMS, 64f.

³⁷¹ GMS, 65.

³⁷² Vgl. GMS, 74f; vgl. GMS, 63.

³⁷³ Vgl. J. SCHWARTLÄNDER 1968, 165.

³⁷⁴ J. SCHWARTLÄNDER, Art. Verantwortung: HPhG (Studienausgabe) Bd. 6, 1581.

³⁷⁵ J. SCHWARTLÄNDER 1981a, 32.

³⁷⁶ Der dritten Formel des kategorischen Imperativs, von Kant als „Prinzip der Autonomie des Willens“ (GMS, 66; vgl. GMS, 64) bezeichnet.

³⁷⁷ GMS, 64; H.J. PATON, 218ff.

³⁷⁸ Vgl. z.B. GMS, 67, 74f.

³⁷⁹ Vgl. GMS, 65.

ralprinzip so sehr zum Ausdruck, daß er sie einmal als „alleiniges Prinzip“³⁸⁰ bezeichnet.

Aufgrund dieser Dignität des Autonomiebegriffs als eines Ausdrucks des Moralprinzips kann Kant die Moralität auch als „das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens“³⁸¹ qualifizieren; d.h. Sittlichkeit und Autonomie bestimmen sich wechselseitig und durchdringen sich.

Weil Sittlichkeit nun den Kern und das Fundament der menschlichen Würde bildet, ist für Kant die „Autonomie ... der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“³⁸² Die Würde des Menschen ist das wesentliche Ziel, das Kant mit seiner Lehre von der sittlichen Autonomie im Blick hat.³⁸³ Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß das Autonomieprinzip eine Wesensaussage zu Kants Personverständnis darstellt. Die Würde des Menschen verlangt, „daß eine Person keinen anderen Gesetzen, als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt, unterworfen ist.“³⁸⁴ Sittliche Autonomie charakterisiert das personale Wesen des Menschen: „*Durch seine Autonomie ist der Mensch Person.*“³⁸⁵

1.7.8. Tugend und Heiligkeit

Kant verbindet beide Begriffe, Tugend und Heiligkeit, mit der sittlichen Autonomie. Das moralische Gesetz „gründet sich auf der Autonomie seines (sc. des Menschen, H.J.M.) Willens, als eines freien Willens.“³⁸⁶ Dieses Gesetz aber ist „an sich heilig“³⁸⁷ und bestimmt alles, was heilig genannt zu werden verdient. Der Mensch als Subjekt des moralischen Gesetzes ist auf diese Heiligkeit, d.h. moralische Vollendung verpflichtet.³⁸⁸ Doch als ein „mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affiziertes Wesen“, kann sich der Mensch dem Heiligkeitsideal nur „ins Unendliche ... nähern“³⁸⁹; dieses dauernde Sich-Annähern ist *Tugend*; sie ist „das Höchste ..., was endliche praktische Vernunft bewirken kann.“³⁹⁰ Tugend gliedert sich – analog der Differenzierung in Legalität und Moralität – in

³⁸⁰ KpV, 144. Der Begriff ‘Moralprinzip’ nimmt hier seine zweite Bedeutung an, d.h. er bezieht sich auf die Autonomie des Willens als dem letzten Ermöglichungsgrund sittlichen Handelns; vgl. auch w.o. Anm. 1 (Teil C, 1) sowie O. HÖFFE 1983, 196f. Die Menschheit/ Selbstzweckformel hat für die Ableitung des Autonomieprinzips entscheidende Bedeutung; vgl. H.J. PATON, 219f. Die Autonomieformel bringt zum Ausdruck, wie der Wille des selbstzwecklichen Vernunftwesens allgemein gesetzgebend ist; vgl. GMS, 69 sowie B. HÖGEMANN, 134.

³⁸¹ GMS, 73.

³⁸² GMS, 69; vgl. GMS 74, 67, 72f; KU, 558, 567.

³⁸³ Vgl. J. HIRSCHBERGER, II, 345ff.

³⁸⁴ MS, 329f.

³⁸⁵ J. SCHWARTLÄNDER 1968, 165.

³⁸⁶ KpV, 264; vgl. KpV, 210.

³⁸⁷ KpV, 264.

³⁸⁸ Vgl. KpV, 210.

³⁸⁹ KpV, 143; vgl. MS, 541.

³⁹⁰ KpV, 144; vgl. KpV, 207, vgl. MS, 513; vgl. G. LEHMANN 1980, 59-95.

zwei Aspekte: in die 'virtus phaenomenon' und die 'virtus noumenon'. Unter ersterer versteht Kant die Tugend in der Perspektive der Legalität, d.h. Tugend als „der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht.“³⁹¹ Solche Tugend zeitigt zwar gesetzmäßige Handlungen, doch sagt sie nichts über den Kern der Moralität, über das Motiv, die Triebfeder des Handelns, aus.

Der Begriff 'Fertigkeit', der „eine Leichtigkeit zu handeln“³⁹² besagt, genügt deshalb allein nicht zur vollständigen Definition der Tugend; Fertigkeit kann auch im Sinne bloßer Angewohnheit oder routinemäßiger Wiederholung gebraucht werden, bei denen Freiheit und Pflichtbestimmtheit keine Rolle spielen müssen. Fertigkeit reichte jedoch dann zur vollen Definition von Tugend, wenn zugleich sichergestellt wäre, daß sie mit der erforderlichen moralischen Gesinnung gekoppelt ist.

Die 'virtus noumenon', die Tugend unter dem Aspekt der Moralität, ist zu verstehen „als standhafte *Gesinnung* solcher (sc. pflichtmäßigen, H.J.M.) Handlungen *aus Pflicht*.“³⁹³ Kant definiert Tugend deshalb auch als „die festgegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen.“³⁹⁴ Tugend im Vollsinn des Wortes ist jene Gesinnung, die auf äußere (Legalität) und innere (Moralität) Übereinstimmung mit dem Moralprinzip allen Wert legt.³⁹⁵ Eine Tugendhandlung kann nur „die aus einer solchen Gesinnung (der Achtung fürs Gesetz) entspringende Handlung ... genannt werden.“³⁹⁶ Solche „sittlich gute Gesinnung oder die Tugend“ ist aufgrund der sinnlichen Komponente beim Menschen näherhin als „moralische Gesinnung *im Kampfe*“³⁹⁷ zu verstehen. Der Mensch als ein von Neigungen nicht freies Wesen kann nicht „dahin kommen, alle moralischen Gesetze völlig gerne zu tun.“³⁹⁸ Die Neigungen seiner Natur können sich als „Hindernisse“ der Tugend erweisen, d.h. „mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen.“ Die vom moralischen Gesetz geforderte vernünftige Herrschaft über sich selbst verlangt daher, „seine Affekte zu zähmen und seine Leidenschaft zu *beherrschen*.“³⁹⁹ Dazu bedarf es der Tugend als „moralische(r) Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht.“⁴⁰⁰

Zur Tugend als einer moralischen Stärke ist der Mensch verpflichtet; d.h. Tugend ist „etwas, was erworben werden muß, dadurch, daß die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung (contemplatione) der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch *Übung* (exercitio) erhoben wird.“⁴⁰¹

Die Tugend, so wie sie bislang als die der ethischen Verpflichtung entsprechende moralische Gesinnung dargestellt wurde, „ist, wie alles *Formale*, bloß eine und dieselbe.“⁴⁰²

³⁹¹ RGV, 697; vgl. RGV, 661.

³⁹² MS, 539; vgl. RGV, 697.

³⁹³ RGV, 661.

³⁹⁴ RGV, 670 (Anm.).

³⁹⁵ Vgl. KpV, 259; MS, 523; RGV, 670 (Anm.), 698.

³⁹⁶ MS, 525.

³⁹⁷ KpV, 207; GMS, 69.

³⁹⁸ KpV, 206.

³⁹⁹ MS, 525, 529, 539f; vgl. GMS, 58 (Anm.); KpV, 131, 293.

⁴⁰⁰ MS, 537; vgl. MS, 520, 525, 583.

⁴⁰¹ MS, 528; vgl. RGV, 617; KpV, 144.

⁴⁰² MS, 526; vgl. MS, 525, 536, 583, 608; RGV, 671ff.

Als moralische Gesinnung und ethische Verpflichtung hat Tugend teil am absoluten Wert des moralischen Gesetzes; sie hat demnach Selbstwert. In Analogie zur Unterworfenheit des Menschen unter das Sittengesetz formuliert Kant auch zugespitzt, daß „die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, ... also vorgestellt (wird), nicht wie der Mensch die, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze.“⁴⁰³

Doch die „Tugend in ihrer ganzen Vollkommenheit“ ist an jener Grenze zu sehen, an der „Moralität, die nun subjektiv in Heiligkeit überginge, aufhören würde, *Tugend* zu sein.“⁴⁰⁴ Heiligkeit als maximale Intensivform der Moralität ist Gott allein vorbehalten.⁴⁰⁵ Er ist der „heilige Gesetzgeber des Menschengeschlechts“, der „gütige Regierer und moralische Versorger desselben“ und „Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze.“⁴⁰⁶

Heilig ist das von Gott als dem „moralischen Oberhaupt“ ausgehende moralische Gesetz. Der Mensch kann sich der ursprünglichen Heiligkeit durch ein pflichtbestimmtes Leben in einem unabschließbaren Prozeß gleichsam nur asymptotisch annähern. Christus hat in diesem Prozeß vor allem die Bedeutung einer personifizierten „Darstellung des guten Prinzips“ und eines „Beispiels der Nachfolge für jedermann“. In diesem Argumentationsgang kommen freilich weder die theologische Rechtfertigungslehre noch die neutestamentliche Sicht der Heiligung des Christen durch den Hl. Geist zu ihrem vollen Recht. Dazu wäre allerdings eine Bejahung der christlichen Trinitätslehre die Voraussetzung. Kants Gottesbegriff kommt einer solchen Voraussetzung nicht entgegen.⁴⁰⁷

1.8. Moralität und Religion: Kants Verständnis des 'Höchsten Gutes'; die Postulate der Unsterblichkeit des Daseins Gottes (moralischer Gottesbeweis)

Kant bestimmt seinen Begriff des höchsten Gutes im Rahmen der „Dialektik der reinen praktischen Vernunft.“⁴⁰⁸ Er hebt dabei eingangs hervor, daß die reine Vernunft „die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten (verlangt)“; sie sucht „zu dem praktisch-Bedingten (...) das Unbedingte, und zwar ... die unbedingte Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des *höchsten Gutes*.“⁴⁰⁹ Die Idee des höchsten Gutes als notwendiges Ge-

⁴⁰³ MS, 538.

⁴⁰⁴ KpV, 206.

⁴⁰⁵ Vgl. KpV, 252, 259, 264.

⁴⁰⁶ RGV, 806. Kant sieht in diesen drei Eigenschaften Gottes einen Hauptinhalt der von ihm vertretenen Vernunftreligion. Er setzt selbst diese 3 Bezeichnungen Gottes in Analogie zu seiner staatsrechtlichen Lehre von der dreifachen Gewaltenteilung. Kant will offenkundig „diese dreifache Qualität des moralischen Oberhauptes des menschlichen Geschlechtes in einem und demselben Wesen“ (RGV, 807) als Aussage über die göttliche Trinität verstanden wissen; vgl. auch F. DELEKAT 1969, 356.

⁴⁰⁷ Vgl. F. DELEKAT 1969, 354ff, RGV, 738, 807.

⁴⁰⁸ KpV, 143.

⁴⁰⁹ Teilzitate aus KpV, 234f; vgl. KpV, 212ff; Krv, 55f. Zur grundsätzlichen Bedeutung der Lehre vom höchsten Gut in ihrem ideengeschichtlichen Zusammenhang vgl. M. AL-

samtobjekt der reinen praktischen Vernunft⁴¹⁰ bringt Wesen und Bestimmung des ganzen Menschen ins Spiel. Kant bezeichnet es daher auch als „Endzweck der reinen praktischen Vernunft.“⁴¹¹ Insofern das höchste Gut den ganzen Menschen betrifft, muß es sowohl die sittliche als auch die sinnliche Wirklichkeit d.h. die Komponenten Tugend und Glückseligkeit zusammenzudenken versuchen.⁴¹²

Zunächst gibt Kant eine nähere begriffliche Erläuterung; der „Begriff des *Höchsten*“ kann sowohl das „Oberste (supremum) oder auch das Vollendete (consummatum) bedeuten.“⁴¹³

Das ‘Oberste’, die erste Komponente des höchsten Gutes als vollständiges Gut, die gegenüber der zweiten Komponente Priorität hat und selbst die unbedingte Bedingung der letzteren darstellt, ist die Tugend „als Würdigkeit, glücklich zu sein.“⁴¹⁴

Die Tugend ist dabei derjenige Teil des vollständigen höchsten Gutes, der „unmittelbar in unserer Gewalt ist.“⁴¹⁵

Mit der Tugend a priori notwendig und synthetisch im höchsten Gut verbunden ist die *Glückseligkeit*, die Kant in diesem Zusammenhang definiert als der „Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz, *alles nach Wunsch und Willen geht*.“⁴¹⁶

Kant will mit der Aufnahme dieses Inbegriffes der empirischen Seite des Menschen einen Ausgleich zu seiner streng transempirischen Konzeption des Sittengesetzes schaffen⁴¹⁷; er trägt der Tatsache Rechnung, daß zur Bestimmung des menschlichen Willens stets notwendigerweise eine ‘Materie’ gehört und daß der Mensch unabdingbar Naturbedürfnisse hat, d.h. der Glückseligkeit „bedürftig“ ist.⁴¹⁸ Kant betont jedoch auch, daß diese Synthese eine Verbindung von an sich sehr ungleichartigen Komponenten darstellt; d.h. es geht nur um *Vereinbarkeit* von Moralität und Glückseligkeit, nicht schon um die Harmonie beider.⁴¹⁹ Damit wird der Eigenwert beider Größen nochmals unterstrichen. Glückseligkeit ist nicht nur der Tugend untergeordnet, sondern im Unterschied zu letzterer auch nicht in des Menschen Gewalt. In „genauester Proportion“ zur Tugend als der „Würdigkeit, glücklich zu sein“, wird Glückseligkeit „dem sittlichen Wohlverhalten vereinigt“⁴²⁰,

BRECHT 1978, 43ff, 73-79; R. SPAEMANN, Art. Gut, höchstes: HWP III, 973-976; zu Kant speziell vgl. auch O. HÖFFE 1983, 248-252; W. TEICHNER 1978, 122-136.

⁴¹⁰ Vgl. KpV, 235, 242, 252.

⁴¹¹ KpV, 261; vgl. KpV, 249, 252.

⁴¹² Vgl. KpV, 238, 254.

⁴¹³ KpV, 238; das „vollendete höchste Gut“ ist identisch mit dem Begriff des „vollständigen höchsten Gutes“ (Krv, 682f).

⁴¹⁴ KpV, 238. Kants Terminologie ist hier allerdings nicht immer kohärent; auch der gute Wille allein wird bisweilen als höchstes Gut bezeichnet: vgl. GMS, 22; ferner vgl. W. TEICHNER 1978, 122.

⁴¹⁵ KpV, 249; vgl. KpV, 149.

⁴¹⁶ KpV, 255; vgl. KpV, 241, 129.

⁴¹⁷ O. HÖFFE weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß Kant das Eudämonismus-Prinzip nicht rundweg verwirft, sondern ihm einen neuen Platz in der Ethik anweist, der freilich von der aristotelischen Tradition recht verschieden ist (1983, 173, 199).

⁴¹⁸ Vgl. KpV, 132f, 238; ferner vgl. M. ALBRECHT 1978, 69.

⁴¹⁹ KpV, 260; vgl. M. ALBRECHT 1978, 63, 91.

⁴²⁰ Zitate aus KrV, 678, 683; vgl. KrV, 679, 681; KpV, 238f, 249, 260.

d.h. in einer apriorischen synthetischen Einheit mit der Sittlichkeit gedacht. Den Grundsatz, daß im vollständigen höchsten Gut die Glückseligkeit in einem genau proportionierten Verhältnis zur Tugend stehen müsse, leitet Kant nicht aus der Erfahrung einer entsprechenden Ungerechtigkeit und Disproportioniertheit in der Welt ab, sondern aus dem Streben der praktischen Vernunft nach der unbedingten Totalität ihres Gegenstandes, nach einem die Gesamtheit der menschlichen Wirklichkeit umfassenden Ziel. Beim Proportionalitätsgedanken, der zum Kern der Problematik des höchsten Gutes gehört, geht es um die Bestimmung eines *festen* Verhältnisses zwischen Bedingung (Tugend, Moralität) und Folge (Glückseligkeit). Dabei handelt es sich um den Zusammenhang zweier unvollkommener Größen, d.h. nicht um moralische Vollkommenheit (Heiligkeit), sondern um ein bestimmtes endliches Maß an Tugend und um ein bestimmtes Maß an Glückseligkeit.⁴²¹

Das Ursache-Wirkung-Verhältnis zwischen beiden stellt ein in der Aufklärung stark interessierendes Thema dar. Kant entwickelt dieses synthetische Verbindungsverhältnis aus seiner „Antinomie der praktischen Vernunft“ als Diskussionsergebnis zweier alternativer Aussagen oder Thesen: „Es muß also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein.“⁴²²

Kant lehnt die erste Alternative als „*schlechterdings* unmöglich“ ab, da solche Maximen niemals moralisch sein können. Die zweite Alternative, nach der Tugend Glückseligkeit bewirke, „ist aber auch *unmöglich*, weil alle praktische Verknüpfung der Ursache und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung, sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine notwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt, durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze, erwartet werden kann.“⁴²³

Die Verknüpfung von Moralität/Tugend und Glückseligkeit ist jedoch für das vollständige höchste Gut absolut notwendig; die Beförderung des höchsten Gutes ist „ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens, und mit dem moralischen Gesetz unzertrennlich“⁴²⁴ verbunden. M.a.W.: Wenn Tugend und Glückseligkeit nicht zusammen gedacht werden können, wenn sich die Antinomie der praktischen Vernunft nicht aufheben läßt, „so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe (höchste Gut) zu befördern, phantastisch und auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.“⁴²⁵

Mitbedacht sein will in diesem Kontext auch Kants Lehre von der *Unsterblichkeit*

⁴²¹ Vgl. M. ALBRECHT 1978, 99f, 103; vgl. KpV, 242. Kant steht hier im Gegensatz zum Wolffianismus und anderen Strömungen seiner Zeit; vgl. M. ALBRECHT 1978, 75ff; K.H. ILTING 1983, 218f.

⁴²² KpV, 242; vgl. KpV, 235. Zum praktischen Antinomiebegriff vgl. M. ALBRECHT 1978, 12-40, 42, 95-107; ferner vgl. den ideengeschichtlich interessanten Aufsatz von N. FISCHER 1983, bes. 1ff, 8, 10, 20,

⁴²³ KpV, 242.

⁴²⁴ KpV, 242.

⁴²⁵ KpV, 242f; vgl. KrV, 681. Zu dieser für Kants Argumentation sehr wichtigen Problemstellung vgl. J. R. SILBER 1964, 386; W. TEICHNER 1978, 129.

der Seele.⁴²⁶ Sie schärft die Frage nach der Bedeutung der Moralität als Komponente des vollständigen höchsten Gutes noch weiter zu, denn sie bezieht sich unmittelbar nur auf die erste Komponente dieses Gutes, d.h. auf die Tugend in ihrer höchsten Möglichkeit als „*völlige Angemessenheit* der Gesinnungen zum moralischen Gesetz“⁴²⁷, auf die Heiligkeit. Die Unsterblichkeitslehre der Seele partizipiert an der Gebotenheit, am Pflichtcharakter des höchsten Gutes.

Heiligkeit gilt Kant in diesem Zusammenhang als Möglichkeitsbedingung der Erreichung des höchsten Gutes. Heiligkeit aber ist „eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist.“⁴²⁸ Gleichwohl ist Heiligkeit moralisch unverzichtbar im Blick auf die Vollendung des Menschen gefordert. Dieser Forderung kann nur Genüge getan werden, wenn ein „ins Unendliche gehende(r) *Progressus*“⁴²⁹, eine stets und unaufhörlich fortschreitende Vervollkommnung in der Tugend hin zur Heiligkeit angenommen wird. Eine solche Annahme wird von der reinen praktischen Vernunft aus prinzipiellen Gründen für notwendig erklärt. Heiligkeit ist eine notwendige Bedingung der absolut verpflichtenden sittlichen Vollkommenheit des Menschen. Da letzteres durch das moralische Gesetz unbedingt geboten ist, ist auch die Möglichkeitsbedingung des ersteren, der „ins Unendliche gehende *Progressus*“ mit geboten. Ein solcher unendlicher Fortschritt ist aber „nur unter der Voraussetzung einer ins *Unendliche* fortdauernden *Existenz* und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich.“⁴³⁰ Unsterblichkeit ist demnach die Möglichkeitsbedingung für Heiligkeit; und insofern Heiligkeit eine Bedingung des höchsten Gutes ist, „ist das höchste Gut, praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin (ist) diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft ...“⁴³¹

Kant hat mit seiner Lösung der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele keinesfalls schon die „Antinomie der praktischen Vernunft“ aufgelöst.

Das entscheidende Argument zur Aufhebung dieser Antinomie beginnt erst mit dem Hinweis auf einen „intelligiblen Urheber der Natur“ und setzt sich fort in Kants

⁴²⁶ Zu Kants Seelenlehre vgl. L.W. BECK 1974, 245; zu Kants relativ unbekannt gebliebenen Versuch, die Unsterblichkeit der Seele auch in Analogie zur Teleologie von Organen zu denken vgl. KrV, 357; ferner L. W. BECK 1974, 245, 304 (Anm. 18).

⁴²⁷ KpV, 252. Die Unsterblichkeit der Seele - ein Lieblingsdogma der Aufklärung - ist für Kant aufgrund seiner erkenntnistheoretischen Grundposition nicht mehr mit dem seelischen Substanz-Argument begründbar.

⁴²⁸ KpV, 252, 260.

⁴²⁹ KpV, 252.

⁴³⁰ Ebd. Sittlichkeit und a fortiori Heiligkeit begründen für Kant die Menschenwürde; sie wäre ohne die Annahme solcher Unsterblichkeit von Nichtigkeit bedroht; vgl. auch A. W. WOOD 1970, 116-124.

⁴³¹ Ebd. Zu Unstimmigkeiten in diesem Beweisgang vgl. L.W. BECK 1974, 202, 226f, 245-250. Beck kritisiert vor allem, daß sich Kant nicht an die ursprünglichen Definitionskomponenten des höchsten Gutes (Tugend und Glückseligkeit) hält, sondern hier unvermittelt den Maximalbegriff der Heiligkeit einführt. Außerdem übt er Kritik an Kants Äußerung in der 'KrV', nach der die Unsterblichkeit als „Triebfeder des Vorsatzes und der Ausführung“ (682) bezeichnet wird; vgl. auch M. ALBRECHT 1978, 113, 126, 136, 147, 189.

Lehre vom „*Dasein Gottes, als ein(em) Postulat der reinen praktischen Vernunft*..“⁴³²

Die Pflicht zur Förderung des höchsten Gutes macht es implizit und mittelbar notwendig, das Dasein Gottes zu postulieren: „Wir *sollen* das höchste Gut (...) zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Obereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, *postuliert*.“ „Es ist Pflicht, das höchste Gut nach unserem größten Vermögen wirklich zu machen.“⁴³³ Diese Pflicht kann sich im vollen Sinne nur auf die im vollständigen höchsten Gut implizierte Sittlichkeit beziehen, da nur sie „in jedes Gewalt zu aller Zeit“⁴³⁴ ist.

Kants „moralischer Gottesbeweis“ besteht demzufolge in einem apriorischen Gedankengang, der die Existenz Gottes als Möglichkeitsbedingung der Totalität des Willensobjektes, des vollständigen höchsten Gutes gewinnt.⁴³⁵ Dabei ist vorausgesetzt, daß das vollständige höchste Gut nur möglich ist, wenn eine oberste Naturursache angenommen wird, „die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat“, d.h. diese Naturursache muß eine oberste „Intelligenz“ sein und „die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein *Wille* desselben.“⁴³⁶ Aus dieser Überlegung folgert Kant, daß „die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gut vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch *Verstand* und *Willen* die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d.i. Gott“⁴³⁷ sein müsse.

Mit dieser Postulierung Gottes hebt Kant abschließend die „Antinomie der praktischen Vernunft“ auf.⁴³⁸

Innerhalb des Gesamtbegriffs des höchsten Gutes unterscheidet Kant dann in der Konsequenz seines Ansatzes „das Postulat der Möglichkeit des *höchsten abgeleiteten Gutes*“ und „das Postulat der Wirklichkeit eines *höchsten ursprünglichen Guts*.“⁴³⁹ Ersteres bezieht sich auf die Erreichung der „besten Welt“ für den Menschen, d.h. auf die Einheit von Moralität und proportionierter Glückseligkeit als jener „*moralischen Welt*“, die „wir als eine für uns künftige Welt annehmen müssen.“⁴⁴⁰

Letzteres, „das höchste ursprüngliche Gut;“ meint die Existenz Gottes selbst; sie wird von Kant weniger in sich betrachtet als in ihrer Bedeutung für den Menschen als moralisches Wesen⁴⁴¹; die Existenz Gottes wird postuliert, insofern er im ausge-

⁴³² KpV, 254, 243f.

⁴³³ KpV, 255, 278 (Anm.); vgl. KrV 681f.

⁴³⁴ KpV, 149; vgl. L.W. BECK 1974, 227.

⁴³⁵ Vgl. auch KU, 573-590; zur Originalität dieses moralischen Arguments Kants vgl. M. ALBRECHT 1978, 133-151; ferner H. G. HUBBELING, 26f.

⁴³⁶ KpV, 256.

⁴³⁷ KpV, 256.

⁴³⁸ Vgl. KrV, 681f. Kant nennt dieses Argument selbst einmal einen ‚moralischen Beweis‘ (KU, 573); dazu vgl. J. SCHMUCKER 1967, 142-180; M. ALBRECHT 1978, 154, 159, 113.

⁴³⁹ KpV, 256.

⁴⁴⁰ KrV, 681.

⁴⁴¹ Vgl. KpV, 256; KrV, 681, 557; RGV, 806; ferner vgl. A. W. WOOD 1970, 163ff; M. ALBRECHT 1978, 68, 112f, 122f.

fürten Sinn als oberste Ursache zur Sicherung der Möglichkeit des höchsten (abgeleiteten) Gutes unbedingt erforderlich ist.

Gottes Existenz wird postuliert, weil die ganze Sinnfülle der Sittlichkeit anders nicht zu denken ist, weil die menschliche Sittlichkeit sonst letztendlich von Sinnlosigkeit bedroht wäre.⁴⁴² Was auf dem Feld der theoretischen Vernunft für Kant im Bereich der Ideen, denen kein entsprechendes reales Objekt zugeordnet werden kann, verbleibt, dem wird durch die praktische Vernunft *praktische Realität* zugesprochen.⁴⁴³ Gott als Postulat der praktischen Vernunft hat damit den Status eines „*theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satzes) ... , so fern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt.“⁴⁴⁴ Weil es Pflicht ist, das höchste Gut zu fördern, erhält die Gottesidee als unbedingt notwendig in das vollendete höchste Gut implizierter Begriff praktische Realität und Objektivität.⁴⁴⁵

Deutlich grenzt Kant dann jedoch die wirkliche, reale Gültigkeit des praktischen Postulates Gottes wieder ein, wenn er feststellt: „Dieses moralische Argument soll keinen *objektiv*-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein Gott sei; sondern daß, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft *aufnehmen* müsse. – Es soll damit auch nicht gesagt werden: es ist zur Sittlichkeit notwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität anzunehmen; sondern: es ist *durch* sie notwendig. Mithin ist es ein *subjektiv*, für moralische Wesen hinreichendes Argument.“⁴⁴⁶

HUBER faßt diese praktische Realität nach Kant in drei Charakteristika zusammen:

- (1) Sie besitzt „keine im Rahmen unserer Empirie rezipierbare Realität.“
- (2) Sie wird „um des moralischen Gesetzes willen“, also in praktischer Absicht mit Wirklichkeitsgehalt ausgestattet.
- (3) Sie wird also bloß in einem transempirischen Bereich als rezipierbar vorgestellt.⁴⁴⁷

Von praktischer Realität und damit von Gott läßt sich im Sinne Kants keine logische, sondern nur moralische Gewißheit erlangen.⁴⁴⁸

Die Postulierung Gottes als Konsequenz der Möglichkeitsbedingung und der Erfordernisse des höchsten Gutes führt zur *Religion*; m.a.W.: „Das moralische Gesetz (führt) durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur *Religion*.“⁴⁴⁹ Ja, „Moral führt unumgänglich zur Re-

⁴⁴² Vgl. KrV, 681f. Zur Berechtigung des Sinnbegriffs in diesem Kontext vgl. R. LAUTH 1963.

⁴⁴³ Vgl. KrV, 331, 339. Zu Kants Kritik der Gottesbeweise vgl. bes. KrV, 559; KU, 597 sowie H. HUBER, T. 1, 2-21, 36-39; T. 2, 241ff; O. HÖFFE 1983, 151-162.

⁴⁴⁴ KpV, 253; vgl. KpV, 264-267, 276, 279; KU, 601. Zum Wahrheitsanspruch praktischer Vernunftpostulate vgl. auch O. HÖFFE 1983, 249.

⁴⁴⁵ Vgl. KpV, 256.

⁴⁴⁶ KU, 577.

⁴⁴⁷ H. HUBER, T. 2, 239; vgl. H. M. BAUMGARTNER, 308f.

⁴⁴⁸ Vgl. KrV, 693; KpV, 256.

⁴⁴⁹ KpV, 261; vgl. auch A. LAMACCHIA, 513-517.

ligion.⁴⁵⁰

Unter 'Religion' versteht Kant die „*Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote*“.⁴⁵¹ Um jedem heteronomen Mißverständnis vorzubeugen, präzisiert er sogleich, daß die Pflichten als göttliche Gebote „*nicht als Sanktionen, d.i. willkürliche, für sich selbst zufällige Verordnungen, eines fremden Willens, sondern als wesentliche Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch-vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebungen zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können*“.⁴⁵²

Die Religion im Verständnis Kants trägt demnach nur noch *formal* einen eigenen Gesichtspunkt bei; *material* geht Religion nicht über Moral hinaus.⁴⁵³

Die sittlichen Pflichten gegen sich selbst und andere machen den Inhalt der Religion aus; besondere Religionspflichten gegenüber Gott gibt es für Kant nicht.⁴⁵⁴ Der Begriff Gottes und der Religion wird somit von Kant aus einem „fremden“ Bereich abgeleitet.⁴⁵⁵ Kant macht die Sittlichkeit zur Norm der Religion. Die sittliche Autonomie hat in jedem Falle die Priorität vor dem Religiösen; die Sittlichkeit wird zu einem Kriterium theologischer Sätze.⁴⁵⁶ Dies hat zur Folge, daß Kants Bestimmung des Daseins Gottes den „Charakter der Nachträglichkeit“⁴⁵⁷ aufweist. Kant kennt keine echte Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit der Religion und des religiösen Aktes, sondern läßt sie aus dem Sittlichen hervorgehen.⁴⁵⁸ Sein Gottesbegriff ist eigentlich ein moralischer Begriff.⁴⁵⁹ Dies gilt in dem Sinne, daß das autonome moralische Gesetz Gottes nicht bedarf, um als solches zu gelten und zu verpflichten.⁴⁶⁰

Der Verpflichtungscharakter des Sittengesetzes bestünde auch ohne Gott, wenn auch in diesem Falle das moralische Gesetz selbst nicht in seiner ganzen Sinnfülle

⁴⁵⁰ RGV, 652; vgl. RGV, 655 (Anm.); MS, 618f. Aufgrund dieses engen Zusammenhangs mit der Moral gibt es auch einen engen Zusammenhang zwischen Kants Verständnis der Menschenwürde und der Religion, wie O. REBOUL zu Recht betont (vgl. 1970b, 214; 1970a, 137-153). Zu Kants Religionsverständnis vgl. auch O. HÖFFE 1983, 252.

⁴⁵¹ KpV, 261; vgl. MS, 334, 579; RGV, 740, 763, 821f; KW VI, 300f; ferner vgl. F. O'FARRELL 1977, 489.

⁴⁵² KpV, 261.

⁴⁵³ Vgl. KW VI, 301.

⁴⁵⁴ Vgl. RGV, 823 (Anm.); MS, 579.

⁴⁵⁵ Vgl. B. HÄRING, 14. Diese Feststellung setzt freilich ein anderes Religionsverständnis voraus, in dem von einer wirklichen Eigenständigkeit gegenüber dem Ethischen ausgegangen wird.

⁴⁵⁶ Vgl. W. TRILLHAAS, Art. Sittlichkeit: RGG III 3, 90. Kant fügt sich hier auf seine Weise in einen während der gesamten Aufklärung wirksamen Trend ein; vgl. E. CORETH /H. SCHÖNDORF 1983, 85.

⁴⁵⁷ H.M. BAUMGARTNER, 313; vgl. RGV, 651.

⁴⁵⁸ Vgl. KrV, 557 (Anm.).

⁴⁵⁹ Vgl. KpV, 274: „Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich ... zur Moral gehöriger Begriff ...“

⁴⁶⁰ Vgl. RGV, 649, 651, 856f; KU, 577f.

gedacht werden könnte.⁴⁶¹ Gott und Religion können damit auch niemals Motiv sittlichen Handelns sein. Deshalb kann man „Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie ... als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind.“⁴⁶²

Vernunftreligion ist wie die Vernunft selbst nur eine einzige.⁴⁶³ Weil ein und dasselbe Sittengesetz für alle Vernunftwesen gilt, ist Religion als Vernunftreligion ebenfalls ein und dieselbe für alle diese Adressaten.

Dieser einen Vernunftreligion entspricht der eine Vernunftglaube.⁴⁶⁴ Was die Postulate der reinen praktischen Vernunft (– Postulate, die den Inhalt des reinen Vernunftglaubens formulieren –) dartun sollen, ist die Glaubwürdigkeit der Existenz der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die praktische Realität bezieht sich darauf, „daß ich wollen soll und glauben kann, daß sie (sc. die postulierten Ideen. H.J.M.) sind.“⁴⁶⁵ Kants Vernunftglaube steht unter der Voraussetzung des höchsten Gutes als des vom moralischen Gesetz gebotenen Endzwecks. Glaube ist daher „die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für die theoretische Erkenntnis unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüts, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung voraussetzen notwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen. ... Der Glaube (...) ist ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht einzusehen ist. Der Glaube also ... ist ganz moralisch.“⁴⁶⁶ Kant nennt diesen Glauben einen „reinen Vernunftglauben“⁴⁶⁷, der unter der Voraussetzung der Pflicht einer Beförderung des höchsten Gutes steht.⁴⁶⁸ Der „reine Vernunft- oder Religionsglauben“ ist unveränderlich und ebenso allgemein, d.h. derselbe für alle Menschen wie die Vernunftreligion.⁴⁶⁹

Dieser allgemeine Religionsglaube ist die Norm und das Kriterium jedes historischen, offenbarungsabhängigen Religionsglaubens und damit auch des christlichen Glaubens, „denn das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessieren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote (was das Wesentliche aller Religion ausmacht) hinwirkt.“⁴⁷⁰ Eine historisch gewordene, eine Offenbarungsreligion kann sehr wohl Elemente der Vernunftreligion und des Vernunftglaubens in sich enthalten; und insofern dies der Fall

⁴⁶¹ Vgl. RGV, 856f; KU, 577f; ferner vgl. H. WAGNER 1975, 516.

⁴⁶² KrV, 687.

⁴⁶³ Vgl. KW VI, 301; RGV, 768.

⁴⁶⁴ Zu Kants Glaubensverständnis vgl. auch A. W. WOOD 1970, 153-207; H. HOLZ 1977.

⁴⁶⁵ W. TEICHNER 1978, 132; vgl. KU, 601. Zum Zusammenhang der praktischen Vernunftpostulate mit den Ideen der theoretischen Vernunft vgl. A. HAARDT, 164.

⁴⁶⁶ KU, 603; vgl. KU, 601; KrV, 689, 692ff.

⁴⁶⁷ KpV, 257; vgl. KpV, 276ff.

⁴⁶⁸ Vgl. KpV, 278. Insofern der Vernunftglaube auf das vollständige höchste Gut hin orientiert ist, kann er selbst nur als Hoffnung vollzogen werden. Das höchste Gut ist letztlich ein Gegenstand der Hoffnung; vgl. W. TEICHNER 1978, 134; A. W. WOOD 1970, 155ff, 161ff.

⁴⁶⁹ RGV, 762, 788, 806.

⁴⁷⁰ RGV, 771; vgl. RGV, 770-777.

ist, kann erstere zu einem „Vehikel“ für letztere werden.⁴⁷¹

Dem Christentum bescheinigt Kant zwar ausdrücklich, daß dies so ist, d.h. „daß zwischen Vernunft und Schrift nicht bloß Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sei.“⁴⁷² Dies ändert jedoch nichts daran, daß er dem Christentum grundsätzlich nur eine vorläufige, eine pädagogische Rolle zugesteht, und dies so lange, bis der historische, der Offenbarungsglaube gänzlich in reinen Vernunftglauben übergegangen sein wird. Dann wird das Christentum und seine Offenbarung als „historisches System“ überflüssig. Ziel des Christentums ist die Gründung und Verbreitung der reinen Vernunftreligion, in der als einziger Gottesdienst gilt, alle Pflichten als göttliche Gebote zu erfüllen, d.h. in der Vernunftglaube und sittlich guter Lebenswandel zusammenfallen.⁴⁷³

⁴⁷¹ Vgl. RGV, 781, 764, 824, 835.

⁴⁷² RGV, 659; vgl. KW VI, 272.

⁴⁷³ Vgl. RGV, 797, 777ff.

2. Der Mensch in seiner Würde als sittliches und religiöses Wesen nach Wanker

2.1. Der Begriff des sittlichen Zweckes als Aussage über den Menschen als Person

Wankers Gebrauch des Zweckbegriffs ist konsistent und relativ einfach überblickbar. Im wesentlichen folgt er dabei den aufgezeigten Denkschritten Kants. Ähnlich nachdrücklich wie Kant unterstreicht er die Bedeutung und Notwendigkeit des Zweckbegriffs für die Sittenlehre: Eine sittliche Handlung ist stets zweckbezogen und ohne vorgestellten Zweck nicht denkbar. A fortiori gilt dies für das oberste Materialprinzip der Sittenlehre, für den höchsten Zweck als Handlungsregel; er ist „schlechthin nothwendig.“¹

Wanker unterscheidet wie Kant zwischen relativen (sinnlichen) und objektiven (vernünftigen, übersinnlichen und damit absoluten) Zwecken², wobei sinnliche Zwecke wegen ihrer Relativität keine moralische Dignität erreichen, also keine sittlichen Zwecke sein können.³ Ein moralischer Zweck kann als moralischer nicht relativ sein; deshalb muß er ein „Zweck der Vernunft“ sein, d.h. er muß „(unabhängig) von der gesamten Sinnlichkeit“⁴ bestehen. Der Inhalt des obersten sittlichen Zweckes muß mit dem Begriff des sittlich Guten übereinstimmen, dieses zum Ausdruck bringen und in das Handeln umsetzen helfen; er muß also „dem Begriff des sittlich Guten gemäß“ sein, d.h. er kann „kein sinnlicher von dem Mannigfaltigen in der Erfahrung gegebener *fremder* Zweck seyn.“⁵ Mit 'fremd' ist ein vernunftfremder Zweck gemeint, über den das handelnde Subjekt „fremdbestimmt“, heteronomisiert würde, wodurch „das freye Streben abhängig gemacht, und eben dadurch vernichtet würde.“⁶

Dem „objektiv höchsten Zweck“ hingegen müssen „die gesamten sinnlichen Zwecke als bloß mittelbare Zwecke untergeordnet werden.“⁷ Um den Bestimmungen des sittlich Guten zu entsprechen, muß der oberste moralische Zweck objektiv, all-

¹ I, 136f (Anm.) sowie I, 139f und 1, 130: Soll der Mensch sich frei zu einer Handlung selbst bestimmen können, so *muß* diese Freiheit „auf einen Gegenstand als Regel oder Zweck bezogen werden“. Wanker nennt für den Zweck bzw. den Handlungsgegenstand eine ähnliche Definition und Funktionsbestimmung wie Kant; vgl. I, 102: Zweck wird hier definiert als „der Grund des Wirklichmachens einer Vorstellung“ (vgl. auch 1, 108, 129); vgl. auch I, 5, 103, 124 mit MS, 510, 514.

² Vgl. I, 102f, 105, 140; II, 41, 135.

³ „... sinnliche Gegenstände (sind) nicht (als Zweck) geeignet, sondern nur als Mittel zur Erreichung unserer vernünftigen Zwecke“ (II, 135).

⁴ VO, 6; I, 131.

⁵ I, 130.

⁶ I, 130; Vgl. I, 157.

⁷ I, 105.

gemein, absolut sowie unbedingt und deshalb von apriorischer Qualität sein.⁸

Den Begriff 'Selbstzweck' verwendet Wanker zwar nicht⁹, schreibt jedoch seinem Begriff des „höchsten Zweckes“ in der Sittenlehre die gleichen Eigenschaften zu; d.h. der „höchste Vernunftzweck“, wie er ihn auch nennt, partizipiert an der Selbstzwecklichkeit der Vernunft und der Sittlichkeit selbst, die aufgrund ihres absoluten Selbstwertes ihre eigene Vernichtung niemals bewirken dürfen.¹⁰ Wanker bevorzugt den mit dem obersten Vernunftzweck der Sittlichkeit identischen Begriff 'Endzweck'.¹¹ Endzweck ist der Mensch bzw. die Vollendungsgestalt des Menschen. Wie bei Kant weist der Begriff zwei Aspekte auf: *Einmal* bezeichnet er aus der Perspektive der sichtbaren Welt den höchsten Zweck, für den die übrigen Dinge und Wirklichkeiten nur Mittel sind.¹² *Zum anderen* besagt 'Endzweck' das *höchste Ziel des Menschen* selbst: die Erreichung der idealen, dem Menschen eigenen Würde.¹³

Diese Aussage präzisiert Wanker dann dahingehend, daß der moralische Endzweck nur mittelbar den ganzen Menschen betreffe, unmittelbar jedoch – wie bei Kant – nur die Menschheit, deren Vollendungsform in einem *Urbild* „verkörpert“ ist.¹⁴

Die 'Menschheit' und ihre urbildgemäße Vollendung sind demzufolge *Grundzweck* des Menschen und allen sittlichen Handelns. Den Begriff 'Menschheit' verwendet Wanker hierbei wie Kant in einer doppelten Bedeutung:

- *Menschheit* ist *einmal* der Inbegriff der Wesensmerkmale, die den Menschen zum Menschen „machen“, d.h. dieser Begriff kennzeichnet die von empirischen Elementen freie *Vernunftnatur des Menschen*; in dieser Bedeutung ist 'Menschheit' ein „Prädicat“, das „vernünftigen und freyen Wesen ... zukommt“¹⁵ und sie von der Tierwelt unterscheidet.
- *Zum andern* bezeichnet 'Menschheit' gelegentlich auch die *Gesamtheit aller Menschen*, für die ein und dieselbe moralische Endbestimmung gilt.¹⁶

⁸ Vgl. I, 105, 132. Diesen apriorischen Charakter umschreibt Wanker, indem er fordert, daß der (moralische) Zweck „von dem Mannigfaltigen in der Erfahrung“ unabhängig und „ein vernünftiger und freyer, von der Vernunft selbst unmittelbar entsprungener und von ihr selbst aufgestellter Zweck“ (I, 130) sein müsse; vgl. auch I, 140; VO, 6.

⁹ Mit einer Ausnahme in der *zweiten Ausgabe* der „Christlichen Sittenlehre“ (I², 197), dort kritisiert er den Selbstzweckbegriff allerdings im Zusammenhang mit dem ntl. Liebesgebot.

¹⁰ Vgl. I, 46, 96, 181; II, 99; VR, 5f; ferner vgl. I, 140, 197. Wanker verbindet den Selbstzweckgedanken terminologisch stärker als Kant unmittelbar mit der menschlichen Personwürde.

¹¹ Zum Beispiel I, 127f, 129, 140, 128, 103; II, 24, 85, 227, 288f.

¹² Vgl. I, 27, 103.

¹³ Vgl. II, 85, 24 sowie I, 127: „... die Darstellung des Menschen in seiner Würde (kann) allein Endzweck genannt werden ...“

¹⁴ Vgl. I, 130f: „Dieser freye Zweck (sc. der oberste Vernunftzweck oder Endzweck, H.J.M.) ist nun kein anderer als das einem jeden Menschen ins Herz geschriebene Urbild einer von der gesammten Sinnlichkeit ... unabhängigen, sie beherrschenden ..., in ihrer Würde vollendeten Menschheit“; vgl. I, 140; II, 85.

¹⁵ I, 156, 5.

¹⁶ Vgl. II, 26, 71, 118.

Der erstere Sinngelhalt von 'Menschheit' ist auch bei Wanker der vorherrschende¹⁷; in dieser Bedeutung findet er auch als Hauptbegriff Eingang in die Formulierung des obersten Moralprinzips.¹⁸

Obwohl der auf den Einzelnen ausgerichtete Menschheitsbegriff das Übergewicht hat, sucht man auch bei Wanker vergebens nach einer dem menschlichen Individuum in seiner Besonderheit gerecht werdenden Perspektive. Menschheit bedeutet für ihn „Vernunftwesen“, und zwar endlich-begrenztes, aber freies Vernunftwesen.¹⁹

Zum Wesen von Vernunft gehört es nun gerade, daß sie die Besonderheit des Mannigfaltigen nicht bestimmend werden läßt, sondern auf Einheit und Allgemeinheit hin angelegt ist.²⁰ Die Vernunft betont gerade das bei allen Vertretern der Gattung 'Mensch' Gleiche. So ist auch für Wankers Menschheitsbegriff zu konstatieren, daß er im Eigentlichen „individualitätslos“ ist. Sein streng übersinnlicher Charakter ist schon dadurch gegeben, daß er ausschließlich aus reiner Vernunft, unabhängig von jeder Spur einer sinnlichen Beimischung, abgeleitet ist.²¹

Worauf es beim Einzelnen wesentlich ankommt, was seine 'Menschheit' grundlegt und ausmacht, ist, daß er freies, sittliches „*Vernunftindividuum*“²² ist.

Dies bildet auch den Kern des Wankerschen *Personbegriffs*, den er insofern dem Menschheitsbegriff gleichsetzen kann, als in der Person die Tendenz nach Wahrung und Steigerung ihrer „Vernunftwürde“²³ wirksam ist, an der sich alles sittliche Handeln bemessen lassen muß.

Den *Personbegriff* selbst bezieht Wanker wie Kant auf das *Gesamt* des Menschen, d.h. auf seine sinnliche wie auch auf seine übersinnliche, vernünftige Wirklichkeit.²⁴

Er verwendet den *Personbegriff* regelmäßig, um den Menschen als *Subjekt* und *Objekt von Pflichten* zu bezeichnen; so etwa wenn er die „Selbstopflichten“ als „Ausführung des göttlichen Willens an unserer Person“ und die Sozialpflichten als „Ausführung des göttlichen Willens an der Person unserer Nebenmenschen“²⁵ kennzeichnet.

Weil die Personwürde allen zukommt, ist es sittlich streng geboten, „keine Person ... herabzuwürdigen“ (sc. „zum Werkzeuge unserer sinnlichen Begierde“).²⁶ Im übrigen jedoch bleibt Wanker bei der mit der Definition seines Moralprinzips gewählten Terminologie, d.h. beim Menschheitsbegriff selbst.

¹⁷ Vgl. dazu auch J. MÜLLER 1975, 13-38.

¹⁸ Vgl. I, 131.

¹⁹ Vgl. I, 231, 252.

²⁰ Vgl. I, 5, 10 (Anm. 4); II, 85.

²¹ Vgl. I, 130f, 140. Wanker spricht in diesem Zusammenhang auch von der 'Menschheit' als dem „besseren Ich“ (I, 25).

²² Vgl. I, 16.

²³ Vgl. I, 100, 231. Die Unterscheidung Kants zwischen Person und Persönlichkeit spielt bei Wanker kaum eine Rolle. Er kennt zwar die entsprechende Begrifflichkeit, zieht aber im allgemeinen den Begriff 'Menschheit' vor (vgl. I, 100; II, 192).

²⁴ Vgl. II, 92: „Zur Person gehört unser Geist, die *Seele* und die Wohnung, das Werkzeug und die Grenze ihrer Thätigkeit, der *Leib*.“ Vgl. auch I, 96f, 136; II, 73.

²⁵ II, 3, 71, 163, 223.

²⁶ II, 223.

2.2. Der Begriff der Menschenwürde bei Wanker

Dem Begriff der Menschenwürde bzw. der „Würde der Menschheit“ kommt in Wankers Sittenlehre eine ganz zentrale Bedeutung zu²⁷; wie bei Kant steht er in strenger Korrelation zum Begriff ‘Menschheit’. Subjekt der Würde ist das von der Sinnlichkeit unabhängig gedachte Vernunftindividuum, die Menschheit, in der ersten Bedeutung dieses Wortes verstanden. Der Aussagegehalt von Menschheit und Würde umspannt die gesamte geistige Wirklichkeit des Menschen in allen Phasen und Intensitätsgraden. ‘Menschheit’ und Würde kommt jedem Menschen zu kraft seiner Vernunftnatur.²⁸ Beide Begriffe markieren somit zum einen die Grundverfassung jedes Menschen im Sinne einer Anlage oder Ausgangsbasis, die *für alle gleich* ist.²⁹

Gleichzeitig sind ‘Menschheit’ und Würde dem Menschen auch als anzustrebende Zielvorstellungen aufgegeben; d.h. die „Menschheit in ihrer Würde“ ist eine *Idee*, die dem Menschen als Maßstab seines Handelns von der Vernunft gegeben ist.³⁰

Die „Idee der Menschheit in ihrer Würde“ ist der höchste Vernunftzweck allen sittlichen Handelns und als solche Inhalt des obersten Moralprinzips, das nichts anderes ist als die Umformung dieses Zwecks zu einer praktischen Handlungsregel.³¹

Die Distanz, die „zwischen“ der Menschheit und ihrer Würde als Ausgangsbasis und der in ihrer Würde vollendeten Menschheit liegt, ist das eigentliche Feld der sittlichen Bewährung des Menschen. Menschliche Würde ist zugleich immer noch ein in Freiheit zu erwerbender sittlicher Charakter. Menschliche Sittlichkeit ist stets bezogen auf die Idee der Menschheit in ihrer ganzen Würde.³² Der ganze und volle Sinngehalt der Sittlichkeit konzentriert sich in dieser Grundperspektive. Dieses Streben orientiert und bemißt sich nach dem *Urbild* bzw. dem – wie Wanker in Übereinstimmung mit Kant auch sagt – *Ideal* der in ihrer Würde vollendeten Menschheit.³³

In diesem Urbild verdichtet sich wie in einem Brenn- und Kristallisationspunkt der zentrale Inhalt menschlicher Sittlichkeit.³⁴ Das Urbild oder Ideal besteht inhaltlich in der *vollendeten* und für den sittlichen Vollzug anschaulich gemachten „Idee der Menschheit“, die Wanker zunächst mit dem „Abbild der Gottheit“, dem Menschen als Ebenbild Gottes, dessen Urbild Gott selbst ist, gleichsetzt.

²⁷ Vgl. I, 3-40.

²⁸ Vgl. I, 156, 101; II, 2.

²⁹ Zu der in der Aufklärung außerordentlich populären Idee der allen Menschen gemeinsamen gleichen Personwürde, die Wanker – wie noch näher zu zeigen sein wird – im Sinne Kants begründet, vgl. bes. I, 149, 131; II, 80, 82, 164ff, 168, 192ff, 376.

³⁰ Vgl. I, 130f, VO, 6.

³¹ Vgl. I, 131, 139, 156, 126, 104f; II, 6; VO, 6.

³² Vgl. I, 131, 139, 6.

³³ Vgl. I, 131f, 144.

³⁴ Vgl. I, 131.

2.2.1. Das Urbild des Menschen in Gott

Das Wesen des Menschen, die 'Menschheit', ist gebildet durch die Vernunftnatur, die ihn zugleich mit Gott verbindet und von ihm unterscheidet. Gott ist der „Urheber unserer Vernunft.“³⁵ Die menschliche Vernunft ist endlich und begrenzt; sie muß mit der Sinnlichkeit zusammen bestehen. Gott hingegen ist als Vernunftwesen unendlich, ewig und unbegrenzt.³⁶

Als solches absolut vollkommenes Vernunftwesen nimmt Gott in ethischer Hinsicht den höchsten Rang ein; er ist der oberste „moralische Gesetzgeber“, das „höchste moralische Wesen“³⁷, das als solches vollkommen heilig ist: „Nur Gott (ist) wahrhaft heilig und vollkommen“; er ist die „absolute, nothwendige Heiligkeit.“³⁸

Zu den in diesem Kontext bevorzugten Attributen Gottes rechnet Wanker außer der moralischen Gesetzgebung und der absoluten Heiligkeit insbesondere auch Gottes *vollkommene Seligkeit*, seine Weltregierung und -erhaltung, sowie die Weisheit Gottes als eines gerechten und gütigen Richters.³⁹

Da Gott und Mensch – wenn auch auf je verschiedene Weise – an derselben Vernunft Anteil haben, wird durch die Vernunft eine Urbild-Abbild-Beziehung (bzw. Ebenbild-Beziehung) grundgelegt.⁴⁰ Durch die ihn mit Gott verbindende Vernunft trägt der Mensch in sich eine Vernunftidee, die ihn als Abbild Gottes zur Heiligkeit anleitet und anspornt. Diese ursprünglich mit der Vernunft gegebene Idee gibt für den Menschen das Urbild seiner Würde ab; es ist die Idee der „in ihrer Würde vollendeten Menschheit“⁴¹, die den Menschen weit über das Tierreich erhöht.

Deshalb kann Wanker sagen: „Nur die *Vernunft hält* uns unsere höhere Würde und Bestimmung vor.“⁴² M.a.W.: Der Mensch ist als Ebenbild Gottes berufen, seinem eigentlichen Urbild, Gott, ähnlich zu werden. Darin besteht wesentlich seine Würde⁴³; und weil Gott das vollkommene moralische, das heilige Wesen ist, muß der Mensch, um seine Würde zu verwirklichen, danach streben, auf die ihm als endliches Abbild mögliche Weise moralisch vollkommen, heilig zu werden.⁴⁴ Erkenntnistmäßig gesehen, bildet die *Idee* der Moralität den Ursprung. Selbst Gott ist für das menschliche Erkennen nur von der Idee der Sittlichkeit her „identifizierbar.“⁴⁵ Da Gott die *Idee* der Moralität vollkommen verwirklicht und der Mensch sich als Abbild dem Urbild gleichsetzen soll⁴⁶, ist es seine höchste Bestimmung und Pflicht,

³⁵ I, 26, 231.

³⁶ Vgl. ebd.

³⁷ I, 186, 212; II, 23.

³⁸ I, 157, 218; vgl. I, 186.

³⁹ Vgl. I, 231, 22; II, 13, 39; VO, 9; VR, 13, 42, 127; die Nähe zu Kant in der Wortwahl ist deutlich erkennbar; vgl. KpV, 263 (Anm.), 143.

⁴⁰ Vgl. I, 166; VR, 13. Dieser Gedanke drückt sich auch in beliebten Synonyma Gottes aus wie „Allvernünftiger“, „ewige, unendliche Vernunft“ u.a.m. (I, 51, 26, 231f; VR, 31).

⁴¹ I, 131; vgl. I, 37, 49, 143f, 156; II, 71f.

⁴² VO, 6; vgl. I, 25.

⁴³ Wanker bewegt sich hier im Rahmen der entsprechenden biblischen und theologiegeschichtlichen Vorgaben; vgl. dazu auch J. MESSNER 1974, 225ff.

⁴⁴ Vgl. I, 19, 22, 26.

⁴⁵ Vgl. I, 152; VO, 7f.

⁴⁶ I, 26, 131, 156; II, 85, 163; VR, 15, 141.

nach Ähnlichkeit, Verähnlichung mit Gott zu streben. Somit sind das sittliche Streben nach Verwirklichung der in ihrer Würde vollendeten Menschheit und das Streben nach Verähnlichung mit Gott gleichbedeutende, identische Vollzüge. Deshalb „kann man auch das höchste Prinzip der Sittlichkeit in das Streben nach einer Gott ähnlichen Gesinnung setzen.“⁴⁷ Dieses Ähnlichwerden mit Gott bedeutet Verähnlichung mit dem Urbild der Heiligkeit, also Heiligung; es ist zugleich ein Ähnlichwerden mit der höchsten moralischen Idee im Menschen selbst, weswegen man den Sinn des obersten Moralprinzips auch aus Vernunftgründen in der Heiligung des Menschen sehen kann. Heiligung in ihrem vollen Sinn ist nach Wanker lediglich das (religiös vertiefte) Äquivalent zu der im Moralprinzip von der Vernunft gebotenen Erhaltung, Realisierung und Förderung der allgemeinen Menschenwürde.⁴⁸ Dies gilt umso mehr, als Wanker mit Kant unter Heiligkeit moralische Vollkommenheit versteht. Heiligkeit als die höchste Vollkommenheitsstufe der Sittlichkeit hat „unendlichen Werth.“⁴⁹ Der Mensch kann zwar im irdischen Leben keine vollkommene Heiligkeit erreichen, sondern sich ihr nur immer weiter annähern; doch partizipiert er durch solche unaufhörliche, approximative Selbsteheiligung an diesem unendlichen Wert, der ihm Würde verleiht, die das höchste Gut und Endzweck des Menschen ist. Darum kann nach Wanker auch eine „gottähnliche Handlungsweise eine sittlich gute Handlungsweise genannt werden.“⁵⁰ Diese Heiligkeit des Ebenbildes sieht er freilich – in Übereinstimmung mit Kant – unmittelbar nur auf die reine Vernunftnatur des Menschen bezogen.⁵¹ Gott als unendlich-vernünftiges Wesen ist frei von jeder empirischen Komponente und damit vollkommen heilig. Der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen muß in seinem Bemühen um Verähnlichung mit dem Urbild immer mehr danach streben, von seinen sinnlichen Kräften frei und unabhängig zu sein.⁵² Die Würde des Menschen als Ebenbild des heiligen Gottes verlangt vom Menschen ein stets wachsendes Frei- und Unabhängigwerden von empirischen Bestimmungsfaktoren. Nur so manifestiert sich, daß solche Würde im Vorzug „des menschlichen Geistes ... vor der ganzen thierischen Schöpfung und der gesamten Sinnenwelt“⁵³ besteht.

2.2.2. Christus als Urbild der menschlichen Würde

Das „Urbild der in ihrer Würde vollendeten Menschheit“ ist für Wanker zunächst und zuerst eine *Vernunftidee*. Als solche ist sie ursprünglich und primär in der unendlichen, reinen Vernunft Gottes, der seinerseits – vom Standpunkt der menschli-

⁴⁷ I, 131; vgl. I, 19; VR, 15.

⁴⁸ Vgl. I, 27, 131, 186; VR, 15, 63.

⁴⁹ I, 218; vgl. I, 186.

⁵⁰ I, 146; vgl. I, 144, 186, 218; II, 163; VR, 220.

⁵¹ Das heißt bezogen auf „das eigentliche bessere Ich“, auf den „geistigen Menschen im strengsten Sinn“, der vom „sinnlichen oder thierischen Menschen“ wohl zu unterscheiden ist (I, 25). Diese Aufspaltung des Menschen wird der Ganzheitssicht des NT nicht gerecht, auf das sich Wanker mehrfach beruft; vgl. I, 25.

⁵² Vgl. I, 140, 26f, 157, 186; II, 82, VO, 13.

⁵³ I, 25f.

chen Erkenntnis her geurteilt – zuerst als Vernunftidee, die sich aus der Idee der Sittlichkeit ergibt, gegeben und zugänglich ist.⁵⁴

In der Perspektive dieser Vernunftidee der menschlichen Würde entwickelt Wanker seine Christologie. Den Sohn Gottes, den „göttlichen Gesandten“, sieht Wanker im wesentlichen von der Aufgabe her zu zeigen, „wie die Idee der Vernunft in der Person Jesu verwirklicht wurde.“⁵⁵ Die Vernunft trägt in sich die Idee der „moralischen Würde des Menschen in ihrer höchsten Vollkommenheit.“⁵⁶ Diese Idee ist Maßstab der Vernunft zur ‚Identifizierung‘ des göttlichen Urbildes und zur Beurteilung dessen, was für die Moralität, für die „moralischen Bedürfnisse der Menschheit“⁵⁷ vernünftigerweise zu verlangen (auch von Gott zu verlangen) ist.⁵⁸

Der Gottessohn und Gesandte Gottes muß von der moralischen Vernunftidee her das Urbild und vollkommene Ideal der Menschheit sein; er muß – wie Gott – das vollkommene Urbild des Menschen in seiner moralischen Vollendung, der Heiligkeit sein; die Idee der Gottheit muß für einen möglichen göttlichen Gesandten das Ideal sein, an dem er zu messen ist.⁵⁹

Wanker teilt demzufolge mit Kant denselben christologischen Denkansatz bei der Vernunftidee der sittlichen Vollkommenheit und Würde des Menschen: der Heiligkeit; von ihr aus wird sowohl Gott, der als Schöpfer Urbild und Original des Menschen ist, als auch Christus, der als Gottessohn selbst Urbild, Exemplum und Ideal sein muß, gemessen.⁶⁰ Die Echtheit der Gottessohnschaft und der Gottgesandtheit des historischen Jesus muß sich so von den Kriterien der Vernunftidee her erweisen lassen. Wanker arbeitet daher zunächst jene vernünftigen Merkmale heraus, die ein göttlicher Gesandter zu seiner Legitimation aufweisen können muß, um vor der Vernunft bestehen zu können. Den Gottessohn als Vernunftidee müssen die-

⁵⁴ Vgl. VR, 92, 105, 116, 147; VO, 8; I, 152.

⁵⁵ Die von Wanker bevorzugten Hoheitstitel Christi (insbesondere „Gesandter aus der übersinnlichen Welt“, VO, 19) kommen der Terminologie Kants nahe; vgl. auch VR, 152, 92, 106, 113, 116, 132, 152, 172f; I, 32 u.ö.

⁵⁶ I, 33.

⁵⁷ Vgl. den Titel einer akademischen Rede Wankers „ueber Vernunft und Offenbarung mit Hinsicht auf die moralischen Bedürfnisse der Menschheit“, in: F. G. WANKERS gesammelten Schriften Bd. 4, 1-22.

⁵⁸ Vgl. VR, 136, 140, 194; VO, 16.

⁵⁹ Diesen Gedanken unterstreicht Wanker mehrfach stark; vgl. z.B. VR, 172: Die Vernunft muß „in der Person Jesu alles vereinigt finden, was die aufgeklärteste (!) Vernunft in dem Ideale eines Gesandten der Gottheit als wesentlich anerkennen muß“ (VR, 172). Wanker folgt hier einem ausgeprägten Grundzug der Aufklärung, der in Kants ‚RGV‘ einen besonders nachhaltigen Ausdruck fand; vgl. W. JOEST, 34; vgl. auch VR, 92, 116f, 140, 149, 159, 186.

⁶⁰ Vgl. I, 24-27; VR, 140f, 147, 152, 186, 194; VO, 16. Dieser christologische Denkansatz ist freilich unausweichlich zirkulär, insofern er, von der Idee der moralischen Vollkommenheit und ihren Implikationen ausgehend, allererst Gott als Idee entwirft und dann das solcherart gefundene Gottesbild der Heiligkeit wiederum als Urbild der moralischen Vollkommenheit des Menschen deklariert; vgl. dazu auch I, 46f (Anm.), 19f, 152f; dasselbe gilt für Kant; vgl. KpV, 260f. Theologiegeschichtlich nimmt Wanker hier – freilich in etwas einseitiger Weise – den bereits bei den Kirchenvätern ausgeprägten Gedanken des „Christus exemplum“ auf; vgl. W. GEERLINGS, 146-228, 237-258. Ein ähnlicher Befund ist auch für Wankers zeitgenössischen Fachkollegen J. Geishüttner festgestellt worden; vgl. U. DERUNGS, 194ff.

selben Vollkommenheiten auszeichnen, wie sie die Vernunft Gott selbst zuschreibt.⁶¹

Bei den von der Vernunft a priori aufzustellenden Charakteristika des Gottessohnes als eines Vernunftideals für die Menschen betont Wanker wie Kant vor allem die moralische Vollkommenheit, die Heiligkeit. Gott ist die Heiligkeit selbst; aus diesem Grunde ist die Heiligkeit des göttlichen Gesandten der „erste und wichtigste Beweis“⁶² für die Echtheit seiner göttlichen Sendung und seiner Lehre. Der Gottgesandte muß gemäß den Kriterien der Vernunftidee vom Gottessohn „die höchste sittliche Lauterkeit in seinem Willen und in seinem ganzen Thun und Lassen bekräften; er muß das Leben geben für die Pflicht.“⁶³ Der Gottgesandte muß das „reinste Muster aller, auch der schwersten Tugenden“⁶⁴ sein; er muß in vorbildlicher Pflichttreue gegen alle Hindernisse der Tugend bis zum Tode kämpfen.

Ferner hat der göttliche Gesandte in seiner *Lehre* mit der Idee Gottes übereinzustimmen. Inhalt dieser Lehre ist entsprechend der Heiligkeit Gottes die Tugend; deshalb ist „reine Tugendlehre ... die höchste Legitimation eines göttlichen Gesandten“⁶⁵, der „schon seiner Lehre wegen würdig seyn (muß), als ein göttlicher Gesandter anerkannt zu werden.“⁶⁶ Diese Lehre sollte Auskunft über Gott und die Bestimmung des Menschen geben. Sie muß den Menschen einen Weg weisen, das Böse zu überwinden, sich wieder Gott zuzuwenden; d.h. das, was der Gottgesandte „von der Tugend, ihrem Kampfe und Siege lehrt, muß in jeder Rücksicht Gottes würdig, für den Menschen faßlich und einleuchtend ... seyn, und alle moralischen Bedürfnisse vollständig befriedigen.“⁶⁷

Zu den von der Vernunft vorgängig aufgestellten, charakteristischen Merkmalen der Legitimation eines göttlichen Gesandten gehört weiter die *Einheit* von *Lehre* und *Leben*; eine Differenz zwischen beiden im Leben des Gottgesandten stünde im Widerspruch zur Heiligkeit Gottes als dem Urbild aller moralischen Vollendung. Gemäß der Vernunftforderung „Wer das Heilige lehrt, muß selbst heilig leben“⁶⁸ muß bei dem göttlichen Gesandten „Lehren, Gesinnung und Handlung eines seyn“, wie auch in Gott „Erkennen, Wollen und Thun eines“⁶⁹ ist.

In Lehre und Leben des Gottessohnes als Darstellung und „Verkörperung“ des Urbildes der Menschheit für die Menschen muß als das „einzige Motiv allen Thun und Wirkens“ der „große und reine Endzweck“ gelten, um dessentwillen Gott die Menschen als seine Ebenbilder erschuf, die „allgemeine Heiligung und Beseligung.“⁷⁰

⁶¹ Vgl. VR, 92, 113, 116.

⁶² VR, 113, 92.

⁶³ VR, 92.

⁶⁴ VR, 151; vgl. VR, 94, 151, 153.

⁶⁵ VR, 94; vgl. VR, 93.

⁶⁶ VR, 116.

⁶⁷ Ebd.; Wanker versteht unter den „moralischen Bedürfnissen“ besonders auch die Sicherheit einer vergeltenden und ausgleichenden Gerechtigkeit im Jenseits, verbunden mit Unsterblichkeit.

⁶⁸ VR, 98; vgl. VR, 91f.

⁶⁹ VR, 98; vgl. ebd., 97.

⁷⁰ VR, 98. Kant stellt an den Anfang seines Abschnitts über den Gottessohn einen ganz ähnlichen Gedanken; vgl. RGV, 712.

Dazu muß der Gottgesandte das Böse besiegen, d.h. mit den Mächten des Bösen in einen Kampf eintreten, in dem er absolute Pflichttreue und Tugendhaftigkeit in allen Leiden bis zum Tod vorbildlich unter Beweis stellt, um als Urbild und Exempel den Abbildern zu zeigen, wie sie sich moralisch bewähren und heiligen können. Der Gottgesandte muß als „das Ideal der sittlichen Vollkommenheit“ den „Kampf des Geistes mit dem Fleische, des Lichts mit der Finsterniß ..., des Guten gegen das böse Prinzip“⁷¹ führen und gewinnen.

Hat die bisher dargestellte Christologie Wankers eine Reihe von Gemeinsamkeiten mit Kants Lehre vom Gottessohn erkennen lassen, so rückt er in den folgenden Punkten von Kant ab und folgt der traditionellen theologischen Lehre.

Als letztes, aus der Vernunftidee des Gottessohnes sich ergebendes Legitimations-Kriterium nennt er – im Widerspruch zu Kant – die Befähigung, Wunder zu wirken.

Da die Vernunft die Idee der Gottheit als mit Allmacht ausgestattet denken muß, so muß auch im Wirken des Gottgesandten solche Macht sich manifestieren; und dies geschieht in den Wundertaten.⁷²

Ebenso entschieden geht Wanker auch in der Frage, wie weit nun dieses Ideal des Gottessohnes sich in der Geschichte verwirklicht habe, über Kant hinaus. Als christlicher Theologe kann er sich mit Kants Bewertung des Historischen und der Grenzen geschichtlicher Beispiele nicht begnügen, geht es doch um die zentrale Frage der Christologie, inwieweit Gott wirklich in der geschichtlichen Konkretheit der Person Jesu Christi *Mensch* geworden ist. M.a.W.: Es geht um die volle Gültigkeit des Dogmas von der Inkarnation und den zwei Naturen in der einen göttlichen Person Christi.

Mit Nachdruck unterstreicht er, daß der historische Jesus „Gott und Mensch zugleich (ist).“⁷³ Er ist sogar der Meinung, es sei „eine absolute Forderung unserer eigenen Vernunft“, daß „das Ideal eines vollkommenen Menschen“, „das Ideal einer reinen, Gott wohlgefälligen Menschheit,... der Gerechte in seiner höchsten Idee vom Himmel kommen“ müsse, daß er „dem Endlichen und dem Unendlichen zugleich angehören“, daß er „Gott und Mensch zugleich seyn (muß).“⁷⁴

Zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem muß nicht nur kein Widerspruch in der Weise herrschen, daß empirische, historische Wirklichkeit, eine historische Person unmöglich ein glaubhaftes Zeugnis dafür ablegen könnte, daß in ihr „sich Gott den

⁷¹ VR, 186; vgl. VR, 153ff, 180. Mit dieser Formulierung greift Wanker beinahe wörtlich eine Überschrift aus der 'RGV' auf; vgl. RGV, 709.

⁷² Vgl. VR, 99. In der Auseinandersetzung mit der die Historizität der Wunder Jesu anzweifelnden, aufgeklärt-rationalistischen Strömung in der protestantischen Theologie stellte sich Wanker nachdrücklich auf die Seite der traditionellen Apologetik. Die historische Glaubwürdigkeit der Hl. Schrift steht für ihn fest: vgl. bes. VR, 99-136, 162-164, 194ff, 213; I, 23f; II, 18. ähnlich wie sein Freiburger Fakultätskollege E. Klüpfel lehnte Wanker diese Tendenzen der Aufklärungstheologie ab. Besonders bezeichnend und für die damalige Situation erhellend ist der heftige Schlagabtausch zwischen dem protestantischen Theologen Johann Salomon SEMLER ("#1791) und E. KLÜPFEL; vgl. dazu E. KELLER 1983, 24ff; ferner vgl. außer der in Anm. 102 (Teil C, II, 1) genannten Literatur auch K. WERNER 1867, Bd. 5, 149-163; A. KOLPING Bd. 1, 50f.

⁷³ VR, 148; vgl. VR, 117, 139, 152, 159; VO, 16; I, 32f.

⁷⁴ Teilzitate aus VR, 151; vgl. VR, 152, 159.

Menschen sinnlich darstellen will.“ Zwar kann „die Geschichte ... nicht wie ein philosophischer Lehrsatz durch Argumente a priori bewiesen oder widerlegt werden“; Geschichte „ruht auf ihrem eigenen Grunde, auf dem Zeugenverhör.“⁷⁵ Doch ist dies kein Grund, daß zwischen historischer Wahrheit und Vernunftwahrheit keine Vermittlung möglich sein könnte, daß vielmehr zwischen beiden eine unüberbrückbare Kluft liegen müsse.⁷⁶

Vielmehr kann Geschichte doch so viel an glaubwürdigem Geschehen aufweisen, daß die Vernunft im Leben einer historischen Person eine solche Vollkommenheit zu entdecken vermag, daß sie zugeben muß, in dieser geschichtlichen Gestalt „die ganze Idee der Gottheit“⁷⁷ zu erkennen. Die Taten einer solchen Person können als „Sprache Gottes, welche seinen Gesandten legitimieren sollte“, verstanden werden, so daß „die aufgeklärteste Vernunft ... laut bekennen (muß): Wahrhaftig, hier ist die Sprache Gottes an die Menschen, oder sie ist nirgends.“⁷⁸

Die Vernunft selbst drängt geradezu darauf, ihre Ideen und Wahrheiten nicht bloß als Vernunftwirklichkeiten in sich zu tragen, sondern in der geschichtlichen Wirklichkeit dargestellt zu finden. Die geschichtliche Realität eines verwirklichten Ideals moralischer Vollkommenheit zeigt in einer unvergleichlich glaubwürdigen und unersetzlichen Weise, „daß die sittliche Vollkommenheit kein leerer Gedanke sey, dem außer dem Gedanken nichts entspricht, sondern daß ein Object existiere welches die Idee der höchsten moralischen Vollkommenheit realisiert darstellt.“⁷⁹ Deshalb muß Gott auf dem Wege einer Offenbarung dafür Sorge tragen, daß „die Idee der reinsten Tugend“ nicht nur aufgestellt wird; er „muß auch die geschichtliche Ausführung dieser Idee ausweisen.“⁸⁰ Wie die Geschichte selbst lehre, seien die besten Ideen sittlicher Vollendung, solange sie nur Ideen geblieben sind, reichlich wirkungslos gewesen. Der Mensch bedürfe nicht nur der „gelehrten Deduktionen, sondern was er braucht, sind Thatsachen.“⁸¹ Tatsachen überzeugen. Aus diesen mehr psychologischen und pädagogischen Gründen sind das Leben, Leiden und Sterben Christi, der in ihm erfolgte „Sieg des Guten über das Böse“ und sein Tugendbeispiel „besser, faßlicher, kräftiger, als die mühsamsten Anstrengungen der philosophierenden Vernunft“; und daher hat die christliche Religion, weil sie „auf Geschichte und Thatenbeweis gründet, an Klarheit und Faßlichkeit, an Herzlichkeit und Ueberzeugungskraft ihres Gleichen nicht, und kann ... durch kein Produkt der

⁷⁵ Teilzitate aus VR, 133, 99.

⁷⁶ Wanker betont, daß die Kenntnis geschichtlichen Geschehens ausreiche für ein „festes Glauben“ (VR, 107). Ein philosophischer Glaube sei hier grundsätzlich in keiner anderen Situation, denn „selbst die Vernunftreligion und Vernunftmoral (sind) auf Grundlehren gebaut..., welche wir nicht begreifen, nicht beweisen, sondern nur glauben können“ (VR, 146). Im Hintergrund könnte hier umso mehr Kants Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben aus der 'KrV' (33) stehen, als Wanker sich in Fragen des theoretischen Erkennens an einigen Stellen deutlich an Kant orientiert; vgl. z.B. VR, 89, 147.

⁷⁷ VR, 106.

⁷⁸ VR, 107.

⁷⁹ VO, 8.

⁸⁰ VR, 94; vgl. VR, 99, 146, 150f, 193.

⁸¹ VR, 180. An anderer Stelle drückt sich Wanker drastischer aus: „Nur der Anblick eines über die Pflicht duldenden, blutenden, sterbenden Gerechten, macht es mir gewiß, daß Tugend kein leerer Gedanke sey“ (VR, 151).

raisonierenden Vernunft ersetzt werden.“⁸² Die Vernunft findet ihre „volle Beruhigung“, wenn das „Leben Jesu und seine Geschichte ... das als wirklich hinstellt, was die Vernunft in der Idee auffaßt“; d.h. wenn die „Vernunft in der Person Jesu alle die Merkmale vollkommen vereinigt (findet), welche die Idee Gottes und des Göttlichen konstruieren.“⁸³

Vergleicht nun die Vernunft die historische Gestalt Jesu, wie sie von den Evangelien gezeichnet wird, mit der Vernunftidee des Gottessohnes, so zeigt sich, daß und „wie die Idee der Vernunft in der Person Jesu verwirklicht wurde.“ Jesus Christus stimmt mit den Merkmalen der „Idee der Gottheit“ so sehr überein, daß seine „Gotteswürdigkeit“ außer Zweifel steht.⁸⁴ Eben deshalb erwies er sich auch als Urbild in „seiner(r) Darstellung des Menschen, seiner Würde und Bestimmung (so einzig und unübertrefflich).“⁸⁵ Er ist so vollkommen und heilig, daß er fragen darf: Wer kann mich einer Sünde beschuldigen?⁸⁶

Ein besonderes Gewicht kommt auch bei Wanker der *Lehre* Jesu zu, die er vorrangig als *Tugendlehre* versteht; und „reine Tugendlehre ist die höchste Legitimation eines göttlichen Gesandten.“⁸⁷

Von Jesu Lehre gilt, daß „wir nichts der Vernunft Angemesseneres, nichts Vortrefflicheres kennen“; so daß Jesus „schon seiner Lehre wegen höchst würdig (ist), für einen Gesandten der Gottheit anerkannt zu werden.“ „So lehrte kein Weiser vor Christus.“⁸⁸

Ein gotteswürdiger Gesandter ist der historische Jesus „auch seines Wandels, Lebens, Thuns und Lassens wegen.“⁸⁹ Lehre und Leben bilden bei ihm eine vollkommene Einheit, wie in Gott selbst eine vollkommene Einheit zwischen moralischem Gesetz, Wollen und Handeln besteht. Dies zeigt „die Weisheit seiner (sc. Christi, H.J.M.) Maximen, und das Handeln nach diesen Maximen.“⁹⁰

In Bezug auf die konkrete Lebensgeschichte Christi wählt Wanker dieselben Schwerpunkte aus wie Kant; vorherrschend ist Jesu moralischer Sieg über alle Versuchungen, sinnlichen Neigungen nachzugeben.⁹¹

Ebenso betont er Jesu Kampf gegen das Böse, seine daraus folgenden Leiden bis in den Tod, seine ausnahmslos treue Pflichterfüllung und Tugendhaftigkeit.⁹² Den Höhepunkt bildet dabei die Botschaft von der Gottes- und Nächstenliebe, die er selbst bis zur letzten Konsequenz vorbildlich lebte.⁹³

Allen Kampf für Pflicht und Tugend muß der Gottgesandte jedoch siegreich beenden können; d.h. „er muß auch Gott seyn“; denn „es liegt in der Idee eines vollkommenen Gerechten, daß er nicht nur für die Tugend kämpft, sondern den Kampf

⁸² Teilzitate aus VR, 180f.

⁸³ VR, 186, 136.

⁸⁴ Teilzitate aus VR, 164, 152.

⁸⁵ VR, 140; vgl. VR, 141, 93.

⁸⁶ Vgl. VO, 14 (mit Anspielung auf Joh 8,46).

⁸⁷ VR, 94; vgl. I, 146.

⁸⁸ Teilzitate aus VR, 141f, 160; vgl. VR, 166, 137.

⁸⁹ VR, 160; vgl. VR, 97.

⁹⁰ VR, 160; vgl. VR, 98.

⁹¹ Vgl. VO, 15.

⁹² Vgl. I, 33; R, 94, 97, 146ff, 151, 153-155, 159, 161.

⁹³ Vgl. VR, 92.

auch siegreich ende.“ Die Vernunft fordert den „allmählichen Sieg des Guten über das Böse.“⁹⁴

Insofern dies alles auf den historischen Jesus Christus zutrifft, ist er das „Ideal der Gottheit“ und als solches auch „Ideal einer reinen, Gott wohlgefälligen Menschheit“, das „Ideal der sittlichen Vollkommenheit.“⁹⁵ Damit ist er konkretes *Muster* und *Vorbild* des sittlichen Handelns der Menschen; d.h. Christus ist *praktisches Beispiel*, Beispiel der menschlichen, moralischen Vervollkommnung, des Ähnlichwerdens mit dem Urbild aller Menschheit, Gott, Beispiel der Heiligung.⁹⁶ Die *Gottebenbildlichkeit* des Menschen wird so näher bestimmt durch die *Christusförmigkeit*; die menschliche Würde kulminiert in der Gleichgestaltung mit Christus.⁹⁷

Wanker hebt in diesem Zusammenhang mehrfach auf das ab, was Kant die „Tunlichkeit“ des Beispiels nennt, d.h. die vom praktischen Beispiel ausgehende Ermunterung und Überzeugung, daß das, wofür das Beispiel ein Beispiel ist, auch „geht“, d.h. vollziehbar und praktizierbar ist. Gerade dadurch, daß Christus in geschichtlich-faktischer Konkretetheit die „moralische Würde des Menschen in ihrer höchsten Vollkommenheit dargestellt“ daß er Pflichttreue und Tugendhaftigkeit bis zum Letzten vorgelebt hat und dabei siegreich blieb, gerade dadurch liefert er den überzeugenden Beweis, daß sittliches Leben real „möglich“ ist und „geht“, daß das Böse überwindbar ist, daß und wie der Mensch bei allen inneren und äußeren Hindernissen seine Würde als sittliches Wesen behaupten solle und könne.⁹⁸ Christus zeigt als Vorbild und Muster, „daß Tugend und Gerechtigkeit keine leere Spekulation sey, sondern Wirklichkeit habe.“⁹⁹ Christus als das moralische Beispiel, das zeigt, daß man für die Pflicht sogar sinnvoll in den Tod gehen kann, begründet damit eine Religion, die allen „moralischen Bedürfnissen“ genügt und auch den „mühsamsten Anstrengungen der philosophierenden Vernunft“¹⁰⁰ überlegen ist.

Auf diese Weise befähigt Christus insbesondere auch zur Überwindung des Bösen, durch das der Mensch als Ebenbild Gottes entstellt wurde; dies geschieht durch eine „Revolution seiner Denk- und Sinnesart“, d.h. durch eine „moralische Revolution“.¹⁰¹

In der Perspektive des moralischen Beispiels geht Wanker auch die Frage der *Nachfolge Christi* an; Beispiele bedeuten eine für das sittliche Leben unersetzliche Wirksamkeit: „Sie sagen uns nicht nur, was wir *sollen*, sondern auch, daß wir es

⁹⁴ VR, 152, 159; vgl. VR, 180, 186, 158.

⁹⁵ VR, 186; vgl. VR, 99, 117, 150, 159; VO, 13.

⁹⁶ Vgl. VO, 13ff; II, 9, 23; VR, 95, 134, 161, 178, 180; VO, 13.

⁹⁷ Mit diesem Gedankengang reiht sich Wanker in eine lange philosophisch-theologische Tradition ein, setzt aber die für die Aufklärungszeit typischen Akzente; insbesondere gilt dies für die Moralisierung der Begriffe ‘Gottebenbildlichkeit’ und ‘Christusförmigkeit’. Der übernatürliche Charakter der Christusbildlichkeit des Menschen durch Glaube und Gnade tritt stark zurück; vgl. I, 26f, 131; VR, 15, 38. Zu den ideengeschichtlichen Aspekten vgl. J. JERVELL, H. CROUZEL u.a., Art. Bild Gottes: TRE VI, 491-515; ferner vgl. C. SCHÖNBORN 1984b.

⁹⁸ Vgl. VO, 14, 16; I, 33.

⁹⁹ VR, 151; vgl. II, 9; VR, 178.

¹⁰⁰ VR, 180, 153; vgl. VR, 186.

¹⁰¹ VR, 157, 149f. Wanker gebraucht hier im gleichen metaphorischen Sinn das Wort ‘Revolution’ wie Kant; vgl. RGV, 698.

thun können“¹⁰²; sie ermuntern zur Nachfolge, und dies gilt in höchstem Maße für Jesus Christus.¹⁰³ Christi Beispiel übertrifft alle großen moralischen Beispielgestalten der Geschichte; nur er konnte mit vollem Recht auf die eigene Sündelosigkeit hinweisen; nur er kann als das „Muster, nach welchem wir uns bilden, und als das Ideal, welches wir in unserer Person realisieren sollen“, in Frage kommen. Christi Beispiel belehrt uns nicht nur darüber, wie wir uns die bereits von der Vernunft geforderte Verähnlichung mit Gott vorstellen sollen, sondern er zeigt auch, „wie der Mensch bei allen inneren und äußern Hindernissen seine Würde als ein sittliches Wesen behaupten solle und könne“¹⁰⁴, daß die „sittliche Vollkommenheit kein leerer Gedanke sey“¹⁰⁵, sondern daß alle in der Vernunftidee der Sittlichkeit implizierten Forderungen, Postulate und Desiderate auch eingelöst werden, daß „das Leben Jesu und seine Geschichte ... das als wirklich hin(...) stellt, was die Vernunft in der Idee auffaßt.“¹⁰⁶ M.a.W.: Das Beispiel Christi ist für Wanker der stärkste Beweis, daß selbst unter ungünstigsten Voraussetzungen ein sittlich gutes Leben möglich ist und „Wirklichkeit habe, und daß der Mensch seine moralische Würde selbst von den mächtigsten Gegeneinwirkungen unabhängig erhalten könne und deßwegen solle.“¹⁰⁷

Erst hier, auf dieser Ebene, erhält die Idee der menschlichen Würde ihre Vollgestalt. Menschliche Würde besteht somit nicht nur in einem durch die Gottebenbildlichkeit grundgelegten Ähnlichsein mit Gott, sondern in einem Ähnlichsein und *Ähnlichwerden-Können mit Christus*. Christus hat „durch sein Beispiel ein Muster der höchsten Ähnlichkeit mit Gott aufgestellt ... und dieses Muster ist das Bild der höchsten Menschenwürde.“¹⁰⁸ Die Ähnlichkeit mit Gott und Christus als Gabe und Aufgabe ist der aus der philosophischen Interpretation und ihrer theologischen Vertiefung sich ergebende höchste Inhalt menschlichen Handelns und bildet das *oberste Materialprinzip der Sittlichkeit*, das in das Moralprinzip eingeht. Deshalb kann Wanker auch als Äquivalent des obersten Moralprinzips formulieren: „Eine gottähnliche Handlungsweise (kann) eine sittlich gute Handlungsweise genannt werden.“¹⁰⁹ So kann er auch „die Aehnlichkeit mit Gott und Christus ... als Regel“ betrachten, „nach welcher wir unsere Gesinnungen und Handlungen einrichten sollen.“¹¹⁰

Die dem Streben nach Ähnlichkeit mit Gott und Christus allein angemessene Ge-

¹⁰² II, 208.

¹⁰³ Vgl. ebd. Wanker moralisiert das ntl. Prinzip der Nachfolge einmal folgendermaßen: „Willst du den Weg der Tugend wandeln, so folge mir nach“ (VO, 14). Gelegentlich spricht er auch von Nachahmung (imitatio) Christi, die er jedoch im Rahmen seiner moralischen Beispiellehre so erklärt, daß eine heteronome Bedeutung ausgeschlossen bleibt.

¹⁰⁴ VO, 13f; vgl. VR, 186.

¹⁰⁵ VO, 8, 15; wie Kant bezieht Wanker diesen Gedanken ausdrücklich auf den durch Gott zu gewährenden Ausgleich zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit; vgl. VR, 186; KrV, 681.

¹⁰⁶ VR, 186; vgl. I, 19, 37-39, 67f; VR, 99, 116, 139, 145f, 159, 162, 182; VO, 10, 13-18.

¹⁰⁷ VO, 15f.

¹⁰⁸ I, 150f; vgl. II, 23.

¹⁰⁹ I, 146; vgl. I, 154; II, 24; VR, 139.

¹¹⁰ I, 154; vgl. I, 131.

sinnung ist die Gottes- und Nächstenliebe. Daher nennt Wanker das ntl. Liebesgebot auch das „*höchste Moralprinzip in der geoffenbarten Sittenlehre*“, das den Menschen „in der Würde eines Mitgliedes des übersinnlichen Reiches Gottes darzustellen“¹¹¹ vermag.

Mit dem obersten Moralprinzip der Vernunft stimmt das christliche Liebesgebot überein; letzteres vertieft ersteres in der von der Vernunft selbst schon gewiesenen, eigenen Sinnrichtung bis hin zur letztmöglichen Aussagetiefe.¹¹² Alle diese der christlichen Offenbarung entnommenen Aussagen und Bestimmungen dienen der menschlichen Würde, ihrer infolge des Bösen notwendig gewordenen Wiederherstellung und ihrer Vollendung. Darin, daß die Menschen „ein Muster der höchsten Ähnlichkeit mit Gott“¹¹³ erhielten, bestand der Zweck der Menschwerdung Christi.¹¹⁴

Der „Hauptzweck“ des Kommens Christi war „die Erleuchtung aller Menschen“, die Wanker sogleich näher interpretiert als „seine (sc. Christi, H.J.M.) Moral“, die „zur allgemeinen Sittenlehre aller Nationen und aller Zeiten erhoben werden (sollte)“.¹¹⁵

Das moralische Fazit aus der dargelegten Korrelation und Interdependenz von Menschheit, Würde, Gottebenbildlichkeit und Christusförmigkeit könnte man in der von Wanker mehrfach durch ein Bibelzitat ausgedrückten Aufforderung sehen: „Seyd rein und heilig, wie Gott rein und heilig ist!“¹¹⁶

Wanker versteht diese Aufforderung als Gebot des historischen Jesus; als solches steht es nicht nur im Einklang mit der Vernunft, sondern ist eine durch die Offenbarung vertiefte und bestätigte Auslegung des vernünftigen Sittengesetzes. Ausdrücklich vermerkt er, daß auch „die Kantische und Fichtesche Schule“ hier den „nemlichen Weg ein (schlägt)“¹¹⁷, und dies aus dem einfachen Grunde, „weil das Sittengesetz, das Gebot: Sey heilig, sich in dem innersten Bewußtseyn des Menschen ankündigt.“¹¹⁸

Infolge dieser durchgehenden Geprägtheit des Würdebegriffs durch das für den Menschen Höchste und Vollkommenste, durch die Gottebenbildlichkeit und Christusförmigkeit, ist der Würdebegriff neben dem verwandten Begriff des Endzwecks bei Wanker der Hauptbegriff, mit dem er das *höchste Gut* des Menschen verknüpft. Wie letzteres nur durch den sittlich guten Willen möglich wird, so ist auch der Würdebegriff auf den guten Willen bezogen; beide fallen insofern zusammen, als der

¹¹¹ VR, 147; I, 147; vgl. I, 151; VR, 141.

¹¹² Vgl. I, 147 sowie C, II, 2.4.

¹¹³ I, 150; vgl. I, 22, 32f, 49; VR, 141.

¹¹⁴ Die Inkarnation Christi war notwendig, „weil Gott so unendlich über den Menschen erhaben, und es zugleich unmöglich ist, sich ein anschauliches Bild der unsichtbaren Gottheit zu verschaffen“ (I, 150).

¹¹⁵ I, 67; vgl. VR, 160. Diese Aussagen zur Inkarnation des Gottessohnes machen besonders deutlich, daß Wankers Christologie in der Gefahr ist, auf eine Art Vollendungslehre der Sittlichkeit hinauszulaufen. Zum zeitgeschichtlichen Kontext vgl. J. R. GEISELMANN, *Jesus der Christus*, T. 1, München 1965, 17-20.

¹¹⁶ VO, 13 (mit Hinweis auf Mt 5,48); vgl. VR, 41, 90, 98, VR, 185f. Wankers Auslegung wird dem Sinn von Mt 5,48 nicht in jeder Hinsicht gerecht; vgl. dazu R. SCHNACKENBURG, *Die Vollkommenheit des Christen nach Matthäus*, in: DERS., *Christliche Existenz nach dem NT*, Bd. 1, München 1967, 139-141.

¹¹⁷ VR, 90; vgl. MS, 582 (§ 21).

¹¹⁸ VR, 90.

gute Wille dadurch gut wird, daß er vom obersten Moralprinzip bestimmt wird; der Sinn dieses Prinzips aber ist die Erreichung der vollen Menschenwürde.¹¹⁹ Daher treffen auf den Würdebegriff alle diejenigen Attribute und Qualifikationen zu, die das sittlich Gute, den guten Willen, auszeichnen: Die Menschenwürde hat allgemeinen, unbedingten, notwendigen und objektiven Charakter; sie hat unbedingten, inneren Wert. Deshalb auch wird die Menschenwürde zum bestimmenden Faktor der moralischen Gesinnung, des Synonyms eines guten Willens.¹²⁰ Zwischen gutem Willen und Würde besteht ein Verhältnis strenger Interdependenz.

Solcher Wert kommt der menschlichen Würde zu, weil sie eine sittliche Größe ist, ja, das Zentrum der Sittlichkeit darstellt. Seine höchste Intensitätsstufe erreicht dieser Wert dort, wo sich der Mensch in seinem sittlichen Verhalten und Handeln nach dem Gottessohn als dem „Urbild der höchsten menschlichen Würde“ ausrichtet; ohne solche Orientierung „ist notwendig ein Mensch ohne allen moralischen Werth.“¹²¹

So kulminiert im Würdebegriff der ebenfalls nur sittlich zu verstehende Menschheitsbegriff. Auf den in seiner Würde gemäß dem Urbild Christi bestimmten Menschen wendet Wanker (in moralisierender Abwandlung des vollen biblischen Sinnes) die Aussage des Apostels Paulus von dem „neuen Geschöpf“¹²² an.

Wanker bringt dann den Würdebegriff in Zusammenhang mit der Forderung nach sittlicher Selbstbestimmung, nach sittlicher Autonomie. Mit der Forderung, daß der Mensch „sich in allen seinen Handlungen dem Urbilde seiner eigenthümlichen Würde gleichsetzen (soll)“, verbindet er die Vorstellung, daß dies „frey und selbstthätig“ geschieht, d.h. daß der Mensch „sich ... selbst, durch *selbsteigene Gründe* (bestimmt).“¹²³ Der „selbsteigene“ Grund der Selbstbestimmung ist das auf die Würde der Menschheit zentrierte Moralprinzip.

Auf diese Weise vertritt auch Wanker das Konzept der sittlich-autonomen Menschenwürde; aus demselben Grund verlangt er auch wie Kant *Achtung* vor solcher Würde, und zwar – entsprechend der doppelten Bedeutung des Menschheitsbegriffs – Achtung für die Menschheit „in unserer Person“ wie „in der Person des Nebenmenschen“¹²⁴ und für die gesamte Menschheit. Deshalb auch darf der Mensch weder sich selbst noch irgendeinen anderen Menschen *nur* als Mittel oder Werkzeug für die eigenen Zwecke gebrauchen. Die gottebenbildliche und christusförmige Würde eines jeden Menschen verbietet dies kategorisch. Dieses Verbot erstreckt sich selbstverständlich auch auf den empirischen Bereich; die menschliche Würde ist zwar „Vernunftwürde“, bezieht sich aber, weil die Person sinnlich und vernünftig zugleich ist, auch auf den Leib, der auf diese Weise an der Menschenwürde teilnimmt.¹²⁵

¹¹⁹ Vgl. I, 136; I, 139, 126, I, 184f, 218; II, 76.

¹²⁰ Vgl. I, 33, 230, 132, 127; II, 1f, 131.

¹²¹ II, 23; vgl. I, 127, 219; II, 76, 131.

¹²² II, 23; (vgl. 2 Kor 5,17); vgl. auch I, 92f, 187, 127, 217f, 227; II, 131, 171.

¹²³ I, 156f.

¹²⁴ II, 71, 118, 223ff.

¹²⁵ Deshalb ergeben sich, wie bei Kant, ethische Pflichten gegenüber der eigenen und fremden leiblichen Wirklichkeit als Folgerungen der „Anwendung“ des obersten Moralprinzips; vgl. I, 136; II, 72, 92, 168, 223.

2.2.3. Die in ihrer Würde vollendete Menschheit als oberster Zweck der Pflichtenlehre bei Wanker

Da die Tiefendimension des Wankerschen Würdebegriffes im sittlichen Streben liegt, die Gottebenbildlichkeit und Christusförmigkeit durch persönliche Heiligung immer mehr zu realisieren, bildet die in ihrer Würde vollendete Menschheit als „das Abbild der Gottheit“ den obersten Zweck der gesamten Pflichtenlehre.¹²⁶

Dieser Hauptzweck der gesamten Sittenlehre hat – wie Kants Selbstzweckbegriff – zunächst negativ-einschränkende Bedeutung; er soll einen Mißbrauch des Menschen nur als eines Mittels oder Werkzeugs sittlich disqualifizieren und die menschliche Würde schützen.¹²⁷

Nicht weniger hervorgehoben ist jedoch auch die positiv-erweiternde, fördernde Bedeutung des obersten sittlichen Zweckbegriffs.¹²⁸ Dabei wird dieser höchste Vernunftzweck auch in Wankers Pflichtenlehre in zwei Aspekte gegliedert, die den beiden objektiven Zwecken Kants entsprechen. Wanker verlangt zum einen, jeder solle sich in ausnahmslos allen sittlich-relevanten Handlungen als „vernünftige(r), moralische(r) Mensch ... selbst als Object und Zweck seiner Handlungen“¹²⁹ betrachten. Daß es ihm hierbei in besonderer Weise um die Selbstvervollkommnung des Menschen geht, belegt eine eindrucksvolle Zahl von Stellen: So verlangt er ein „Streben nach einer zweckmäßigen Wirksamkeit aller unserer Vermögen und Kräfte, der übersinnlichen und sinnlichen, geistigen und körperlichen, innern und äußern“ und erklärt es zur Pflicht, „alle unsre Vermögen ohne Unterschied (zu) erhalten und (zu) vermehren.“¹³⁰ Diese Steigerung der Vollkommenheiten aller Kräfte und Fähigkeiten des Menschen „ist eine unerläßliche Forderung der Vernunft“, weil und insoweit „das Streben nach Vollkommenheit gleich bedeutend (ist) mit dem Streben, alle unsre Kräfte zu dem Ende (gemeint ist der „höchste Vernunftzweck, das ist, die Würde des Menschen“, H.J.M.) wirksam zu machen, damit wir uns immer mehr als freye (...) Wesen in der Wirklichkeit darzustellen vermögen.“¹³¹

Im Bestreben, sich selbst zu vervollkommen, wird dem obersten Moralprinzip, der Forderung nach Verwirklichung der Menschenwürde, im Blick auf die eigene Person entsprochen und der Kreis der Pflichten gegen sich selbst grundgelegt.¹³²

¹²⁶ Vgl. I, 130f. Wanker versteht den konkreten Teil seiner Sittenlehre ausdrücklich wie Kant als eine *Pflichtenlehre*. Den damaligen terminologischen Gepflogenheiten entsprechend spricht er im gleichen Sinne auch von Ethik oder Tugendlehre; vgl. II, 1, 3; I, 42; vgl. MS, 508.

¹²⁷ Vgl. PE, 55; II, 80, 223.

¹²⁸ Vgl. II, 164f, 171; I, 131.

¹²⁹ I, 157.

¹³⁰ II, 84f.

¹³¹ I, 140; vgl. I, 236, 243, 270, 275; II, 71ff, 84f, 92f, 130; II, 343, 432.

¹³² Auf die Behandlung einzelner Pflichten wird hier nicht eingegangen, da es in erster Linie um Grundlagenprobleme geht. Sowohl Wanker als auch Kant haben in Bezug auf die konkreten Einzelpflichten vieles aus den zeitgenössischen Naturrechtslehren übernommen. Signifikante Ähnlichkeiten bestehen allerdings zwischen beiden Autoren auch auf diesem Felde in einer ganzen Reihe von Einzelargumentationen, die aber nicht auf einen spezifischen Einfluß Kants zurückgeführt werden müssen. Vgl. in diesem Zusammenhang besonders die allgemeine Selbsterhaltungspflicht und das Verbot des Selbstmordes (vgl. II, 98ff und MS, 551ff, 553ff) sowie der Selbstverstümmelung (II, 106

In Entsprechung zu Kant verlangt Wanker auch für den Kreis der Sozialpflichten, daß „das allgemeine Wohl“¹³³ gefördert werde, sofern nur der Inhalt des Begriffes ‘Wohl’ in Übereinstimmung mit dem obersten Moralprinzip bestimmt wird; dann ist die Förderung des allgemeinen Wohles gleichbedeutend mit dem, „was die allgemeine Würde der Menschen, ihre Anerkennung und Wirksamkeit befördert.“¹³⁴ Daher stellt er als „*Grundsatz der Pflicht*“ gegenüber den Mitmenschen das Prinzip auf: „Befördere, so viel du kannst, den vernünftigen Gebrauch aller Vermögen der Seele und des Leibes deiner Nebenmenschen.“¹³⁵

Das Wort Tugendpflicht verwendet Wanker zwar nicht, wohl aber definiert er die *ethische Pflicht* ganz im Sinne von Kants Begriff der Tugendpflicht als *Verbindung von Zweck und Pflicht*.¹³⁶ Die Verschiedenheit der Pflichten rührt von dem jeweiligen Zweck her, auf den sie bezogen sind; dementsprechend „unterscheidet man Tugenden wie Pflichten“, wobei aber „die Tugend ihrer Form nach nur eine“¹³⁷ bleibt. Den Zusammenhang der verschiedenen ethischen Pflichten mit dem obersten Moralprinzip unterstreicht Wanker eher stärker als Kant; „Erhaltung und Erhöhung der Würde des Menschen“ bilden für ihn den „Vereinigungspunct aller Pflichten, und das Band, das alle verknüpft.“¹³⁸ Die Würde des Menschen in der aufgezeigten, christologisch vertieften Dimension ist als höchster Zweck auch der Kern des obersten Kriteriums aller Pflichten.

2.3. Die Konzeption einer „reinen Sittlichkeit“ bei Wanker

Wanker versteht im ethischen Sinne unter „rein“ wie Kant eine von Sinnlichkeit freie Gesinnung.

Das „Wesen der Tugend“ liegt für ihn in der „Reinheit der Gesinnung.“¹³⁹ „Reine Gesinnung“ ist nur möglich, „in so fern ... von unserer Willensbestimmung alle bloß sinnlichen Gründe ... und alle sinnlichen Vortheile und Nachtheile entfernt werden.“¹⁴⁰

Die Lauterkeit des sittlichen Handelns hängt davon ab, ob es bestimmt ist von em-

und MS, 555), die Aussagen zur Demut (II, 82 und MS, 570) und zum Hochmut (II, 84 und MS, 570); vgl. auch Wankers Bemerkung (I, 143) zur Ähnlichkeit unter den verschiedenen ethischen Systemen in Bezug auf die konkreten Einzelpflichten.

¹³³ Mit allgemeinem Wohl bzw. mit dem „Wohlseyn der Nebenmenschen“ meint Wanker „fremdes Glück“ (I, 138f); Kant spricht in diesem Zusammenhang von „fremder Glückseligkeit“ (MS, 515, 517f).

¹³⁴ I, 139; vgl. I, 131; II, 163ff, 170, 171: „Wenn die Menschheit ihre niederen und höhern Zwecke wirklich erreichen soll; so ist es nicht genug, daß einer das Streben des andern nicht einschränke; sondern wir sollen auch die Zweckerreichung der andern thätig befördern.“

¹³⁵ II, 192; vgl. II, 193.

¹³⁶ Wanker spricht von einer „wirkliche(n) Pflicht, einen Zweck zu erreichen“ (I, 176).

¹³⁷ I, 192f.

¹³⁸ I, 193; zum folgenden vgl. II, 71, 85, 92, 164; I, 104, 126, 140, 156, 259ff.

¹³⁹ VR, 145; vgl. II, 24.

¹⁴⁰ I, 188; vgl. I, 60, 88f, 172. Wanker lobt ausdrücklich Kants Verdienste um die Begründung einer „reinen Sittlichkeit“ (I, 89).

pirischen Kräften. Erfahrungswirklichkeiten sind so zufällig, veränderlich, subjektiv und relativ, daß sie keine Basis für sittliche Grundsätze abgeben, sondern bestenfalls eine Klugheitslehre begründen können. Die Sinnenwelt ist nicht die Welt der Freiheit, sondern der strengen Determiniertheit durch unabänderliche Naturgesetze. zwischen beiden Welten klafft ein Abgrund; „das Princip der Sittlichkeit ist ... von dem Princip der Sinnlichkeit unendlich verschieden.“¹⁴¹ Die Menschen sind freie „und von der gesammten Sinnenwelt unabhängige Wesen“; deshalb „*sollen* wir uns nicht herabsetzen in die Klasse der Wesen, welche der Naturnotwendigkeit *schlechthin* unterworfen sind.“¹⁴² Das Sinnliche muß aus dem Begründungszusammenhang der Sittlichkeit und insbesondere des obersten Moralprinzips ausgeschlossen werden.

Gleichwohl identifiziert auch Wanker das Sinnliche nicht mit dem Bösen, sondern betont einmal ausdrücklich, daß zwar von der Sittlichkeit die „Bereitwilligkeit“ gefordert sei, „auch das größte sinnliche Gut der Tugend zum Opfer zu bringen“, daß jedoch damit keineswegs die sittliche Vollkommenheit in der „Ausreutung der sinnlichen Neigungen schlechthin“¹⁴³ gesehen werden dürfe. Das Böse selbst kann, wenn es anrechnungsfähig sein soll, nicht im Bereich der Naturkausalität gesucht werden, sondern muß selbst im Wirkungsbereich der Freiheit liegen. Auch das Sinnhafte ist von Gott gewollt.

2.3.1. Das sittlich Böse

Wanker unterscheidet zunächst – ähnlich wie Kant und in präziser Korrelation zum Begriff des Guten – vom eigentlichen, sittlich Bösen ein „sinnlich Böses“, das sinnliche Zwecke und Triebe ungerechtfertigt befriedigt, sowie ein „gemischtes“ Böses, das aus sinnlichen und vernünftigen Komponenten besteht.¹⁴⁴

Das sittlich Böse selbst sieht er dann mit Kant im „Hang zum Bösen“¹⁴⁵, das im Menschen „allgemein gewurzelt“¹⁴⁶ ist. Näherhin bezeichnet er ebenso wie Kant das sittlich Böse als das „Radikalböse im Menschen“, das „allgemein und mit uns geboren (ist)“, das „also zur Freiheit (gehört), ... von uns selbst verschuldet (ist), und ... uns strafbar (macht).“¹⁴⁷

¹⁴¹ I (2. Auflage), 256 (Anm. 2); vgl. I, 6, 60f, 125f, 95, 222; VR, 100.

¹⁴² I, 132; vgl. I, 130f.

¹⁴³ II, 80 (vgl. RGV, 710); vgl. II, 76, 428.

¹⁴⁴ Vgl. I, 124.

¹⁴⁵ I, 29f; vgl. VR, 45, 114, 149f.

¹⁴⁶ I, 148. Zu den wörtlichen Anklängen an Kant vgl. RGV, 680. Daß Wanker hier Kants 'RGV' als unmittelbare Vorlage benutzt hat, ist umso wahrscheinlicher, als er auf die gleichen Beispiele zu sprechen kommt wie Kant, wobei auch wörtliche Übereinstimmungen vorkommen; vgl. die Wendung „geheime Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft“ (VR, 148; RGV, 681). Kants erste Theorie zu dieser Thematik, wie er sie in seiner Schrift „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ (1786) entwickelt hatte, spielt hingegen bei Wanker keine Rolle. Zum ideengeschichtlichen Kontext vgl. auch H. KÖSTER 1982b, 143-168 (Lit.).

¹⁴⁷ VR, 148f, vgl. VR, 159. Wanker zitiert in diesem Zusammenhang einen Vers von Horaz („Vitiis nemo sine nascitur“), den Kant als Motto seinem Abschnitt über das Böse als ein

Das Radikalböse ist in der Willkür zu suchen, die zwischen den Forderungen der Sinnlichkeit und der Vernunft hin- und hergerissen wird; und „diese Willkühr ..., dieser mögliche Mißbrauch der Freiheit ist die Quelle des sittlich Bösen.“¹⁴⁸ Diese Quelle liegt im Menschen allein.¹⁴⁹ Eine restlose Aufklärung des Wie, des Warum und Wodurch des sittlich Bösen ist aber der philosophierenden Vernunft versagt.¹⁵⁰

Der sich als Radikalböses erweisende „Hang zum Bösen“ ist subjektiver Grund der Möglichkeit des sittlich Bösen, das empirisch spürbar wird in den dem „Gesetz widerstrebenden Neigungen“ und im „Hange zum Verbotenen“; die Neigungen reizen zur „Annahme der bösen Maxime“¹⁵¹, die aber freie und letztlich (vernünftig) unerklärliche Tat der Willkür bleibt.

Das eigentlich sittlich Böse, die freie „Annahme der bösen Maxime“ manifestiert sich in einzelnen Handlungen. Formal liegt dem sittlich Bösen ein „herrschende(r) böse(r) Wille zum Grunde“, der eine „herrschende böse Maxime“ aufstellt, die „der Sinnlichkeit das Uebergewicht über die Vernunft“¹⁵² gibt und die den obersten Vernunftzweck, die menschliche Würde, außer Acht läßt.¹⁵³ Die eigentliche Triebfeder des sittlich bösen Verhaltens und Handelns sieht auch Wanker in der Selbst- oder Eigenliebe. Wanker kennt wie Kant zwei Arten der Selbstliebe, eine moralisch disqualifizierte, die „sinnliche Selbstliebe“, und eine sittlich einwandfreie, die „sittliche Selbstliebe.“¹⁵⁴ Das sittlich Böse bzw. „der Grund aller Unsittlichkeit“ liegt für ihn in Übereinstimmung mit Kant in der „Überordnung der sinnlichen über die sittliche Selbstliebe.“¹⁵⁵ Durch eine solcherart verkehrte Ordnung der sittlichen Grundsätze kommt es zur *Selbstsucht*; der Selbstsüchtige, der Egoist „liebt ... nur seine sinnliche Natur, und seine Vernünftigkeit wegen dieser; das Gefühl des sinnlich Angenehmen ist seine allgemeine Triebfeder bey der äusseren Erfüllung seiner Pflicht-

dem Menschen von Natur anhaftender Hang voranstellt (VR, 150; RGV, 680). Außer der genannten Bestimmung des Bösen erwähnt Wanker auch kurz Fichtes Bestimmung des Bösen als „Trägheit gegen das, was er (sc. der Mensch, H.J.M.) als gut erkennt“ (VR, 148); vgl. J. G. FICHTE I/5, 185. Dieser Bestimmung des Bösen kommt jedoch bei Wanker keine weitere Bedeutung zu; vgl. ferner J. WIDMANN, 186f.

¹⁴⁸ VR, 44.

¹⁴⁹ Vgl. ebd.

¹⁵⁰ Vgl. VR, 149. Wanker kritisiert an einer anderen Stelle (vgl. I, 30ff, Anm.), daß Kant sich mit der Unerklärlichkeit des Entstehungsgrundes des Bösen abgefunden habe. Kant weise die Frage, „warum der Mensch vor aller Erfahrung die böse, und nicht die gute Maxime aufgenommen hat, ... gegen alle Gesetze der Vernunft ab, bloß um die Imputation gegen die Fatalisten zu retten“ (I, 31, Anm.). Mit dem zweiten Vorwurf, der die Dialektik zwischen dem zeitenthobenen Ursprung des Bösen als intelligible Tat und den empirisch geschehenden bösen Einzelhandlungen im Hinblick auf die Besserungsfähigkeit des Menschen betrifft, wird Wanker Kant jedoch nicht ganz gerecht, da er die Annahme Kants, daß ein „Keim des Guten“ immer im Menschen bleibe, hier nicht genügend berücksichtigt. Daß Kants Argumentation allerdings Schwierigkeiten in der von Wanker gemeinten Richtung bietet, dazu vgl. H. J. GÜNTHER, 151.

¹⁵¹ VR, 148f; vgl. I, 258; vgl. dazu auch F. GNIFFKE, 116-122.

¹⁵² I, 258, 208; vgl. I, 205. Zur Distanz einer solchen an Kant orientierten Bestimmung des Bösen von der scholastischen Tradition vgl. H. J. GÜNTHER, 160.

¹⁵³ Vgl. I, 126.

¹⁵⁴ II, 80.

¹⁵⁵ Ebd.

ten und bey ihrer Übertretung.“¹⁵⁶

Dieses sittlich Böse setzt Wanker unmittelbar mit dem Begriff ‘Sünde’ gleich, den er in seinem Hauptwerk eingehend entfaltet.¹⁵⁷

Für den Sündenbegriff verwendet er dieselben Vorstellungskategorien wie für das sittlich Böse; so spricht er auch von einem „Hang zur Sünde“, der „nur dann geschwächt (wird), wenn wir immer mehr die sinnliche Maxime unter die sittliche unterzuordnen streben.“¹⁵⁸ Letzteres bedeutet, daß Wanker die Sünde grundlegend als „herrschende Gesinnung“ begreift, aus der dann böse Handlungen als einzelne Akte der freigewollten „Abweichung vom Sittengesetz“, d.h. einzelne Sünden, entspringen.¹⁵⁹ Das Wesen der Sünde weist so neben der vorauszusetzenden Freiheit noch zwei Aspekte auf: Den Aspekt der *Moralität* (bzw. *Immoralität*), insofern eine böse oder sündige Handlung nicht durch das Moralprinzip und um des Moralprinzips willen geschehen ist, sowie den Aspekt der *Legalität* (bzw. *Illegalität*), insoweit ein „Mangel an Uebereinstimmung der Handlung mit dem Gesetze von der Freiheit“¹⁶⁰ vorliegt.

Maßgeblicher ist der erste Aspekt, da „eine Handlung illegal ... und doch nicht unmoralisch, subjektiv keine Sünde seyn (kann)“, und umgekehrt auch eine „Handlung Legalität haben, und doch Sünde seyn (kann)“, dann nämlich, „wenn man pflichtmäßige Handlungen ... aus bloß sinnlicher Absicht erfüllt.“¹⁶¹

Zur Beantwortung der Frage, wie der Mensch sich vom Bösen, von der Sünde lösen und bessern könne, rekurriert Wanker wie Kant auf den Sollensimpuls im Menschen sowie auf „die Spuren seiner (sc. des Menschen, H.J.M.) ursprünglichen Größe“, d.h. auf den trotz allem im Menschen verbliebenen „guten Keim“, der eine moralische Besserung ermöglicht.¹⁶² Diese Besserung des Sünders hält Wanker mit Kant für möglich, wenn „in ihm eine gänzliche Revolution seiner Denk- und Sinnesart bewirkt“¹⁶³ wird. Gerade dazu bedarf der Mensch des „Ideals einer reinen, Gott wohlgefälligen Menschheit“; da der Mensch es sich nicht selbst geben

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ Vgl. VR, 44; I, 203ff; ferner O. MOCHTI, 190-194. Zum Sündenverständnis der zeitgenössischen kath. Theologie vgl. auch H. KÖSTER 1982b, 140ff.

¹⁵⁸ II, 372.

¹⁵⁹ Vgl. I, 203, 210.

¹⁶⁰ I, 203.

¹⁶¹ I, 204. Jede auf diese Weise definierte Sünde ist „eine Übertretung des christlichen Moralprinzips, der allgemeinen Menschenliebe“ (I, 205). Dieses Sündenverständnis wirkt sich folgerichtig auch auf Wankers Interpretation von Gen 3,1-24 aus. In Übereinstimmung mit der Mehrzahl der zeitgenössischen kath. Theologen legt er diese Textstelle historisch-real aus, geht jedoch in der weiteren Sinndeutung kaum über Kant hinaus, der allerdings den biblischen Text in einer entmythologisierenden Weise symbolisch interpretiert; vgl. I, 29f (Röm 5,12ff); VR, 118ff; RGV, 691f (ebenfalls mit einer Anspielung auf Röm 5,12ff). Der heftige Streit in der damaligen protestantischen Theologie um das Erbsündendogma hatte in der kath. Theologie eher zu einer Abwehrreaktion gegen diese aufklärerischen Tendenzen geführt; vgl. H. KÖSTER 1982b, 114-143, 154-158; H. J. GÜNTHER, 152ff, 166-202; K. H. TILLMANN, 70-80.

¹⁶² VR, 149; vgl. RGV, 695.

¹⁶³ VR, 150; vgl. RGV, 695; die von Wanker geteilte Einschätzung der eigenständigen Besserungsfähigkeit des Menschen bei Kant bewertet H. KÖSTER als pelagianisch, „auf jeden Fall (als) antiprottestantisch“ (1982b, 157).

kann, „so muß dieses ideal ... in seiner höchsten Idee vom Himmel kommen.“ Dies ist geschehen in Jesus von Nazareth, der damit einer „absolute(n) Forderung unserer eigenen Vernunft“¹⁶⁴ entsprochen hat und dessen Bedeutung insbesondere darin liegt, daß er die Gewißheit der Sündenvergebung und damit die Gewißheit der Erreichung des höchsten und vollständigen Gutes für die Menschen gebracht hat.¹⁶⁵

2.3.2. Sinnlichkeit, Neigung und Gefühl

Wenn Wanker auch eine Identifizierung von Sinnlichkeit und (sittlich) Bösem wie Kant vermeidet, so behalten die Bezeichnungen ‘sinnlich’ sowie die ganz oder teilweise synonymen Begriffe ‘Gefühl’ und ‘Neigung’ doch auch bei ihm einen ethisch abwertenden Beigeschmack.¹⁶⁶ Die sinnliche „Schicht“ des Menschen und mithin alle sinnlichen Gefühle und Neigungen werden überwiegend als Gefahr für die Sittlichkeit und als Hindernis der Tugend gewertet. Zu den „Quellen der Lasterhaftigkeit“ rechnet Wanker an erster Stelle die „Endlichkeit des Menschen als eines durch Sinnlichkeit beschränkten Vernunftwesens.“¹⁶⁷ Wo die Sinnlichkeit das Übergewicht erhält, „wird sie nach und nach die ganze moralische Gesinnung verderben.“¹⁶⁸ Empirische Faktoren können keine Tugend begründen, sondern allenfalls Scheintugend.

Das Verhältnis von Pflicht und Neigung sieht auch Wanker überwiegend als „Kampf“. Die Sinnlichkeit verleitet leicht zur Verletzung der Pflicht; sie arbeitet beim Sünder der „herrschenden bösen Maxime“ in die Hände, aus der „die vielen anderen sündlichen Neigungen (sich) entwickelten.“¹⁶⁹ Kampf gegen die Neigungen ist aus sittlichen Gründen die Normalsituation des Menschen. Der sittlich-konsequente Mensch lebt im „Zustand des Kampfes ... der Pflicht gegen die Sinnlichkeit.“¹⁷⁰

Das Gewissen mahnt ihn: „Ich soll gegen alle Einrede der Sinnlichkeit das thun, was die Pflicht gebietet.“¹⁷¹ Der seinen Neigungsgefühlen folgende Mensch macht

¹⁶⁴ Alle Teilzitate aus VR, 150. Trotz dieser Bezugnahme auf die historische Person Jesu bleibt Wankers Argumentation auch hier überwiegend einer philosophisch-anthropologischen Perspektive verhaftet. Das Erbsündendogma – ein besonders schwieriges Problem für jede aufklärerische Theologie – kommt auf diese Weise nur verkürzt ins Blickfeld. Zu den theologischen Versuchen einer Umdeutung und Abschwächung der Erbsündenlehre vgl. B. BIANCO, 200ff, 208ff.

¹⁶⁵ I, 50; vgl. VO, 17; VR, 151f, 159f (vgl. RGV, 716).

¹⁶⁶ Wanker übernimmt wie Kant die von TETENS aufgestellte Dreiteilung der Seelenvermögen in Denken, Fühlen und Begehren. Dabei hat das Gefühl wesentlich auch eine zwischen Denken und Begehren vermittelnde Funktion, indem es den Übergang von Denken und Begehren ermöglicht; vgl. I, 94, 102, 277f; ferner U. FRANKE/G. OESTERLE, Gefühl (I): HWP III, 83.

¹⁶⁷ I, 215; vgl. I, 211f.

¹⁶⁸ I, 212; vgl. I, 193ff.

¹⁶⁹ Teilzitate aus I, 279f, 258; vgl. auch I, 263f, 273, 275ff.

¹⁷⁰ I, 189.

¹⁷¹ VR, 147.

das Sittengesetz unwirksam und überläßt sich dem animalischen Teil seines Wesens, d.h. er setzt sich dem Tier gleich. Ein solches Denken und Handeln bezeichnet Wanker auch mit Kant als „pathologisch.“¹⁷²

Aus diesen Gründen wendet sich Wanker vehement gegen jedes Handeln, bei dem Neigungen und Gefühle den Ausschlag geben. Er fordert eine „moralische Abhärtung“, um die „sinnlichen Gefühle, Triebe und Neigungen so zu mässigen und einzuschränken, wie es der Tugendzweck ... nothwendig macht.“¹⁷³ Durch solche Übung gewinnt der Mensch die notwendige und von seiner Würde geforderte *Unabhängigkeit* von seiner Sinnlichkeit.

Aus dieser Perspektive heraus sieht Wanker denn auch alle Selbstpflichten „in dem Satze enthalten ...: Wir sollen uns immer mehr in unserer eigenthümlichen Würde, als ... vom Joche der Sinnlichkeit durch Christus befreyte Wesen ... darstellen.“¹⁷⁴

Solche Unabhängigkeit bedeutet freilich nicht, daß der Mensch die sinnliche „Schicht“ seines Wesens von sich abstreifen könnte¹⁷⁵, sondern besagt lediglich – wie bei Kant – eine solche innere Distanz zu den eigenen Gefühlen, Trieben und Neigungen, daß die aus dem sinnhaften Bereich kommenden Interessen stets dem Sittengesetz untergeordnet bleiben und niemals als solche für das sittliche Tun bestimmend werden dürfen.

Frei kann der Mensch nur handeln, wenn er sich „für den Zweck der Vernunft gegen die Sinnlichkeit“ entschließt, so „daß nur die Vernunft und nicht die Sinnlichkeit den Vorsitz bey der Entscheidung des moralischen Werths oder Unwerths seiner Handlungen“¹⁷⁶ führt. Moralische Harmonie entspringt „aus der Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunftzwecke.“ Dabei sollen dem objektiv höchsten Vernunftzweck, der menschlichen Würde, die „gesammten sinnlichen Zwecke als bloß mittelbare Zwecke untergeordnet werden.“ Die Menschen müssen „immer mehr die sinnliche Maxime unter die sittliche unterzuordnen streben.“¹⁷⁷

So erscheint die sinnliche Wirklichkeit des Menschen unter sittlichem Vorzeichen auch bei Wanker nur als eine Art passives „Material“ des guten Willens, durch den sie – je nachdem – „geformt, geordnet, eingeschränkt oder niedergeschlagen“¹⁷⁸ wird.

Dabei ist durchaus der Fall denkbar, daß es zwischen Gefühlen, Neigungen und sittlichen Pflichten ohne Widerstreit abgeht, ja daß es sogar gelegentlich Übereinstimmung geben kann; doch muß der Mensch grundsätzlich bereit sein, „eher die liebste sinnliche Neigung zu bekämpfen und auf das größte sinnliche Gut Verzicht

¹⁷² Vgl. I, 116f, 272f, u.ö.; zu Kant vgl. KrV, 675.

¹⁷³ II, 427; vgl. I, 203ff, 212, 238, 251, 258, 282.

¹⁷⁴ II, 71f; vgl. I, 131, 140; VO, 6 u.ö.

¹⁷⁵ Dies würde auch unmittelbar und diametral der Aussage widersprechen, daß die Sinnlichkeit „an sich“ gut sei (vgl. II, 73); diese Charakterisierung ist allerdings bei Wanker schwächer entwickelt und bleibt in einer gewissen, unaufhebbaren Spannung zur Tendenz einer Abwertung der sinnlichen Sphäre.

¹⁷⁶ I, 244; VO, 6.

¹⁷⁷ II, 372; I, 105, 29; vgl. I, 126, 197; II, 76, 147.

¹⁷⁸ I, 157; vgl. II, 72f, 96. Allerdings ist dieses „Material“ insofern von unentbehrlichem Wert, als ohne es „in diesem Leben die Pflicht nicht erfüllt werden kann“ (II, 73).

zu thun, als von der Pflicht abzuweichen.“¹⁷⁹

Solcher Kampf gegen sinnliche Einflüsse, die von der Pflichterfüllung abzubringen suchen, und damit die Ausschaltung von Neigungen bei der Ausführung pflichtbestimmter Handlungen erhöhen den moralischen Wert sittlichen Handelns; m.a.W.: Wanker sieht mit Kant den sittlichen Wert umso klarer und größer hervortreten, je weniger Neigung mit der jeweiligen Handlung verbunden ist. Der Hauptakzent liegt somit auf dem rein pflichtbestimmten und nicht von Neigung begünstigten Handeln. Damit ist für ihn ein Handeln „aus Neigung“ sittlich nicht qualifiziert; wohl aber – und auch hierin stimmt er mit Kant überein – sind Pflichten denkbar, deren Erfüllung von Neigungsgefühlen *begleitet* wird.¹⁸⁰

2.3.3. Moralisches Gefühl und moralische Triebfeder

Das Thema des moralischen Gefühls spielt bei Wanker zwar eine etwas unauffälliger, gleichwohl aber eine nicht unwichtige Rolle. Die Notwendigkeit eines solchen Gefühls sieht er mit Kant und einem großen Teil der damaligen Moralphilosophen darin begründet, daß nur ein Gefühl den Willen bzw. das Begehungsvermögen zur Verwirklichung des Sittengesetzes und seiner jeweiligen Forderungen bewegen könne. Das menschliche Begehungsvermögen wäre ohne moralisches Gefühl nicht empfänglich für ethische Regeln; es bedarf einer Triebfeder in Form eines moralischen Gefühls.¹⁸¹ In diesem Sinne ist das „sittliche Gefühl ... die Quelle aller moralischen Thätigkeit“, es ist ein „Gefühl, welches die Nöthigung des Willens hervorbringt.“¹⁸² An anderen Stellen weist er noch auf eine umfassendere Bedeutung des Gefühls hin, die in einigen Aspekten an entsprechende Aussagen F. H. Jacobi und Fichtes erinnern. So nennt Wanker verschiedentlich den selbst nicht mehr hintergehbaren und stets vorauszusetzenden Anfang allen Denkens und Wissens ein Gefühl, ein „tief und innig mit unserer Person verwebtes Gefühl unseres Daseyns. Wir wissen, daß wir sind, weil wir fühlen, daß wir sind“.¹⁸³ An dieses Grundgefühl „schließt sich ein anderes eben so allgemeines und unbestrittenes Gefühl an, welches wir das *sittliche* Gefühl nennen.“¹⁸⁴ Letzteres versteht er auch als realitätsvermittelndes Vermögen, insofern es die Überzeugung von der Realität der Freiheit und damit verbunden der Sittlichkeit vermittelt. Freiheit und Sittlichkeit sind übersinnliche Wirklichkeiten. Das Gefühl ist für Wanker das „Organ“ bzw. der Modus der Gegenwart und Wahrnehmung von Übersinnlichem durch das Subjekt.¹⁸⁵ Genau diese Funktion schreibt auch F. H. JACOBI dem Gefühl zu.¹⁸⁶ Ohne Gefühl

¹⁷⁹ II, 77; vgl. II, 97. Der Gedanke, daß die Pflicht den Verzicht auf sinnliche Güter erfordert, ist bei Wanker die Regel (vgl. z.B. II, 428; VR, 151ff, VO, 14ff).

¹⁸⁰ Vgl. I, 222, 240, 245.

¹⁸¹ Vgl. I, 94-97, 103, 113, 123f, 129, 199.

¹⁸² II, 96; I, 199; vgl. I, 96ff; I, 103, 136, 199; II, 97.

¹⁸³ VO, 3; vgl. VO, 11.

¹⁸⁴ VO, 4; vgl. VO, 9; VR, 24, 90.

¹⁸⁵ Vgl. I, 144f.

¹⁸⁶ Vgl. F. H. JACOBI Bd. 2, 59-61, 74, 76, 109.

ist nach Jacobi dem Menschen letztlich keine Wirklichkeit gegeben.¹⁸⁷ Das Gefühl ist wie bei Wanker das Ursprüngliche, dem andere Formen des Wahrnehmens und Erkennens nachfolgen.

Zu dem (paradoxen) Versuch, diese Grundtheorie Jacobis mit kantischen Gedanken zu verknüpfen¹⁸⁸ könnte Wanker durch den zeitgenössischen Philosophen J. F. FRIES angeregt worden sein, der sich als getreuesten Schüler, als „Nachfolger und Vollender Kants“¹⁸⁹ verstand, andererseits aber durch den Versuch einer Synthese der Grundpositionen Jacobis und Kants in einen unkantischen Psychologismus und Empirismus geriet, der ihn wiederum in die Nähe Lockes und der englischen Gefühlsphilosophen rückte.¹⁹⁰

Eine Anregung zu dieser Gefühlstheorie könnte Wanker indes auch von Fichte erhalten haben, der in Bezug auf die realitätsvermittelnde Funktion des Gefühls sich Jacobis Gedanken annähert.¹⁹¹ Fichte weist im Zusammenhang mit dem Dasein des Menschen in der Welt als jenem Anfang, von dem „alles Bewußtseyn an(hebt)“, jede Forderung nach einem Beweis solcher ursprünglichen Gegebenheiten zurück und betont, es gebe auf dieser Ebene nur Gewißheit „durch *unmittelbares Gefühl*“¹⁹², das für ihn eine „unwillkürliche und notwendige Bestimmung der Intelligenz“¹⁹³ ist; nur „auf diese Art läßt sich subjective Gewißheit, als Zustand des Gemüthes erklären.“¹⁹⁴

Wie sehr Wanker auch in der angedeuteten Weise auf andere, teilweise im Gegensatz zu Kant stehende Autoren rekurrierte, in der näheren Detailbestimmung des moralischen Gefühls hält er sich wiederum weitgehend an Kants Lehre selbst. Wanker nennt zwar das moralische Gefühl auch ein „Gefühl des Angenehmen“¹⁹⁵, kommt damit aber nur verbal in die Nähe des von Kant abgewerteten „*Angenehmen*, was nur mittelst der Empfindung aus bloß subjektiven Ursachen ... und

¹⁸⁷ Vgl. ebd. 108f: „Alle Wirklichkeit, sowohl die körperliche ... als die geistige ... wird dem Menschen allein durch das Gefühl bewährt.“ Vgl. auch K. HAMMACHER 1969, 45, 137, 161f.

¹⁸⁸ Am Anfang der „Christlichen Sittenlehre“ gibt Wanker allerdings eine Erklärung der Gegebenheit von Sittlichkeit, die noch deutlich an Kants Lehre vom Sittengesetz als „Faktum der Vernunft“ erinnert; vgl. I, 1: „Laut und deutlich künden sich in dem gemeinen Bewußtseyn die Begriffe von Gut und Böse, von Pflicht, Recht, Tugend und Laster an“; vgl. dazu Kant, KpV, 141, wo das Bewußtsein des Sittengesetzes ein „Faktum der Vernunft“ genannt wird, „weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft ... herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdrängt ...“ Bewußtseinsmäßig „ist es das *moralische Gesetz*, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden (...), welches sich uns *zuerst* darbietet ...“ (KpV, 140).

¹⁸⁹ K. SCHILLING, Geschichte der Philosophie Bd. II, München 1953, 348.

¹⁹⁰ Vgl. F. UEBERWEG, T. IV, 10f, 147-156; W. WEISCHEDEL 1969, 68, 74; U. FRANKE u.a., Art. Gefühl: HWP III, 83-86, 90f.

¹⁹¹ Vgl. K. FISCHER, 381.

¹⁹² J. G. FICHTE I/5, 22, 158; vgl. auch 135ff. Wanker nennt dieses Grundgefühl ebenfalls Bewußtsein bzw. Selbstbewußtsein; vgl. VO, 4.

¹⁹³ K. FISCHER, 458; vgl. J. G. FICHTE I/5, 33, 158 sowie WANKER I, 5, 156; VO, 9.

¹⁹⁴ J. G. FICHTE I/5, 158; vgl. VR, 147. In der 2. Ausgabe der 'CS' hatte Wanker noch ausdrücklich den Bezug dieses Gedankens zu Fichte verdeutlicht; vgl. CS I², 182 (Anm.); dazu vgl. auch J. G. FICHTE I/5, 156.

¹⁹⁵ Zum Beispiel I, 136, 199.

nicht als Prinzip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluß hat.“¹⁹⁶ In Bezug auf das Wesen unterstreicht Wanker nicht weniger als Kant die Vernunftgewirktheit und Übersinnlichkeit des moralischen Gefühls; er teilt es den vernünftigen und freien Gefühlen zu und betont, daß „durch das moralische Gefühl ... die sinnlichen Gefühle und Triebe beherrscht werden (sollen).“¹⁹⁷ Dem moralischen Gefühl kommt aufgrund seiner „unmittelbaren Abstammung von der Vernunftwirksamkeit“ strenge Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zu.¹⁹⁸ Das moralische Gefühl ist eine Empfänglichkeit für übersinnliche Begriffe und sittliche Forderungen der Pflicht. Im Blick auf diese Qualifikation spricht Wanker vom moralischen Gefühl auch als vom „Gefühl des intellektuell Angenehmen“, dem „*moralischen* Gefühle, welches sich mit der Vorstellung der erhöhten Menschenwürde verbindet.“¹⁹⁹ Das „Gefühl des intellektuell Angenehmen“ ist streng vernunftgewirkt; es geht auf übersinnliche Wirklichkeiten und ist strikt zu trennen vom nur sinnlich Angenehmen.²⁰⁰ Ersteres bezieht sich „auf das Intelligible“ und verbindet „sich mit der Vorstellung seiner (sc. des Menschen, H.J.M.) Würde.“²⁰¹

Das moralische Gefühl, das intellektuell Angenehme, folgt vernünftigen Regeln; die „Vereinigung des Gefühls des Angenehmen mit der Vorstellung (gemeint ist eine praktische Vorstellung, eine vom Moralgesetz gebotene Pflicht, H.J.M.) geschieht nach einem unveränderlichen Gesetze, das vor aller Erfahrung *a priori* vorhanden ist, weil es erst alles Handeln möglich macht, und deßwegen als ein allgemein gültiges, und absolut nothwendiges Gesetz gedacht werden muß.“²⁰²

Das Gefühl des Angenehmen gehört so beiden Bereichen, dem sinnlichen und dem übersinnlichen, an, d.h. es „(gehört) der ganzen Person, dem Menschen zu, kann aber auf beyde (sc. Bereiche, H.J.M.) bezogen werden.“²⁰³ Es ist somit ein wirkliches Gefühl, für das die allgemeinen Aussagen und Bestimmungen des Gefühlsbegriffs zutreffen. Es „unterscheidet sich aber wieder von allen übrigen Gefühlen durch seinen Ursprung aus der moralischen Würde des Menschen.“²⁰⁴ Da letztere eine Idee der reinen, praktischen Vernunft ist, liegt auch der Ursprung des moralischen Gefühls in derselben Vernunft.

Das moralische Gefühl als „Gefühl unserer Würde“ partizipiert an der allgemeinen Gleichheit des Würdebegriffs. Ein Handeln gegen diese Würde hat jeweils eine unangenehme Rückwirkung auf das moralische Gefühl, das sittliches Handeln begleitet und ihm folgt. Daher wirkt es sich im Gewissen aus als Gefühl, das je nach „dem Bewußtseyn, gut oder böse gehandelt zu haben“, d.h. „aus der Vorstellung der erhöhten oder geschwächten Menschenwürde“ heraus zu „Zufriedenheit oder

¹⁹⁶ GMS, 42; vgl. KpV, 132; ferner vgl. W. BIEMEL, 255.

¹⁹⁷ II, 96.

¹⁹⁸ VO, 4f; vgl. I, 97.

¹⁹⁹ I, 135f; vgl. VR, 147.

²⁰⁰ Vgl. I, 97.

²⁰¹ I, 136. In der 2. Ausgabe der 'CS' (vgl. I, 168f) weist Wanker noch ausdrücklich darauf hin, daß seine Lehre vom Gefühl des intellektuell Angenehmen auch für die „kritischen Philosophen“ zustimmungsfähig sei.

²⁰² I, 97.

²⁰³ Ebd.; vgl. I, 96.

²⁰⁴ I, 98.

Unzufriedenheit mit sich selbst²⁰⁵ führt.

Wanker nennt dieses moralische Gefühl auch ausdrücklich „*Gefühl der Achtung*“.²⁰⁶ Ihm schreibt er dieselbe „negative Wirkung aufs Gefühl“ zu, wie es Kant tut; es dient ja dazu, alle sinnlichen Antriebe „so einzuschränken, als es das moralische Gesetz erfordert, sie gar nicht zu befriedigen, wenn es die Pflicht untersagt, oder sie nur dann, nur in so fern zu befriedigen, als es mit der Pflicht übereinstimmt.“²⁰⁷

Den Begriff ‘Achtung’ wendet Wanker in diesem Kontext in gleichen Wendungen und Bedeutungsgehalten an wie Kant, so etwa, wenn er von der „Achtung für das Sittengesetz“ und von der Achtung vor dem obersten moralischen Gesetzgeber bzw. von der „Achtung für seinen (sc. Gottes, H.J.M.) heiligsten Willen“²⁰⁸ spricht.

Entsprechend sollen wir Achtung vor der Würde und den Rechten anderer Menschen haben. Da die Menschenwürde in der Idee der Sittlichkeit wurzelt, gebührt diese Achtung eigentlich den andern als sittlichen Wesen.²⁰⁹

Die Achtung als moralisches Gefühl ist die echte moralische Gesinnung; sie bedeutet ein Handeln „aus Pflicht“; sie gibt ein „Gefühl für die Pflicht“, das im „Kampf der sündlichen Neigung mit der Pflicht“ eingesetzt wird und die „Vorstellungen der Pflicht“²¹⁰ stärkt. In dieser Weise kann das moralische Gefühl als qualifizierte Triebfeder des sittlich guten Handelns in Frage kommen.²¹¹

2.3.4. Die Bestimmung der moralischen Triebfeder und des sittlichen Triebes in Anlehnung an Kant und Fichte

Wanker behandelt die Problematik der sittlichen Triebfeder im Zusammenhang und unter Zuhilfenahme einiger Elemente der Fichteschen Triblehre, die deshalb in einigen wesentlichen Grundzügen zunächst kurz dargestellt werden soll:

2.3.4.1. Zur Triblehre Fichtes

Im dritten Teil der „Grundlegung der gesamten Wissenschaftslehre“ geht Fichte aus vom Ich als vorstellendem Wesen, als *Intelligenz*, durch die alle Bestimmungen des Nicht-Ich, soweit es Objekt des Ich ist, gegeben sind.²¹² Das Ich als reine Tathandlung setzt sich selbst; das Wesen des Ich ist Selbsttätigkeit.²¹³

²⁰⁵ I, 234ff; II, 73; vgl. I, 143, 242.

²⁰⁶ I, 98 (Anm.). Seine in der 2. Ausgabe der ‘CS’ explizit geäußerte Zustimmung zu Kants Konzeption des Achtungsgefühls (vgl. I, 123, Anm.) fehlt freilich in der 3. Ausgabe.

²⁰⁷ II, 96; vgl. KpV, 192f. Außer diesem wesentlichen Aspekt unterstreicht Wanker (stärker als Kant) die begleitende und nachfolgende Funktion des moralischen Gefühls. Allerdings achtet er sorgfältig darauf, daß dem moralischen Gefühl dabei niemals die Rolle zufällt zu entscheiden, was gut und böse ist.

²⁰⁸ II, 22; vgl. II, 28; I, 154, 151 (Anm.).

²⁰⁹ Vgl. I, 177.

²¹⁰ I, 279, 218, 173; vgl. VR, 147.

²¹¹ Vgl. I, 134, 124, 94f, 97, 199.

²¹² Vgl. J. G. FICHTE I/2, 368f, 405.

²¹³ Vgl. ebd., 405. In dem Trieb nach Selbsttätigkeit und Selbständigkeit liegt unter dem Aspekt des Bewußtwerdens durch Reflexion das Sittengesetz; d.h. „der Trieb nach

Außer dieser absoluten und unendlichen Tätigkeit gibt es im Ich noch eine andere Tätigkeit, die im Setzen des Nicht-Ich besteht. Das Ich umfaßt beide Tätigkeiten, von denen die erste reine, unendliche und unbeschränkte Tätigkeit, die zweite beschränkte, endliche Tätigkeit ist.²¹⁴ Die Unendlichkeit der ersteren Tätigkeit ist freilich nur angestrebte Unendlichkeit oder ein unendliches *Streben*, dessen Ziel das Unendliche ist.²¹⁵

Ein Streben jedoch gibt es nicht ohne Widerstand, d.h. nicht ohne Gegenstand, auf den es geht. Streben und Gegenstand des Strebens stehen in notwendiger Interdependenz zueinander. Der Gegenstand aber ist die Ermöglichung der Vorstellungstätigkeit und damit des Ich als Intelligenz, als theoretisches Ich.²¹⁶

Dasselbe Stigma der Begrenzung trägt das *praktische Ich* an sich, für das die Unendlichkeit nicht Zustand, sondern Strebensziel ist, eine Idee, der nachgestrebt werden soll. Es ist im Unterschied zum absoluten Ich das nach außen tätige, das strebende Ich. Streben besagt hier: praktisch sein.²¹⁷ *Tätigkeit und Streben des praktischen Ich sind identisch; es strebt darum notwendig unaufhörlich zu seinem Gegenstand.* Die Intelligenz hat das Vermögen, aus eigener Kraft etwas zu wirken; dazu, d.h. um zu handeln, muß sie einen Begriff und eine Regel von der Handlung haben, sie muß sich einen *Zweck* setzen. Es kann dabei nur um einen Zweck gehen, der das Ich als Ich betrifft, d.h. um einen *Endzweck*.²¹⁸

Fichtes Bestimmung des Triebes geschieht im Rahmen der Grundform des praktischen Ich, denn das Grenzen unterworfenene, subjektive Streben des Ich bedeutet *Trieb*; als solchen *fühlt* sich das Ich. Streben aus eigener innerer, vernünftiger Kraft ist *Trieb*, der gefühlt wird.²¹⁹

Da für das Ich die Tätigkeit des Vorstellens wesentlich ist, ist das Ich als Streben und *Trieb* notwendig auf das Vorstellen von Gegenständen gerichtet; es ist *Vorstellungstrieb*.²²⁰ Das Vorstellen ist wesentlich Tätigkeit der Intelligenz, und insofern kann auch gesagt werden, daß dieser *Trieb* das Ich zur Intelligenz macht.²²¹

Das Ich als *Trieb* zur Vorstellung ist notwendig *Trieb* zur Realität, d.h. Streben, etwas hervorzubringen außer sich selbst. Das vernünftige Ich soll bestimmend sein für das außer ihm Liegende. Die reine Tätigkeit des Ich erscheint so „zufolge der Gesetze des Bewußtseyns ... *als Wirksamkeit auf etwas außer mir.*“²²² In solcher *Wirksamkeit* behauptet sich die eigene Selbständigkeit.

Dieser Bestimmung der Tätigkeit des Ich zufolge ist menschliche Sittlichkeit in ihrem Kern in einer durch sich selbst bestimmten *Selbsttätigkeit* zu sehen; eine *Selbsttätigkeit*, die nur sich selbst zum Ziel hat; d.h. „Selbsttätigkeit um der Selbst-

Selbständigkeit äußert sich als Sittengesetz“; dies ist ein Gesetz der Intelligenz, des Ichs, das „sich selbst als *Trieb* findet“ (W. G. JACOBS, 123).

²¹⁴ Vgl. J. G. FICHTE I/2, 388-391.

²¹⁵ Vgl. ebd., 397.

²¹⁶ Vgl. ebd., 397ff, 410.

²¹⁷ Vgl. ebd., 405-409.

²¹⁸ Vgl. W. G. JACOBS, 103.

²¹⁹ Vgl. J. G. FICHTE I/2, 425. Das bewußt gewordene Streben ist für Fichte somit *Trieb*.

²²⁰ Vgl. ebd. 421-426; vgl. auch W. G. JACOBS, 90.

²²¹ Vgl. W. G. JACOBS, 85.

²²² J. G. FICHTE I/5, 29.

tätigkeit willen.²²³ Absolute Selbsttätigkeit macht daher das ganze Wesen des Ich aus. Die Tendenz zu dieser Selbsttätigkeit ist „*Trieb*“, und zwar „*Trieb auf das ganze Ich*.“ „Das ganze Ich ist bestimmt durch den *Trieb* der absoluten Selbsttätigkeit.“²²⁴

Die eigene Freiheit nach dem Begriff dieser Selbsttätigkeit zu bestimmen, ist als notwendiger Gedanke der Intelligenz das *Prinzip der Sittlichkeit*.²²⁵

In Bezug auf die Realität und Anwendbarkeit dieses Prinzips der Sittlichkeit untersucht Fichte nun die Bedingungen und Grundsätze der Kausalität des Sittengesetzes als Ausdruck des reinen Ich bzw. der absoluten Selbsttätigkeit auf das *sinnliche* Ich.

Das Sittengesetz gehört zum *reinen Trieb*. Das empirische, leibliche Ich ist ein Ensemble begrenzter sinnlicher Triebe oder kurz, es ist sinnlicher *Trieb*.²²⁶ Die Kausalität des Sittengesetzes auf die Sinnenwelt fällt daher zusammen mit der Wirkung des reinen Triebes auf den sinnlichen *Trieb*. Dieser *Trieb* ist etwas durch die Natur organisch Gesetztes. Dem organisierten Gesamt der Naturtriebe wohnt der *Selbsterhaltungstrieb* inne, der dazu treibt, daß etwas zur Erhaltung des Ganzen *Notwendiges* begehrt wird. Dieser *Trieb* führt zu dem, was Fichte *Bedürfen* oder auch *Sehnen* nennt. Als empfundener *Trieb* wird er „*Gefühl des Bedürfnisses*“²²⁷, *Trieb* zur *Befriedigung*.

Hier liegt die Grenze zwischen dem Reich der *Notwendigkeit* und der *Freiheit*. Der Mensch ist von Natur *Trieb*, der kraft der *Reflexion* *Gefühl des Bedürfnisses* wird, das wiederum dem *Trieb* *Wirksamkeit* gibt. Somit ist das Ich insgesamt von zwei Tendenzen gekennzeichnet: als *reines Ich* von der Tendenz zur *reinen Selbsttätigkeit*, als *Naturwesen* von der Tendenz der (*Natur-*)*Triebbefriedigung*. Die *Einheit beider* heißt bei Fichte *Urtrieb*.²²⁸ In ihm spiegelt sich die *Subjekt-Objekt-Spannung* und -*Bezogenheit* wieder. Der *reinen Tätigkeit* entspricht der *reine* oder *freie Trieb*, der über den *sinnlichen Trieb* herrschen soll.²²⁹ Daraus ergibt sich der Unterschied des *höheren* zum *niederen Begehungsvermögen*.

In dieser Herrschaft des freien Triebes über den sinnlichen Trieb gründet das sittliche Verhalten des Menschen. Der *Urtrieb* als *Einheit* von *rein-vernünftiger* und *sinnlicher Triebkomponente* des Menschen ist als solcher *gemischter Trieb* für Fichte *sittlicher Trieb*²³⁰; er fordert „*Freiheit – um der Freiheit willen*“²³¹ und strebt deshalb nach *fortschreitender Unabhängigkeit* und *Herrschaft* über den *sinnlichen Trieb*. Das *sittliche Handeln* besteht in der *unaufhörlich fortschreitenden Annäherung* an dieses Ziel der *Unabhängigkeit* vom *Naturtrieb*; er strebt danach, „*unsre (...) Abhängigkeit von der Natur zu erledigen, ohnerachtet die geforderte Unabhän-*

²²³ Ebd., 45; vgl. 30.

²²⁴ Ebd., 60, 54.

²²⁵ Vgl. ebd., 61, 69-71.

²²⁶ Das heißt: Der „*Trieb* erscheint im Ich in zwei Weisen, einmal als *Natur*, einmal als *Geist*“ (W. G. JACOBS, 211; vgl. 111).

²²⁷ Vgl. J. G. FICHTE I/5, 120f; vgl. auch ebd., 118-121, 106, 116.

²²⁸ Vgl. ebd., 82, 107f.

²²⁹ Vgl. ebd., 132, 139f.

²³⁰ Vgl. W. G. JACOBS, 115, 118, 86.

²³¹ J. G. FICHTE I/5, 143, 140ff.

gigkeit nie eintritt ... Der reine Trieb geht auf absolute Unabhängigkeit.“²³² Mit dem sittlichen Trieb verbindet sich ein sittliches Gefühl, welches Fichte – als Vermögen betrachtet – auch „oberes Gefühlsvermögen“ oder „das *Gewissen*“ nennt. Es ist das Gefühl der Harmonie bzw. Disharmonie zwischen dem aus jedem Handeln resultierenden Zustand mit der in uns liegenden Freiheitsforderung; das Gewissen ist das unmittelbare Innewerden davon und der mit ihr verbundenen sittlichen Implikationen. Im Falle der Übereinstimmung gewährt das Gewissen Ruhe, im gegenteiligen Fall führt es zu Unruhe und Vorwürfen; hier entscheidet für Fichte das Gefühl, insofern das Gewissen „Gefühlsvermögen“ ist; dieses Gefühl hat jedoch nichts mit Lust und sinnlicher Befriedigung zu tun.²³³ Das Gewissen mahnt vielmehr, in allem Handeln und Wollen die Freiheit als absolutes Ziel und als Sinn des Sittengesetzes zu suchen und zu verwirklichen. Wo das Ich sich als frei denkt, denkt es stets das Gesetz seiner Freiheit mit; und dies ist für Fichte die absolute Selbsttätigkeit mit ihren Implikaten. Es liegt in Fichtes Prinzip der Sittlichkeit beschlossen, daß Selbsttätigkeit um ihrer selbst willen verlangt ist mit allem, was daraus folgt.²³⁴

2.3.4.2. Wankers Rückgriff auf Fichtes Triblehre

Einen ersten Hinweis darauf, daß Wanker einige Elemente der Fichteschen Triblehre übernommen haben könnte, liefert das Sprachkleid, das er an den betreffenden Stellen seines Werkes gewählt hat. Hier begegnen vielfach Begriffe, Ausdrücke und Wendungen, wie sie im korrespondierenden Kontext bei Fichte typisch sind: „Sittlicher Trieb“²³⁵, „freyer Trieb“²³⁶, „Trieb der freyen Intelligenz“, „freyer Thätigkeitstrieb“, „Selbsttätigkeit“²³⁷ bzw. meist „freye Selbsttätigkeit“²³⁸, „Thätigkeitstrieb“ als ein „aller Erfahrung vorhergehende(r) ... Grund der Möglichkeit alles bestimmten Handelns“, „Streben“ bzw. öfters „freyes Streben“ oder „unendliches Streben“²³⁹.

Diesem sprachlichen Befund entsprechen inhaltliche Kongruenzen. Wanker bestimmt das Wesen des Menschen als Vernunft, als „freye Thätigkeit.“²⁴⁰ Er sieht das Wesentliche des Menschen „von seiner möglichen und wirklichen Selbstthätigkeit“²⁴¹ her. Die Vernunft weist „auf das Unendliche hin (...), dem Ziele unsers Strebens“, das er an anderer Stelle ausdrücklich als „freyes“ und auch „unendli-

²³² Ebd., 140. Bald danach fügt Fichte hinzu: „So allein ist Sittlichkeit in der wirklichen Ausübung möglich“ (142).

²³³ Vgl. ebd. 138, 190.

²³⁴ Vgl. ebd. 67-71, 108ff, 164, 192.

²³⁵ I, 230 u.ö.

²³⁶ II, 96.

²³⁷ Daß dieser Begriff von Fichte stammt, verdeutlicht Wanker selbst (vgl. I, 142, 89); zu den anderen Begriffen vgl. I, 130, 161, 156, 223, 257, 279.

²³⁸ I, 15, 218, 220ff, 227.

²³⁹ I, 129, 140, 221; VR, 11; II, 72.

²⁴⁰ Die „freye Thätigkeit“ erklärt Wanker im Zusammenhang mit einer kurzen Erörterung der Fichteschen Freiheitslehre selbst als „die objective Realität des rein handelnden Ichs“ (I, 14).

²⁴¹ I, 23f. Auch diesen Begriff erläutert Wanker an anderer Stelle unter expliziter Nennung Fichtes; vgl. I, 14, 89ff.

ches Streben²⁴² charakterisiert.

Stark ausgeprägt findet sich der Fichtesche Gedanke, daß die Tendenz zur Selbsttätigkeit unter praktischer Rücksicht, das Streben als Praktischwerden *notwendig* auf einen Gegenstand des Strebens, auf einen Zweck ausgerichtet ist, d.h. auf einen Endzweck, da es dabei um den Gesamtsinn der Sittlichkeit geht.²⁴³ Es handelt sich hierbei um einen Zweckbegriff, den die „Intelligenz ... unabhängig von der Sinnenwelt aus sich und durch sich frey und selbstthätig zu entwerfen und ... durch ein reelles Handeln außer dem Begriff darzustellen“²⁴⁴ vermag.

Auch die Verbindung des sittlichen Triebes mit dem Gedanken der Freiheit ist bei Wanker ähnlich akzentuiert wie bei seinem Vorbild Fichte. Selbsttätigkeit und Freiheit sind für ersteren ebenso korrelative Begriffe wie für letzteren.²⁴⁵ Diese Korrelation drückt sich in vielverwendeten, synonymen Wendungen aus, wie sie vorhin bei der Erörterung terminologischer Ähnlichkeiten zwischen Fichte und Wanker schon zur Sprache kamen.²⁴⁶

Ebenso vertraut ist Wanker die Spannungseinheit von sinnlichem und sittlichem Trieb (bzw. freier Tätigkeit) sowie die Unterordnung des ersteren unter letzteren.²⁴⁷ Ähnliches gilt auch für Fichtes Theorie des Urtriebes, den Wanker als Einheit des (reinen) Tätigkeits- und des sinnlichen Triebes faßt; er nennt ihn den „ursprünglichen und einzigen Grundtrieb“ oder „ersten und ursprünglichen Trieb“, der „eine doppelte Rücksicht (hat), als Trieb nach dem *sinnlich Angenehmen*, in welchem sich alle besonderen sinnlichen Triebe vereinigen, und als Trieb nach dem aus der Vorstellung der erhöhten Vernunftwürde entspringenden Angenehmen“; unter letzterem versteht er den „Trieb der vernünftigen, und freyen Thätigkeit“ oder auch – wie er noch kurz zuvor ausführt – den „Thätigkeitstrieb.“²⁴⁸ Den Grundtrieb bezeichnet er auch als „Trieb nach *Vollkommenheit* und *Vollendung*, d.i. nach einer immer größeren Wirksamkeit, und Erhöhung der sinnlichen, oder intelligiblen Natur des Menschen oder beyder zugleich.“²⁴⁹

Bei sittlichen Handlungen kommt dem Tätigkeitstrieb als freiem Trieb die führende Rolle zu; er geht auf die Realisierung des Vernunftzwecks, d.h. auf das „Streben, alle unsere Kräfte zu dem Ende wirksam zu machen, damit wir uns immer mehr als freye, von der Sinnlichkeit unabhängige Wesen in der Wirklichkeit darzustellen vermögen.“²⁵⁰ Wie Fichte spricht Wanker schließlich auch vom Gewissen als einem „Vermögen“ und „Gefühl“²⁵¹; er versteht unter letzterem wie sein Vorbild „das Bewußtseyn, gut oder böse gehandelt zu haben“, und das daraus „entspringende Vergnügen oder Mißvergnügen, Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit sich selbst.“²⁵² Entscheidend ist hierbei die „Uebereinstimmung oder Nichtueberein-

²⁴² I, 142.

²⁴³ Vgl. I, 129f, 221.

²⁴⁴ I, 6.

²⁴⁵ Vgl. I, 7: „Handelt der Mensch wirklich selbstthätig, so handelt er *unmittelbar frey*.“

²⁴⁶ Vgl. I, 130, 156, 161, 221; II, 96, 301, 424.

²⁴⁷ Vgl. I, 97; II, 312, 340, 427, 429.

²⁴⁸ Alle Teilzitate aus I, 100.

²⁴⁹ Ebd.; vgl. I, 130.

²⁵⁰ I, 140; vgl. I, 130, 16; VO, 7.

²⁵¹ I, 234.

²⁵² Ebd.; vgl. I, 237.

stimmung mit dem Sittengesetze“, das jedem in der „Stimme des Gewissens ... zu-
ruft: ich soll gegen alle Einrede der Sinnlichkeit das thun, was die Pflicht gebietet.“
Daß und wie diesem Ruf des Gewissens Folge geleistet wird bzw. werden kann,
„dieß alles fühle Ich.“²⁵³

2.3.4.3. Die Bestimmung der moralischen Triebfeder

Wanker setzt die von Fichte übernommenen Elemente der Triblehre ein zur wei-
teren Bestimmung der moralischen Triebfeder, von der er in entscheidendem Ma-
ße den sittlichen Wert des Handelns abhängen sieht.²⁵⁴

Gleichzeitig ist Wankers moralische Triebfederlehre als Ergänzung und Vertiefung
der bereits dargestellten, an Kant orientierten Lehre vom moralischen Gefühl zu
verstehen.

Das Moralprinzip enthält neben dem obersten sittlichen Zweckbegriff auch „die
Triebfeder, welche, wenn wir sittlich gut handeln wollen, sich thätig bezeigen soll.“
Diese Triebfeder sieht er gegeben im „Thätigkeitstrieb, insofern er als Trieb der
freyen Intelligenz, freyer Trieb, betrachtet wird“; deshalb gebietet das Moralprinzip:
„Setze bei jeder deiner Handlungen den freyen Trieb in Thätigkeit!“²⁵⁵

Mit 'frei' ist hier insbesondere die Freiheit von Sinnlichkeit gemeint; das „subjective
(...) freye (...) Streben (hat) mit der Sinnenwelt nichts gemein.“²⁵⁶ M.a.W.: Wanker
trägt hier mit den Mitteln der Fichteschen Triblehre dem zentralen Anliegen Kants
bei der Bestimmung der moralischen Triebfeder Rechnung, daß kein sinnlicher
Bestimmungsfaktor zur Triebfeder wird, sondern daß „reine Vernunft ... für sich al-
lein praktisch (ist)“, d.h. „daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestim-
me“²⁵⁷. In den korrespondierenden Begriffen 'Selbstthätigkeit' und 'Thätigkeitstrieb'
kommt ja das „reine“ Ich, die pure Vernunft, zur Geltung.

Dem entsprechen auch die weiteren Angaben, die Wanker zum Triebfederbegriff
macht; so etwa, wenn er die „vollkommene Moralität“ nur in einem „unbeschrän-
kten Einfluß des höchsten Moralprinzips auf den Willen“ verwirklicht und „von unse-
rer Willensbestimmung alle bloß sinnlichen Gründe“ entfernt sehen möchte. Das
Anliegen seiner Triebfederlehre geht mit Kant völlig konform, wenn er fordert, daß
„das höchste Princip der Sittlichkeit“ selbst zugleich auch der „oberste Bestim-
mungsgrund des Willens“²⁵⁸ sei; die Übereinstimmung moralischer Handlungen mit
dem Sittengesetz muß deshalb „durch das oberste Moralprinzip bewirkt“ werden,
worin sich subjektiv der „Grad der wirklich bewiesenen Selbstthätigkeit im Verhält-
nis zu ihrer Möglichkeit“²⁵⁹ niederschlägt.

Aufgrund dieser Bedeutung des Moralprinzips als oberster Triebfeder sittlichen
Handelns kann Wanker die Äußerung und Wirksamkeit dieser Triebfeder auch
durch den Inhalt des obersten Moralprinzips selbst ausdrücken; d.h. der apriori-

²⁵³ VR, 147.

²⁵⁴ Vgl. I, 220, 218, 222. Als Synonym für moralische Triebfeder verwendet Wanker – wenn
auch selten – bereits das Wort 'Motiv' (I, 99).

²⁵⁵ I, 130.

²⁵⁶ I, 132; vgl. VO, 6.

²⁵⁷ KpV, 142, 191; vgl. I, 41, 101; II, 93, 312, 413.

²⁵⁸ I, 187f, 93.

²⁵⁹ I, 218, 214; vgl. I, 220, 239.

sche, freie Tätigkeitstrieb wird erregt „durch die Vorstellung eines Gegenstandes als Mittels, sich in seiner Würde darzustellen.“²⁶⁰

Im solcherart verstandenen Tätigkeitstrieb liegt daher der „Grund der Möglichkeit alles bestimmten Handelns“; dabei kommt das moralische Gefühl selbst zur Wirkung, das „nach einer immer größeren Wirksamkeit unseres Subjects“ strebt und die Verpflichtung verwirklichen hilft, „die sinnliche Natur in uns und außer uns so (zu) behandeln, daß sie ein wirksames Mittel werde, uns der hohen Würde, wozu wir bestimmt sind, immer näher zu bringen.“ In diesem Fall herrscht das richtige Verhältnis zwischen „moralischer und sinnlicher Triebfeder.“²⁶¹

Wanker hat somit seine sittliche Triebfederlehre in gleichzeitiger Anlehnung an kantische und fichtesche Gedanken aufgebaut. Dieses Vorgehen ist insoweit akzeptabel, als sich Kants und Fichtes Auffassung in bezug auf die praktische Bedeutung des Gefühls der Achtung, des moralischen Gefühls, nicht unvereinbar gegenüberstehen. Fichte versteht ja in der hier in Frage kommenden Schaffensperiode²⁶² die Achtung als Empfindung der Einschränkung des Triebes. Kant wie Fichte begreifen „die Achtung als das die Neigung bzw. den sinnlichen Trieb einschränkende, einzig vernunftgewirkte Gefühl.“²⁶³ Da die Achtung vor dem Sittengesetz zur moralischen Triebfeder wird, ist Wankers Synthese aus fichteschen und kantischen Gedanken legitim und kohärent. Dem von Kant mit der moralischen Triebfederlehre verbundenen Anliegen, schließt sich Wanker voll und mit einer angemessenen Argumentation an. Alle weiteren Bestimmungen, die Wanker noch von der Triebfeder sittlichen Handelns gibt²⁶⁴, müssen auf dem erörterten Hintergrund gesehen und von ihm her gelesen werden.

2.4. Das Problem des neutestamentlichen Liebesgebotes

Wanker setzt sein in Anlehnung an Kant gewonnenes Moralprinzip auch gleich mit dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe des NT.²⁶⁵ Als *Gefühl* läßt sich *Liebe* nicht ohne erhebliche Schwierigkeiten in den vorgegebenen, an Kant ausgerichteten Wertungsrahmen sinnlicher Vermögen und Kräfte, wie er in den vorangegangenen Abschnitten nachgezeichnet wurde, einordnen; a fortiori gilt dies, wenn es den Rang eines (theologischen) Moralprinzips einnehmen soll, das mit dem obersten Vernunftprinzip der Sittlichkeit nicht nur irgendwie vereinbar sein, sondern mit ihm übereinstimmen und im Grunde ein durch die christliche Offenbarung *vertieftes* und *näher interpretiertes Prinzip* sein soll.²⁶⁶

²⁶⁰ I, 156; vgl. I, 222; II, 71f.

²⁶¹ II, 72f; I, 281, vgl. I, 96, 98.

²⁶² Das heißt in der Zeit bis zum Erscheinen seines „System(s) der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre“ (1798).

²⁶³ W. G. JACOBS, 183.

²⁶⁴ vgl. z.B. I, 149, 151f, 154f sowie C, II, 2.8.

²⁶⁵ Vgl. I, 147ff; II, 21-25; er bezieht sich vorwiegend auf die matthäische Fassung des Liebesgebotes; vgl. Mt 22,37ff (par).

²⁶⁶ Vgl. I, 131, 146ff.

2.4.1. Kant

Diesen Schwierigkeiten begegnet schon Kant selbst, der ja ausdrücklich das ntl. Liebesgebot in seine kritische Ethik einbezieht.²⁶⁷ Die Spannung, die in Kants ethischer Wertung der Liebe in allen ihren Formen und Äußerungen gegenwärtig ist, wird deutlich in der Feststellung: „*Liebe* ist eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich *will*, noch weniger aber, weil ich *soll* (...); mithin ist eine *Pflicht zu lieben* ein Unding.“²⁶⁸

Andererseits spricht Kant doch von der „Pflicht der Nächstenliebe“, ja er nennt das ntl. Doppelgebot der Liebe sogar einmal „jenes Gesetz aller Gesetze.“²⁶⁹

Die Auflösung des Widerspruchs zwischen den genannten Aussagen versucht Kant durch eine Unterscheidung zwischen sittlicher, vernünftiger und sittlich unzulässiger, „pathologischer“ Liebe zu erreichen. So qualifiziert er einerseits die *Selbstliebe* als Neigung, Gefühl und damit als sinnliche, naturhafte Gegebenheit als „pathologisch.“ Diese Selbstliebe kennzeichnet er auch als „*Selbstsucht* (solipsismus)“, in der sich alle Neigungen sammeln und gleichsam bündeln. Andere, für diese Art Selbstliebe noch reservierte Bezeichnungen sind „Eigendünkel“, „Eigenliebe“, das „über alles gehende (...) *Wohlwollen* gegen sich selbst (philautia), oder die des *Wohlgefallens* an sich selbst (arrogantia).“²⁷⁰ Diese Art Selbstliebe könnte niemals ein praktisches Gesetz werden, da sie bloß empirisch ist und keine von der Sittlichkeit geforderten Qualifikationen aufzuweisen vermag: „Da nun alles, was in der Selbstliebe angetroffen wird, zur Neigung gehört, alle Neigung aber auf Gefühlen beruht ..., so begreifen wir, wie es möglich ist, a priori einzusehen, daß das moralische Gesetz, indem es die Neigungen und den Hang, sie zur obersten praktischen Bedingung zu machen, d.i. die Selbstliebe, von allem Beitritte zur obersten Gesetzgebung ausschließt.“²⁷¹

Verstößt der Mensch gegen diese Regel, d.h. nimmt er das „Prinzip der Selbstliebe auch in seine Maxime auf“, und zwar „*als für sich allein hinreichend* zur Bestimmung der Willkür ..., ohne sich ans moralische Gesetz (...) zu kehren: so würde er moralisch böse sein“; denn dies bedeutete eine Umkehrung der „sittliche(n) Ordnung der Triebfedern.“²⁷² Eine solche Aufwertung der Selbstliebe führt zur sittlichen Bosheit des Menschen im strengen Sinn.

Außer dieser sittlich unerlaubten Selbstliebe kennt Kant aber auch eine *sittlich einwandfreie, unumgängliche Selbstliebe*, die „*vernünftige Selbstliebe* genannt wird“ und „den Eigendünkel ... gar *nieder*(schlägt).“²⁷³

Diese Selbstliebe hat die Charakteristika der „praktischen Liebe“, d.h. sie stimmt mit dem Sittengesetz zusammen, das „allen Wert bestimmt.“²⁷⁴ Sie harmoniert mit

²⁶⁷ Vgl. KpV, 205f. Zum ideengeschichtlichen Kontext vgl. H. KUHN, 166-202; ferner vgl. M. J. GREGOR, 181ff, 199ff.

²⁶⁸ MS, 532f.

²⁶⁹ KpV, 205.

²⁷⁰ KpV, 192, 195; GMS, 34; vgl. MS, 600; RGV, 695ff (Anm.). Zum Zusammenhang mit dem Begriff 'Glückseligkeit' vgl. KpV, 129; RGV, 649, 673.

²⁷¹ KpV, 195; vgl. KpV, 193f, 134, 146, 148; vgl. GMS, 52f, 58 (Anm.).

²⁷² RGV, 684, 692; vgl. RGV, 685.

²⁷³ KpV, 193; vgl. KpV, 194; MS, 587.

²⁷⁴ GMS, 69.

einer „Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werts der Person ist.“²⁷⁵ Das Sittengesetz verhindert alle Bedrohung der moralischen Selbstliebe durch sinnliche Einflüsse. Indem dieses Gesetz die sinnliche Selbstliebe schwächt und demütigt, wird es selbst „ein Gegenstand der *Achtung*“; ja, „ein Gegenstand der größten *Achtung*, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist, und a priori erkannt wird.“²⁷⁶

Parallel zu dieser Unterscheidung in lasterhafte und gute Selbstliebe geht Kants Unterscheidung in sittliche und unsittliche *Nächstenliebe*. Nächstenliebe nur aus Neigung ohne Bezug zum moralischen Gesetz ist „*pathologische Liebe*“²⁷⁷; diese Liebe kann nicht geboten, also nicht Pflicht und schon gar nicht Moralprinzip werden.

Nur „*praktische Liebe*“, „die im Willen liegt und nicht im Range der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnahme, ... allein kann geboten werden“. Allein in dieser Bedeutung, in der Liebe als „*Wohlwollen* (amor benevolentiae)“ gesehen wird, kann das christliche Gebot der Nächstenliebe, in der die Feindesliebe eingeschlossen ist, auch „als ein Tun, einem Pflichtgesetz unterworfen sein.“²⁷⁸

In solcher Bedeutung nennt Kant das neutestamentliche Liebesgebot das „Gesetz aller Gesetze“, das, „wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar(stellt).“²⁷⁹

In dieser Weise verstanden besagt praktische Nächstenliebe „als Gebot, Achtung für ein Gesetz, das *Liebe* befiehlt; ... den Nächsten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn *gerne* ausüben.“²⁸⁰

Dieses Gebot kann aber nicht im Sinne eines perfekten Erfüllungsgebotes verstanden werden, sondern bloß ein *Streben* nach wachsender Erfüllung gebieten. Denn ein „Gebot, daß man etwas gerne tun soll, ist in sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns zu tun obliege, schon von selbst wissen, wenn wir uns überdem auch bewußt wären, es gerne zu tun, ein Gebot darüber ganz unnötig“²⁸¹ wäre.

Kants Argumentation läuft auch hier auf eine Konformität zwischen moralischem Gesetz und ntl. Liebesgebot hinaus. In diesem Sinne gibt es für ihn „die Pflicht der Nächstenliebe“, die sich als „weite Pflicht“ in verschiedene Einzelpflichten aufgliedert; sie ist dann eine „Pflicht, anderer ihre *Zwecke* (so fern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen“, wobei „die Pflicht der Achtung meines Nächsten“ bereits in der Menschheit/Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs enthalten ist als Verbot, „keinen anderen Menschen bloß als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen.“²⁸² Liebe – immer „als *Maxime* des *Wohlwollens* (als praktisch) gedacht“ – stellt dann mit der „Achtung im praktischen Sinn (observantia aliis

²⁷⁵ KpV, 193.

²⁷⁶ KpV, 193f; vgl. KpV, 195; KW VI, 187f; RGV, 695-697 (Anm.).

²⁷⁷ GMS, 25f; vgl. MS, 532f; vgl. MS, 585.

²⁷⁸ GMS, 25f, RGV, 695ff (Anm.); MS, 533; vgl. MS, 585; vgl. H. MAIRHOFER, 41; W. SCHNEIDERS 1971, 328ff.

²⁷⁹ KpV, 205f.

²⁸⁰ KpV, 205; vgl. D. STREICH, 34.

²⁸¹ KpV, 205.

²⁸² MS, 586, 588ff; vgl. MS, 542, 588; RGV, 830.

praestanda)²⁸³ zusammen zwei vernunftbestimmte Gefühle dar, welche bei der Pflichterfüllung wirksam werden können und dürfen. Als „Pflichtgesetz des Wohlwollens“ ist „praktische Menschenliebe ... aller Menschen Pflicht gegen einander; man mag diese nun liebenswürdig finden oder nicht, nach dem ethischen Gesetz der Vollkommenheit: Liebe deinen Nebenmenschen als dich selbst.²⁸⁴ In dieser Bedeutung ist Nächstenliebe eine „große (...) moralische (...) Zierde der Welt.“ Sie schließt die Feindesliebe mit ein, weil das moralische Gesetz keine Ausnahme gestattet und die „Pflicht des wechselseitigen Wohlwollens nach dem Prinzip der Gleichheit *alle* andern neben mir mit ein(schließt).“²⁸⁵

Was die im ntl. Hauptgebot geforderte *Liebe zu Gott* anlangt, so meint Kant, daß auch sie „ganz wohl“ mit seinen ethischen Grundsätzen zusammenstimmt, „denn es fordert doch, als Gebot, Achtung für ein Gesetz.“²⁸⁶

„Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne“ und „nichts ehrt Gott mehr, als das, was das Schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt.“²⁸⁷

Durch sein Gesetz ist Gott „ein Gegenstand der Anbetung (Adoration)“. Das alle Pflichten zusammenfassende Gebot „Liebe Gott (den Gesetzgeber aller Pflichten) über alles“ ist gleichbedeutend mit der moralischen Haltung „Tue deine Pflicht aus keiner anderen Triebfeder, als der unmittelbaren Wertschätzung derselben.“ Liebe Gottes ist moralische Gesinnung „aus Achtung fürs Gesetz ... aber, aus eigener *freier Wahl*, und aus Wohlgefallen am Gesetze (aus Kindespflicht).“²⁸⁸

Bei Kants Verständnis der Gottesliebe geht es somit in erster Linie um Ehrfurcht vor dem heiligen Gesetzgeber und um Achtung vor dem dem Menschen zum freien, autonomen Vollzug gegebenen, moralischen Gesetz.

Der Mensch schuldet Gott auch Liebe und Achtung als Antwort auf Gottes Liebe zu den Menschen und zur Welt, denn Gottes Liebe stand am Anfang und Ursprung der Schöpfung.²⁸⁹ Solche Achtung und Liebe beweist der Mensch durch ein moralisch einwandfreies Leben, so daß er vor Gottes Gericht bestehen kann; denn „Gott, als die Liebe betrachtet (in seinem Sohn), richtet die Menschen ... und da ist sein Ausspruch: *würdig* oder *nicht-würdig*; ... so findet der Ausspruch des *Richters aus Liebe* statt.“²⁹⁰ Daß Kant mit seiner Deutung des ntl. Liebesgebotes der Aussagefülle des NT zu dieser Thematik gerecht geworden wäre, kann freilich nicht gesagt werden.²⁹¹

²⁸³ MS, 585; vgl. MS, 584.

²⁸⁴ MS, 587.

²⁸⁵ MS, 587, 595.

²⁸⁶ KpV, 205.

²⁸⁷ KpV, 263.

²⁸⁸ KpV, 263, RGV, 830, 856; vgl. RGV, 630.

²⁸⁹ Vgl. MS, 630, 632; RGV, 783, 814f.

²⁹⁰ RGV, 814f (Anm.).

²⁹¹ Schon für die anthropologische Tragweite dieses Begriffs ist zu Recht ein Defizit konstatiert worden; vgl. H. BÖCKERSTETTE, 373; P. KLUCKHOHN, 322ff, 451f.

2.4.2. Wanker

Dem zuletzt geäußerten Einwand entgeht auch Wanker nicht, der – wie hier zu zeigen ist – versucht, das ntl. Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe so zu interpretieren, daß es sich in den vorgegebenen, an Kant orientierten Rahmen einfügen läßt, um sein aus der Vernunft gewonnenes Moralprinzip von der Würde des Menschen mit dem ntl. Liebesgebot gleichsetzen und aufzeigen zu können, daß das dem Würdeprinzip entsprechende Handeln und die ihm korrespondierende Gesinnung zu identifizieren seien mit dem dem Menschen möglichen gottähnlichen Handeln und Gesinntsein; unter letzterem versteht er das dem ntl. Liebesgebot entsprechende Denken und Handeln.²⁹²

Mit gleicher Vehemenz wie Kant verurteilt Wanker die „sinnliche Selbstliebe“ als eine Art epikureischen Grundübels, das die Sittlichkeit nicht nur gefährdet, sondern eigentlich Grund des moralisch Bösen, „Grund aller Unsittlichkeit“ ist. Er nennt die ‘sinnliche Selbstliebe’ auch „*Selbstsucht*“, „*Eigenliebe*“, „*Eigennützigkeit*“ und „*Egoismus*“; in letzterem (und damit in allen Formen der ‘sinnlichen Selbstliebe’) sieht er das „größte Laster“²⁹³ und die Quelle des Hasses. Die ‘sinnliche Selbstliebe’ ist „als Trieb nach dem *sinnlich Angenehmen*“ zu werten, „in welchem sich alle besonderen sinnlichen Triebe vereinigen.“²⁹⁴

Versteht Wanker so unter der ‘sinnlichen Selbstliebe’ eine Art Prinzip der Sinnlichkeit, so gilt für sie doch auch, daß sie nicht unbedingt und unter allen Umständen sittlich schlecht sein muß, sondern auch eine positive Seite aufzuweisen hat. Diese positive Seite besteht „in dem Streben nach der Wirksamkeit unserer sinnlichen Natur“; solche Wirksamkeit ist notwendig und sittlich indirekt gefordert, „weil die sinnliche Natur des Menschen der Gegenstand ist, auf welchen er mit seiner Pflichterfüllung wirken soll, und zugleich die Bedingung, ohne welche in diesem Leben die Pflicht nicht erfüllt werden kann.“ *Insofern* ist „auch die sinnliche Selbstliebe Pflicht.“²⁹⁵ Allerdings bleibt zu beachten, daß „das sinnliche Gut ohne das sittliche gar keinen Werth hat“ und daß die positive Seite der „sinnlichen Selbstliebe“ nur denkbar ist bei strenger Unterordnung unter die sittliche Selbstliebe.²⁹⁶

Diese, die *sittliche Selbstliebe*, ist nicht nur einer bestimmten „Schicht“ des Menschen, sondern der ganzen Person zuzuordnen. Sie ist als „*vernünftige Selbstliebe*“ und „reine“ *Gesinnung* eine moralisch qualifizierte Triebfeder des Handelns.²⁹⁷

„Die vernünftige und christliche *Selbstliebe*“ kommt somit dem Streben gleich, das oberste Moralprinzip zu erfüllen, d.h. daß „wir ... uns immer mehr in unserer ei-

²⁹² Vgl. I, 173; ferner I, 46, 147ff; II, 23, 25, 166 (mit Verweis auf MT, 22, 35-40; Mk 12,28-34; Lk 10,25-28; Röm 13,8-10). In VR, 141 wird die Liebe das „Fundamentalgesetz“ der Religion Jesu genannt und die „Summe aller Gebote, der Inbegriff aller Tugenden“; vgl. auch VR, 142f. Zum ideengeschichtlichen Kontext vgl. J. RENKER, 169ff.

²⁹³ II, 80; VR, 141f; I, 100f; II, 169; vgl. I, 243; II, 73.

²⁹⁴ I, 100.

²⁹⁵ II, 80 (mit Verweis auf Kol 2,23), II, 73; vgl. II, 72, 76.

²⁹⁶ II, 76. Die „Unterordnung der sinnlichen unter die sittliche Selbstliebe macht das Wesen der christlichen SELBST- und Weltverläugnung aus“ (ebd.). Vgl. auch II, 80f. Von diesem Ansatzpunkt aus findet Wanker eine auf der Linie Kants liegende Definition der Demut; vgl. II, 81 und MS, 569f.

²⁹⁷ I, 101; vgl. II, 73, 80, 130; VR, 143.

genthümlichen Würde, als vernünftige, heilige, und vom Joche der Sinnlichkeit durch Christus befreite Wesen, als Glieder einer moralischen Welt darstellen (sollen)“, daß wir „unsere Liebe und Ehrfurcht, und den Gehorsam gegen Gott dadurch beweisen (sollen), daß wir seinen heiligen Willen an seinen Ebenbildern, das ist, an der gesammten Menschheit, ausführen.“²⁹⁸

Aus den weiteren Definitionen der sittlichen Selbstliebe geht hervor, daß Wanker sie als apriorische, rein vernünftige Willenskraft versteht, die als Triebfeder im Dienste der Durchsetzung von Moralität im menschlichen Leben steht.²⁹⁹

Geht diese Willensaktivität bzw. dieses „Streben auf unsere höhere Würde und Bestimmung ..., so wie dieselbe in der Offenbarung des Sohnes Gottes vorgestellt wird, so nennt man es die christliche Selbstliebe.“ In diesem Sinne „haben (wir) die *Pflicht*, uns zu lieben.“³⁰⁰

Die so verstandene sittliche Selbstliebe „ist ... thätig für sich und absolut“; sie bedeutet Gehorsam gegenüber Gottes Willen, d.h. gegenüber Gottes Gesetz, und besagt, lieber alles in Kauf zu nehmen und zu erdulden, „als von der Pflicht abzuweichen.“³⁰¹

Die Unterscheidung in ‘sinnlich’ und ‘sittlich’ kehrt auch bei Wankers Bestimmung der *Nächstenliebe* wieder; die „sinnliche Nächstenliebe“ definiert er analog zur „sinnlichen Selbstliebe“ als „das Streben zur Beförderung der sinnlichen Zwecke unsers Nächsten“, aber nur insoweit diese „als Mittel und Bedingungen der höhern Zwecke“ in Frage kommen können. Daher ist die „sinnliche Nächstenliebe“ auch „aus den nähmlichen Gründen geboten (wie ... die sinnliche Selbstliebe).“

Sittliche Nächstenliebe bzw. „die vernünftige und christliche Nächstenliebe“ liegt parallel zur sittlichen Selbstliebe in dem Streben zur Erfüllung der Pflicht: „Du sollst mit Anwendung aller deiner Vermögen den hohen Endzweck der Menschheit, die Annäherung zur Ähnlichkeit mit Gott an allen und einem jeden deiner Nebenmenschen zu befördern, und so viel an dir liegt, eine moralische Welt herzustellen streben.“³⁰² Zur Erfüllung dieser Pflicht genügt es entsprechend der positiven, erweiternden Bedeutung des Moralprinzips nicht, „nur die freye Thätigkeit des andern zur Erreichung seiner Zwecke nicht (zu) stören“, d.h. „kein Recht des Nächsten (zu) verletzen; sondern überdieß aus Liebe zu Gott die Wirksamkeit aller Vermögen, und die Realisierung aller vernünftigen Zwecke unserer Nebenmenschen (zu) befördern.“³⁰³

Eine weitere Verbindung zwischen sittlicher Nächstenliebe und sittlicher Selbstliebe hatte Wanker schon zuvor durch den Begriff und die Pflicht des *Wohlwollens* hergestellt. Demzufolge enthält die „vernünftige Selbstliebe in sich das Wohlwol-

²⁹⁸ II, 71.

²⁹⁹ Vgl. II, 72f. In Anlehnung an Fichte identifiziert Wanker die sittliche Selbstliebe auch mit dem Tätigkeitstrieb; vgl. I, 100, 173; II, 72f.

³⁰⁰ II, 73. Wanker versteht den zweiten Teil von Mt 22,39 als Begründung einer *Pflicht* zur (sittlichen) *Selbstliebe*, weil ohne dieselbe kein Streben nach der Tugend und ewigen Seligkeit möglich ist“ (II, 73). Der für die theologische Tradition zentrale Gedanke der Vermittlung der Selbstliebe mit der Liebe Gottes zu den Geschöpfen und der göttlichen Tugend der Liebe kommt bei Wanker kaum zum Ausdruck.

³⁰¹ II, 77, 79.

³⁰² II, 163, 165.

³⁰³ II, 164; II, 171; vgl. MS, 526.

len“ (sc. gegen andere Menschen, H.J.M.); beide, vernünftige Selbstliebe und Wohlwollen, haben denselben Zweck und Sinn, nämlich „die Herstellung der allgemeinen Menschenwürde ..., mögen übrigens wir, oder ein anderes Vernunftindividuum das Subject dieser Würde seyn.“³⁰⁴ Dieses Wohlwollen ist ethische Pflicht, deren „Verbindlichkeit ... aus den Gründen der Pflicht der Nächstenliebe (erhellte).“ Diese Pflicht hat zur Folge die *Wohltätigkeit*, d.h. sie gebietet, daß „wir auch die Zweckerreichung der andern thätig befördern.“³⁰⁵

Wohlwollen und Wohltätigkeit gehören zur sittlichen und christlichen Nächstenliebe, die Wanker wie folgt voneinander differenziert: „Das Streben zur Beförderung der übersinnlichen Zwecke unserer Nebenmenschen ist die *sittliche*, und in so fern dasselbe durch die Vorstellungen und Gründe des N.T. geleitet und geformt wird, die *christliche* Nächstenliebe.“³⁰⁶

Verpflichtungsgrund der Nächstenliebe ist das oberste Moralprinzip, die allen Menschen gleiche Würde als Ebenbilder Gottes.³⁰⁷

Die sittliche Nächstenliebe ist ihrem Wesen nach Gesinnung; sie dient als moralische Triebfeder zur Förderung der allen Menschen gleichen Würde der Menschheit in Richtung auf eine je größere Verähnlichung mit dem Urbild, mit Gott.³⁰⁸

Was die *Liebe* des Menschen zu Gott anlangt, so stellt Wanker zunächst in deutlichem, fast wörtlichem Anklang an (und in sachlicher Übereinstimmung mit) Kant fest, „daß ... unter der Liebe Gottes (gemeint ist die Liebe des Menschen zu Gott, H.J.M.) keine sinnliche Neigung, gleich dem Gemüthszustande zweyer sich zärtlich liebender Menschen verstanden werden könne“; denn dies „erhellte schon aus dem, weil Gott kein Gegenstand der Sinnenwelt ist.“³⁰⁹

„Die wahre Liebe Gottes“ hingegen „ist (...) eine Angelegenheit des Willens, eine Gesinnung ..., kein sinnliches Gefühl.“³¹⁰ Eben deshalb kann sie als Gesinnung „über alle Anreizung der Sinnlichkeit“ dominieren und als Triebfeder „in alle unsere Gesinnungen und Handlungen einfließen.“ Dabei ist die Gesinnung der Liebe Gottes „fest, beständig und unveränderlich“, sie ist „rein“, „herrschend“, „thätig und wirksam“; gerade so, d.h. unabhängig von „sinnlichen Wohlthaten“, erweist sie sich als „genauen Gehorsam gegen die göttlichen Gebote“; m.a.W.: Die Gesinnung der Liebe erweist sich als das mit dem obersten Vernunftprinzip der Sittlichkeit übereinstimmende „höchste Moralprinzip für den Christen.“³¹¹

Den *Gehorsamscharakter* des „vollständigen biblischen Begriffes der Liebe Gottes“ unterstreicht Wanker mehrfach nachdrücklich.³¹² „Liebe Gottes und Gehorsam ge-

³⁰⁴ I, 101 (Anm. 2), 131.

³⁰⁵ II, 171, 224. Diese *Verbindung* zwischen *Wohlwollen* und *Nächstenliebe* erinnert an Kant, der „die praktische Menschenliebe“ mit der „Maxime des Wohlwollens gleichsetzt“ (MS, 587); aus dem Wohlwollen ergibt sich die „Liebespflicht“ der Wohltätigkeit; vgl. MS, 524, 585f, 589.

³⁰⁶ II, 165.

³⁰⁷ Vgl. I, 149; II, 160; deshalb schließt die Pflicht der Nächstenliebe die Pflicht der Feindesliebe mit ein (vgl. VR, 142).

³⁰⁸ Vgl. II, 165, 167.

³⁰⁹ I, 147f; vgl. KpV, 205.

³¹⁰ II, 23.

³¹¹ II, 24f.

³¹² Vgl. I, 148f, 152.

gen ihn (sind) im Sinne des Christentums identische Begriffe“; deshalb besteht, christlich gesehen, der „sittlich gute Charakter in dem Gehorsam gegen den göttlichen Willen.“³¹³

Da es sich um einen Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes, also gegenüber dem moralischen Gesetz handelt, geht es letztlich um Gehorsam gegenüber der Moralität, denn „nicht das Gebot bestimmt die Moralität, sondern die Moralität der Handlung bestimmt das Gebot. Ohne die Realität der Sittlichkeit zum voraus anzunehmen, könnten wir nicht einmahl Gott glauben.“³¹⁴

Liebe zu Gott ist demzufolge mit der im Moralprinzip angenommenen Gesinnung identisch; Gott liebt man durch Erfüllung seines Willens; und dies ist gleichbedeutend mit der Erfüllung des moralischen Gesetzes aus moralischer Gesinnung, „welche dann allgemeine Triebfeder aller unserer Gesinnungen und Handlungen wird.“ Wanker setzt daher auch die Liebe zu Gott an einer Stelle unmittelbar gleich mit der „Achtung für das Sittengesetz“. Auf diese Weise nimmt die christliche Liebe zu Gott an den Charakteristika des Sittengesetzes teil und kann „allgemeine, unbedingte Pflicht“³¹⁵ werden.

Die christliche Liebe verbindet die Menschen mit Gott und untereinander; denn die Gottesliebe äußert sich in der Nächstenliebe; tätige Nächstenliebe ist praktizierte Gottesliebe.³¹⁶

Die Pflicht der Gottesliebe hängt eng zusammen mit der Pflicht zur Dankbarkeit gegenüber Gott wegen der von ihm erwiesenen Wohltaten. Durch Dankbarkeit soll die Gottesliebe bestärkt werden; sie erstreckt sich „zuvörderst auf diejenigen Wohlthaten ..., welche unsere moralischen Endzwecke als vernünftige Wesen und Erlöste Gottes“³¹⁷ betreffen, d.h. auf die Berufung des Menschen zu einem moralischen Leben und zu einem ewigen Ausgleich im Jenseits. Auf diese Weise antwortet der Mensch richtig auf die Liebe Gottes zu ihm.

Alles in allem muß Wankers Interpretation des ntl. Liebesgebotes als Versuch gewertet werden, dieses Hauptgebot mit seinem aus der Vernunft gewonnenen Moralprinzip in Einklang und Übereinstimmung zu bringen, d.h. es in den vorgegebenen, an Kant orientierten, moralphilosophischen Rahmen zu integrieren.³¹⁸ Somit ist es nicht verwunderlich, daß es – ähnlich wie bei Kant selbst – zu der dargelegten Form einer moralisierenden Reduktion der vollen Aussagekraft des ntl. Verständnisses der christlichen Liebe kommt.³¹⁹

³¹³ I, 152.

³¹⁴ I, 152; vgl. II, 24; VR, 141.

³¹⁵ II, 22. Die im gleichen Satz erwähnte „angemessene Vergeltung“ des moralischen Handelns durch Gott versteht Wanker im Sinne der Lehre Kants vom höchsten Gut; vgl. C, II, 2.8.

³¹⁶ Vgl. VR, 141; I, 147f.

³¹⁷ II, 33; vgl. II, 32ff; I, 148; VR, 141, 216.

³¹⁸ Kant gibt für eine solche Deutung selbst einen ganz entscheidenden Hinweis; vgl. KpV, 260.

³¹⁹ Vgl. R. HOFMANN, 228. Demgegenüber konstatiert D. WITSCHEN in diesem Punkt eine Übereinstimmung zwischen Kant und einer christlichen Ethik: „Kant selbst interpretiert das Gebot der Nächstenliebe so, wie es der Sache nach auch in jedem Handbuch einer christlichen Ethik steht“ (S. 162; vgl. auch S. 49). Eine Auseinandersetzung mit diesem

2.5. Pflicht und Moralität

Dem Pflichtbegriff kommt auch in Wankers Sittenlehre eine große Bedeutung zu. Dies umso mehr, als er unter dem speziellen Teil der Sittenlehre eine Pflichtenlehre versteht.³²⁰

Als konstitutive Merkmale pflichtbestimmten Handelns nennt er wie Kant *Pflichtgemäßheit* (Legalität) und *Handeln aus Pflicht* (Moralität).³²¹ Eine Handlung wird als „pflichtmäßig“ erkannt, „weil sie vom höchsten Sittengesetz gefordert wird.“³²² Verlangt wird dabei „eine immer größere Uebereinstimmung unserer Handlungen mit den Gesetzen“; „man nennt diese Uebereinstimmung *Legalität*, Gesetzmäßigkeit einer Handlung“. Dieses „wirkliche Handeln nach dem Gesetze ist ... die erste Bedingung der christlichen Tugend.“³²³

Die *zweite Bedingung* ist die „reine Gesinnung des Herzens ... insofern nämlich von unserer Willensbestimmung alle bloß sinnlichen Gründe, als letzte Gründe ... und alle ... sinnlichen Vortheile und Nachtheile entfernt werden“³²⁴, d.h. der zweiten Bedingung pflichtbestimmten Handelns entspricht nur, „wer genöthigt durch das oberste Princip (sc. der Sittlichkeit, H.J.M.) dem Gesetze gemäß handelt, ... *aus Pflicht* (handelt)“; denn „nur diejenige Handlung (ist) sittlich gut ..., bey welcher der freye Trieb sich thätig bezeigt, und zu welcher wir uns durch die Vorstellung des obersten Sittengesetzes nöthigen lassen; so soll der Christ nicht nur seine Handlungen, sondern auch seinen Willen mit dem Gesetze in Uebereinstimmung bringen.“³²⁵

Auch Kants Forderung in bezug auf die „größte moralische Vollkommenheit des Menschen“, „daß das Gesetz nicht bloß die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei“, findet sich bei Wanker, wenn er – schon vor Aufstellung des obersten Moralprinzips – verlangt, dieses müsse eine „zweifache Forderung“ erfüllen, nämlich „erstens die allgemeine *Triebfeder* angeben, welche bey unseren Willenshandlungen in Bewegung gesetzt werden soll, und zweytens den Gegenstand als ... *Regel* bezeichnen, wegen welchem und zu welchem die Triebfeder in Bewegung gesetzt werden soll. Beyde, die oberste Regel und die oberste Triebfeder sind schlechthin nothwendige Bestandtheile des höchsten Sittengesetzes.“³²⁶ Da Wanker sein Moralprinzip in Anlehnung an die Menschheit/Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs gebildet hat, ist das Ergebnis hier eine Übereinstimmung der entsprechenden Positionen.

u.W. bislang umfassendsten Werk zur Frage der Vereinbarkeit kantischer und christlicher Ethik würde jedoch den Rahmen dieser Untersuchung sprengen.

³²⁰ Vgl. I, 42, 47f, 54f, 60. „Die Materien, welche in der christlichen Sittenlehre abgehandelt werden, sind *immer* ... in der weiteren oder engeren Bedeutung zugleich *Vernunftpflichten*“ (I, 48).

³²¹ Vgl. I, 172f.

³²² I, 182; vgl. I, 173.

³²³ I, 187f, 172; vgl. I, 245, 185, 203.

³²⁴ I, 188.

³²⁵ I, 173. Zur Rechtfertigung dieser kantischen Unterscheidung beruft sich Wanker ausdrücklich auf die Hl. Schrift und zwar auf Mt 6,1; Lk 18,10-14 und Röm 14,6-13; vgl. auch I, 175 und PE, 54.

³²⁶ I, 129; vgl. I, 130ff; vgl. Kant, MS, 523.

Das Handeln aus Pflicht erläutert Wanker noch näher als „eine immer größere Wirksamkeit des obersten Sittengesetzes auf unsern Willen, so daß endlich das Bild unserer Würde und das Gefühl für diese Würde das *Uebergewicht* in unserer Seele erhaltet.“³²⁷

„Pflichtmäßige Handlungen“ haben Legalität und können „doch Sünde seyn“, wie dies z.B. bei den Pharisäern der Fall war, „die ihr Fasten und Beten, aus bloß sinnlicher Absicht erfüllt(en).“³²⁸

Damit ist der Konflikt zwischen Pflicht und Neigung angesprochen, der hier – weil bereits schon vieles davon zur Sprache kam – nur kurz berührt werden soll: Die Pflicht fordert, „eher die liebste sinnliche Neigung zu bekämpfen und auf das größte sinnliche Gut Verzicht zu thun, als von der Pflicht abzuweichen.“³²⁹

Alle konstitutiven Elemente des Pflichtbegriffs sind auch nach Wanker aus dem obersten Moralprinzip abgeleitet, denn „eine jede Pflicht ist nur deßwegen eine Pflicht, weil sie in dem höchsten Sittengesetze enthalten ist und mit demselben gegeben ist.“ „Dem Wesen nach (fließen) alle Pflichten aus einem und dem nämlichen Princip.“ Der Inhalt des obersten Moralprinzips „ist der Vereinigungspunct aller Pflichten, und das Band, das alle verknüpft.“³³⁰

Dementsprechend leitet Wanker die Selbst- und Sozialpflichten aus dem obersten Moralprinzip her. Pflichten nehmen daher auch an der Absolutheit des Moralprinzips teil; sie nehmen am Sinn des Moralprinzips teil, d.h. sie tragen bei zur Erhaltung und Erhöhung der Menschenwürde und sie können und sollen erfüllt werden aus der von dieser Würde ausgehenden Gesinnung.³³¹ So ist es ein allen Pflichten gemeinsames Merkmal, daß sie aus der „Erhaltung und Erhöhung der Würde des Menschen und Christen“³³² entspringen. Entsprechend den dargelegten Merkmalen der Pflicht gibt Wanker eine Definition seines Pflichtbegriffs: Pflicht ist „das, was durch ein moralisches Gesetz nothwendig geworden ist.“³³³ Das moralische Gesetz konstituiert Form, Notwendigkeit und Verbindlichkeit des Pflichtbegriffs. Was die Verbindlichkeit anlangt, so unterscheidet auch Wanker zwischen passiver und aktiver Verbindlichkeit. Reinvernünftige Wesen wie Gott kennen nur aktive Selbstbestimmung, d.h. nur aktive Verbindlichkeit. Dagegen „passiv verbunden (werden) kann nur ein Wesen ..., bey dem außer der moralischen Bestimmung auch noch eine andere Bestimmung durch sinnliche Antriebe möglich ist, ... mit einem Worte nur der Mensch.“³³⁴

Alle moralischen Gesetze, auf die sich die Pflicht richten kann, sind „bloße Anwendungen des obersten Sittengesetzes, und also wahre Vernunftgesetze“; als solche haben sie Verbindlichkeit, und zwar „*moralische Verbindlichkeit*“, die Wanker als „Selbstnöthigung, oder eine Nöthigung des Willens durch selbsteigene Gründe“³³⁵

³²⁷ I, 187; vgl. I, 173, 178, 218, 240, 246.

³²⁸ I, 204; vgl. I, 246.

³²⁹ II, 77; vgl. VR, 147; VO, 6, 11; I, 279; II, 38, 132, 150, 428.

³³⁰ I, 191, 193; vgl. I, 182.

³³¹ Vgl. II, 131f, 38, 72, 163.

³³² I, 193.

³³³ I, 173.

³³⁴ I, 157.

³³⁵ I, 157, 161.

näher bestimmt.

Eine solche moralische Nötigung als Kern des sittlichen Pflichterlebnisses darf nicht mit einer Nötigung „durch körperlich wirkende Kräfte“ oder durch „Einwirkung sinnlicher Gegenstände, und dadurch erregte sinnliche Gefühle, Triebe und Anreizungen“ mißverstanden werden, sondern nur als Nötigung „durch die Vorstellung eines Gegenstandes als Mittel, sich in seiner Würde darzustellen, und den dadurch erregten freyen Thätigkeitstrieb.“³³⁶ Den Ausschlag gibt also der Inhalt des obersten Moralprinzips und in Verbindung damit der geistige Personkern des Menschen. Die moralische Nötigung bezieht Wanker auch wie Kant auf den Tugendzweck, zu dem „ich eine wirkliche Pflicht (habe).“³³⁷ Den zweiten Tugendzweck Kants („fremde Glückseligkeit“) versteht er ausdrücklich als „*Grundsatz der Pflicht*.“³³⁸

Die von Kant gebrauchte Wortzusammensetzung ‘Selbstzwang’ verwendet Wanker zwar in diesem Zusammenhang nicht; jedoch bedient er sich ebenso wie Kant des Sollensbegriffes, um die ethische Verpflichtetheit und Verbindlichkeit auszudrücken. An den betreffenden Stellen ließe sich wie bei Kant das Wort ‘sollen’ adäquat durch eine Wendung wie ‘es ist Pflicht’ ersetzen.³³⁹

Von den bislang beschriebenen Aspekten des ethischen Pflichtbegriffes her bestimmt Wanker in Einklang mit Kant den Moralitäts-Begriff, wobei der Schwerpunkt ebenfalls auf dem „Handeln aus Pflicht“ liegt; Wanker setzt dabei an, daß „die *Sittlichkeit, Moralität*“ in einer „Beschaffenheit unseres Willens (besteht) „und zwar „insofern er durch Vernunft, und Freyheit bestimmbar ist.“³⁴⁰ Die Moralität der Handlung fordert zwar die Bemühung um Pflichtgemäßheit, hängt aber wesentlich davon ab, ob wir unsere Willkür „durch die Vorstellung des obersten Sittengesetzes nöthigen lassen.“ „Wer genöthiget durch das oberste Princip dem Gesetze gemäß handelt, handelt *aus Pflicht*.“³⁴¹ Wer solcherart pflichtbestimmt handelt, erlangt moralischen Wert. Dieser Wert einer Person, d.h. die Personwürde, erhöht sich mit der Zahl sittlich gut erfüllter Pflichten.

Die „vollkommene Moralität“ bedeutet „einen unbeschränkten Einfluß des höchsten Moralprinzips auf den Willen.“³⁴² Moralität kommt nur zustande, wenn „die Uebereinstimmung dieser (sc. legalen, H.J.M.) Handlungen mit den Gesetzen ... durch das oberste Moralprincip bewirkt wird.“³⁴³

An demselben Maßstab bemißt sich auch der moralische Wert und das Verdienst des Menschen. Diese sind übersinnliche Wirklichkeiten; denn Sittlichkeit ist eine ‘Idee’, die als Orientierungsmaßstab des Handelns absolute Geltung, übersinnliche Qualität hat.³⁴⁴ Nur als solche Vernunftwirklichkeit kann Moralität jene kategori-

³³⁶ I, 156; vgl. I, 139, 173, 199, 204; VO, 6.

³³⁷ I, 176; vgl. I, 184.

³³⁸ II, 192, 195; PE, 55.

³³⁹ Vgl. z.B. I, 16, 156, 177; II, 22, 71f, 92, 100; VO, 6, 16. Zur Verbindung von sollen und können bei Wanker vgl. I, 94; außerdem vgl. I, 41, 151, 187, 230; II, 6, 208; VR, 141, 151.

³⁴⁰ I, 41; vgl. II, 93; I, 26; PE, 56.

³⁴¹ I, 173, vgl. PE, 54.

³⁴² I, 187. Die Immoralität steht entsprechend unter umgekehrten Vorzeichen; vgl. I, 203.

³⁴³ I, 214; vgl. I, 185.

³⁴⁴ Vgl. I, 223, 227, 34, 92, 218-220; VO, 4, 20.

sche Geltung erlangen, die ihr per definitionem zusteht.

Wie Kant, so identifiziert auch Wanker Moralität schließlich mit dem „guten Willen“, mit der „Gesinnung.“³⁴⁵ Die moralische Gesinnung bezeichnet er dann als „das Wesen der Tugend.“³⁴⁶ Wer diese Gesinnung nicht hat, dessen „Handlungen haben nur die Legalität und keine Moralität.“ Moralischer Unwert beruht umgekehrt „auf unsittlichen Gesinnungen.“³⁴⁷

Gesinnung jedoch allein genügt nicht; es wäre ungerechtfertigt, Wanker den Vorwurf „reiner“ Gesinnungsethik zu machen. Auch wenn er wie Kant den Schwerpunkt auf die Moralität im Sinne der moralischen Gesinnung legt, so betont er doch sehr nachdrücklich auch die Notwendigkeit, daß der *Gesinnung* die *Taten* eines Menschen *entsprechen* müssen.³⁴⁸

2.6. Freiheit und Autonomie

Wanker mißt der sittlichen Freiheit eine schlechterdings fundamentale Bedeutung bei.³⁴⁹ Er geht diese Thematik von derselben Problemstellung aus an wie Kant, d.h. von der Gegenüberstellung mit einem an Newton orientierten Naturbegriff, der 'Natur' als ein durch unabänderliche Gesetze kausal restlos determiniertes, empirisches System versteht.³⁵⁰

Im Vorfeld der zu erörternden Freiheitsproblematik stellt Wanker die „äußerst wichtige Frage ...: Ist unsere Vernunft nur thätig im Gebiete der Sinnlichkeit, oder kann sie die Schranken der Sinnenwelt durchbrechen, und sich über dieselbe erheben ... Oder umgekehrt, hat unsere Intelligenz das Vermögen, einen Zweckbegriff unabhängig von der Sinnenwelt aus sich und durch sich frey und selbstthätig zu entwerfen, und denselben durch reelles Handeln außer dem Begriffe darzustellen?“

„Im ersten Falle, wenn alles unser Denken, Wollen und Handeln auf einem sinnlichen Gegenstande, als seinem letzten Grunde, beruht, durch welchen dann die ganze Reihe unserer Vorstellungen, Entschlüsse und Handlungen *nothwendig* bestimmt und bedingt wird, bleibt der *Mensch* bey allen seinen Vorzügen vor den übrigen Thieren doch nur ein Glied in der Kette der Natur, und es wäre ... ein Unsinn, eine *eigenthümliche* Würde des Menschen zu behaupten ... Die Würde des Menschen und die Sittlichkeit haben ... nur unter der Bedingung Möglichkeit und Realität, wenn die Realität der Freyheit des Menschen als einer Intelligenz vollkommen erwiesen ist.“³⁵¹

Der eigentlichen Erörterung der Realität von Freiheit schickt Wanker eine doppelte Begriffsbestimmung voraus, die an den transzendentalen bzw. kosmologischen und den. praktischen Freiheitsbegriff Kants erinnert. Letzterem wendet sich Wan-

³⁴⁵ Vgl. die Gleichsetzung von „gutem Willen“ und „moralischer Gesinnung“ (II, 1); vgl. auch I, 179, 188, 233; II, 2.

³⁴⁶ I, 191.

³⁴⁷ I, 191, 218; vgl. I, 212-214.

³⁴⁸ Vgl. II, 2, 4; I, 54.

³⁴⁹ Vgl. I, 6, 26; VR, 39.

³⁵⁰ Vgl. I, If, 6f, 27; VR, 12, 29.

³⁵¹ I, 6.

ker zuerst zu, wenn er die „Freyheit im *negativen* Verstande“³⁵² definiert als „Nicht Stehen unter fremden, nothwendig zwingenden Gesetzen, Unabhängigkeit von äußeren, nothwendig bestimmenden Ursachen.“³⁵³ „Positive Freiheit“ bestimmt er als „das Vermögen, sich selbst zu bestimmen, aus absoluter Selbstthätigkeit zu handeln, und einen Zustand, eine Reihe von selbst, und durch sich selbst anzufangen.“³⁵⁴

Nach einer philosophiegeschichtlichen Darstellung der wichtigsten Einwände gegen die Realität der Freiheit wendet sich Wanker ausdrücklich den „Aussagen der kritischen Philosophie über die Freyheit“ zu und referiert zunächst Kants Darstellung und Lösung der Freiheits-Antinomie aus der „Kritik der reinen Vernunft.“³⁵⁵ Zu den Formulierungen der verschiedenen Freiheitsaspekte Kants, die Wanker im wesentlichen übernimmt, verliert er bezeichnenderweise kein Wort; wohl aber übt er in einer Anmerkung deutliche Kritik an der Unterscheidung zwischen ‘Erscheinung’ und ‘Ding an sich’, die Kants Lösung der dritten Antinomie der reinen Vernunft zugrunde liegt. Wanker ist der Auffassung, daß der Rückzug Kants auf die „Aufstellung des Ichs als Dinges an sich“ die Gegner der Freiheit, insbesondere die „Deterministen“, nicht widerlegt; denn von der kantischen Position aus „kann ich zwar behaupten, daß Freyheit demselben (sc. dem ‘Ding an sich’, H.J.M.) nicht widerspricht; aber auch das Gegentheil, die Naturnothwendigkeit widerspricht dem Dinge nicht, von dem ich gar nichts wissen kann.“³⁵⁶

Auch Kants Begründung der Freiheit als eines Postulates der praktischen Vernunft genügt Wanker nicht. Statt dessen beruft er sich erneut auf das *Gefühl* als den Wurzelgrund der Freiheitsgewißheit. Im „innern Gefühl“ sieht er den „stärkste(n) Beweis für die Freyheit.“ Dafür scheint ihm die alltägliche Praxis zu sprechen.³⁵⁷

Wanker ist der Meinung, daß auch Kant und seine Anhänger bzw. Nachfolger dieser Verankerung der Freiheit im Gefühlsvermögen letztlich nicht ausweichen können, denn auch sie vermochten die Realität des Sittengesetzes – wie alle übersinnlichen Wirklichkeiten – nicht eigentlich zu beweisen, sondern nur einen Vernunftglauben an diese „Gegenstände“ geltend zu machen, einen „*subjectiven Vernunftglauben*“, der „eigentlich nichts anderes (ist), als der Ausspruch dieses Gefühls, das sich in den Handlungen des täglichen Lebens so entscheidend für die Freyheit gegen alle Einwürfe der Spekulation erklärt.“³⁵⁸ Namentlich beruft sich Wanker besonders auf die „Wolfischen Philosophen“ und auf Fichte, den „Refor-

³⁵² I, 7. Die „libertas a necessitate“ wird an dieser Stelle wohl irrtümlich oder versehentlich der positiven Freiheit zugeordnet.

³⁵³ I, 7.

³⁵⁴ I, 7; vgl. VR, 39; Kant verwendet den Ausdruck „absolute Selbstthätigkeit (Freiheit)“ (KrV, 408) ebenfalls.

³⁵⁵ Vgl. I, 10f.

³⁵⁶ I, 11. Wankers Einwand wird hier der vollen Tragweite der entsprechenden Problematik nicht gerecht, auch wenn in der Tat Kants Argumentation wirkliche Angriffsflächen bietet; vgl. dazu L. W. BECK 1974, 190. Dieser Punkt spielt bemerkenswerterweise später bei Wanker keine weitere Rolle mehr.

³⁵⁷ I, 7f; vgl. I, 12f; 110, 5f.

³⁵⁸ I, 13; vgl. VR, 90, 146. Diese Aussage steht jedoch im Gegensatz zu Kants Position, für den das moralische Bewußtsein – und also auch das Bewußtsein der Freiheit – ein „Faktum der Vernunft“ und nicht des Gefühls ist.

mator der kritischen Philosophie“, der selbst zugebe, „daß wir die objective Realität des rein handelnden Ichs, der freyen Thätigkeit, nicht durch das *Wissen*, sondern nur durch den *Glauben* ergreifen können. Wollen wir nicht, schreibt er (sc. Fichte, H.J.M.) im ewigen Widerstreite mit unsern tiefsten, innersten Ahndungen, Wünschen, Forderungen, und dem Zwecke, ohne welchen der vernünftige Mensch sein Daseyn verwünscht, leben; so müssen wir uns bey dem Gefühle, das so laut für die Freyheit spricht, beruhigen, und der Stimme in unserm Innern gehorchen, ohne dieselbe durch Grübeley verdächtig machen zu wollen.“³⁵⁹

Mit größerem Recht freilich hätte Wanker hier wiederum auf F. H. JACOBI als Gewährsmann verweisen können, der das Gefühl als Wahrnehmung des Übersinnlichen am konsequentesten vertritt.³⁶⁰

Diese Begründung der Freiheit im Gefühl bedeutet auch eine Absage an Kants Feststellung, daß Freiheit letztlich nicht erklärbar sei, sondern nur aus ihrer unlösbaren Verknüpfung mit dem Sittengesetz als Wirklichkeit notwendig werde. Diese Verknüpfung selbst indes betont Wanker nicht minder als Kant. Auch er sieht die Realität der Freiheit notwendig mit der Realität des Sittengesetzes verknüpft und bringt dies auch mit dem kantischen Begriffspaar von ‘Sollen’ und ‘Können’ zum Ausdruck.³⁶¹

Was den *Autonomiebegriff* anlangt, so ist Wanker schon in den letzten beiden (von ihm selbst betreuten) Auflagen seines Hauptwerks sehr zurückhaltend.³⁶² Doch finden sich *der Sache nach* wesentliche Komponenten der kantischen Konzeption einer autonomen Ethik innerhalb bestimmter Grenzen deutlich berücksichtigt.

Ansatzweise wird dies schon erkennbar, wenn Wanker betont, daß die Sittlichkeit auf ihrem eigenen Grunde ruhe.³⁶³ Deutlicher kommt das Autonomie-Anliegen dann in den Stellen zum Ausdruck, an denen Wanker nachdrücklich für die sittliche *Selbstbestimmung* durch die eigene Vernunft plädiert; „der vernünftige, moralische Mensch ... bestimmt sich ... selbst, durch *selbsteigene Gründe*.“³⁶⁴ Orientierungsmaßstab dieser Selbstbestimmung ist der Inhalt des Moralprinzips, die menschliche Personwürde. Als Motivation kommen dabei nur, wie der Abschnitt über die moralische Triebfeder ergab, Gründe der ‘reinen’ Vernunft in Frage.³⁶⁵

Weil der Mensch der Selbstbestimmung durch Freiheit fähig ist, ist er moralisches

³⁵⁹ I, 14. Wanker spielt hier offenbar auf Fichtes Aussage an, daß den ursprünglichen Gegebenheiten des Menschen keine Beweise mehr angemessen seien, sondern nur eine Vergewisserung „durch *unmittelbares Gefühl*“ (J. G. FICHTE I/5, 158).

³⁶⁰ Vgl. F. H. JACOBI Bd. II, 59f, 61, 74, 105, 108 u.ö. In Frage käme hier allenfalls noch der Philosoph Jakob Friedrich Fries (1773-1843), der die von Jacobi vertretene These, daß alle menschliche Erkenntnis letztlich auf Glauben beruhe, mit Hilfe der Philosophie Kants in eine neue Theorie der menschlichen Vernunft zu verwandeln suchte; vgl. L. GÄBE, Art. J. F. Fries (...): NDB V, 608f.

³⁶¹ Vgl. I, 15f; VO, 6.

³⁶² Das Wort ‘Autonomie’ selbst verwendet er nur einmal, und zwar in negativem, ablehnendem Zusammenhang, um gegen eine übersteigerte, die Vernunft losgelöst von Gott betrachtende Auffassung zu polemisieren; vgl. VR, 86. Zu dieser verbalen Zurückhaltung vgl. das in Anm. 14 (Teil A) Gesagte.

³⁶³ Vgl. I, 46f (Anm.), 39 (Anm.), 41.

³⁶⁴ I, 157.

³⁶⁵ Dies ist mit „selbsteigene Gründe“ gemeint.

Subjekt und als solches der Zurechnung fähig.

Die Wendung „Selbstbestimmung durch Freiheit“ deutet an, daß auch Wanker mit dem Freiheitsbegriff einen sittlichen Kausalitätsgehalt verbindet. Letzteres wird bestätigt durch den Begriff der Selbsttätigkeit bzw. der „absoluten Selbstthätigkeit“ als „das Vermögen, sich selbst zu bestimmen ... und einen Zustand, eine Reihe von selbst, und durch sich selbst anzufangen“, d.h. die „positive Freiheit“ zu verwirklichen.³⁶⁶ Solche Selbsttätigkeit ist der Beurteilungsmaßstab sittlicher Verantwortung für alle vernünftigen Wesen. Selbsttätigkeit und Selbständigkeit signalisieren die Macht des Menschen als „von der gesamten Sinnenwelt unabhängige(s) Wesen“ die Naturimpulse zu beherrschen und „sich selbst aus eigener Selbstkraft zu bestimmen.“ „In dieser Beschaffenheit unseres Willens, insofern er durch Vernunft und Freyheit bestimmbar ist, besteht die *Sittlichkeit, Moralität*.“³⁶⁷

Das Autonomie-Anliegen im Sinne der Selbstbestimmung des Willens durch reine Vernunft bildet auch den Kontext zu Wankers Forderung, daß der oberste, in das Moralprinzip aufzunehmende Zweck des sittlichen Handelns kein „sinnlicher, von dem Mannigfaltigen in der Erfahrung gegebener *fremder* Zweck seyn“ dürfe, sondern ein „von der Vernunft selbst unmittelbar entsprungener und von ihr selbst aufgestellter Zweck“³⁶⁸ sein müsse. Diese Sorge um Abwehr jeder Heteronomie und die Sicherung der vernünftigen Selbstbestimmung bzw. Autonomie liegt ebenso der Ablehnung einer „Nöthigung des Willens durch fremde Gründe“ zugrunde. Deshalb müssen alle Moralgesetze, die für die Willensbestimmung in Frage kommen können, ausnahmslos Vernunftgesetze sein. „Alle Gesetze für freye und vernünftige Wesen ... sind ... Gesetze der Vernunft.“ Sie sind „bloße Anwendungen des obersten Sittengesetzes, und also wahre Vernunftgesetze.“³⁶⁹ Die Anwendung des obersten Moralprinzips aber geschieht durch uns selbst aus vernunftgemäßer Motivation, d.h. um der vernunftgebotenen Realisierung der Personwürde willen. Dementsprechend sind „die Materien, welche in der christlichen Sittenlehre abgehandelt werden, ... immer ... in der weiteren oder engeren Bedeutung zugleich Vernunftspflichten“.. Gott selbst hat den Menschen zum „Subjecte dieser Gesetzgebung“ bestimmt, befähigt und eingesetzt; er selbst will die sittliche Selbstbe-

³⁶⁶ I, 7, 231. Den Begriff der ‘absoluten Selbsttätigkeit’ verwendet auch Fichte zur Bestimmung seines dreifachen Autonomieprinzips, in dem Kants Ansatz radikalisiert wird. Wanker könnte hier von Fichte beeinflusst sein; vgl. J. G. FICHTE I/5, 67.

³⁶⁷ I, 41; VR, 10f; vgl. I, 1, 41, 231. Auch der Begriff der Selbständigkeit findet sich in Fichtes Autonomie-Definition; vgl. J. G. FICHTE a.a.O.

³⁶⁸ I, 130.

³⁶⁹ I, 161, 157. Die im NT enthaltenen moralischen Gebote gehen inhaltlich nicht über das von der Vernunft Gebotene hinaus; vgl. I, 49, 169. Diese These gehört nicht nur zum Programm der heutigen autonomen Moral im christlichen Kontext, sondern ist auch der naturrechtlichen Denktradition vertraut, weshalb auch schon eine Synonymie zwischen ‘autonomer Moral’ und ‘naturrechtlicher Moral’ konstatiert wurde; vgl. B. SCHÜLLER 1982a, 103f; vgl. auch A. AUER 1984, 220. Inwieweit hier zu Recht eine Kontinuität des Autonomiedenkens vorausgesetzt wird, kann in diesem Zusammenhang nicht weiter untersucht werden; vgl. dazu E. FEIL 1982, 400.

Wanker übernimmt jedenfalls den für Kants sittliche Autonomievorstellung typischen Schwerpunkt der motivationalen Komponente und meidet deshalb wie Kant – aufgrund der Trennung von Moral und Recht – dieses individuumbezogene Autonomieverständnis im Rechtsbereich; vgl. C, III.

stimmung des Menschen. Gott erklärt „das Gesetz meiner Vernunft als sein Gesetz.“³⁷⁰

Die zitierten Aussagen Wankers lassen sichtbar werden, wie er in der genannten Schaffensperiode das vom theologischen Standpunkt mit der Übernahme eines solchen Autonomieprinzips unweigerlich gegebene Verhältnis zur Theonomie sieht. Hier ist eine Problematik der Grundkonzeption seiner „Christlichen Sittenlehre“ angesprochen, die noch in größerem Maßstab im Zusammenhang mit der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung, Moral und Religion zu besprechen sein wird.

2.7. Tugend und Heiligkeit

Wankers Aussagen zur Tugend, dieser Parole der Aufklärung³⁷¹, zeigen eine deutliche Orientierung an Kant. Er gliedert den Tugendbegriff ebenfalls nach den Aspekten von Legalität und Moralität. Beide, *Legalität* oder „eine immer größere Übereinstimmung unserer Handlungen mit den Gesetzen“ und *Moralität*, d.h. „eine immer größere Wirksamkeit des obersten Sittengesetzes auf unseren Willen“³⁷², sind erforderlich zur Konstitution von Tugend als der „Fertigkeit“, in allem Handeln dem obersten Moralprinzip Folge zu leisten.³⁷³ Tugend ist somit identisch mit dem „Streben, alle Gesetze auf die möglich beste Art zu erfüllen.“³⁷⁴

Entscheidend für echte Tugend als Ausdruck der Sittlichkeit ist der Aspekt der Moralität. Daher wird auch Wanker nicht müde, die Tugend als moralische *Gesinnung* zu bestimmen: „Diese (sc. pflichtbestimmte, mit dem moralischen Gesetz übereinstimmende, H.J.M.) Gesinnung ist das Wesen der Tugend.“³⁷⁵

Aus diesem Begriff der Tugend als moralische Gesinnung folgt, „daß dieselbe ihrer *Form* nach *einfach* ist, und sich auf die ganze Gesinnung und Denkart des Menschen, und auf eine jede vorkommende Pflicht bezieht.“

Da die moralische Gesinnung „unbegrenzt, absolut, immer eine und die nämliche ist, so ist auch die Tugend nur eine und die nämliche.“³⁷⁶

Der Mensch ist kein reines Vernunftwesen; deshalb muß er den Standpunkt der Tugend durchsetzen gegen den eventuellen Widerstand der Sinnlichkeit. Tugend wird unter dieser Rücksicht auch von Wanker verglichen mit einem *Kampf* der Pflichtgesinnung gegen entgegenstehende Neigungen: „Tugend ist ihrem Begriffe nach – *Virtus a vi* – ein Kampf gegen die mannigfaltigen Hindernisse in und außer uns, gegen den Impuls der unordentlichen Triebe und Neigungen, gegen eigene und fremde Leidenschaften, gegen den Strom böser Beispiele und gegen die

³⁷⁰ I, 48, 22; VR, 13; vgl. I, 157.

³⁷¹ Vgl. J. HIRSCHBERGER II, 259.

³⁷² I, 187; vgl. II, 1; vgl. I, 135, 187; VR, 52, 57.

³⁷³ Vgl. I, 187, 191, 271. Wanker betont hier besonders die motivationale Seite.

³⁷⁴ I, 187; vgl. I, 244f.

³⁷⁵ I, 191; vgl. I, 192, 194, 271; II, 1; VR, 144.

³⁷⁶ I, 191; vgl. I, 192ff; VR, 144. Genau Gegenteiliges gilt für den Begriff des Lasters; vgl. I, 212, 252ff, 260, 280. Zu Kants ähnlicher Bestimmung des Lasters vgl. MS, 536-538.

Macht der Gewaltigen.“³⁷⁷

Wirkliche Tugend ist daher undenkbar „ohne einen festen, unbezwinglichen Muth, und ohne Bereitwilligkeit, der Pflicht alle Güter der Erde, und wenn es nöthig ist, selbst das Leben zum Opfer zu bringen.“

Tugend verlangt eine entsprechende Herrschaft über sich selbst und – wie die Pflichterfüllung –, „daß wir ... in dem Momente des Kampfes Stärke genug ... besitzen.“³⁷⁸

Wanker interpretiert auch den christlichen Tugendbegriff in der bislang dargestellten, rein ethischen Perspektive; christliche Tugend „ist das herrschende Bestreben, alle christlichen Gesetze nach der Anweisung der christlichen Offenbarung zu erfüllen.“ In Entsprechung zu seiner Gliederung der Tugend nach Legalität und Moralität nennt er zur Erläuterung „das wirkliche Handeln nach dem Gesetze“ als „erste Bedingung der christlichen Tugend“ und „die reine Gesinnung des Herzens“ als zweite Bedingung, wobei letztere „von unserer Willensbestimmung alle bloß sinnlichen Gründe ..., alle ... sinnlichen Vortheile und Nachtheile entfernt.“³⁷⁹

Die christliche Tugend ist wie alle Tugend „ihrer *Form* nach nur eine“, nämlich eine „herrschende Gesinnung, alle Gesetze aus Liebe zu Gott und den Menschen zu erfüllen.“³⁸⁰ Da Wanker aber die christliche Liebe in deutlicher Orientierung an dem von Kant vorgegebenen Rahmen zu interpretieren sucht und er überdies sämtliche christliche Gesetze als Vernunftgesetze und die christliche Offenbarung in entsprechender Harmonie mit der Vernunft sieht, verläßt er mit dieser Bestimmung der christlichen Tugend den Raum der Vernunft und der Vernunftleistung nicht. Bezeichnenderweise verwendet er an dieser Stelle auch keine weitere Mühe auf die Unterscheidung zwischen übernatürlichen und natürlichen Tugenden, wie sie in der entsprechenden Tradition vorgegeben waren, sondern stellt fest, daß „die Eintheilung der Tugend in die *natürliche, christliche* und *bürgerliche* ... ohne Grund (ist); denn weil die Vernunft die Annahme des Christenthums von demjenigen fordert, welcher Kenntniß davon erhalten und sich überzeugen kann; weil das Christenthum alle Vernunftgesetze in sich begreift, und bekräftiget, und weil beyde, das Christenthum und die Vernunft zur Beobachtung der bürgerlichen Gesetze verbinden; so sind diese Tugenden nur dem Nahmen nach unterschieden.“³⁸¹

Es fügt sich ganz in diesen Rahmen, wenn Wanker die christliche Tugend nicht primär vom christlichen Gnadenvverständnis her bestimmt, sondern umgekehrt die Gnade³⁸² als „Tugendmittel“ abhandelt und dabei Tugendmittel definiert als das, „was die Wirksamkeit des höchsten Sittengesetzes oder des sittlichen Triebes herstellt, erhält, oder vermehrt.“³⁸³

Zu dieser ethizistischen Verengung paßt es, wenn Wanker einmal „Tugend ... die

³⁷⁷ VR, 94; vgl. I, 187, 189f.

³⁷⁸ II, 372; VR, 94; vgl. II, 376, 433; VR, 120.

³⁷⁹ I, 188.

³⁸⁰ I, 192; vgl. I, 189.

³⁸¹ I, 193; vgl. I, 169.

³⁸² Und ebenso Gottesdienst, Gebet, Sakramente usf.; vgl. II, 342-365.

³⁸³ II, 340.

einzig wahre Gottesverehrung“³⁸⁴ nennt.

Die solcherart verstandene Tugend ist jedoch für Menschen nie voll verwirklichtbar. Wie Kant stellt Wanker die Tugend unter das Richtmaß der Heiligkeit, die das Urbild und Ideal der Tugend ist.

Heiligkeit wird als Tugend in höchster Vollendung, als höchste moralische Werthaf- tigkeit, als sittliche Vollkommenheit, ebenfalls unter den Aspekten Legalität und Moralität bestimmt als „wirkliche vollständige Uebereinstimmung aller Gesinnungen und Handlungen nach ihrem ganzen Umfange und Beschaffenheit mit dem ober- sten Sittengesetze. Sie fordert also eine vollkommene *Legalität*, eine Ueberein- stimmung *aller* Handlungen ohne Ausnahme mit dem ganzen Inbegriffe *aller* Ge- setze, und eine vollkommene *Moralität*, einen unbeschränkten Einfluß des höch- sten Moralprinzips auf den Willen.“³⁸⁵ Heiligkeit in dieser vollständigen Bedeutung ist nur von Gott aussagbar.³⁸⁶ Gott allein ist als rein vernünftiges Wesen dem mora- lischen Gesetz völlig angemessen. Im Unterschied zu Kant sieht Wanker jedoch solche Heiligkeit in der geschichtlichen Person des Gottgesandten, in Jesus Chri- stus verwirklicht, der Gott als „Urbild der Heiligkeit“ für die Menschen anschaulich und approximativ nachstrebbbar gemacht hat.³⁸⁷ Heiligkeit ist die Vollform der Tu- gend; das dem Menschen mögliche Maß an Tugend kann daher am besten als Ver- rähnlichung mit dem Urbild der Heiligkeit, als Verähnlichung mit Gott und Christus verstanden werden.³⁸⁸

Volle Heiligkeit bleibt jedoch für den Menschen unerreichbar. Für ihn gilt als sittli- ches Strebensziel die „Heiligkeit der *Bestimmung* nach“; sie ist „ein Streben nach der möglich größten Uebereinstimmung der Gesinnungen und Handlungen mit dem obersten Moralprinzip, oder nach der möglich größten Aehnlichkeit mit Gott“. Solches „Streben, alle Gesetze auf die möglichst beste Art zu erfüllen, ist Tu- gend.“³⁸⁹ Tugend ist somit wie bei Kant Fortschritt und größtmögliche Annäherung in Richtung auf die Heiligkeit. Das besagt aber nicht, daß es für den Menschen die Möglichkeit gibt, am Endpunkt dieser Entwicklung anzukommen, vollkommen heilig zu werden wie Gott. Alle sittliche Vollkommenheit des Menschen bleibt auf der Ebene der menschenmöglichen Tugend, auf dem Weg zur Heiligkeit.³⁹⁰ Für Wan- kers Heiligkeitsbegriff gilt aufgrund dieser Zusammenhänge dasselbe wie für sei- nen Tugendbegriff: auch er ist durch eine ethizistische Engführung gekennzeich- net. Sicher eignet dem biblischen Begriff der Heiligkeit ein wesentlich sittlicher Aspekt; doch steht ein anderes Geschehen im Vordergrund: die gnadenhafte Rechtfertigung der Kreatur ‘Mensch’ und ihre Berufung zur Gemeinschaft mit Gott. Eben diese grundlegende Seinswirklichkeit ist ungeschuldetes Geschenk der Gna- de Gottes und kann nicht durch Tugendhaftigkeit erworben werden, so sehr auch

³⁸⁴ VR, 57; vgl. II, 11, 50, 56. Dieser Formulierung könnte Kant voll zustimmen; vgl. RGV, 698, 782; KpV, 263.

³⁸⁵ I, 186f; vgl. I, 218; II, 23; VR, 15.

³⁸⁶ Vgl. I, 186, 218. Damit legt Wanker wie Kant die Heiligkeit als Wesenseigenschaft Got- tes einseitig nur als sittliche Qualität –, d.h. nur als *subjektive* Heiligkeit aus; vgl. L. SCHEFFCZYK Art. Heiligkeit: LThK² V, 135f.

³⁸⁷ Vgl. I, 157, 218, 19; VR, 15, 92, 145.

³⁸⁸ Vgl. I, 19; VR, 15, 52, 57.

³⁸⁹ I, 186f; vgl. I, 35, 39, 150f; VR, 13, 44, 94, 141, 185.

³⁹⁰ Cgl. I, 35, 150f, 270; II, 82, 343; VO, 13; VR, 44, 57.

vom gerechtfertigten Menschen sittliche Bewährung erwartet wird.³⁹¹

2.8. Moralität und Religion: Die Lehre vom höchsten Gut, die Postulate der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes ('moralischer Gottesbeweis')

Im höchsten Gut stellt sich die sittliche und natürliche Bestimmung des Menschen in endgültiger Form dar. Das höchste Gut ist des Menschen höchstes Ziel, ist Endzweck, und zwar unbedingter Endzweck des Menschen. Wanker hebt in diesem Zusammenhang betont ab auf den Unbedingtheitscharakter der Vernunftsaktivität auf der Suche nach der höchsten Bestimmung des Menschen; der menschliche Geist strebt nach einem Zustand, der „so vollständig als das Unendliche selbst ist“; d.h. er strebt nach einer totalen Zufriedenstellung, „nach voller, unbeschränkter Seligkeit.“³⁹² Unbedingtheit kommt dem Moralprinzip zu, dessen Inhalt, die menschliche Personwürde, „unbedingten Beyfall“ verdient. Die Verwirklichung der menschlichen Personwürde kann „allein Endzweck genannt werden“; „dasjenige, wodurch der höchste Zweck der Endzweck, herbeygeführt wird, heißt das höchste Gut.“³⁹³

Die konkrete Verwirklichung³⁹⁴ der menschlichen Personwürde geschieht im Vollzug der Sittlichkeit, in einem Leben der Tugend, die den Menschen mit Gott und Christus verähnlicht. Ein guter Wille, d.h. ein durch „die Vorstellung dieser Würde wirksam gemacht(er) Wille“³⁹⁵, die sittliche Bemühung um ein Gott-Ähnlichwerden bilden das höchste Gut. Für die Bestimmung des Endzwecks als einer den *ganzen* Menschen umfassenden Totalität genügt aber die Sittlichkeit allein nicht; der „gute (...) Wille (ist) das höchste, ... doch nicht das vollständige Gut.“³⁹⁶ Der Mensch ist nicht nur ein vernünftiges, sondern auch ein sinnliches Wesen; und als ein solches „macht es die volle Wirksamkeit der gesammten sinnlichen Natur zum Gegenstande seines Begehrens. Selbst (die) auf ... Einheit und Uebereinstimmung dringende Vernunft, wenn sie schon die Beförderung der eigenthümlichen Zwecke für das höchste Gut ansieht, verlangt das sinnliche Wohlseyn als Bedingung ihrer Thätigkeit, und als Mittel des sinnlich vernünftigen Wesens, sich immer mehr in seiner Würde darzustellen. *Vollständig* ist also nur das Gut, welches alle Güter, die sinnlichen und die sittlichen, in sich begreift.“³⁹⁷

Wanker definiert demzufolge das vollständige höchste Gut mit Kant als die Verbindung von Tugend/Sittlichkeit und „sinnlichem Wohlseyn“, d.h. Glückseligkeit.³⁹⁸ Die harmonische Vereinigung beider Komponenten nennt er Seligkeit; sie ist das

³⁹¹ Vgl. den Art. Heiligkeit: LThK² V, 89-92, 130-133.

³⁹² VR, 11; vgl. VO, 8.

³⁹³ I, 127; II, 131; vgl. II, 24, 85, 163, 408.

³⁹⁴ Oder „Darstellung“, wie Wanker statt Verwirklichung öfter sagt; vgl. z.B. I, 127.

³⁹⁵ I, 127; vgl. II, 24, 163; VR, 207, 220.

³⁹⁶ Bzw. das „vollendete Gut“, wie Wanker in Übereinstimmung mit Kant auch sagt; vgl. I, 200 sowie KpV, 133.

³⁹⁷ I, 127f; vgl. I, 143ff, 199, 136, 139.

³⁹⁸ Vgl. I, 128, 18.

„höchste Bedürfnis der Menschheit.“³⁹⁹

In dieser Gesamtheit von Tugend und Glückseligkeit kommt der ersteren die unbestrittene Priorität zu; denn „die sittliche Würde des Menschen ist sein höchstes Gut.“ Sittlichkeit und damit Tugend dürfen nichts anderem untergeordnet werden; „wir sollen absolut thun, was die Pflicht gebiethet.“⁴⁰⁰ Alles andere, was zur Glückseligkeit zählt, ist Pflicht und Tugend nachgeordnet.⁴⁰¹

Die mit der Tugend im vollständigen höchsten Gut notwendig verbundene Glückseligkeit teilt Wanker terminologisch anders ein als Kant. Kants empirischem Glückseligkeitsverständnis entspricht Wankers Glückseligkeitsbegriff in der „engeren Bedeutung“, d.h. Glückseligkeit als „der Besitz aller sinnlichen Güter in der größten Intension und Extension.“⁴⁰² Unter Glückseligkeit in der weiteren Bedeutung versteht er den „ungestörten und dauerhaften Besitz des vollständigen Gutes.“⁴⁰³

Dieser Begriff kann sich in seinem Vollsinn nur auf ein Leben in einer künftigen Welt bei Gott als dem Garanten solcher vollen und dauernden Glückseligkeit beziehen; insofern wäre sie nur der Ausdruck der dem Begriff des höchsten Gutes angemessenen Existenzweise und mit Kants Auffassung durchaus vereinbar.

Hingegen ist Wankers Begriff der „*inneren, moralischen* Glückseligkeit“, auch „*Seligkeit*“ von ihm genannt, mit Kants Position, wie sie in der „Kritik der praktischen Vernunft“ ausgeführt ist, zumindest verbal nicht mehr ohne weiteres zu vereinen.⁴⁰⁴

Die innere, moralische Glückseligkeit entspringt für Wanker „aus dem angenehmen Gefühl der hergestellten Menschenwürde“, d.h. aus einem konsequent tugendhaften, pflichtbestimmten Handeln; sie ist „als *Belohnung* nach der Ausübung (sc. der Pflicht, H.J.M.)“⁴⁰⁵ zu verstehen und also eine rein 'intellektuelle' Glückseligkeit.⁴⁰⁶

Ebenso zu verstehen ist Wankers Aussage, die „innere Glückseligkeit“ sei auch als „*Triebfeder vor und bey der Ausübung der Pflicht*“⁴⁰⁷ anzusehen; denn er macht sogleich klar, daß er diese Nuance der Glückseligkeit im Sinne seines Gefühls des intellektuell Angenehmen begreift, das er – wie gezeigt – Kants Lehre vom vernunftgewirkten moralischen Gefühl anzunähern sucht.

Komplizierter stellt sich der Vergleich mit Kant dar, wenn Wanker das vollendete Gut bzw. die (ewige) Glückseligkeit als feste Harmonie zwischen Moralität und der ganzen Glückseligkeit zur Triebfeder des moralischen Handelns erklärt. Zwar beeilt er sich hinzuzufügen, daß nicht „etwas nur deßwegen gut sey, weil es (sc. mit Se-

³⁹⁹ I, 144.

⁴⁰⁰ II, 76, 38.

⁴⁰¹ Vgl. I, 218; II, 23; I, 139.

⁴⁰² I, 128; vgl. KrV, 677.

⁴⁰³ I, 128.

⁴⁰⁴ Vgl. I, 128, 228. Kants Aussagen zu diesem Thema sind nicht frei von Inkonsistenzen. Schwemmer spricht im Blick auf Kant auch von „moralischer Glückseligkeit“; vgl. 1980, 84f; zum ganzen vgl. ebd. 78-105.

⁴⁰⁵ I, 128, 199; auch Kant kennt diesen Gedanken; vgl. RGV, 730, 721.

⁴⁰⁶ Diese Ausführungen Wankers zur Glückseligkeit entsprechen hier in etwa dem, was Kant als „Wohlgefallen an der (sc. moralisch guten) Handlung“ (KpV, 246) und als „Analogon der Glückseligkeit, welche das Bewußtsein der Tugend notwendig begleiten muß“ oder kurz als (moralisch gerechtfertigte) „Selbstzufriedenheit“ (KpV, 247) anspricht. Vgl. dazu auch N. FISCHER 1983, 1, 10.

⁴⁰⁷ I, 199.

ligkeit bzw. dem vollständigen höchsten Gut, H.J.M.) belohnt wird; aber was ewig belohnt wird, kann doch nicht anders als gut seyn.“⁴⁰⁸ Damit wird der Sittlichkeit die Priorität zuerkannt. Doch verstößt Wanker zugleich gegen ausdrückliche Aussagen Kants in der „Kritik der praktischen Vernunft“, nach denen das höchste vollendete Gut nur notwendiges *Objekt* der reinen praktischen Vernunft, nicht aber *Triebfeder* moralischen Handelns sein dürfe.⁴⁰⁹

In jedem Falle bewegt sich die Qualifizierung des höchsten vollendeten Gutes als Triebfeder des sittlichen Handelns nur dann noch im Rahmen von Wankers *eigener* Triebfeder-Lehre, wenn sie ausschließlich vom moralischen Gesetz als der unbedingten Komponente des höchsten vollendeten Gutes her interpretiert wird.

Im folgenden geht Wanker zu einer für Kants praktische Antinomie wesentlichen Fragestellung über: ist die (empirisch verstandene bzw. „äußere“) Glückseligkeit „eine Folge der Tugend und in wie ferne ist sie eine Folge?“⁴¹⁰ Wanker verneint diese Frage, auch wenn seiner Meinung nach „die Erfahrung beweist, daß Tugend in manchen Fällen auch unsern äußern Zustand vollkommen macht.“ Er führt dafür eine Reihe von Beispielen an, die indessen wie „alle übrigen Thatsachen nur (beweisen), daß die äußere Glückseligkeit *oft*, aber nicht, daß sie *immer* und *nothwendig* die Folge der Tugend ist. Diese Nothwendigkeit kann durch die Erfahrung weder bewiesen noch geläugnet werden. Wer behaupten wollte, daß zwischen Moralität und äusserer Glückseligkeit eine gehörige Proportion vorhanden sey, müßte die Unmöglichkeit des Mißverhältnisses der moralischen zur physischen Weltordnung, der vernünftigen und freyen Thätigkeit zu der widerstrebenden Natur, der sittlichen Gesetze zu den Gesetzen der Sinnenwelt beweisen, und dieser Beweis kann von keinem endlichen Wesen geführt werden. Wer hingegen diese nothwendige Proportion läugnen wollte, müßte Beyspiele von Tugendhaften aufstellen, welche unglücklich, und von Lasterhaften, welche glücklich gewesen sind.“⁴¹¹

Einen solchen Nachweis hält Wanker aus demselben Grund für unmöglich wie Kant: Die Moralität von Handlungen ist „von außen“ für Menschen nicht wirklich adäquat durchschaubar; „denn was wir durch die Erfahrung wissen können, ist nur die Legalität oder Illegalität der Handlungen eines andern, aber nicht die Moralität, noch weniger der Grad der Moralität, und wir können deßwegen niehmals mit Gewißheit sagen: Dieser hier ist in diesem Grade tugendhaft oder lasterhaft.“⁴¹²

Die Vernunft jedoch fordert „die nothwendige Verbindung einer proportionierten

⁴⁰⁸ Vgl. I, 154f, 144.

⁴⁰⁹ Vgl. KpV, 182, 235, 238; vgl. dagegen die (umstrittene) Äußerung Kants in KrV, 682; dazu vgl. auch L. W. BECK 1974, 202, 226.

⁴¹⁰ I, 200. Diese Frage Wankers entspricht der „Antithesis“ in Kants praktischer Antinomie. Die „Thesis“, die Kant in die Frage kleidet, ob „die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend“ (KpV, 242) sein könne, hatte Wanker schon zuvor verneint und dabei in Übereinstimmung mit Kant darauf verwiesen, die „Epikuräer“ seien Vertreter dieser irrigen Meinung gewesen, wohingegen die „Stoiker“ die Glückseligkeit schon als in der Tugend impliziert verstanden hätten, so daß das höchste Gut für letztere nur in der Tugend bestanden hätte; vgl. I, 58f, 145; zu KANT: KpV, 240f, 257.

⁴¹¹ I, 200.

⁴¹² I, 201; vgl. I, 228, 231; vgl. dazu GMS, 34.

Glückseligkeit mit der Tugend ..., um die Ausübung der Tugend ... möglich zu machen.“ Zur Verwirklichung der Tugend aber als der Darstellung des Menschen in seiner Würde findet sich die Vernunft „absolut genöthigt.“ Da die „Vernunft sich selbst nicht widersprechen (kann)“ und aus moralischen Vernunftgründen eine Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit für das vollständige höchste Gut unabdingbar ist, „so nöthigt uns dieses Bedürfniß den Glauben an ein absolutes, höchstes Wesen ab, welches einen Zustand herbeyführen werde, in welchem Tugend und Glückseligkeit zu Einem vereinigt werden.“⁴¹³

Damit hat Wanker zur endgültigen Beantwortung und Aufhebung der alternativen Fragestellung in bezug auf das Ursache-Wirkungs-Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit, soweit es das vollständige höchste Gut betrifft, im wesentlichen denselben Weg beschritten wie Kant; er *postuliert* das Dasein Gottes als unausweichliche Konsequenz aus den (aus moralischen Gründen notwendig zu fordernden) Möglichkeitsbedingungen des vollständigen höchsten Gutes.⁴¹⁴

Der *Unsterblichkeitsthematik*, die Kant im Rahmen seiner Lehre vom höchsten Gut aufgreift, widmet Wanker große Aufmerksamkeit.⁴¹⁵ Er betrachtet die Unsterblichkeit der menschlichen Seele von vornherein in der Perspektive der Sittlichkeit; Unsterblichkeit zählt zu den für die menschliche Sittlichkeit notwendigen Vernunftideen, d.h. sie ist für die Realgeltung von Sittlichkeit unentbehrlich, denn „Sittlichkeit hat ... nur unter der Bedingung Realität, wenn der Mensch nach diesem Leben Fortdauer hat.“⁴¹⁶ Ohne Unsterblichkeit der Seele kann man die „sittliche Würde für eine leere Illusion halten.“ Die „Idee der Tugend (gewinnt) ... erst durch den Glauben an Gott und Unsterblichkeit ihren wahren Gehalt.“⁴¹⁷

Zur Begründung dieser unbedingten Notwendigkeit der Unsterblichkeit greift Wanker auch auf Kants praktisches Postulat der Unsterblichkeit der Seele zurück. Wie Kant geht er von der absoluten Verpflichtung des Menschen zur Heiligkeit als moralischer Vollkommenheit aus und betont dann, daß der Mensch „als ein endliches, beschränktes Wesen, sich der sittlichen Vollkommenheit nur mehr und mehr nähern, sie aber nie erreichen kann.“⁴¹⁸ Wie die Glückseligkeit als Komponente des vollständigen höchsten Gutes „zum größten Theile von ganz andern Ursachen, als von unserm sittlich guten Willen herbeygeführt wird; so bleibt der Vernunft (sc. in Bezug auf die Erreichung der Heiligkeit, H.J.M.) nichts anderes übrig, als von der Allmacht und Güte Gottes eine Veranstaltung zu erwarten, in welcher die Idee des vollständigen Guts auf eine dem endlichen Vernunftwesen angemessene Art ausgeführt wird.“⁴¹⁹

Daß Wanker mit „angemessener Art“ hier die Gewährung der Unsterblichkeit der

⁴¹³ I, 201f, 139, 181; vgl. I, 128, 133, 229; VO, 16.

⁴¹⁴ Wankers Bemerkung, daß gegen Kants „moralischen Gottesbeweis“ nichts einzuwenden sei, daß dieses „neue Argument“ die traditionellen Gottesbeweise jedoch nicht überflüssig mache (vgl. I, 18), deutet nur unzureichend den tatsächlichen Argumentationsgang in der ‘CS’ an; vgl. dazu C, II, 2.8.1.

⁴¹⁵ Damit bezieht er die Ideendreiheit „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“, eine Zentralthematik der Aufklärung, vollständig in die Konzeption seiner Sittenlehre ein.

⁴¹⁶ I, 46; vgl. VR, 193.

⁴¹⁷ VO, 7; VR, 57.

⁴¹⁸ I, 128; vgl. VO, 7.

⁴¹⁹ I, 128; vgl. I, 17; VO, 7.

Seele durch Gott meint, verdeutlicht der Verweis auf einen Paragraphen seines Hauptwerkes, in dem er unterstreicht, der „Glaube an Gott und die Tugend“ liessen den Menschen hoffen, „daß sein Geist nach dem Tode fortlebe.“⁴²⁰ Das irdische Leben ist in dieser Perspektive nur „eine Erziehungsanstalt zum Bessern“ oder „ein kurzer Abschnitt auf der Bahn unserer endlosen Existenz.“⁴²¹

Außer diesem, an Kant orientierten Gedankengang führt Wanker noch einige andere philosophische Argumente für die Annahme einer Unsterblichkeit der menschlichen Seele an, und zwar:

- 1) „Die Idee der göttlichen Gerechtigkeit, nach welcher die Zwietracht zwischen Tugend und Seligkeit endlich aufgehoben werden muß.“
- 2) „Das übereinstimmende Urteil aller Zeiten, vorzüglich der Guten und Weisen.“
- 3) „Der Trieb nach Wahrheit, Tugend und Seligkeit, das göttliche Leben des Tugendhaften.“
- 4) „Das sittliche Gefühl in uns.“
- 5) „Die Analogien, welche wir in der Natur außer uns wahrnehmen.“⁴²²

Sehr stark akzentuiert findet sich dann das aus der theologischen Tradition zwar schon bekannte, in der deutschen Aufklärungsphilosophie und -theologie jedoch sehr nachdrücklich behandelte Argument, daß die im irdischen Leben verbleibende Disharmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit einen entsprechenden Ausgleich durch Gottes Gerechtigkeit in einem unsterblichen, jenseitigen Leben verlange.⁴²³

Diese Unsterblichkeitserwartung verknüpft Wanker aufs engste mit dem göttlichen Gerichtsmotiv. Der Mensch hat eine genau proportionierte Vergeltung seiner guten bzw. bösen Taten in der jenseitigen Welt zu erwarten.⁴²⁴

Angesichts dieser Problematik ist Wanker der Auffassung, daß alle Vernunftargumente zwar partiell hilfreich und sinnvoll sind, aber letztlich zur Begründung eines festen Glaubens an ein unsterbliches Leben, in dem Gott „Gnade für Recht ergehen“ läßt, so daß man „die Hoffnung und mit dieser den Willen, unermüdet an (s)einer Besserung fortzuarbeiten“⁴²⁵, nicht aufzugeben braucht, unzureichend sind. Vernunftargumente vermögen im Blick auf die Unsterblichkeit nicht mehr alle Zweifel auszuräumen und „diejenige vollständige Gewißheit ... herbeizuführen, welcher der Tugendhafte bedarf, wenn er sein Leben der Pflicht aufopfern soll.“⁴²⁶

Nur Gott vermag hier die Ungewißheit des Menschen zu beenden und der praktischen Vernunftforderung nach Unsterblichkeit definitiv und autoritativ eine sichere

⁴²⁰ I, 20. Der Akzent liegt auf dem Fortleben des Geistes, ohne daß freilich die christliche Lehre von der Auferstehung des Leibes bezweifelt würde; vgl. I, 38; VR, 53.

⁴²¹ VR, 62.

⁴²² Ebd. Vgl. VR, 57ff, 62. Wanker greift damit auf Argumente zurück, die im zeitgenössischen philosophisch-theologischen Denken z.T. sehr verbreitet waren; vgl. dazu C. W. FLÜGGE, T. 3, 395-398, 424, 434f.

⁴²³ Vgl. VO, 11f; VR, 53ff, 61, 95. Bezeichnenderweise führt Wanker das in der vorangegangenen Tradition fest verankerte Argument von der Einfachheit der Seele als geistiger Substanz nicht an; vgl. C. TRESMONTANT, Art. Unsterblichkeit: HThG (dtv-Ausgabe) Bd. 4, 295f, 299f.

⁴²⁴ Vgl. VO, 12; vgl. VR, 185.

⁴²⁵ VO, 12.

⁴²⁶ VR, 62; vgl. VR, 177; VO, 11f.

Erfüllung zuzusprechen. Nur Gott kann das „in die Ewigkeit hin sich erstreckende Reich“ garantieren, „dessen Bewohner frei von den Einschränkungen der Sinnenwelt mit unaufhaltsamer, reger Thätigkeit von Stufe zu Stufe dem großen Endzwecke ihrer Bestimmung (sc. der sittlichen Vollkommenheit, H.J.M.) zueilen.“⁴²⁷

Gott hat durch seinen Gesandten, Christus, diesen Bedürfnissen des Menschen entsprochen. Christi eigenes Beispiel und die von ihm gebrachte Erlösung vermögen die Zweifel und Bedenken des Menschen in bezug auf die Unsterblichkeitsproblematik zu lösen und sichere Hoffnung auf die Erfüllung der menschlichen Vernunftforderungen zu geben. Die christliche Offenbarung erfüllt hier eine die Vernunft ergänzende, ihre wahren und notwendigen Bedürfnisse und Forderungen bestätigende und endgültige Verwirklichung zusichernde Funktion.⁴²⁸

Das zuletzt Gesagte trifft insbesondere auf die Auferstehung Christi zu; was für die „Geschichte Jesu“ allgemein gilt, daß sie die „Ideen von Unsterblichkeit und ewigem Leben ... in That und Leben (verwandelt)“, gilt von Jesu Auferstehung in besonderem Maße. Die auf das „Factum“ der Auferstehung gegründete christliche Botschaft löst „mit voller Befriedigung das Problem, welches die Vernunft nicht gelöst hat, nicht lösen konnte, das Problem vom wirklichen Seyn einer anderen Welt, jenseits des Todes und Grabes, in welcher wir fortdauern, in dem Maße gerechtfertigt und verherrlicht, in welchem wir der Wahrheit und Tugend selbst das Liebste, unser Leben zum Opfer bringen.“⁴²⁹ Denn „so wie sich seine (sc. Christi, H.J.M.) Schicksale entwickelten, entwickelt sich das Schicksal jedes Redlichen, der für die Tugend leidet.“ „Christus (ist) der Vermittler ..., den die Vernunft fordert, und die Geschichte als solchen darstellt.“ „In der Idee eines vollkommenen Gerechten“ liegt es, „daß er nicht nur für die Tugend kämpfe, sondern den Kampf auch siegreich ende.“ Christi „Erweckung zum Leben (machte) auch unsere Auferstehung, und die Belohnung unseres Kampfes für die Tugend gewiß“.⁴³⁰

Wanker verbindet so das kantische Unsterblichkeitspostulat mit der christlichen Auferstehungsbotschaft in einer Weise, die für sein Offenbarungsverständnis, auf das insgesamt noch näher einzugehen sein wird, typisch ist.

2.8.1. Weitere Elemente von Wankers Gottesverständnis im Blick auf die Christliche Sittenlehre

Der mehrfachen Nähe zu Kants Gedankengut, wie sie im vorangegangenen Abschnitt deutlich wurde, entspricht es, daß Wanker Gott in der *Ordnung des Erkennens* als *Endpunkt* eines Prozesses betrachtet.⁴³¹ Er versteht hier Gott als „praktische Wahrheit“ und hebt in seinem Hauptwerk hervor, daß die *Sittlichkeit* den *Ausgangspunkt der Gotteserkenntnis* bildet. „Ohne die Realität der Sittlichkeit im voraus anzunehmen, könnten wir nicht ein Mahl (an) Gott glauben ...“ „Glauben an den heiligen Gott ist *Religion*, und dahin führt uns nur die Moral .. Die Moral ist ...

⁴²⁷ Vgl. VO, 8; VR, 56, 95.

⁴²⁸ Vgl. I, 33, 37f, 35, 202f, 229; VR, 53, 151, 180, 193; vgl. C, IV.

⁴²⁹ VR, 193, 187f; vgl. I, 20; VO, 3.

⁴³⁰ VR, 152, 134.

⁴³¹ Vgl. I, 22.

der Erkenntnißgrund der Religion.⁴³² Aus diesem Grund ist die Existenz Gottes ebenso gewiß wie die sittliche Würde des Menschen mit ihren Implikationen.⁴³³

Über diesen Ansatz hinaus teilt Wanker mit Kant auch die Vorliebe für die gleichen Attribute Gottes, d.h. für Gott als höchstes moralisches Wesen⁴³⁴, als obersten „Regenten der moralischen Weltordnung“⁴³⁵, als intelligiblen Urheber, Grund und Erhalter der Welt und allen Seins⁴³⁶ sowie als höchsten moralischen Gesetzgeber⁴³⁷, als allwissenden, gerechten Richter und Spender des vollständigen höchsten Gutes, des proportionierten Ausgleichs zwischen Tugend und Glückseligkeit.⁴³⁸ Gott ist die vollkommene, unendliche Vernunft, die oberste Intelligenz und vollkommenste Heiligkeit.⁴³⁹

Für die späteren Aussagen Wankers zur philosophisch-theologischen Gottesproblematik, d.h. für sein Opus Posthumum gilt, daß er sich zunehmend von Kant entfernt und sich stärker nach theologischen Gesichtspunkten orientiert.

Schon in der dritten Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ finden sich kritische Äußerungen zu Kants Behandlung des Gottesbegriffs und der Gottesbeweise. Zwar geht auch Wanker methodisch von der Idee Gottes in der Vernunft aus, ordnet dieser Idee jedoch im Widerspruch zu Kant ein entsprechendes Objekt der (übersinnlichen) Wirklichkeit zu. Weder die bloß regulative Funktion der transzendentalen Ideen in der „Kritik der reinen Vernunft“ noch der Status eines Postulats der praktischen Vernunft kann ihm genügen, um die philosophischen Voraussetzungen eines für die christliche Sittenlehre unabdingbaren Gottglaubens zu gewährleisten.⁴⁴⁰

Diese Kritik nimmt in seinem posthum erschienenen Spätwerk, den „Vorlesungen über Religion nach Vernunft und Offenbarung für Akademiker und gebildete Chri-

⁴³² I, 19, 152; II, 17. Bereits in der programmatischen Vorrede seiner Sittenlehre unterstreicht Wanker, er begründe den Glauben an Gott „auf den Glauben an die übersinnliche Welt, und diesen auf den Glauben an die Sittlichkeit“ (S. VII); vgl. I, 39 (Anm.), 46f (Anm.); zum ideengeschichtlichen Kontext vgl. K. FRIELINGSDORF, 7-14.

⁴³³ Vgl. VO, 9.

⁴³⁴ Vgl. II, 23; I, 231.

⁴³⁵ II, 43; vgl. I, 36, 23, 205; II, 9, 34; VR, 42, 127; zu Kant vgl. RGV, 806; KU, 569; KpV, 263 (Anm.). Diese Aussagen über Gott entstammen der philosophisch-theologischen Tradition. Kant lag an einem Nachweis, daß die traditionellen Attribute Gottes auch im Rahmen seiner Transzendentalphilosophie begründbar und sinnvoll sind; vgl. H. HUBER, T. 2, 240, 245.

⁴³⁶ Vgl. I, 25; II, 9, 15, 31; VR, 41, 163.

⁴³⁷ II, 9, 22, 39, 37, 50; bei KANT vgl. MS, 334; RGV, 857f, 652.

⁴³⁸ I, 21, 229, 231, II, 13, 16 (Anm.), VO, 8; VR, 184 u.ö.

⁴³⁹ I, 19, 28, 51f, 153, 157, 231f; II, 82; VO, 8; VR, 15 u.ö.; zu Kant vgl. KpV, 143, 202; RGV, 857. Wanker bevorzugt den durch deistische Tendenzen geförderten Gebrauch des Begriffes 'Gottheit', mit dem vornehmlich das jenseitige „höhere Wesen“ der aufklärerischen Vernunftreligion bezeichnet wurde, ohne damit schon biblische Elemente gänzlich auszuschließen; vgl. A. HORSTMANN, Art. Gottheit: HWP III, 839; vgl. I, 131; II, 31; VR, 91 u.ö.

⁴⁴⁰ Vgl. II, 24; I, 90; VR, 20ff, 147, 162f sowie Wankers Bemerkung, daß „Idee ... nicht Realität (ist)“ (VR, 86); vgl. auch VR, 198: „Was die Vernunft gibt, sind nur Ideen, und Ideen sind nur Gedanken“. Schon in der 2. Ausgabe der 'CS' bemängelt Wanker, daß die objektive Realität Gottes „in der kritischen Schule nicht statt findet“ (I², 197, Anm.).

sten“, entscheidend zu. Doch schon in der akademischen Rede „Ueber Vernunft und Offenbarung mit Hinsicht auf die moralischen Bedürfnisse der Menschheit“ aus dem Jahre 1804 schrieb er: „Was die Postulate der practischen Vernunft ... betrifft: so gründen sie weiter nichts als einen Bedürfnißglauben, von dem es, als einer bloß subjectiven Beschaffenheit, immer noch ungewiß bleibt, ob ihm die objective Erfüllung entsprechen werde oder nicht.“⁴⁴¹

Keineswegs wollte Wanker damit Kants Beitrag zur Begründung des Gottglaubens pauschal abwerten, wie die Übernahme von Kants praktischer Postulierung Gottes als eines Garanten des vollständigen höchsten Gutes zeigt. Wanker teilt auch ausdrücklich Kants Auffassung, daß es im Bereich der Gotteserkenntnis *kein Wissen* im eigentlichen Sinn geben könne, sondern „nur“ *Glauben*; denn „die spekulirende Vernunft (vermag) weder gegen noch für das Seyn und Wesen Gottes etwas Gründliches aufzubringen“; deshalb müsse sie das, was sie nicht ausmessen kann, ... im Glauben annehme(n).“⁴⁴²

Aber gerade in Bezug auf die Frage, wie, auf welcher Basis der für eine christliche Sittenlehre notwendige Gottglaube begründet werden könne, beginnt sich Wanker in seinen späteren Schaffensjahren zunehmend von Kant abzuwenden und sich anderen Autoren zuzuwenden. In seinem nachgelassenen Werk sucht er im wesentlichen dieselben Lösungen zu geben, wie sein großer Zeitgenosse J. M. SAILER. Die Grundproblematik, vor der sich beide befanden, war dieselbe: Kants zeitmächtige kritische Philosophie ließ nur noch Raum für einen Gottglauben, der von Gnaden der Moral lebt.

Christliche Sittlichkeit aber bedarf eines Gottesverständnisses, das Gott auch in der Erkenntnisordnung die Priorität einräumt und ihn voraussetzt.⁴⁴³

Das gilt umso mehr, wenn die christliche Sittlichkeitslehre – wie es Wanker und Sailer tun – als Gottähnlichkeitslehre konzipiert wird. Es ging demzufolge vor allem darum, die für die christliche Sittlichkeit notwendige *Gewißheit Gottes* darzutun, und zwar so, daß eine solche Argumentation gegenüber Kants Kritik bestehen konnte. Es ging um eine „Rettung“ der *Realität* der höchsten Ideen, insbesondere der Idee Gottes, der Kant nur noch den Status eines praktischen Vernunftpostulates belassen hatte.⁴⁴⁴ In dieser Situation war es naheliegend, nach einer philosophischen Konzeption zu suchen, die diesen Erfordernissen entgegenkam und dabei wenigstens nicht im Gegensatz zur christlichen und kirchlichen Lehre stand; d.h. gefragt war eine zeitmächtige philosophische Theorie, die einen klaren, dem Christentum nahestehenden Theismus vertrat, der Gott erkenntnismetaphysisch als objektive, reale Größe auffaßte. Diese Voraussetzungen erfüllte nach Sailer Auffassung am ehesten FRIEDRICH HEINRICH JACOBI (1743-1819).⁴⁴⁵

⁴⁴¹ VO, 12.

⁴⁴² VR, 32. vgl. auch KANT, KrV, 563, 33.

⁴⁴³ Vgl. J. M. SAILER, ChM I, 112; vgl. VR, 93; I, 22; ferner vgl. B. WACHINGER, 272f.

⁴⁴⁴ Vgl. G. FISCHER 1955, 68, 85, 93; vgl. VR, 216.

⁴⁴⁵ Vgl. G. FISCHER 1955, 68, 70-76, 116, 169, 172. Dies gilt für die späteren Werke Sailer, die im folgenden herangezogen werden. Fischers Ergebnisse sind in Bezug auf den Einfluß Jacobis von der Sailerforschung der letzten Jahre teilweise korrigiert worden. Sailer hat – insbesondere in seiner frühen Schaffensphase – wesentliche Impulse auch von anderen Autoren, vor allem von HAMANN und HERDER, empfangen.

Jacobi, der sich wie kaum ein zweiter um die Realität der aufklärerischen Ideen-
dreiheit Gott, Freiheit und Unsterblichkeit denkerisch bemühte, sah eben diese
Ideen durch Kants kritische Philosophie nicht nur ungenügend begründet, sondern
bedroht. Daher wird die „*Rettung der höchsten Ideen*“ zu einem Hauptthema seiner
Philosophie.⁴⁴⁶ Jacobi tat dies in einer der traditionellen Gotteslehre so außeror-
dentlich nahekommenden Weise, daß er als „Papist“ und Förderer des Katholizis-
mus angesehen wurde.⁴⁴⁷ Er verfiht gegen Kants kritischen Idealismus die Er-
kenntnismöglichkeit der Realität der Ideen. Jacobi wirft Kant schrankenlosen Sub-
jektivismus vor und verwirft Kants Versuch, durch eine praktische Postulatenlehre
die höchsten Ideen zu sichern. Für ihn bleiben die kantischen Postulate ein bloßes
Gedankending.⁴⁴⁸

J. M. SAILER, der Jacobis Einwände gegen Kants Postulatenlehre und die hinter ih-
nen stehende Erkenntnismetaphysik teilte, machte sich insbesondere in seinen
„Grundlehren der Religion“ und in seinem „Handbuch der christlichen Moral“ we-
sentliche Grundgedanken und Argumentationen Jacobis zu eigen.⁴⁴⁹

WANKER übernimmt – wie im einzelnen zu zeigen sein wird –, insbesondere in sei-
ner letzten Schaffensperiode, wichtige Aussagen der Jacobischen Philosophie in
einer dem Vorgehen Sailers parallelen Weise; er hat mit letzterem das Anliegen,
die Perspektive und die Schwerpunkte der Argumentation gemeinsam; er bezieht
sich wie Sailer im wesentlichen auf die Resultate der Ideenbegründung durch Ja-
cobi, ohne sich über den Aufbau und die Herleitung dieser Begründung weiter zu
äußern.⁴⁵⁰

Nachdrücklich betont Wanker, daß praktische Vernunftpostulate und Ideen zur Be-
gründung des Gottglaubens und der Sittlichkeit nicht zureichen; es bedarf vielmehr
der Sicherstellung der objektiven Realität dieser „Gegenstände“ der Vernunft. Dies
ist „das wesentliche Bedürfnis der Vernunft, ohne dessen Befriedigung sie in ewi-

In ähnlicher Weise sind Fischers Annahmen hinsichtlich der Autoren, denen Jacobis
Denken verpflichtet ist, zu präzisieren und zu vervollständigen. Diese ideengeschichtli-
chen Verflechtungen und Querverbindungen können hier nicht im einzelnen nachge-
zeichnet werden; vgl. dazu F. G. FRIEMEL, 103, 113, 124; K. FEIEREIS 1982, 235, 241-
247 u.ö.; B. WACHINGER, 259, 262; F. WOLFINGER, 33ff. Friemel korrigiert Fischer auch
insofern, als er die Nähe Jacobis zum Christentum anders bewertet (vgl. 104f). Jacobis
streng philosophisch angelegter Theismus bietet freilich genügend Ansätze für eine
Rezeption in einen christlichen Kontext; vgl. dazu auch F. WOLFINGER, 133.

Zu Jacobis Anziehungskraft auf die damalige katholische Theologie vgl. auch A. SEIG-
FRIED, 55-61, 98-103 u.ö.

⁴⁴⁶ Vgl. G. FISCHER 1955, 85, 94; F. H. JACOBI Bd. 3, 103, 105ff, 179; Bd. 4/1, XX. Jacobis
Denken ist vielfach geprägt von der Auseinandersetzung mit Kant, dessen Kritik an der
traditionellen Metaphysik er in wesentlichen Punkten teilt, dessen Vernunftlehre er in-
dessen bekämpft; vgl. dazu F. WOLFINGER, 90-115, 118, 122.

⁴⁴⁷ Vgl. G. FISCHER 1955, 72, 77.

⁴⁴⁸ Vgl. F. H. JACOBI Bd. 3, 181f; Bd. 2, 41f, 216f.

⁴⁴⁹ Sailer spricht im Blick auf Jacobi gar von der „besten Philosophie“ (ChM I, 35); vgl. auch
ChM I, 47, 51; ferner vgl. G. FISCHER 1955, 68-79, 133f, 164, 186.

⁴⁵⁰ Vgl. G. FISCHER 1955, 134. Daß Wanker über den ebenfalls an der Freiburger Universi-
tät lehrenden Bruder Johann Georg JACOBI (1740-1814) mit F. H. Jacobis Philosophie
zuerst in Berührung kam, ist denkbar, jedoch in keiner Weise belegt.

ger Zwietracht mit sich selbst verbleibt.“⁴⁵¹ Daß die streng wissenschaftlich beweisende oder – wie Wanker in Übereinstimmung mit Sailer auch sagt – die „spekulierende Vernunft“ zur Sicherung der Realität des Daseins Gottes im Sinne eines syllogistischen Gottesbeweises nichts Gültiges beitragen könne, scheint ihm ebenso ausgemacht wie Jacobi. Letzterer kämpfte gegen alle Anmaßung, Gott verstandesmäßig, wissenschaftlich zu erklären; denn dies hieße, sich bis zur Allwissenheit steigern zu können, Gott gleich zu werden. Gottesbeweise nach der Art eines demonstrierenden Syllogismus hielt JACOBI nach Kant nicht mehr für möglich.⁴⁵² Ein solches Unterfangen wäre gleichbedeutend mit dem Versuch, „Unendliches aus Endlichem zu entwickeln“; eine solche Anmaßung ist jedoch „ganz unmöglich.“⁴⁵³ Deshalb gibt es in Jacobis Denken keine strikten Gottesbeweise mehr. SAILER teilt mit Jacobi voll diese Auffassung; auch er anerkennt Kants Beitrag dazu, daß endliche Vernunft nicht Unendliches wissenschaftlich genau beweisen könne.⁴⁵⁴

WANKERS Systematisierung aller philosophischen Versuche eines wissenschaftlich präzisen Beweises der Existenz Gottes in die Klasse jener Beweise, die „das Unendliche zum Endlichen“ herabzuziehen versuchten, und derjenigen, die umgekehrt die endliche Vernunft zur unendlichen Größe steigern wollten, orientiert sich an Sailers Verarbeitung der entsprechenden Aussagen Jacobis.⁴⁵⁵ Für Wanker gilt: „Die menschliche Vernunft ist eine endliche Vernunft, und das Endliche kann das Unendliche nicht auffassen, nicht begreifen, nicht zur Vorstellung und Erkenntnis erheben.“ Vielmehr „ist es ... gewiß, daß wir das Unermeßliche nicht ausmessen können, indem wir ja gar keinen Punkt haben, wo wir unsern Zirkel ansetzen könnten.“⁴⁵⁶

⁴⁵¹ VR, 77; vgl. VO, 12; I, 90; schon in der dritten Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ rekurierte Wanker gelegentlich auf Jacobis Gefühlslehre; vgl. I, 2ff, 11, 14ff, 19.

⁴⁵² Vgl. F. H. JACOBI, Werke, Bd. 3, 374f, 352; Bd. 4/1; XXXIX; Bd. 2, 59. Jacobi bezeichnet es als eine gültige Entdeckung Kants, „daß wir nur das vollkommen einsehen und begreifen, was wir zu construieren im Stande sind“ (Bd. 3, 354); vgl. auch F. WOLFINGER, 118.

⁴⁵³ F. H. JACOBI, Werke, Bd. 3, 478. Die Frage des Übergangs des Unendlichen zum Endlichen spielte in der heftigen Kontroverse Jacobis mit Schelling eine wesentliche Rolle; vgl. F. WOLFINGER, 167-217; zur Auseinandersetzung um Schelling vgl. auch A. SEIGFRIED, 104ff u.ö.

⁴⁵⁴ ChM I, 158; vgl. auch G. FISCHER 1955, 135, 122, 126; K. FEIEREIS 1982, 235.

⁴⁵⁵ VR, 27ff. Sailer wendet sich mit seinem Einwand vor allem gegen die „demonstrierende Schule“ von Leibniz, Wolff, Stattler und Gefolgsleuten, die „in ihrer mathematischen Methode das *Göttliche* erwiesen“ (GdR, 55).

Wanker bezieht in seine referierte Stellungnahme zwar die gesamte Tradition der Gottesbeweise ein, zielt aber insbesondere auf den Pantheismus und Naturalismus, d.h. nach seinem Verständnis auf den damals erneut umstrittenen „Spinozismus“ sowie auf Schellings Identitätsphilosophie bzw. Naturphilosophie; vgl. VR, 27f, 29ff; I, Vorrede IIIff. Die Aussagen Schellings zur Gotteserkenntnis bezeichnet Wanker mehrfach als unhaltbar; vgl. VR, 31f; 27ff; I, Vorrede S. III-VII. Wanker vertieft jedoch diese Problematik nicht weiter; vgl. dazu die in Anm. 453 (C, II, 2) genannte Literatur.

⁴⁵⁶ VR, 147, 32; vgl. VR, 25, 27, 29, 194. Daß Wanker hier auch wörtliche Anleihen bei Sailer machte, zeigt das in diesem Zusammenhang erwähnte Beispiel des Knaben, der – weil er das Weltmeer nicht in sein kleines Gefäß fassen kann – erklärt, es gebe gar kein Weltmeer; vgl. VR, 32; GdR, 57f; aber auch andere Zitate aus Sailers ‘GdR’ belegen eine deutliche Abhängigkeit; z.B. GdR 57f: „Alles endliche Ausmessungsvermögen

Daraus zieht Wanker mit Sailer den Schluß, der Mensch müsse auf strikte Gottesbeweise verzichten; von Gottes Dasein ist kein wissenschaftlich klares und allseits gesichertes Wissen zu erreichen; „auch das tiefste Forschen der Spekulation (kann) *für* das Seyn Gottes keinen solchen Alles aufhellenden Grund aufbringen, der zugleich alle Fragen lösete, und alle Zweifel vernichtete, die aus der Unermeßbarkeit des Unermeßlichen hervorgehen können.“⁴⁵⁷ Wie Sailer folgert daher auch Wanker, daß „die spekulierende Vernunft weder *gegen* noch *für* das Seyn und Wesen Gottes etwas Gründliches aufzubringen vermag“; der Vernunft bleibt nichts anderes übrig, „als daß sie das Erklären des Unendlichen aufgabe, mit der gemeinen Vernunft wieder einstimme, und ihr den schwesterlichen Handschlag reiche, daß sie in Demuth anbete, was sie nicht ausmessen kann, und im Glauben annehme, was für ihr klares Wissen ein ewiges Geheimnis bleibt.“⁴⁵⁸

Mit Sailer gibt sich Wanker jedoch mit dieser Auskunft keineswegs zufrieden, sondern sucht zwischen den Extremen eines sich strikt wissenschaftlich verstehenden Gottesbeweises und einem völligen Verzicht auf vernünftige Glaubensargumente einen mittleren Weg, in den sich durchaus auch Elemente der traditionellen Gottesbeweise sinnvoll einfügen ließen. Bezeichnenderweise erwähnt Wanker dabei den von Kants Kritik am meisten getroffenen ontologischen Gottesbeweis überhaupt nicht.⁴⁵⁹ Die Einführung zweier anderer, traditioneller Argumente hingegen verbindet er mit einer deutlichen Spitze gegen Kant, indem er lakonisch feststellt, daß „der kosmologische und der physisch-theologische Beweis für das Daseyn Gottes seit den ältesten Zeiten einen allgemeinen Beyfall (erhielt) und wenn die neuern Philosophen den Weg der Speculation verlassen, um auf die practischen Functionen der Vernunft den Glauben an Gott zu gründen, so muß ich bekennen, daß dieses neue Argument die ältern Beweise gar nicht überflüssig gemacht ha-

kann nicht ausmessen das Unendliche.“ ...“Ich Menschengeist kann bei diesem höchsten Wesen meinen Zirkel nirgend ansetzen: also kann ich es mit meinem Zirkel nicht ausmessen“ (erster Satzteil im Original gesperrt). Sailer bemerkt hier selbst, daß ihn Jacobi zu diesem Gedankengang inspirierte; vgl. GdR, 63-71.

⁴⁵⁷ VR, 32; vgl. die übereinstimmende Stelle bei Sailer (GdR, 58): „*Kein menschliches Forschen kann das Wesen Gottes in seiner ganzen Fülle enthüllen, d.h. keinen solchen all-aufhellenden Erkenntnißgrund von dem ewigen Seyn Gottes aufweisen, der zugleich alle Fragen lösete, und alle Zweifel zernichtete, die aus der Unermeßbarkeit des Unermeßlichen hervorgehen können*“; vgl. auch GdR, 61. Mit dem „all-aufhellenden Erkenntnißgrund“ wird auf die Demonstrationsmethode der Leibniz-Wolffschen Schule angespielt, deren Wissens- und zugleich Wissenschaftsbegriff auf dem Feld der Gottesbeweise zurückgewiesen wird; vgl. G. FISCHER 1955, 177.

⁴⁵⁸ VR, 32; vgl. VR, 31. Wanker hat auch hier bis in die Formulierung hinein Aussagen Sailers übernommen; vgl. GdR, 57, 59, 60f; sie bewegen sich im Rahmen des philosophischen Glaubensbegriffs Jacobis und der entsprechenden Verhältnisbestimmung von Verstand und Vernunft, Wissen und Glauben; vgl. F. H. JACOBI Bd. 2, 60; Bd. 4/1, XXXIX; ferner vgl. G. FISCHER 1955, 116f, 120, 137, 177, 184.

⁴⁵⁹ Vgl. KrV, 529-536; ferner D. HENRICH 1967, 137-188; G. GABRIEL, Art. Gottesbeweis (ontologischer): HWP III, 833-835; J. SCHMUCKER 1969, 45ff; 1970, 287-301, bes. 297; nach Schmucker reicht Kants Gottesbeweiskritik im wesentlichen schon in die vorkritische Zeit zurück.

be.⁴⁶⁰ Die Kernaussage des kosmologischen Arguments, daß aus der kontingenten Verfaßtheit der Erfahrungswelt unter Berücksichtigung des Kausalitätsprinzips auf ein in sich notwendiges Wesen, auf einen überweltlichen Urheber und Schöpfer zu schließen sei, wird von Wanker mehrfach und mit vielen Beispielen wiederholt.⁴⁶¹ Zur Illustration und Untermauerung dafür, daß dieser „Beweis“ *nur als Hinweis auf Gott* zu werten sei, führt Wanker eine Reihe von Gewährsmännern an, die diese Überzeugung bekräftigen.⁴⁶² Ähnliches gilt für das physiko-theologische Argument, von dem auch Kant nicht ohne Respekt spricht⁴⁶³; gleichwohl scheint es ihm unhaltbar, weil auch es mit Hilfe des Kausalitätsprinzips den (unerlaubten) Überschritt ins Übersinnliche enthält, d.h. daß das physiko-theologische Beweisverfahren bloß subjektiv-gültige Grundsätze als objektive ausgibt und zu keinem „für eine Theologie tauglichen, Begriff eines Urwesens“⁴⁶⁴ führen kann. Wanker hingegen vertritt die Auffassung, daß dort, wo der „gesunde Menschenverstand“⁴⁶⁵ in der Welt „Ordnung und Schönheit wahrnimmt, ... er natürlich wie bei der Betrachtung des einzelnen Kunstwerks auf den Gedanken an ein höheres Wesen kommen (muß) ... Wo die höchste Ordnung herrscht im Ganzen, wie im Einzelnen, da denkt man nothwendig eine höchste ordnende Vernunft...“.⁴⁶⁶ Diese induktiven Zugänge zum Gottesglauben umschreibt Wanker summarisch auch als „*Blick in die Natur außer uns*“⁴⁶⁷ der zusammen mit dem „*Blick in das Ge-*

⁴⁶⁰ I, 17f; vgl. VR, 20. Ähnliche Gedanken zur historischen Beglaubigung des Gottesgedankens finden sich auch bei Sailer; vgl. GdR, 33f. Im ganzen gesehen schätzt Wanker die traditionellen Gottesbeweise etwas höher ein als Sailer; vgl. dazu K. FEIEREIS 1982, 235f.

⁴⁶¹ Vgl. I, 17f; VO, 8f; VR, 21.

⁴⁶² Vgl. VR, 147, 32. Es handelt sich dabei im wesentlichen um dieselben Stellen aus der Hl. Schrift, aus den Schriften Platos, Ciceros, Tertullians und des H. S. Reimarus, die auch SAILER an den entsprechenden Stellen seiner „Grundlehren der Religion“ anführt; vgl. GdR, 46-50. WANKER nimmt an diesen Texten lediglich hie und da kleinere Kürzungen vor; vgl. auch die frappierende Ähnlichkeit von GdR, 39f mit VR, 21! Die Tatsache, daß Wanker das kosmologische Argument nicht mehr als Beweis im eigentlichen Sinn verstanden wissen will, schwächt hier den Widerspruch ab, in dem er sich zu Kant befindet; vgl. KrV, 536-544; ferner vgl. J. SCHMUCKER 1969, 37ff, 58ff.

⁴⁶³ Vgl. KrV, 550; zum ideengeschichtlichen Kontext vgl. D. SCHLÜTER, Art. Physikotheologischer Gottesbeweis: HWP III, 818-830; H. G. HUBBELING, 95-98.

⁴⁶⁴ KU, 613; vgl. auch KrV, 548-555.

⁴⁶⁵ Wanker verwendet diesen zeitgemäßerem Ausdruck selbst und setzt ihn mit dem bei ihm häufigeren „allgemeinen Menschenverstand“ bzw. mit der „gemeinen Erkenntnis“ gleich (I, 42).

⁴⁶⁶ VR, 21f. Das Wort „notwendig“ darf hier nicht im Sinne eines strengen Beweisverfahrens gewertet werden. Wie Sailer führt Wanker mehrfach in diesen Zusammenhängen die Trias des Wahren, Guten (Heiligen) und Seligen an, die auf das Urwahre, Urheilige und Urselige zurückverweisen. Wie Sailer faßt auch Wanker diese 3 Modi der Transzendenz in dem an Augustinus erinnernden Begriff der ewigen Schönheit bzw. des Ur-schönen zusammen; vgl. VR, 11ff, 15, 26, 41, 81, 215; VO, 8; GdR, 17, 29, 40ff; ChM I, 41, 110, 155; ferner vgl. K. FEIEREIS 1982, 235f.

⁴⁶⁷ Ebenso Sailer; vgl. GdR, 32, 43, 50f. Wanker verwendet in diesem Zusammenhang eine Analogie, in der der Ausdruck der Seele auf dem menschlichen Antlitz mit der Erkennbarkeit Gottes in der Natur verglichen wird; diese Analogie findet sich mit teilweise gleichen Formulierungen bei F. H. JACOBI Bd. 3, 204f; vgl. auch 201f.

wissen in uns“ den gesunden Menschenverstand oder die „gemeine Menschenvernunft in dem Glauben an Gott befestigt.“

Weiter führt Wanker (in teilweise wörtlicher Übereinstimmung mit den entsprechenden Passus bei Sailer) an, daß jeder Mensch „vom ersten Erwachen seiner Vernunft an die unvertilgbare und nie ganz verstummende Stimme des Gewissens“⁴⁶⁸ vernehme.

In dieser Stimme vernimmt der Mensch das moralische Urteil über seine Handlungen; sie richtet ihn je nach der Übereinstimmung von Gesinnung und Tat mit dem obersten Sittengesetz.⁴⁶⁹

Das Sittengesetz aber ist Gottes Gesetz, das er in die menschliche Vernunft gelegt hat und das deshalb auf Gott verweist; m.a.W.. Das Gewissen ist ein eminent religiöses Organ; das Gewissenserlebnis weist mittelbar auf Gott hin. Im Gewissenserlebnis fühlt sich der Mensch über die immanente Wirklichkeit hinaus vor einer absoluten Instanz verantwortlich, die unbedingt auf die Geltung und Einhaltung ihres Gesetzes drängt. Daher „(dringt uns) diese Stimme (sc. des Gewissens, H.J.M.) die Ueberzeugung auf: Es muß ein höchst heiliges, höchst gerechtes Wesen geben, von dem das heilige Gesetz in uns und das rechtsprechende Gewissen stammt.“⁴⁷⁰ Das Gewissen wird hier wie bei Sailer verstanden als „sittliches Organ der Erkenntnis des Guten und Bösen und gerade darin, und zwar *wesentlich* damit verbunden, als eine Weise der Erkenntnis Gottes.“⁴⁷¹

Diese Gotteserkenntnis ist freilich eine *mittelbare* Erkenntnis, auch wenn Wanker einmal das Gewissenserlebnis als „Nötigung“ zur Gewißheit der Existenz Gottes beschreibt.⁴⁷²

In Übereinstimmung mit Jacobi und Sailer sieht Wanker einen engen Zusammenhang zwischen der (mittelbaren) Gotteserkenntnis im Gewissen und der ebenfalls mittelbaren Gotteserkenntnis aus der Natur, insofern der Gottes Spuren in der Natur erkennende Blick des Menschen nicht „durch überfeine Spekulation“ und durch emotionale Kräfte sowie durch ein unmoralisches Leben verschleiert wird. Der Gotteserkenntnis aus dem Gewissen kommt dabei Priorität zu; sie garantiert erst die

⁴⁶⁸ VR, 20, 24, 33f u.ö.; VO, 8f, 13; vgl. GdR, 30.

⁴⁶⁹ Wankers Gewissensbegriff geht – wie noch näher zu zeigen ist – über den ethischen Bereich hinaus. Soweit Gewissen als eine die äußere und innere Übereinstimmung des Handelns mit dem Moralgesetz prüfende, beurteilende und gegebenenfalls richtende Funktion verstanden wird, ist es letztlich identisch mit der praktischen Vernunft selbst. Auf dieser Ebene zeigen sich Ähnlichkeiten mit Kants Gewissensbegriff; vgl. I, 231, 233-249, 254. Insgesamt gesehen spielt der Gewissensbegriff in diesem Sinne jedoch keine dominierende Rolle bei Wanker. Zu Kants Gewissensverständnis vgl. MS, 572ff sowie W. HEUBÜLT.

⁴⁷⁰ VR, 25; Wanker hat diese Schlußfolgerungen weitgehend wörtlich von Sailer übernommen; vgl. GdR, 30, 32. Wankers Terminologie ist hier allerdings nicht einheitlich; als Synonyme zu Gewissen verwendet er auch einfach Vernunft oder Gemüt; vgl. VO, 8f; VR, 11, 39, 235.

⁴⁷¹ B. JENDROSCH, 134; vgl. VR, 13, 15. Wanker und Sailer kommen hier mit Jacobi überein; vgl. Bd. 4/1, XXV; vgl. auch B. WACHINGER, 268f.

⁴⁷² Vgl. VR, 81, 147, 33; vgl. GdR, 32, 82. Das Gewissen ist damit für Wanker ebenso wie für Sailer weit „mehr als nur ein sittliches Organ“; es ist „gleichsam ... die 'Spitze' menschlicher Existenz, wo diese Gott 'berührt'“ (B. WACHINGER, 268).

Möglichkeit und Unverfälschtheit einer Gotteserkenntnis aus der Natur.⁴⁷³

Wanker verbindet mit der Gotteserkenntnis aus dem Gewissen noch einen anderen Aspekt der Gottesanerkennung: „... ein rechtschaffenes, heiliges Leben (ist) auch der stärkste Ueberzeugungsgrund für das Daseyn Gottes. Gleich wie das Wandeln im Lichte der stärkste Beweis ist, daß das Licht ist; so können auch diejenigen, welche die göttliche Denkart in sich haben, nicht zweifeln, daß ein Gott ist.“ In diesem Zusammenhang zitiert Wanker auch erstmals ausdrücklich F. H. JACOBI: „Der Geist meiner Religion ist also das: Durch ein göttliches Leben wird der Mensch Gottes inne.“⁴⁷⁴

Wie wichtig Wanker dieses Argument ist, belegt eine eindrucksvolle Zahl von Stellen sowie die Interpretation von Mt 5,8 im Sinne dieses „Gottesbeweises.“⁴⁷⁵

Die Interdependenz zwischen Gotteserkenntnis und Sittlichkeit auf der Ebene des Erkenntnisvollzuges ist sehr eng, wobei in Wankers Opus Posthumum – im Unterschied zu früheren Werken – klar ist, daß die Gotteserkenntnis den Primat innehat.⁴⁷⁶ Umso mehr wird es nun auch zur Pflicht, „immer in der Erkenntniß Gottes zu wachsen (...), da ein blinder Glaube für die Sittlichkeit keine Stütze ist.“⁴⁷⁷ Diese Erkenntnis wird durch das Gewissen vermittelt; die im Gewissen wirksame moralische Gesetzgebung wird als göttlicher Impuls im Menschen erfahren.⁴⁷⁸

Am intensivsten verbindet Wanker die Gotteserfahrung mit dem Vernunftbegriff selbst. Wie JACOBI und SAILER leitet er Vernunft von *vernehmen* ab; das, was die Vernunft vernimmt, das für die Vernunft ursprünglich Vernehmbare ist „das Eine, Höchste, Gott ... Dieses Höchste, Gott, ist das Objekt der Vernunft, und muß also, weil es Objekt der Vernunft ist, bei allem Gebrauche der Vernunft eben so vorausgesetzt werden, wie bei allem Gebrauche der Augen das Licht vorausgesetzt werden muß.“⁴⁷⁹ „Die Vernunft ist nur deßwegen Vernunft, weil wir mittelst und durch dieselbe das Göttliche vernehmen ... die Vernunft ist nur dadurch Vernunft, daß sie uns das Göttliche schauen läßt.“⁴⁸⁰ Dieses Vernehmen Gottes ist keine volle, adäquate Gotteserkenntnis und kann es aufgrund der menschlichen Grenzen auch

⁴⁷³ Vgl. VR, 24; diese Auffassung findet sich bei SAILER in GdR, 43f. Vorrangig kommt die Gotteserkenntnis von innen, aus der Idee Gottes, die die Vernunft in sich entwickelt und die sie zur eigentlichen Vernunft macht. Wanker nimmt hier Jacobisches Gedankengut in einer von Sailer geprägten Form auf; vgl. F. H. JACOBI Bd. 3, 201f, 205; GdR, 51 sowie B. JENDROSCH, 134-137; K. FEIEREIS 1982, 236f.

⁴⁷⁴ VR, 25. Genau lautet das Zitat: „Geist meiner Religion ist also das: der Mensch wird, durch ein göttliches Leben, Gottes inne“ (F. H. JACOBI Bd. 4/1, 212; vgl. auch 231f, 235; Bd. 3, 46). Zwischenträger dürfte wiederum Sailer gewesen sein, umso mehr, als Wanker dieses Jacobi-Zitat mit derselben Plato-Stelle zusammen zitiert wie Sailer; ebenso findet sich der Lichtvergleich auch bei Sailer; vgl. GdR, 41, 84.

⁴⁷⁵ Vgl. VR, 26; vgl. außerdem I, 17; VR, 12, 24, 88, 91, 147.

⁴⁷⁶ Vgl. VR, 17, 129, 147 und auch schon II, 6, 12f.

⁴⁷⁷ II, 25f.

⁴⁷⁸ Vgl. VR, 13, 41, 38; I, 39, 157. Zu SAILERS parallelen Aussagen vgl. GdR, 53f.

⁴⁷⁹ VR, 33; vgl. VR, 11.

⁴⁸⁰ VR, 73; vgl. VR, 77, 14; VO, 6. Diese Wesensbestimmung der Vernunft ist für F. H. JACOBI charakteristisch; vgl. Werke Bd. 3, 19: „Von Vernunft ist die Wurzel, *vernehmen*.“ Ferner vgl. Bd. 2, 9, 111; Bd. 3, 202; außerdem vgl. F. WOLFINGER, 121ff. Sailer weist auf die Urheberschaft Jacobis ausdrücklich hin; vgl. GdR, 62f; zudem vgl. ChM I, 42.

gar nicht sein; es ist eher eine „Ahnung“ Gottes, ein „Fühlen“ Gottes.⁴⁸¹ Die Vernunft ahnt Gott, ihren „Gegenstand“; sie „fühlt“ Gott als den Heiligen. ‚Ahnung‘ und insbesondere ‚Gefühl‘ sind für Wanker Begriffe, mit denen er das Erfassen des Übersinnlichen durch den menschlichen Geist ausdrückt.⁴⁸² Vor allem durch das „sittliche Gefühl“ erhält im Menschen „die Idee des höchsten moralischen Wesens Leben und Kraft.“⁴⁸³

Den hohen erkenntnistheoretischen Rang des Gefühlsvermögens verdeutlicht Wanker auch durch die Gleichsetzung dieses grundlegenden Gefühls mit dem Gemüt sowie mit dem Bewußtsein und der Vernunft. Die Vernunft erhält somit bei Wanker wie bei Jacobi und Sailer den Rang eines Gott offenbarenden Vermögens, das die feste Gewißheit von der Realität der Existenz Gottes vermittelt.⁴⁸⁴

Die Ahnung und Wahrnehmung Gottes ist hierbei jedoch stets als „*natürliche Ergreifung der übersinnlichen Realitäten durch das Mittel des menschlichen Vernunftvermögens*“⁴⁸⁵, nicht als übernatürlich vermittelte, unmittelbare Einwirkung Gottes zu verstehen. So sieht es auch Wanker und handelt deshalb diese Thematik unter der Gesamtüberschrift „Vernunftglauben“ ab.⁴⁸⁶

In diesem, mit den Begriffen „Fühlen“, „Ahnung“, „Vernehmen“ Gottes durch die menschliche Vernunft bezeichneten Gebiet wirkt sich die der Vernunft notwendig und wesentlich innewohnende Dynamik aus, die zu allem Kontingenten den notwendigen Ursprung und Grund sucht; d.h. sie sucht notwendig zum Wahren das Urwahre, zum Guten bzw. Heiligen das Urheilige, zum Seligen das Urselige, zum Schönen das Urschöne, zur Vernunft die Urvernunft; sie sucht die Urquelle allen Seins und Lebens.⁴⁸⁷

Diese Vorstellung von der Vernunfttätigkeit ist den traditionellen Gottesbeweisen

⁴⁸¹ Das gelegentliche Reden von einem „Schauen Gottes“ durch die Vernunft (vgl. VR, 73, 29ff) kann nur metaphorisch einen etwas höheren Bewußtheitsgrad dieses mit „Ahnung“ und „Fühlen“ Gottes Gemeinten zum Ausdruck bringen; sonst ergäbe sich ein Widerspruch zu der Beteuerung Wankers, daß der Mensch das Unendliche nicht unmittelbar mit seiner endlichen Vernunft erfassen und schauen kann (vgl. VR, 81f, 89). Sailer ist im Zusammenhang mit dieser These des Ontologismus bezichtigt worden; zur Unberechtetheit dieses Vorwurfs vgl. B. JENDROSCH, 205-251. Für Wanker stellt sich die Sachlage in diesem Punkt genau gleich dar, weshalb sie hier nicht erneut diskutiert zu werden braucht. Eine unmittelbare Gottesschau im Sinne des Ontologismus vertritt er nicht, trotz einiger leicht mißdeutbarer Einzelaussagen; vgl. VR, 81-83, 89.

⁴⁸² Vgl. VR, 24, 77, 147, 55, 93. Wanker bezieht sich hier deutlich auf die Gefühlslehre Jacobis. Das Gefühl ist für ihn das Wahrnehmungs-„Organ“ übersinnlicher Wirklichkeiten; diese Gefühls-„Erkenntnis“ ist gleichsam der Urakt des Geistes; vgl. dazu F. H. JACOBI Bd. 2, 60f, 285; Bd. 3, 194, 202, 218, 317f; ferner F. WOLFINGER, 123-126. Mit Jacobi und Sailer befindet sich Wanker hier in eklatantem Widerspruch zu Kant; vgl. G. FISCHER 1955, 108.

⁴⁸³ VR, 25. Vergleichbare Äußerungen finden sich bei JACOBI vgl. Werke Bd. 3, 192ff; Bd. 4/1, XLVII.

⁴⁸⁴ Vgl. VR, 11; VO, 9; I, 13f, 16, 132. Wankers Terminologie ist hier allerdings nicht frei von Gegensätzen, die er aber mit Jacobi und Sailer teilt; vgl. VR, 11, 83; F. H. JACOBI Bd. 3, 202 u.ö; G. FISCHER 1955, 114.

⁴⁸⁵ G. FISCHER 1955, 117.

⁴⁸⁶ Vgl. VR, 20ff. Dasselbe trifft auf Sailer zu, der auch in diesem Fall als unmittelbare Quelle für Wanker in Frage kommt; vgl. GdR, 62, 96, 98, 56; ChM I, 42.

⁴⁸⁷ Vgl. VR, 28f, 76f, 81-83.

gewiß nicht fremd; die Argumentation mit der Kontingenz der genannten Vernunftideale trägt aber bei Wanker den typischen Stempel der „gefühlten menschlichen Kontingenz“, wie sie JACOBI und SAILER entfalten.⁴⁸⁸

Insofern die Vernunft in solch fundamentaler Weise notwendig an ihr ursprüngliches, alles umfassendes und einheitsstiftendes „Objekt“, Gott, gebunden ist, muß Gott auch „bei allem Gebrauche der Vernunft eben so vorausgesetzt werden, wie bei allem Gebrauche der Augen das Licht vorausgesetzt werden muß.“ Damit verbindet sich der Gedanke, daß mit der Existenz Gottes „alles Uebrige, das Seyn der Natur und des Menschengeistes, der Freyheit und der Sittlichkeit, und die Vollendung des Ganzen“⁴⁸⁹ gegeben ist.

Deshalb ist das „Fühlen“, „Ahnen“ und „Vernehmen“ Gottes, auch wenn es kein wissenschaftlich streng beweisbares Wissen ist, dennoch kein Wissen zweiter Klasse, sondern als „Grund des Wissens“ ein Glaube der „mehr (ist) als alles Klügeln, mehr als alles Wissen.“⁴⁹⁰

Aus diesen Vorgaben zieht Wanker nun die konsequente Schlußfolgerung, daß Gott aufgrund dieses erkenntnismetaphysischen Status in *allem*, d.h. auch in der Sittlichkeit und Sittenlehre *voraus- und obenangesetzt* werden muß; deshalb auch ist „Gott ... das Eine, Höchste ..., von dem Alles, was ist und erkannt wird, ausgeht, und wohin Alles zurückkehrt.“⁴⁹¹

Damit hat Wanker in seinem letzten Werk einen entscheidenden Schritt getan: Während er noch in der dritten Ausgabe seiner „Christlichen Sittenlehre“ die Gotteserkenntnis aus der Sittlichkeit folgerte, Gott also in der Erkenntnisordnung wie Kant gleichsam „hintansetzte“, so betont er nun mit Jacobi und Sailer die gegenteilige Auffassung. Der Gottesglaube, ohne den eine christliche Sittenlehre undenkbar ist, wird nun nicht mehr aus der Sittlichkeit abgeleitet, er lebt nicht mehr „von Gnaden der Moral“, sondern er ergibt sich ursprünglich und unmittelbar aus der Vernunft, die „nur deßwegen Vernunft (ist), weil wir mittelst und durch dieselbe das Göttliche vernehmen.“⁴⁹²

Nunmehr ergibt sich „mit Gott ... alles Uebrige“; auch die Sittlichkeit steht nun erst an *nachgeordneter* Stelle und bildet nicht mehr den Erkenntnisgrund der Religion. Gott ist jetzt „als das Erste und das Letzte ... anschaulich geworden.“ Gott ist „das Erste und Letzte“ auch für die Vollkommenheitsstufe der Moralität, für die „Bestimmung zur Heiligkeit und die Vollendung dieser Bestimmung in ewiger Seligkeit.“⁴⁹³

M.a.W.: Wanker spricht sich hier für einen „Theismus aller Moral“ aus, wie es J. M. Sailer in seinem „Handbuch der christlichen Moral“ tut.⁴⁹⁴ Mit der Realität der Idee

⁴⁸⁸ Vgl. GdR, 64, 71ff, 76; ChM I, 17, 41. Zu dem dreifachen Vernunfttrieb nach dem Wahren, Guten und Seligen, die bei Sailer eine häufig anzutreffende, geradezu typische Trias bilden, vgl. z.B. GdR, 83f; VR, 13, 219f, 232; vgl. auch F.H. JACOBI Bd. 3, 193ff; ferner vgl. G. FISCHER 1955, 137, 145.

⁴⁸⁹ VR, 33. Auch hier verweist der Gedankengang über Sailer auf Jacobi zurück; vgl. Bd. 4/1, XXIf; Bd. 2, 60; Bd. 3, 200ff; ChM I, 110; II, 147.

⁴⁹⁰ VR, 33; vgl. GdR, 71; ChM I, 38; ferner vgl. F.H. JACOBI, Bd. 2, 107f, 105; Bd. 3, 194.

⁴⁹¹ VR, 33; vgl. VR, 14, 63.

⁴⁹² VR, 73; vgl. I, Vorrede VII; I, 19, 22.

⁴⁹³ VR, 14; vgl. VR, 63, 93.

⁴⁹⁴ C. KELLER, 242; vgl. ChM I, 37, 39, 45f u.ö. Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund dieses für eine christliche Ethik zentralen Gedankens gehört Jacobis Polemik gegen die

Gottes ist die Realität der sittlichen Begriffe gegeben; das moralische Gesetz ist wirklich im vollen Sinn Gottes Gesetz.

Die Voraus- und Obenansetzung Gottes ist für Wanker eine Forderung der *Vernunft*.⁴⁹⁵ Diesem Vernunftbegriff entsprechend bestimmt er auch das Wesen der Philosophie: „Wahre Philosophie ist ... Aufschwung des Menschengesistes zu Gott, Nachbildung des göttlichen Charakters in uns und Vollendung in Gott“; „und wer in seinen Forschungen bis zu der Urquelle, Gott, vorgedrungen ist, Gott überall und in Allem voraus und oben ansetzt, von ihm ausgeht, als dem, der Alles bewirkt und begründet, und auf ihn zurückkehrt, als den, der Alles ausführt und vollendet, – der ist Philosoph im würdigsten Sinne dieses Wortes.“

„Philosophie ist die Entwicklung und Ausbildung der Vernunft: und weil die Vernunft über das Sinnliche hinaus auf das Uebersinnliche, Unendliche und Göttliche geht; so ist das Wesen alles Philosophirens das Streben, sich zum Göttlichen zu erheben, und das Göttliche im Menschen nachzubilden.“⁴⁹⁶

Aufgrund dieser in der Gottebenbildlichkeit begründeten Gottbezogenheit der menschlichen Vernunft ist die Betätigung der Vernunft in der Philosophie Religion. Wanker kommt daher zu dem Schluß: „Philosophie und Religion sind also gleichbedeutende Namen; beide sind uns ... mit der Vernunft und Würde des Menschen zugleich gegeben.“⁴⁹⁷ Es geht hier um 'natürliche' Religion, die vernunftmäßig gegründet ist. Dieser Religion entspricht der *Vernunftglaube*, den Wanker als Aufschwung zum Göttlichen durch die Vernunft versteht; er ist kein Wissen; „er erklärt und beweist die Gottheit nicht; aber er empfindet, fühlt und weist auf die Gottheit hin.“⁴⁹⁸ Der *Vernunftglaube* trägt in Wankers Opus Posthumum alle Merkmale der Wahrnehmung Gottes durch die Vernunft an sich, wie Wanker sie im Anschluß an Sailer bzw. Jacobi entwickelte.⁴⁹⁹ Glaube ist nun die vernunftgebotene Annahme der durch die Vernunft selbst entdeckbaren und vernehmbaren aber nicht streng beweisbaren Spuren und Einwirkungen Gottes, so wie sie sich aus den dargestellten Möglichkeiten der vernünftigen Gotteserkenntnis ergeben.

An die Realität der höchsten Ideen und damit an die Grundlagen der Beziehung zu Gott und der Sittlichkeit kann nur geglaubt werden. Da es sich um einen *Vernunftglauben* handelt, kann er von allen Menschen qua Vernunftwesen verlangt werden.⁵⁰⁰

JACOBI hatte in derselben Weise betont, daß die obersten drei Ideen von Gott, Frei-

„Nachsetzung“ der höchsten Ideen in Gestalt von Kants praktischen Vernunftpostulaten; vgl. F. H. JACOBI Bd. 3, 210f; ferner vgl. G. FISCHER 1955, 129, 131.

⁴⁹⁵ Vgl. VR, 33; vgl. VR, 13f; vgl. ChM I, 39, 37, 45ff, 48.

⁴⁹⁶ VR, 14, 215; vgl. VR, 13-17, 73, 147 u.ö. Wanker trifft mit diesen Sätzen die Auffassungen Sailer und Jacobis voll; vgl. ChM I, 14, 33-53; GdR, 100; F.H. JACOBI Bd. 4/1, XVI, XX.

⁴⁹⁷ VR, 15; vgl. ChM I, 155.

⁴⁹⁸ VR, 33; vgl. VR, 147.

⁴⁹⁹ In der 3. Ausgabe der 'CS' hatte Wanker noch einen an Kant orientierten und von den Kantianern unter den Theologen bevorzugten *Glaubensbegriff* gebraucht; Glaube ist dort als „ein Führwahrhalten von dem, was kein Gegenstand der Sinne ist, von Gott, der übersinnlichen Welt, Unsterblichkeit u.a.“ (II, 4) bestimmt; vgl. Kants ganz ähnliche Definition in KU, 603.

⁵⁰⁰ Vgl. II, 6; VR, 20ff, 146f.

heit und Unsterblichkeit nicht im strengen Sinn in Wissen aufgelöst, sondern nur (vernünftig) *geglaubt* werden können.⁵⁰¹ Was der Mensch aus „Geistesgefühl“ weiß, bezeichnet Jacobi als Glauben, näherhin als Vernunftglauben. Insofern bekennt sich Jacobi mit Kant einig über die Berechtigung der Aufhebung des Wissens im Gebiet des Übersinnlichen.⁵⁰²

Dieser Glaube grenzt sich konsequent ab vom übernatürlichen Offenbarungsglauben des Christentums; ersterer ist gewonnen aus unmittelbar geltenden Einsichten der Vernunft.⁵⁰³

Mit dieser an Sailer bzw. Jacobi orientierten Lehre der Vernunftkenntnis Gottes und des Vernunftglaubens verbindet auch Wanker eine *Sittlichkeitslehre* als *Gottähnlichkeitslehre*.⁵⁰⁴

Ausgangspunkt ist hier die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die Wanker in seinem nachgelassenen Werk nachhaltiger unterstreicht und nun in den Kontext seiner von Jacobi bzw. Sailer übernommenen Lehre von der Voraus- und Obenansetzung Gottes rückt. Erkenntnistheorie und Anthropologie entsprechen sich hier; der Mensch kann als Abbild Gottes in seiner Vernunft Gott vernehmen; das Ebenbild Gottes ergreift das Urbild.⁵⁰⁵ Der *Indikativ* der Gottebenbildlichkeit führt notwendig zum *Imperativ*, dem Urbild gemäß zu leben, das Göttliche nachzubilden; denn Gott als das Urbild gab dem Menschen als seinem Abbild sein heiliges Gesetz in das Gewissen und den Auftrag, die geschenkte Freiheit diesem Gesetz gemäß zu gebrauchen. Dadurch gleicht sich der Mensch seinem Urbild an. Darin besteht die Sittlichkeit, die Tugend und Würde des Menschen. Sittlichkeit wird so zu einem Gottähnlichwerden.⁵⁰⁶

Wanker versteht demzufolge *bereits die Moral der Vernunft* als *theologische und theozentrische Moral*. Die christliche Offenbarung nimmt diese Vernunftmoral auf und vollendet sie. Weil das Urbild, Gott, Liebe ist, soll der die Verähnlichung mit Gott anstrebende Mensch vor allem die von Gott ausgehende Liebe aufnehmen, sie reflektieren und weitergeben. Gottes- und Nächstenliebe sind dabei untrennbar.⁵⁰⁷

Von dem obersten Moralprinzip aus der Vernunft, das in der „Christlichen Sittenlehre“ noch einen so großen Raum einnahm und eine dominierende Stellung innehatte, ist im letzten Werk Wankers nicht mehr viel die Rede. Dieses Zurücktreten des auf die menschliche Würde als Vernunftprinzip konzentrierten Moralprinzips

⁵⁰¹ Vgl. F.H. JACOBI Bd. 2, 60, 144; K. HAMMACHER 1969, 45-48.

⁵⁰² Vgl. F. H. JACOBI, Bd. 3, 352; Bd. 4/1, XXXIX; vgl. KrV 33.

⁵⁰³ Vgl. G. FISCHER 1955, 127, 143.

⁵⁰⁴ Auch dieses Lehrstück ist als philosophische Theorie zu verstehen; vgl. VR, 15f, 215; C. KELLER, 313-323.

⁵⁰⁵ Vgl. VR, 15, 39, 235f, 243. Zu Sailer und Jacobi vgl. C. KELLER, 313ff, 319ff. Da Wanker hier Anregungen Sailers aufgegriffen hat, gelten Kellers Ergebnisse zur Quellen-Erforschung der Imago-Dei-Lehre Sailers mittelbar auch für Wanker; vgl. C. KELLER, 315f, 320.

⁵⁰⁶ Vgl. VR, 15, 39, 236, 243, 247; VO, 13. Jacobi faßt denselben Grundgedanken in die prägnante Formel: „Moralität ist Abdruck dieses Göttlichen im Menschen (Bd. 2, 193); zur gleichen Position Sailers und zum platonischen Hintergrund dieser Gottähnlichkeitslehre vgl. C. KELLER, 321f.

⁵⁰⁷ Vgl. VR, 216ff. Zu den parallelen Aussagen Sailers vgl. C. KELLER, 323.

fügt sich gut in den gewandelten, theozentrisch ausgerichteten Kontext des letzten Werkes Wankers ein. Infolge der Voraus- und Obenansetzung Gottes ist es konsequenter, im Rahmen einer als Gottähnlichkeitslehre verstandenen Sittenlehre dem theologisch fundierten Moralprinzip die Priorität einzuräumen. Daß dies nicht im Widerspruch zur menschlichen Würde geschehen kann, braucht nicht weiter begründet zu werden. Wie bei Sailer läuft auch bei Wanker die absolute Priorität Gottes darauf hinaus, daß die Religiosität zum Wesen der menschlichen Sittlichkeit wird.⁵⁰⁸

⁵⁰⁸ Vgl. VR, 14. Damit dreht Wanker wie Sailer jene aufklärerische Maxime um, nach der „der sittlich handelnde Mensch auch schon der religiöse Mensch“ ist (C. KELLER, 260).

III Die Rechts- und Staatslehre bei Kant und Wanker

Die vorangehenden Abschnitte des Hauptteils förderten eine im Laufe der verschiedenen Schaffensperioden Wankers sich verändernde Abhängigkeit von Kants kritischer Moralphilosophie zu Tage. In diesem Abschnitt soll der Frage nachgegangen werden, inwieweit Wanker auf dem Gebiet der Rechts- und Staatsphilosophie Kant gefolgt ist. Eine vergleichende Darstellung und Prüfung der jeweiligen Positionen beider Autoren ist keinesfalls von sekundärer Bedeutung, war doch „die Philosophie der Aufklärung ... eine Philosophie von Rechtskundigen“.¹ Die hohe Aufmerksamkeit, die insbesondere naturrechtliche Probleme im Denken der führenden Aufklärer fanden, legt die Frage nahe, wie ein von aufklärerischen Ideen beeinflusster Theologe diese ideellen Vorgaben verarbeitete.

1. Die Charakteristika des Rechtsbegriffs

1.1. Kant

Das Recht bezieht sich auf eine Grundgegebenheit empirischer Art, auf das Zusammenleben endlicher Vernunftwesen, wie es Menschen sind. Es hat in diesem sozialen Beziehungsfeld die Idee des grundlegenden Menschheitsrechts auf Freiheit zu entfalten, d.h. des ursprünglichen Naturrechts, dem Kant den Rang des einzigen angeborenen Rechts zuerkennt: „*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines anderen nötigender Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht“.²

¹ R. BRANDT 1982, 1. „Zur Zeit der Aufklärung hat die Rechtsphilosophie ihre höchste Problementfaltung erlebt“; sie „durchdrang den Gesamtkomplex der Philosophie“ (ebd. 10). Umso erstaunlicher ist die Tatsache, daß ausgerechnet Kants „Metaphysik der Sitten“ aus dem Jahr 1797 „und insbesondere die Rechtslehre ... niemals im Zentrum der Kantforschung (standen) und ... kaum jemals die ihnen zukommende Beachtung erfahren (haben)“ (H. G. DEGGAU, 17, Anm. 1). In der in den letzten Monaten erschienenen Kantliteratur zeichnet sich allerdings eine Änderung ab. Von der 1984 erschienenen Literatur in diesem Bereich konnte allerdings nur noch die umfassende Arbeit von Wolfgang Kersting (1984) eingesehen werden. Die Vernachlässigung der späten Rechtsphilosophie Kants dürfte mit dem seit langem bestehenden Vorurteil zusammenhängen, Kants Rechtslehre sei von der transzendentalphilosophischen Entwicklung des kantischen Denkens nicht berührt worden und im wesentlichen auf der Stufe der vorkritischen Rechtslehre zurückgeblieben. Zur Widerlegung dieser von Christian Ritter (1971) erneut verfochtenen These vgl. die überzeugenden Argumente bei W. KERSTING 1983a, 282ff; H. BÖCKERSTETTE, 275 (Anm. 48); F. KAULBACH 1982, 9f, 33, 75, 78ff, 111; H. OBERER, 217, 219; O. HÖFFE 1983, 208.

² MS, 345.

Das Recht ist im Spannungsfeld menschlicher Handlungsfreiheit angesiedelt. Juridische Gesetze betreffen nur „äußere“ Handlungen.³ Recht bezieht sich auf die Koexistenz von Menschen, „sofern ihre Handlungen als Fakta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluß haben können“.⁴

Dabei ist ein Einfluß auf Wünsche oder Bedürftigkeiten rechtlich uninteressant; es geht in der Perspektive des Rechts nur um das Wechselverhältnis freier Willkür und die daraus entstehenden Folgen.

Weiterhin hat das Recht von den mit Handlungen verbundenen Zwecksetzungen abzusehen; wesentlich ist nur die „*Form* im Verhältnis der beiderseitigen Willkür, sofern sie bloß als frei betrachtet wird, und ob (...) die Handlung eines von beiden sich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Gesetz zusammen vereinigen lasse“.⁵ Dementsprechend bestimmt Kant den objektiven Begriff des Rechts: „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“.⁶ Das Recht ist somit auf die Koexistenzbedingungen frei handelnder Individuen hin konzipiert im Sinne des Inbegriffs aller notwendigen Beschränkungen des individuellen Handelns auf die Bedingungen der Allgemeinheit, Gleichheit und Wechselseitigkeit.

Rechtliche Freiheit ist gleiche Freiheit, weil sie unter der Bedingung strenger Wechselseitigkeit der Ansprüche und der Verbindlichkeit steht.⁷

Auf diesem Hintergrund ist Kants „allgemeines Prinzip des Rechts“ und das „allgemeine Rechtsgesetz“ zu sehen: „Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren *Maxime* die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“; und: „Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne“.⁸

Für die Rechtslehre ist es von Bedeutung, daß Kant hier von einem Gesetz und nicht von einem Imperativ spricht. Ein praktisches Gesetz wie das Rechtsgesetz abstrahiert von den Befolungsbedingungen, ein Imperativ hingegen bezieht sich auch auf den Ausführungsgrund, d.h. er beinhaltet zusätzlich ein Moment der Nötigung.⁹

Das Rechtsgesetz hat, als Erkenntnisprinzip genommen, ganz offenkundige Ähnlichkeit mit dem kategorischen Imperativ als dem Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft. Ersteres verzichtet jedoch im Gegensatz zu letzterem darauf, zugleich auch einzig möglicher Ausführungsgrund der entsprechenden Handlungen zu sein. Das dem kategorischen Imperativ wesentlich zukommende Moment der Nötigung fehlt dem Rechtsgesetz, das deshalb zwar ein praktisches Gesetz, jedoch kein kategorischer Imperativ ist. Weil – wie noch näher zu zeigen sein wird – im Rechtsbereich aus Vernunftgründen eine Berechtigung zur Unrechtsabwehr

³ Vgl. MS, 337, 318.

⁴ MS, 337.

⁵ MS, 337.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. MS, 345.

⁸ MS, 337f.

⁹ Vgl. MS, 338; W. KERSTING 1984, 9f.

auch durch tätlichen Zwang bestehen können muß, hat das Rechtsgesetz als Fundamentalnorm der äußeren Freiheitsordnung auch dem Zwang als moralisch erlaubter Triebfeder Rechnung zu tragen. „Das Rechtsgesetz ist folglich eine auf die Begründung von Pflichten, denen Zwangsbefugnisse korrespondieren, spezialisierte Version des kategorischen Imperativs“.¹⁰

Im Bereich der Rechtslehre ist das Rechtsgesetz der „Platzhalter“ oder die Entsprechung des (bzw. zum) kategorischen Imperativ(s) im Feld der Ethik oder Tugendlehre. Mit ihm hat Kant einen Maßstab gewonnen, der die Legitimität von positiven Rechtsgesetzen und Rechtspflichten beurteilen läßt. Wie der kategorische Imperativ ein Beurteilungskriterium selbstgewählter Maximen im Bereich der Moralität oder personalen Sittlichkeit ist, so ist das Rechtsgesetz ein Maßstab für die allgemeine Gesetzmäßigkeit der in einer Gemeinschaft aufeinandertreffenden „äußeren“ Handlungen von Menschen.

1.1.1. Recht und Ethik – Moralität und Legalität – Rechtszwang und Rechtspflicht

Recht und Ethik bilden zusammen die eine Sittenlehre. Auch das Recht gehört in den Gesamtbereich des Sittlichkeitsbegriffes, wenn auch in einer auf die gemeinschaftlichen, durch äußere Gesetze regelbaren Dimensionen menschlichen Zusammenlebens zugeschnittenen Weise.¹¹

Die Ethik oder Tugendlehre bezieht sich demgegenüber „auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äußern Gesetzen stehen“.¹² Der Unterschied zwischen beiden reicht bis in die Fundamente der praktischen Philosophie hinein; er ist keineswegs identisch mit dem Unterschied zwischen Moralität und Legalität.

Entscheidend ist Kants Distinktion zweier Gesetzgebungen: der juristischen und der ethischen. Beide Gesetzgebungsarten fordern Legalität. Sie differieren jedoch darin, daß die Vorstellung der Pflicht als Befolgungsmotiv nur im Fall der ethischen Gesetzgebung (Moralität) geboten ist.

Die juristische Gesetzgebung orientiert sich am „Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist“.¹³ Die rechtliche Gesetzgebung stellt zwar mit dem Rechtsgesetz ein Erkenntnisprinzip verbindlichen Handelns auf, verzichtet aber auf die normative Festlegung einer bestimmten Triebfeder des Handelns.

¹⁰ Ebd. 31. Auf etwas andere Weise bestimmt Otfried Höffe den aus Kants einschlägigen Schriften nur indirekt erschließbaren Zusammenhang zwischen Rechtsgesetz und kategorischem Imperativ; er unterscheidet zwei Begriffe von kategorischem Imperativ: „einen allgemeinen oder weiteren Begriff, der die unbedingte Verbindlichkeit einer Praxis meint, von einem engeren und spezifisch ethischen Begriff, der die unbedingte Verbindlichkeit in bezug auf selbstgesetzte Willensgrundsätze (Maximen) fordert. Für den Rechtsbereich gilt der kategorische Imperativ nur im weiteren, für die Ethik (Tugendlehre) dagegen im engeren Sinn. Dabei hängt der engere vom weiteren Begriff, nicht aber der weitere vom engeren Begriff ab, so daß die Rechtsphilosophie von der Tugendlehre unabhängig bleibt“ (O. HÖFFE 1982, 344).

¹¹ Vgl. MS, 508; ferner O. HÖFFE 1983, 172, 177, 181, 216; W. KERSTING 1982.

¹² MS, 508.

¹³ MS, 336; vgl. MS, 324f.

Dieses Absehen von dem spezifisch moralischen Befolgungsmodus des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft charakterisiert die juridische Gesetzgebung jedoch noch nicht vollkommen. Die Pointe liegt vielmehr darin, daß sich die juridische Gesetzgebung nicht mit dem puren Verzicht auf das Pflichtbefolgungsmotiv begnügt, sondern eine bestimmte äußere Triebfeder zuläßt, nämlich den rechtlichen *Zwang*. Ethische und juridische Gesetzgebung unterscheiden sich in Bezug auf das Exekutionsprinzip, wobei das Rechtsspezifische in der „Verknüpfung des Prinzips der Handlungspflichten mit der äußeren Triebfeder des Zwanges“¹⁴ besteht.

Kants markante und berühmt gewordene Unterscheidung von *Moralität* und *Legalität* deckt sich nur teilweise mit dem Begriffspaar der ethischen und juridischen Gesetzgebung.¹⁵ Legalität als Kennzeichnung der einer Handlung zukommenden Gesetzeskonformität ist zunächst ein Gegenbegriff zu Gesetzeswidrigkeit.

Als Kontrastbegriff zu Moralität bezeichnet sie jedoch einen defizienten Modus der Befolgung einer moralischen Pflicht durch das Handlungssubjekt. Moralität ist in diesem Sinne eine Überbietung der Legalität; diese besagt hier eine bestimmte, nicht moralitätsspezifische Einstellung des Subjekts dem praktischen Vernunftgesetz gegenüber. Der Legalitätsbegriff ist dabei keineswegs rechtsspezifisch, sondern betrifft das Gesamtgebiet der Sittenlehre, also Rechts- und Tugendlehre. Daher kann mit dem Legalitätsbegriff nicht das Rechtsspezifische definiert werden.¹⁶

Das Spezifikum des Rechts ist nach Kant auch nicht einfachhin mit dem Zwangscharakter der Rechtspflicht charakterisierbar – ein Thema, das im vorkantischen Naturrecht eine dominierende Rolle gespielt hatte.¹⁷

Für Kant ergibt sich die Möglichkeit einer Begründung des Rechtszwanges aus dem Rechtsprinzip, nach dem Unrecht dann gegeben ist, wenn es zur Behinderung der Ausübung rechtlich garantierter Handlungsfreiheit kommt. Ein solches Hindernis bildet einen Verstoß gegen das allgemeine Rechtsgesetz, das im Falle einer derartigen Verletzung der Freiheitsrechte aus Vernunftgründen erlaubt, daß die Freiheit von Unrechtstätern „auch tätlich eingeschränkt werden dürfe“.¹⁸ Der Rechtsgrund des Zwanges liegt im Rechtsgesetz selbst. Im Fall der unbefugten Einschränkung des Freiheitsraumes „ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als *Verhinderung* eines *Hindernisses der Freiheit* mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d.i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft“.¹⁹ Die Zwangsbefugnis folgt unweigerlich und zwingend

¹⁴ W. KERSTING 1984, 74; vgl. MS, 325.

¹⁵ Das Begriffspaar ‘Moralität/Legalität’ wurde bereits behandelt (vgl. C II,1.7.6 und C II,2.5); es wird daher an dieser Stelle nur kurz der Kernpunkt der Thematik rekapituliert. Kants originale Leistung in der Unterscheidung von Moralität und Legalität in ihrem Zusammenhang mit den beiden Gesetzgebungsweisen verbesserte die schon bestehenden Ansätze, insbesondere bei Pufendorf; vgl. H. WELZEL 1958, 55, PASSERIN D’ENTREVÈS, 115f.

¹⁶ Vgl. W. KERSTING 1984, 73ff.

¹⁷ Vgl. W. KERSTING 1984, 33; H.L. SCHREIBER 1966, 30-33.

¹⁸ MS, 338.

¹⁹ MS, 338f. Zum Begriff des „Hindernisses“ in diesem Zusammenhang vgl. O. HÖFFE 1982, 352, 354ff.

aus dem Rechtsbegriff selbst; „Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei“.²⁰

Damit ist aber auch schon auf die Legitimationsgrenzen moralisch möglicher Zwangshandlungen hingewiesen. Zwangshandlungen sind dem Rechtsbegriff zufolge nur möglich, wenn sie dem Grundsatz der allgemeinen Gesetzesfähigkeit nicht widersprechen. Kein vernünftiges Wesen kann jedoch die eigene Unfreiheit wollen. Deshalb können „Freiheit und Zwang ... genau dann zugleich einem gesetzgebenden Willen entspringen, wenn der Zwang zur Abwehr von Handlungen aufgeboten wird, die mit der gesetzlichen Freiheit unverträglich sind“.²¹

Das Rechtsgesetz selbst kann als eine auf die moralisch erlaubte Integration von Zwangshandlungen abgestimmte Version des kategorischen Imperativs betrachtet werden. Ersteres erreicht seine Verwirklichung nicht wie letzteres durch die spezifisch moralische Nötigung, sondern als Rechtsgrund einer Zwangsbefugnis.

Vom rechtlichen Zwangsbegriff her ist auch die Unterscheidung in *sittliches* und *striktes Recht* bei Kant zu verstehen. Kants Definition des objektiven Rechts steht unter dem Anspruch des unbedingt Guten, meint also eine sittliche Größe.²² Sittliches und striktes Recht haben zwar einen gemeinsamen Anwendungsbereich und ein gemeinsames Fundament im Rechtsgesetz; sie unterscheiden sich jedoch in der Art und Weise der Rechtsbefolgung. Für den nach dem moralischen Rechtsbegriff Handelnden ist das Wesen des Rechts als einer reinen Vernunftwirklichkeit auch innerlich verpflichtendes, handlungsleitendes Motiv.²³ Das strikte Recht, das nach Kants Worten „als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden, durchgängigen, wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden (kann)“,²⁴ verzichtet auf die innere ethische Befolgung. Es ist darauf abgestimmt, die vom Recht geforderten Handlungen bzw. Unterlassungen gegebenenfalls als Folge der Androhung oder Ausübung von Zwang zu erreichen. Der völlige Wegfall der spezifisch moralischen Perspektive des Handelns „aus Pflicht“ gehört zu seinen Charakteristika; dem strikten Recht ist „nichts Ethisches beigemischt“.²⁵

Dem strikten Recht korrespondieren strikte Pflichten, d.h. Pflichten, deren Einhaltung und Beachtung Gegenstand des rechtlichen Zwanges sein können. Für Rechtspflichten gibt es infolge dieser vernünftig möglichen Handlungserzwingung die Möglichkeit eines „von dem Autonomiegedanken abweichende(n) Verhältnisses) von Verbindlichkeitserkenntnis und Verbindlichkeitsleistung, also eine(r) heteronome(n) Pflichterfüllung“.²⁶

²⁰ MS, 340.

²¹ W. KERSTING 1984, 30.

²² Vgl. O. HÖFFE 1979b, 25-28.

²³ Vgl. MS, 337, 329; W. KERSTING 1984, 11f; daß auch juridische Gesetze mit moralischer Pflichtgesinnung erfüllt werden können, unterstreicht F. KAULBACH 1982a, 59.

²⁴ MS, 339 (im Original gesperrt).

²⁵ MS, 339; diesem Sachverhalt trägt das allgemeine Rechtsgesetz Rechnung; es ist „ein auf den moralisch möglichen Zwang zugeschnittenes und darum rein handlungsbezogenes Pflichtprinzip“ (W. KERSTING 1984, 31).

²⁶ W. KERSTING 1984, 31; vgl. MS, 512. Der Begriff 'Handlung' umfaßt hier auch das Unterlassen bzw. Vermeiden von Handlungen.

Diese dem Recht spezifisch inhärierende Verknüpfung von Handlungspflichten mit dem Exekutionsprinzip des Zwanges ist nicht als reine Anspruchsminderung im Sinne eines Moralitätsverzichtes zu verstehen; „nicht um eine ethische Entlastung des Verpflichteten geht es der praktischen Vernunft als einer rechtlichen, sondern darum, die Erzwingbarkeit von Schuldigkeitspflichten seitens des Berechtigten zu sichern“.²⁷

Die dem Rechtsgesetz als einem formalen und negativen Prinzip entsprechenden Handlungen müssen dem negativen Kriterium genügen, „einem Gesetze überhaupt nicht zu widerstreiten“.²⁸ Der Pflichtcharakter einer Handlung ist nicht schon durch die gemäß dem Rechtsprinzip erkennbare Rechtmäßigkeit gegeben, sondern als Folgerung von der (moralischen) Unerlaubtheit einer Handlung auf die Gebotenheit der Unterlassung erschließbar. Bei einer Rechtspflicht geht es daher immer um eine Unrechtsunterlassung; und da jeder ein Recht auf die rechtsgesetzliche Handlungsfreiheit hat, so geht es bei einer Rechtspflicht stets um eine Handlung, zu der man durch einen anderen verpflichtet werden kann. Subjekt eines Rechts zu sein heißt, die juristische Gesetzgebung ausüben zu können und notfalls in Übereinstimmung mit der Rechtsvernunft über andere verfügen zu können. Rechtspflicht bringt umgekehrt zum Ausdruck, daß jeder immer zugleich auch der rechtlichen Gesetzgebung anderer unterworfen ist und daß diese Unterworfenheit notfalls mit Zwang durchgesetzt werden darf.²⁹

Die Erzwingbarkeit der Rechtspflichterfüllung trägt zwar ein Moment der Heteronomie in dieses wichtige Handlungsfeld, schneidet jedoch das Recht nicht von seiner Verbindung mit der Ethik ab.

Auch das allgemeine Rechtsgesetz hat wie das Sittengesetz insgesamt die menschliche Freiheit zur Voraussetzung.³⁰ Das Recht setzt den Menschen als „moralische Persönlichkeit“ voraus, die „nichts anderes als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen“³¹ ist. Die moralischpraktische Dimension des Rechtsgesetzes liegt darin, daß es die Respektierung der gesetzlichen Freiheit anderer verbindlich auferlegt und als uneingeschränkt notwendig fordert.

Dem Rechtsgesetz selbst kommt jedoch unmittelbar keine selbstlegitimierende Evidenz zu wie dem kategorischen Imperativ als dem apodiktisch gewissen Faktum der reinen praktischen Vernunft.³² Der Verbindlichkeitsanspruch kann für das Rechtsgesetz daher nur mittelbar – über die Verbindung mit dem kategorischen Imperativ – reklamiert werden. Insofern die „Kritik der praktischen Vernunft“ die unmittelbare, absolute Verbindlichkeit ausschließlich nur für den kategorischen Imperativ aufgewiesen hat, ist das Rechtsgesetz als praktisches Gesetz geltungstheoretisch von den dort aufgezeigten Fundamenten der kritischen Moralphilosophie abhängig. Kant kleidet diese Zusammenhänge in die gedrängte Formulierung: „Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralischen Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den *moralischen Imperativ*,

²⁷ W. KERSTING 1984, 74.

²⁸ MS, 519.

²⁹ Vgl. W. KERSTING 1984, 76f; vgl. MS, 512.

³⁰ Vgl. MS, 347; KW VI, 232.

³¹ MS, 329 (die Worte „moralische Persönlichkeit“ sind im Original gesperrt).

³² Vgl. KpV, 141.

welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d.i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann“.³³

Aufgrund dieser Vorgaben bewegt sich das Recht im Rahmen des moralisch Möglichen. Die sittliche Vernunft selbst verlangt die Unrechtsvermeidung; der kategorische Imperativ als Prinzip des moralisch Möglichen legitimiert die rechtliche Zwangsbefugnis. Demzufolge verleiht die *ethisch* gesetzgebende Vernunft den Zwangshandlungen zur Unrechtsabwehr die Verbindlichkeit. Auch das Rechtsgesetz und die ihm korrespondierenden Rechtspflichten sind vom Standpunkt der ethischen Gesetzgebung auf ethische Weise gegeben und „aus Pflicht“ erfüllbar. Mit rechtlichem Zwang muß nur dort und insofern eingegriffen werden, wo (bzw. als) die rechtlichen Pflichten nicht schon aus Pflichtgesinnung befolgt werden.³⁴ Grundsätzlich gilt daher für Kant: „Es ist die *Tugendlehre*, welche gebietet, das Recht der Menschen heilig zu halten“.³⁵ Die Verbindlichkeit zur Einhaltung rechtlicher Pflichten kommt aus der sittlichen Vernunft.³⁶

über die Dimension der Verbindlichkeit stellt sich der Zusammenhang des Rechts mit dem kategorischen Imperativ her, denn dieser „(sagt) überhaupt nur aus ..., was Verbindlichkeit sei“.³⁷ Die formale ethische Gesetzgebung „geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt“.³⁸ Aus diesem Grund nennt Kant die Rechtspflicht auch indirekt-ethische Pflicht.³⁹ „Der jeder Pflicht a priori zukommende ethische Verpflichtungsmodus wird für die Klasse der Rechtspflichten nicht darum außer Kraft gesetzt, weil sie auf juristische Weise gegeben werden können und daher eine heteronome Pflichterfüllungsmöglichkeit für sie moralisch zulässig ist. Die allgemeine ethische Verpflichtung, Vernunftforderungen allein aus Achtung vor dem Gesetz zu erfüllen, ist rein formal und erstreckt sich auf jede Pflicht als solche“.⁴⁰

Diese Möglichkeit der Erfüllung von Rechtspflichten aus reiner Pflichtgesinnung, gemäß dem Autonomiedanken, hatte Kant schon lange vor Erscheinen seiner späten Rechtslehre in den Satz gefaßt: „Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten“.⁴¹

Obwohl das Recht in dieser Form geltungstheoretisch eng mit der ethischen Gesetzgebung verbunden bleibt, bedeutet das nicht, daß dem Recht keine Eigenständigkeit zukäme. In Frage gestellt wird diese Eigenständigkeit freilich durch eine moralteleologische Interpretation, die Kants Rechtskonzeption wesentlich von der Priorität der moralischen Pflichterfüllung her verstehen will; in dieser Perspektive

³³ MS, 347; vgl. ferner W. KERSTING 1984, 18, 25, 27f.

³⁴ Vgl. MS, 339, 512; ferner O. HÖFFE 1979b, 32.

³⁵ MS, 525; vgl. MS, 338: „Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich tut“; vgl. auch RGV, 860.

³⁶ Vgl. MS, 549f.

³⁷ MS, 331.

³⁸ MS, 324.

³⁹ Vgl. MS, 326, 324f, 331, 337ff, 345, 347, 512, 543.

⁴⁰ W. KERSTING 1984, 71.

⁴¹ KpV 144. In der ‘KpV’ wird der kategorische Imperativ noch als Erkenntnisprinzip (nicht nur Verpflichtungsprinzip) „in Ansehung aller Pflicht überhaupt“ (KpV 113, Anm.) verstanden. In der ‘MS’ hingegen spezialisiert Kant das eine formale Moralprinzip in zwei gesonderte selbständige Pflichtprinzipien für die Rechts- und Tugendlehre; dazu vgl. W. KERSTING 1984, 82f.

bleibt für das Recht nur der Status eines Mittels zur Förderung des übergeordneten Zwecks der moralischen Pflichterfüllung. Kant spricht dem Recht in seinem Bereich jedoch eine klare Eigenständigkeit zu, ja er erkennt ihm sogar insofern eine gewisse Priorität zu, als es im Unterschied zu der auf Zwecke gerichteten Ethik wirkliche Handlungsnormen aufstellt; den darin festgelegten Rechtmäßigkeitsbedingungen ist auch die Verwirklichung der Pflichtzwecke, also die Tugendpflicht unterworfen.⁴²

1.2. Der Rechtsbegriff bei Wanker

Wanker geht bei der Bestimmung des Rechtsbegriffs von der menschlichen Handlungsfreiheit aus, die er mit Kant als „das erste, ursprüngliche und wesentliche Recht“⁴³ bezeichnet. Freiheit ist der Grund des Rechts. Rechtliche Freiheit ist gleiche Freiheit für alle; sie ist den Bedingungen der Gleichheit unterworfen: „Ich habe das wesentliche Recht der freyen Thätigkeit und Wirksamkeit meiner Kräfte; aber eben dieses Recht kömmt auch einem jeden andern Menschen eben deßwegen zu, weil er ein Mensch, also ein freyes Wesen ist.“⁴⁴ Weil das Recht sich nur auf das „äußere“ soziale Beziehungsfeld der Menschen bezieht, ist bei der Grundlegung des Rechts unmittelbar „nur die Äußerung der Freyheit, nicht aber die Freyheit selbst“⁴⁵ betroffen. Das Menschheitsrecht auf Freiheit zielt auf freie Entfaltung des einzelnen bei gleichen Freiheitschancen aller: „Da nun das nähmliche Recht sich nicht widerstreiten, und sich selbst nicht aufheben kann; so kann auch die Äußerung der Freyheit des einen die Äußerung der Freyheit des andern im Allgemeinen nicht hindern; und deßwegen besteht das Recht darin, daß ich alles thun und unterlassen kann, was meinem freyen Willen und meinen Zwecken gemäß ist, aber nur unter der Bedingung, daß ich die freye Wirksamkeit anderer Menschen zur Beförderung ihrer Zwecke nicht hindere“.⁴⁶

Diese Definition des Rechts läßt unschwer die Stoßrichtung der kantischen Rechtsdefinition erkennen; im Mittelpunkt stehen die Koexistenzbedingungen freier Individuen, die im Interesse einer chancengleichen Handlungsfreiheit die Erfordernisse der Allgemeinheit, Gleichheit und Wechselseitigkeit akzeptieren. Die Prägnanz und Vollständigkeit Kants freilich erreicht Wanker in seiner Formulierung des Rechtsgesetzes nicht: „Das Rechtsgesetz geht nur auf die äußere Handlung, und fordert nur, daß dieselbe in keinen fremden Wirkungskreis gegen den Willen des andern eingreife“.⁴⁷

Wie Kant so verzichtet auch Wanker bei der Erörterung des Rechtsbegriffes und des Rechtsgesetzes auf die Forderung eines spezifisch moralischen Befolgungs-

⁴² Vgl. W. KERSTING 1982b, 215; zur Kritik der moralteleologischen Interpretationsversuche vgl. ebd., 42-50.

⁴³ I, 179 (Anm.). Aufgrund dieses Ansatzpunktes teilt Wanker die für Kant typische Verengung des Bereichs der natürlichen Menschenrechte auf die rechtsgesetzlich bestimmte äußere Freiheit.

⁴⁴ I, 175.

⁴⁵ I, 178.

⁴⁶ I, 176; vgl. II, 170f, 192.

⁴⁷ PE, 54.

modus im Rechtsbereich. Als moralisch erlaubte Triebfeder läßt er mit derselben Begründung wie Kant den Einsatz rechtlicher Zwangsmittel gelten.⁴⁸

Obwohl Wanker eigens ein Rechtsgesetz formuliert, erhält es in seiner Rechtslehre auch nicht annähernd den systematischen Stellenwert wie bei Kant. Als Fundamentalnorm im Bereich der äußeren Freiheitsordnung fungiert fast konkurrenzlos das oberste Moralprinzip selbst, freilich nur als Erkenntnis-, nicht als Exekutionsprinzip. Das oberste Moralprinzip behält so die Bedeutung des unmittelbaren Beurteilungskriteriums der Legitimität von Rechtsgesetzen und -pflichten.⁴⁹

Ohne es ausdrücklich zu sagen, operiert Wanker hier mit zwei Begriffen von oberstem Moralprinzip: mit einem allgemeineren und weiteren, das als Kriterium sittlicher Richtigkeit und Rechtmäßigkeit den Anspruch auf unbedingte Verbindlichkeit der betreffenden Praxis zwar verbindet, die Frage des entsprechenden Pflichterfüllungsmotivs jedoch nicht im Sinne der spezifisch moralischen Pflichtgesinnung eindeutig entscheidet; und zweitens mit einem engeren, spezifisch ethischen Begriff, der die unbedingte Verbindlichkeit im Sinne der spezifisch moralischen Triebfeder auferlegt.⁵⁰

Wie sich zeigen wird, kann Wanker auf diesem Wege die von ihm ausgewählten Themen der Rechtslehre in einer grundsätzlich kaum von Kant abweichenden Weise behandeln.

1.2.1. Recht und Ethik – Moralität und Legalität – Rechtszwang und Rechtspflicht nach Wanker

Wanker hat Kants Begriffspaar der juridischen und ethischen Gesetzgebung terminologisch nicht aufgenommen; der Sache nach ist diese wichtige Distinktion jedoch auch bei ihm anzutreffen.

Soweit sich diese Unterscheidung der doppelten Vernunftgesetzgebung in der Differenzierung von Moralität und Legalität niederschlägt, ist eine sachliche Übereinstimmung schon festgestellt worden.⁵¹

In ähnlicher Weise folgt Wanker Kants Begründung einer anderen Komponente der juridischen Gesetzgebung, nämlich des Rechtszwanges. Er gebraucht zwar gerne als Synonym zur Rechtspflicht den von Kant wenig geschätzten Begriff 'Zwangs-

⁴⁸ Vgl. I, 177.

⁴⁹ Vgl. I, 155f; Wanker bezeichnet hier am Beginn des Abschnitts, der die Grundlagen der Rechtslehre enthält, „das oberste Princip der Sittlichkeit“ als „die oberste Regel und Triebfeder des gesammten Verhaltens aller vernünftigen und freyen Wesen, denen das Prädicat der Menschheit zukömmt“. Vom obersten Moralprinzip „bekommen die einzelnen Moralgesetze, die Begriffe von Pflicht und Recht ihre Bestimmung und objective Realität“ (ebd.). Der Hinweis auf die Triebfederfunktion des Moralprinzips kann hier nur im Hinblick auf den sittlichen Rechtsbegriff verstanden werden. Zwang als Erfüllungsmotiv gilt ihm im Falle des „strikten Rechtes“ als ebenso berechtigt wie Kant (vgl. I, 177); vgl. auch I, 242f.

⁵⁰ Analog unterscheidet O. Höffe zwei Begriffe von kategorischem Imperativ bei Kant (O. HÖFFE 1982, 344).

⁵¹ Vgl. C II, 2.5; ferner I, 93ff, 129, 155ff, 172f, 184-188, 233f; II, 3f.

pflicht'; seine Argumentation weicht indes auch hier kaum von der kantischen Vorlage ab.⁵²

Wie Kant so sieht Wanker die moralische Möglichkeit des Zwanges darin, daß ein Wille, der seine eigene Unfreiheit will, sich selbst widerspricht; jedes vernünftige Wesen will notwendig seine Freiheit und deshalb müssen auch Zwangshandlungen zur Abwehr ungerechter Einschränkung der Handlungsfreiheit als allgemeines Gesetz gewollt werden können.⁵³ Wo Zwang zur Unrechtsabwehr dient, kann er mit der Freiheit zugleich der praktischen Vernunftgesetzgebung entspringen.

Der Rechtsgrund des Zwanges bestimmt zugleich die Grenzlinien der moralisch erlaubten Zwangsanwendung. Der rechtliche Zwang bleibt dem Kriterium des Sittengesetzes unterworfen. Diese Konsequenz ist bereits in dem Grundsatz enthalten, den Wanker seiner Definition des sittlichen Rechts voraufgehen läßt: „Der sittliche Mensch kann als ein solcher bey dem Gebrauche seiner Freyheit die Grenzen nicht überschreiten, welche das Sittengesetz seiner Willkühr setzt“.⁵⁴ Innerhalb dieses Rahmens jedoch gibt es den vom Recht zu schützenden Freiheitsraum, in dem „ich alles thun und unterlassen kann, was meinem freyen Willen und meinen Zwecken gemäß ist, aber nur unter der Bedingung, daß ich die freye Wirksamkeit anderer Menschen zur Beförderung ihrer Zwecke nicht hindere“.⁵⁵ Setzt aber jemand „der freyen Thätigkeit der andern Hindernisse entgegen, so verliert er sein Recht“; dann gilt: „Wir *sollen* den andern mit Zwang belegen, wenn dieser uns oder einen dritten in dem Gebrauch eines unveräußerlichen Rechtes oder eines nothwendigen Mittels dazu störet“.⁵⁶

An diesem Punkt wird die Zwangsbefugnis zu einem wesentlichen Bestandteil des Rechts. Es kommt zum „strikten Recht“, das einen heteronomen Pflichterfüllungsmodus zuläßt.⁵⁷ Diesem Begriff kontrastiert der sittliche Rechtsbegriff: „Recht nach der Moral ist ..., was keiner Pflicht widerspricht, was ohne Verletzung eines Moralgesetzes gethan oder unterlassen werden kann, was also *moralisch möglich* ist“.⁵⁸ Diese Definition scheint sich zunächst nur am Aspekt der Legalität von Handlungen zu orientieren. Die Bedingung indes, daß weder eine Pflicht noch ein Moralgesetz verletzt werden darf, geht über das Feld des sittlich Richtigen hinaus und verlangt, daß auch die moralische Triebfeder beachtet werden muß, die zu den we-

⁵² Der Begriff 'Zwangspflicht' dürfte aus dem vorkantischen Naturrecht übernommen worden sein, in dem der Zwangscharakter des Rechts eine teilweise dominierende Rolle spielte; vgl. H. L. SCHREIBER, 30-33; W. KERSTING 1984, 33.

⁵³ Vgl. I, 176-178.

⁵⁴ I, 175; Wanker gebraucht hier den Willkürbegriff in typisch kantischer Bedeutung; zum ganzen vgl. ferner I, 179; II, 170f, 192.

⁵⁵ I, 176.

⁵⁶ I, 177. Kants Einfluß ist hier bis in die Terminologie hinein greifbar; auch er verwendet im gleichen Zusammenhang das Wort 'Hindernis' (vgl. MS, 338f).

⁵⁷ Wanker spricht statt von „striktem Recht“ gewöhnlich von „Zwangsrecht“, das er als Recht definiert, einen anderen Menschen „durch fremde Gründe, das ist, durch Zwang zu einer Handlung oder Unterlassung derselben zu nöthigen“ (I, 177); nur an einer Stelle ist die Rede vom „Recht in dem strengsten Sinn“ (I, 175). Leider ist diese Stelle recht unklar und möglicherweise nicht frei von Druckfehlern.

⁵⁸ I, 175.

sentlichen Komponenten der Begriffe von Pflicht und Moralgesetz gehört.⁵⁹ Darauf deutet auch eine andere, allerdings etwas schwer deutbare, Stelle hin: „Was die absolute Bedingung aller Pflichterfüllung ist, bestimmt den Begriff des höchsten moralischen Rechts. Keine Gesetzerfüllung ist möglich ohne freye zweckmäßige Thätigkeit“.⁶⁰

Wankers Begriff eines „Rechts nach der Moral“ zielt demzufolge auf den gleichen Sachverhalt ab wie Kants Begriff des moralischen Rechts. Allerdings geschieht dies ohne die begriffliche Klarheit, die durch Kants explizite Unterscheidung von juridischer und ethischer Gesetzgebung erreicht wird. Kants Begriff des „strikten Rechts“ ist bei Wanker der Sache nach mit der Rechtfertigung der Zwangsbefugnis gegeben. Die Erfüllung einer Rechtspflicht durch äußeren Zwang ist „eine Nöthigung des Willens durch fremde Gründe“, die das „Recht in bürgerlicher Rücksicht, oder das *juridische Recht*“ im Falle einer „unbefugte(n) Beschränkung der Sphäre meiner freyen Thätigkeit“⁶¹ bereithält. Um solches, durch den Verzicht auf das innere moralische Befolgungsmotiv gekennzeichnetes Recht geht es ja bei Kants „strikttem Recht“.

Rechtspflichten werden von Wanker meist als Zwangspflichten bezeichnet und schon durch diese Wortwahl mit dem Zwangsbegriff zusammengebracht.⁶² Sie sind an dem, sich aus dem Moralprinzip ergebenden formalen und negativen Kriterium zu überprüfen, ob sie „ohne Verletzung eines Moralgesetzes gethan oder unterlassen werden“⁶³ können. Ihr Rechtscharakter erschließt sich als Schluß von der moralischen Unerlaubtheit einer Handlung auf die Gebotenheit der Unterlassung. Die Rechtspflicht hat somit wie bei Kant eine Unrechtsunterlassung zum Gegenstand. Das mit der Erzwingbarkeit der Rechtspflichterfüllung gegebene heteronome Moment tritt bei Wanker weniger deutlich hervor als bei Kant. Wie dieser betont er den Zusammenhang zwischen Recht und Ethik: „Die Achtung gegen das Recht (ist) von dem Sittengesetze gebothen“.⁶⁴ Ausgehend von dem eindringlich wiederholten Grundsatz, daß *alles* freie Handeln und Verhalten von Menschen unter dem Maßstab des obersten Moralprinzips steht, schränkt er jedoch sogleich im Blick auf das Spezifische der Rechtspflichten ein, daß „nur die äußeren Erweisungen der Pflicht-

⁵⁹ Vgl. I, 156f, 173.

⁶⁰ I, 175. Die Formulierung „freye zweckmäßige Thätigkeit“ dient ihm verschiedentlich zur Kennzeichnung der spezifisch moralischen Triebfeder menschlichen Handelns (vgl. I, 173 sowie C II, 2.3.4.3).

⁶¹ I, 157, 175, 178; vgl. I, 177, 163.

⁶² Vgl. I, 177. Die weiteren Charakteristika der Rechtspflichten als „vollkommene“, „äußere“ Pflichten etc., wie sie Kant im Vergleich mit den Tugendpflichten entwickelt, fehlen zwar bei Wanker nicht, spielen aber eine untergeordnete Rolle, so daß hier auf eine weitere Behandlung verzichtet werden kann; dies umso mehr, als es sich dabei zu einem guten Teil nicht um kantspezifisches Gedankengut handelt, sondern um Denkelemente aus dem vorangegangenen und zeitgenössischen Naturrecht; vgl. I, 173ff, 183, 193; zu Kant vgl. W. KERSTING 1982b.

⁶³ I, 175.

⁶⁴ I, 179; deshalb gilt: „Was ... als ein bürgerliches Gesetz erwiesen ist, verbindet im Gewissen“ (I, 234); umgekehrt ist jedoch vom Recht und der mit ihm gegebenen Zwangsbefugnis nicht nur ein rechtlicher, sondern auch ein sittlicher Gebrauch zu machen (vgl. I, 179; ferner I, 175, 233f, Anm.).

ten, nicht aber die Gesinnungen erzwungen werden (können)“.⁶⁵

Diese mit Kant harmonisierende Perspektive ist stets mitzubedenken, wenn Wanker die Beziehung zwischen Recht und Ethik erörtert. Seine Terminologie ist hier nicht dazu angetan, die Unterschiede klar zu markieren. Dies beginnt bei der Bezeichnung aller „Gesetze der Freyheit“ als „Moralgesetze“. Die Rechtsgesetze und ihre rechtsspezifischen Merkmale verschwinden dann in der weiteren Unterteilung der Moralgesetze in „Vernunftgesetze in der engsten Bedeutung“ und „Vernunftgesetze in der weitem Bedeutung“.⁶⁶ Erstere werden angeführt vom obersten Moralprinzip, mit letzteren sind die positiven Rechtsgesetze gemeint.

Die zweite Formulierung („Vernunftgesetze in der weitem Bedeutung“) deutet allenfalls an, daß die Verbindung von Rechtspflichten zu ihrem Verpflichtungsgrund, der ein Vernunftgrund ist, nicht unmittelbar gegeben, sondern indirekt ist. Geltungstheoretisch partizipieren die Rechtspflichten an der vom Moralprinzip ausgehenden ethischen Verbindlichkeit. Außerdem ist nicht ausgeschlossen, daß Rechtspflichten wie ethische Pflichten nach dem spezifischen Pflichtgesinnungsmotiv erfüllt werden.⁶⁷

Der aufgezeigte geltungstheoretische Zusammenhang zwischen Recht und Ethik nimmt dem Recht nicht die Eigenständigkeit in seinem Bereich. Auch bei Wanker klingt an einer Stelle eine an Kant erinnernde Priorität des Rechts gegenüber der Ethik insofern an, als er fordert: „Eine jede sittlich gute Handlung muß auch rechtlich sein. Aber umgekehrt gilt dieser Satz nicht“.⁶⁸

Diese Übereinstimmungen zeigen, daß Wankers Orientierung an Kant im Grundlagenbereich des Rechts dominierend ist.⁶⁹

Im folgenden soll geprüft werden, inwieweit sich dieser allgemeine Befund in konkreten Einzelbereichen des Naturrechts auswirkt.

⁶⁵ I, 178f; vgl. auch I, 156, 158f, 177, 184, 242; II, 170f, 192.

⁶⁶ I, 160f; vgl. auch I, 156, 159f, 175, 177, 125; Kants Terminologie scheint auch hier an einigen Stellen als Vorbild gedient zu haben; vgl. MS, 318, 324f, 337.

⁶⁷ Wanker schließt in seine Ausführungen zur Frage „Wie sollen Gesetze erfüllt werden?“ (I, 172f) von vornherein auch das Recht ein; d.h. auch Rechtsgesetze können „durch selbsteigene Gründe“, durch „Selbstnöthigung“ erfüllt werden. M.a.W.: Sie sind gemäß der Autonomievorstellung befolgbar (vgl. I, 157).

⁶⁸ I, 234, Anm.

⁶⁹ Dieser Eindruck wird durch einige wenige, eher vage Andeutungen, die zum einen als Spuren einer moralteleologischen Rechtsdeutung verstanden werden können und zum andern eine etwas irritierende (ethische) Pflichtwidrigkeit einer (rechtlich legitimen) Zwangshandlung annehmen, nur wenig getrübt; vgl. I, 176, 178; II, 170f.

2. Vergleich konkreter Hauptthemen aus dem Bereich des Naturrechts

2.1. Zur Eigentumslehre

2.1.1 Kant

Die von Kant getroffene Einteilung des Naturrechts gliedert das Gesamtgebiet des Naturrechts in das natürliche und bürgerliche Recht.⁷⁰ Ersteres setzt er dem Privatrecht, letzteres dem öffentlichen Recht gleich.

Im Rahmen des Privatrechts befaßt Kant sich als erstes mit den Grundlagen einer Eigentumslehre. Er identifiziert das Problem des „äußeren Mein und Dein“⁷¹ mit dem Problem des Besitzes im Sinne des Eigentumsrechtes an- und über etwas außerhalb meiner selbst. Es ist dabei Kants Bestreben, auch die Grundlagen der Eigentumslehre aus Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft selbst abzuleiten; näherhin nimmt er als Basis ein apriori geltendes „Rechtliches Postulat der praktischen Vernunft“ an, das die Möglichkeit und Erlaubnis für grundsätzlich jeden Menschen zum Ausdruck bringt, „einen jeden äußeren Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben.“⁷²

In diesem apriorischen Anspruch der praktischen Vernunft, jeden Gegenstand der Willkür als objektiv mögliches Eigentum anzusehen und zu behandeln, ist die Auffassung impliziert, daß die Welt der äußeren Dinge ein Gesamt von Objekten darstellt, über die jeder als Mittel zur Verfolgung eigener Zwecke verfügen kann. Kant setzt hier seine Auffassung vom Menschen als dem ‘Zweck der Natur’ oder – wie man ebensogut formulieren könnte – als dem ‘Herrn der äußeren Welt’ voraus, die als Objekt seiner Willkür und Verfügungsmacht gilt.⁷³ Den Hintergrund bildet hier Kants Verständnis von der Würde des Menschen, der die subhumane Welt als Mittel für seine Zwecke gebrauchen darf.⁷⁴

Dieser Gebrauch muß aber gemäß der Fundamentalnorm des allgemeinen Rechtsgesetzes geschehen; er muß die gleiche rechtliche Freiheit aller respektieren.

Diese für den gesamten Rechtsbereich geltende Wahrheit führt in den konkreten Einzelbereichen zu Konsequenzen. In Fragen des Eigentums ist Kants rechtliches Vernunftpostulat daher ein Erlaubnisgesetz, „was uns die Befugnis gibt,...allen an-

⁷⁰ MS, 350.

⁷¹ MS, 353ff; zu Kants Eigentumslehre in ihren historischen und ideengeschichtlichen Bezügen vgl. W. KERSTING 1981a; 1981b; 1984, 113-153.

⁷² MS, 354.

⁷³ Vgl. KW VI, 91. Kant bezieht sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf den biblischen Schöpfungsbericht; vgl. ebd. 86-102.

⁷⁴ Vgl. KU, 551, 547ff.

deren eine Verbindlichkeit aufzulegen, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkür zu enthalten, weil wir zuerst sie in unseren Besitz genommen haben“.⁷⁵

Die mit der Freiheit des Menschen verbundene Verfügungsmacht über die Dinge fordert zu ihrem widerspruchsfreien Vollzug, daß ich „einen jeden äußern Gegenstand meiner Willkür als objektiv-mögliches Mein oder Dein an(...)sehen und (...) behandeln“⁷⁶ kann.

Um in Bezug auf das Eigentum klare Rechts- bzw. Unrechtsvorstellungen zu entwickeln, bedarf es zunächst eines klaren, vernunftnotwendigen Begriffs des ‘äußeren Mein und Dein’, der rechtlich den Besitz so eindeutig bestimmt, daß der Eigentümer endgültig und unstrittig feststellbar ist.

Dazu genügt es nicht, eine Sache physisch zu besitzen, denn der *physische Besitz* kann auch auf unrechte Weise zustande gekommen sein und erklärt deshalb nicht befriedigend, wie „das *Rechtlich-Meine* (meum juris) — dasjenige (ist), womit ich so verbunden bin, daß der Gebrauch, den ein anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädieren würde.“⁷⁷ Außerdem kommen als Eigentum auch solche Sachen in Betracht, von denen man raum-zeitlich, physisch getrennt ist; deshalb muß ein solcher, als Besitzobjekt denkbarer „Gegenstand außer mir .., so viel bedeuten als: er ist ein nur von mir (dem Subjekt) *unterschiedener*“⁷⁸ (sc. Gegenstand, H.J.M.), den ich auch – unabhängig von der Innehabung – aufgrund eines rein rechtlichen Verhältnisses besitzen kann. Darin kommt ein auf den äußeren Gebrauch von Eigentums-Gegenständen gerichtetes normatives Wollen zum Ausdruck, das zwar sinnlich in Erscheinung treten kann, jedoch nicht mit physischem Besitz identisch ist. Der *intelligible* Besitz, der allein solche normative Qualität haben kann, ist notwendig, um Eigentum als solches normativ zu bestimmen; die physische Innehabung hingegen ist „nur eines von mehreren möglichen *Zeichen* der notwendig vorhergehenden normativen Bestimmung.“⁷⁹

Die intelligible Eigenart des Besitzverhältnisses bringt es mit sich, daß die Beziehung eines Besitzers zu seinem Eigentum *personaler* Art ist; d.h. es geht um eine Beziehung von Person zu Person, nicht um die Beziehung des Besitzers zu einer Sache. Dies wird dort besonders deutlich, wo Kant den Begriff des Eigentums von den Rückwirkungen her definiert, die durch den rechtmäßigen oder unrechtmäßigen Gebrauch für die beteiligten Personen entstehen. Eine Sache konnte keine Verbindlichkeit auferlegen. Besitz- und Eigentumsrechte sind aber ohne Verbindlichkeit nicht denkbar, die nur auf personaler Ebene entstehen kann.⁸⁰

Die zurr Eigentumserwerb erforderliche Verbindlichkeit sieht Kant zum einen begründet in der Idee eines „ursprünglichen Gesamtbesitzes“, an dem alle Anteil ha-

⁷⁵ MS, 355. Zu Kants Verständnis eines Erlaubnisgesetzes vgl. R. BRANDT 1982a. Zum rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft vgl. W. KERSTING 1984, 127-134. Wenn im folgenden von Eigentum gesprochen wird, so ist stets Privateigentum gemeint.

⁷⁶ MS, 355.

⁷⁷ MS, 353, 357.

⁷⁸ NS, 353; vgl. W. KERSTING 1984, 115ff.

⁷⁹ G. LUF 1978, 82. Der Rechtsgrundsatz vom intelligiblen Besitz ist ein synthetischer Rechtssatz a priori; vgl. dazu W. KERSTING 1984, 134ff.

⁸⁰ Vgl. MS, 371f, 353, 379.

ben. Ohne eine solche Verankerung im Intelligiblen erscheint es Kant unerklärbar, wie jemand durch unrechtmäßigen Gebrauch seines Eigentums von seiten anderer überhaupt geschädigt werden könnte.⁸¹ Der eigene, individuelle Wille allein kann jedoch anderen keine Gesetze verbindlich vorschreiben und auch keine Verpflichtungen auferlegen, die vom Gebrauch eines Eigentumsgegenstandes ausschließen. Nur der *allgemeine Wille*, der vereinigte Wille aller, der jeden Einzelwillen einschließt und in sich enthält, kann, sobald er gesetzgebend wird, Rechte und Pflichten zuteilen.⁸² Der a priori geltende allgemeine Wille ist es daher, der – auf dem Hintergrund der Vernunftidee des „ursprünglichen Gesamtbesitzes“ – eine objektive Begründung des verbindlichen Rechts auf privates Eigentum ermöglicht. Durch diese Einschaltung des allgemeinen Willens verliert das Eigentumskonzept Kants keineswegs seinen individualen Grundzug. Vielmehr auferlegt der allgemeine Wille im Interesse des Individuums allen übrigen eine negative Verpflichtung, indem er einen Eingriff in die Eigentumsrechte des einzelnen verbietet; er gibt die Sicherheit, daß jeder die Freiheit hat, berechtigten Besitz so zu gebrauchen, daß niemand ihn darin stört.

Diese Argumentation Kants bedeutet, daß ein Eigentümer aufgrund der implizierten Zustimmung der Allgemeinheit die stillschweigende Anerkennung seines Eigentumsrechts durch alle voraussetzen darf. Die Gemeinschaft anerkennt, daß der Eigentümer einer Sache die übrigen Mitglieder von der Nutzung dieser Sache ausschließen kann. Alles andere würde gegen das „Axiom der äußeren Freiheit“⁸³ verstoßen, das an jeder Stelle der kantischen Rechtslehre mitbedacht sein will.

2.1.2. Wanker

Wanker leitet seine Eigentumslehre aus der Vernunft und ihren notwendigen Forderungen ab. Er sieht den Besitz von Eigentum in den vernünftigen Zwecken des Menschen begründet, die „in Übereinstimmung zu dem einen letzten Endzwecke, der Herbeiführung des höchsten Gutes des Menschen“ stehen und von ihm unbedingt gefordert werden. Dieses höchste Gut aber ist die „sittliche Würde des Menschen.“⁸⁴ Die Würde des Menschen ist somit Bezugspunkt der Eigentumslehre; sie verlangt, daß er die „zeitlichen Güter nicht als Zweck betrachten (soll), denn dazu sind sinnliche Gegenstände nicht geeignet, sondern nur als Mittel zur Erreichung unserer vernünftigen Zwecke.“⁸⁵

Wanker trifft den Hintergrund von Kants „Rechtlichem Postulat der praktischen Vernunft“ zumindest ansatzweise, wenn er mögliche Eigentumsobjekte als „Mittel

⁸¹ Vgl. MS, 373, 371.

⁸² Vgl. M5, 374, 371. Zur konstitutiven Bedeutung des im allgemeinen Willen enthaltenen Konsensprinzips vgl. W. KERSTING 1984, 146ff; zur korrespondierenden Idee des Gemeinbesitzes vgl. ebd. 149ff.

⁸³ M5, 378; vgl. MS, 357, 374.

⁸⁴ II, 85; vgl. II, 92, 135, 162, 223, 234, 237. Statt von Eigentum spricht Wanker auch von „Gegenständen außer der Person“ (II, 130, 84); vgl. Kants ähnliche Formulierung in MS, 353.

⁸⁵ II, 135, 85, 92.

zu Zwecken“, den Menschen aber als „Endzweck“ begreift, dessen „Recht, eine Sache zu seinem Eigenthum zu machen, ... sich ursprünglich auf die Herrschaft (gründet), welche dem Menschen, als einem vernünftigen, freythätigen Wesen über die Natur zukömmt: Er soll sie beherrschen, und zum Mittel seines freyen Endzwecks machen.“⁸⁶

Ganz im Sinne dieses Postulates anerkennt Wanker auch keine ausgesparten Objektbereiche, sondern „alles, was als Mittel zu einem beliebigen Zweck dient, und eines ausschließenden Besitzes fähig ist, kann Eigenthum werden.“ Wie Kant akzeptiert Wanker keine „res nullius“ aus Bestimmung.⁸⁷

Im Bemühen, eine eindeutige und unbestreitbare Bestimmbarkeit des Eigentums zu finden, greift Wanker zu einer ähnlichen Unterscheidung wie Kant.

Die physische Aneignung eines Eigentums-Gegenstandes allein genügt nicht, „da die Ergreifung allein kein Recht gewährt.“⁸⁸ Er sucht daher eine Besitzdefinition, die Kants intelligiblem Besitz vergleichbar ist und die sicherstellen hilft, daß „der rechtliche Besitz (bleibt) ... wenn uns auch der wirkliche Besitz, *possessio corporalis*, gewaltsam entrissen wird.“⁸⁹

Eine solche ‘*possessio iuridica*’ sieht Wanker dann gegeben, wenn „mit dem Act der Ergreifung die stillschweigende Erklärung der übrigen Nebenmenschen verbunden gedacht werden“ kann, „sich selbst zu beschränken, und von der Theilnehmung an der ergriffenen Sache auszuschliessen.“ Von diesem Recht her, einen Besitz-Gegenstand als sein Eigentum zu nehmen und andere davon auszuschliessen, definiert Wanker dann das Eigentum als „eine jede Sache, die ich ausschließend zu besitzen berechtigt bin.“⁹⁰

Die Notwendigkeit eines stillschweigenden Konsenses der Mitmenschen bei der Inbesitznahme von Eigentum kann nur Sinn haben, wenn Wanker allen Menschen gewisse ursprüngliche Eigentumsrechte an den möglichen Eigentumsobjekten zuerkennt, d.h. wenn er wie Kant die Vorstellung einer Art grundsätzlichen Mit-Eigentümerschaft aller, eines ‘ursprünglichen Gesamtbesitzes’ annimmt; ohne eine solche ideelle Voraussetzung bliebe unerklärlich, weshalb überhaupt eine Zustimmung dieser Art erforderlich sein sollte. Wanker führt die Gemeinsamkeiten mit Kant in diesem Zusammenhang noch deutlicher aus, wenn er darauf den „vereinigten Willen“ für das maßgebliche Prinzip erklärt, ohne das Eigentum in rechtlich qualifizierter Weise nicht erworben und besessen werden kann. Insofern er erst aus diesem Konsens aller das Eigentumsrecht im strengen Sinne entspringen sieht, argumentiert er gleich wie Kant.⁹¹

Ebenso begründet auch Wanker die negative Verpflichtung, sich jeden Eingriffs in bestehende Eigentumsrechte anderer zu enthalten, auf derselben Basis, wenn er

⁸⁶ II, 235.

⁸⁷ II, 240; vgl. MS, 354.

⁸⁸ II, 235.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Ebd. Der Ausdruck ‘*possessio iuridica*’ entspricht der Bedeutung des intelligiblen Besitzes bei Kant; vgl. M5, 361f.

⁹¹ Daß Wanker hier ebenfalls an das Konzept eines allgemeinen Willens, einer ‘*volonté générale*’, denkt, ergibt sich aus einem nah verwandten Kontext, in dem er von „diesem vereinigten Willen, oder dem allgemeinen rechtlichen Willen“ aussagt, daß ihm „ein jeder Privatwille unterworfen sey“ (II, 301).

das Eigentumsrecht als ein alle anderen grundsätzlich ausschließendes Recht charakterisiert, dem die Pflicht korrespondiert, „keinen in dem Besitzstande oder in dem freyen Gebrauche des erworbenen Eigenthums, oder eines davon abstammenden Rechtes (zu) stören.“⁹² Gerade diese Aussage Wankers macht deutlich, daß er in Bezug auf die individuelle Ausrichtung seines Eigentumsverständnisses, das beim Einzelnen ansetzt und – über den ‘allgemeinen Willen’ bzw. den Konsens aller – zum Einzelnen zurückführt, nicht hinter Kant zurückbleibt.⁹³

Daß die Eigentumsproblematik auch für Wanker einen zentralen ‚Ernstfall der Freiheitsausübung darstellt, hebt er selbst hervor, wenn er den Eigentumserwerb als „einen in der Zeit vorkommenden Act der Freyheit“ kennzeichnet, und es als eine Pflichtverletzung oder gar als ein Laster ansieht, „wenn man den Nächsten wider seinen Willen hindert, entweder ein Eigenthum überhaupt zu erwerben; oder eine bestimmte Sache in denjenigen Umständen zum Eigenthume zu machen, in welchen der zu erreichende höhere Zweck des Nächsten befiehlt, daß wir ihm weichen.“⁹⁴

Aufgrund dieser Einordnung der Eigentumsthematik in die Willens- und Freiheitsbeziehungen der Menschen untereinander wird implizit deutlich, daß auch Wanker sich das Eigentumsrecht nicht nach dem Modell der Beziehung zu Sachen vorstellt, sondern als Geschehen zwischen den beteiligten Personen versteht. Diese personale Perspektive teilt er mit Kant, dem er auch darin folgt, daß er die Erfordernisse der Eigentumssicherung zum Ansatzpunkt für die Staatslehre wählt.⁹⁵

2.2. Zur Staatslehre

2.2.1. Kant

Das Recht auf Eigentum gehört nach Kant zwar zum Naturrecht; ein Recht auf Eigentum besteht für die Menschen bereits im Naturzustand. Allerdings kann es im vorstaatlichen Zustand nur einen *provisorischen* Besitz von Eigentum geben, denn in einem solchen nicht-rechtlichen Zustand kann es keine Garantie für die Sicherheit von Eigentum in einem vollrechtlichen Sinn geben.

Kant hat das Naturzustandstheorem aus den neuzeitlichen Naturrechtslehren übernommen. Er hat ihm jedoch eine andere Qualität verliehen. Kant verhehlt zwar

⁹² II, 236.

⁹³ Vgl. dazu F. BEUTTER, 97. Beutter gibt auch eine Reihe ideengeschichtlicher Einblicke; vgl. besonders 88ff, 95. Aufgrund der Bindung an den allgemeinen Willen ginge eine Kennzeichnung der Eigentumslehre Wankers als individualistisch zu weit.

⁹⁴ II, 236; vgl. MS, 373.

⁹⁵ Die Gemeinsamkeiten zwischen Kant und Wanker im Bereich der Eigentumslehre sind damit keineswegs erschöpft. Verwiesen sei hier lediglich darauf, daß Wanker Kants Theorie der zeitlichen Priorität (*prima occupatio*, *prior apprehensio*) als eines Eigentumsverteilungsprinzips ebenfalls vertritt; vgl. II, 236; MS, 373; ferner vgl. II, 241; MS, 368f, 373.

nicht ein gewisses Maß an Zustimmung zur Naturzustandsvorstellung von Hobbes, die durch einen latenten Kriegszustand eines jeden mit jedem anderen geprägt ist.⁹⁶ Doch primär begründet er das Heraustreten aus dem Naturzustand und die Notwendigkeit der bürgerlichen Gesellschaft bzw. des Staates nicht mit pragmatischen Argumenten. Der Staat ist bei Kant jedenfalls nicht „eine im rationalen Nützlichkeitsurteil der Individuen verankerte Utilitätsveranstaltung“,⁹⁷ sondern eine Forderung der reinen Rechtsvernunft, Gegenstand einer apriorischen Rechtspflicht. Nicht etwaige anthropologische Grunddaten sind ausschlaggebend, sondern eine vernunftrechtliche Argumentation. Nicht die Klugheit, die eine Überwindung der mit dem Naturzustand verbundenen Selbsterhaltungsrisiken anrät, führt zum Staat, sondern die Pflicht, einen rechtlosen Zustand zu beenden und eine rechtliche Ordnung zu begründen. Daher läßt sich die Notwendigkeit einer Beendigung des Naturzustandes und der Errichtung einer staatlich gesicherten Rechtsordnung „analytisch aus dem Begriff des *Rechts*, im äußeren Verhältnis, im Gegensatz der Gewalt (*violentia*) entwickeln.“⁹⁸

Das Naturzustandstheorem hat bei Kant den Status einer Vernunftidee, in der der Aspekt des Fehlens von Rechtsgesetzen dominiert; es ist nur ein Glied in der Ideenkette, die aus dem Rechtsbegriff entspringt; es führt zur Begründung der Rechtspflicht, „jedermann, mit dem wir irgend auf eine Art in Verkehr kommen könnten, zu nötigen, mit uns in eine Verfassung zusammen zu treten, worin jenes (sc. das äußere Mein und Dein, H.J.M.) gesichert werden kann.“⁹⁹

Die Verfassung, in der das Privateigentum vollrechtlich gesichert werden kann, ist der *bürgerliche Zustand*, der die Voraussetzung für eine verbindliche Rechtsordnung und die Machtmittel zur Sicherung der schutzwürdigen Güter ermöglicht. Diese Aussage über die Notwendigkeit des Eintritts in eine bürgerliche Verfassung hat für Kant die Qualität eines „*Rechtsgesetz(es) der Natur*.“¹⁰⁰

Eine *verbindliche* Rechtsordnung setzt den Zusammenschluß der beteiligten Rechtssubjekte voraus; denn der Wille einzelner kann der Allgemeinheit keine Verbindlichkeit auferlegen, wie sie hier erforderlich wäre; „dazu wird ein *allseitiger*, nicht zufällig, sondern a priori, mithin notwendig vereinigter und darum allein gesetzgebender Wille erfordert.“¹⁰¹

Das Gesamt der im bürgerlichen Zustand unter einer gemeinsamen Rechtsordnung zusammen lebenden Menschen ist der *Staat*.¹⁰² Den Schritt hin zum Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft und zur Staatsgründung markiert der „ursprüngliche Vertrag“; Kant versteht ihn keinesfalls als historische Größe, sondern wiederum als

⁹⁶ Vgl. RGV, 755f; MS, 430f, 424f. Zu den ideengeschichtlichen Zusammenhängen und zu Kants originaler Neuinterpretation vgl. W. KERSTING 1984, 199ff; ferner H. HOFMANN 1982, 12-24, bes. 19ff.

⁹⁷ W. KERSTING 1984, 200.

⁹⁸ MS, 424; vgl. MS, 430f, 366, 374, 437.

⁹⁹ MS, 366; vgl. MS, 374, 437; KW VI, 158.

¹⁰⁰ MS, 374. Zu dem neuen Weg, den Kant hier zur Staatslegitimation beschreitet vgl. auch N. BOBBIO, 210.

¹⁰¹ MS, 374; vgl. MS, 367, 375, 378, 365; KW VI, 364. Zu Kants Begriff eines allgemeinen Willens in seinen zeitgeschichtlichen Bezügen (vor allem zu Rousseaus Konzeption einer „*volonté générale*“) vgl. H. BÖCKERSTETTE, 184-203; F. KAULBACH 1982, 45.

¹⁰² Vgl. MS, 429.

Vernunftidee, die „nur die *Bedingungen* aufzeigen (soll), unter denen er (der Staat, H.J.M.) *rechtmäßig* ist, d.h. mit der Rechtsidee im Einklang steht.“¹⁰³

Mit dem Abschluß des „ursprünglichen Kontraktes“ hat Kant eine lückenlose Kette naturrechtlicher Argumentation geliefert, die Schritt für Schritt das natürliche Urrecht der Freiheit immer mehr erweiterte und den Kreis der subjektiven Rechte entfaltete bis hin zu Aufrechterhaltung und Schutz dieser Rechte im bürgerlichen Zustand, in dem sie durch eine staatlich gesicherte Rechtsordnung garantiert werden können.

Damit ist auch Kants Frage beantwortet, wie Eigentum peremptorisch erworben werden könne. Weil die sich aus dem Urrecht der Freiheit notwendig ergebenden Rechte, unter denen das Recht auf Privateigentum einen besonders hohen Rang einnimmt, zur Entfaltung der menschlichen Freiheit unerlässlich sind, und weil die Gewährleistung dieser Rechte nur in einem Staate gesichert ist, deshalb ist die *Staatsgründung* selbst hochrangige *Pflicht*, der sich niemand entziehen darf.¹⁰⁴

Alle diese Aussagen stellen für Kant „wirkliche Rechtsgesetze der Natur“ dar; sie zählen zum „Naturrecht im Zustande einer bürgerlichen Verfassung.“¹⁰⁵ Sie ergeben sich analytisch aus dem reinen Rechtsbegriff.

Kants naturrechtlich begründete Staatslehre ist gekennzeichnet durch eine eigenartige Verschränkung von Eigentum und Staat. Damit verknüpft er die zu den zentralen Naturrechtstheoremen der Neuzeit zählenden Theorien eines Naturzustands und eines ursprünglichen Vertrags in originaler Weise miteinander. Wenn Kant den Staat von seiner Bedeutung als Rechtsinstitution her definiert („Ein Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“¹⁰⁶), so darf dabei der größere Kontext nicht vergessen werden:

„Die in normativ-rechtstheoretischer Hinsicht primäre Funktion des Staates ist nicht die Sicherheitsgarantie durch die Monopolisierung der Gewalt, auch nicht die legislatorische Rechtsbestimmung, sondern die in seinem apriorischen Prinzip der sich selbst wechselseitig verbindenden Allgemeinheit verankerte, mit dem Gesetz der äußeren Freiheit übereinstimmende Zustimmung zu der mit dem Eigentumsrecht analytisch verknüpften freiheitseinschränkenden Befugnis.“¹⁰⁷

In dieser Sicht des Staates sind nicht nur die Grenzen der staatsbürgerlichen Freiheit, sondern auch die Grenzen des Staates selbst erkennbar. So kann es nicht Aufgabe des Staates sein, den Bürgern Zwecke des Handelns vorzuschreiben; seine Aufgabe kann vielmehr nur darin bestehen, daß die Staatsbürger den erforderlichen rechtlichen Rahmen und Schutz zur Verwirklichung ihrer selbstgewählten, eigenen Zwecke erhalten; m.a.W.: Kant vertritt eine *liberale Konzeption des Staates*, in der die „salus publica“, die „suprema civitatis lex“, das Wesentlichste

¹⁰³ G. DULCKEIT, 41; vgl. KW VI, 153; MS, 366, 369. 432ff u.8. Die signifikantesten Unterschiede zwischen den Vertragstheorien Hobbes', Lockes, Rousseaus und Kants behandelt W. KERSTING 1983b; ferner vgl. O. HÖFFE 1979a, 195-226; J. HENNINGFELD, 23-37.

¹⁰⁴ Vgl. KW VI, 144; MS, 366, 374f, 424; vgl. W. KERSTING 1984, 213.

¹⁰⁵ MS, 374, 366.

¹⁰⁶ MS, 431; vgl. RGV, 753.

¹⁰⁷ W. KERSTING 1984, 213.

und Wichtigste am Staate, „gerade diejenige gesetzliche Verfassung (ist), die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert: wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmäßigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer... Abbruch tut.“¹⁰⁸

Die Hauptfunktion des kantischen Staates ist die eines Rechtsgaranten zum Zwecke einer friedlichen und freien Koexistenz der einzelnen Bürger nach einem allgemeinen Vernunftgesetz, das das Zusammenleben so regelt, daß jeder Beteiligte seine eigenen Überzeugungen religiöser, moralischer, ideologischer und wirtschaftlicher Art möglichst frei und selbständig verwirklichen kann. Dieser Staat ist *formal*, insofern es ihm weniger um den Inhalt dessen geht, was seine Bürger tun, als vielmehr um das *Wie* ihres Tuns und Zusammenlebens.

Ein solcher Staat muß nach Kant *republikanisch* strukturiert sein, d.h. er muß eine *republikanische Regierungsform* haben.¹⁰⁹

Zur Unterscheidung der Herrschaftsformen und Regierungsarten geht Kant nach zwei Kriterien vor: Entweder nimmt man den *Unterschied der Personen*, die im Staat die oberste Macht innehaben, zum Kriterium, oder man unterscheidet gemäß der Art und Weise, *wie* regiert wird. Nach dem erstgenannten Kriterium lassen sich die Staaten einteilen je nach der Zahl derer, die die Regierung innehaben; nach dem zweiten Kriterium unterscheiden sich die Staaten – unabhängig von der Zahl der Regierenden – danach, ob die Regierungsmacht nach Rechtsgesetzen oder willkürlich ausgeübt wird.¹¹⁰

Im ersten Fall handelt es sich um Republikanismus, im zweiten um Despotismus. Der Republikanismus ist in jeder Staatsform zu verwirklichen, die dem Geist des ursprünglichen Vertrags gemäß organisiert ist. Der Despotismus dagegen ist diesem Geist entgegen und mißachtet die aus der Freiheit der Untertanen entstehenden Rechte.

Der Republikanismus allein entspricht der Naturrechtsnorm einer gerechten Herrschaftsausübung. Allerdings ist die republikanische Verfassung noch nicht die Republik, die den Rechtsbegriff im Vollendungsstadium in der Erscheinungswelt darstellen würde; sie ist nach Kants Vorstellung nur über entsprechende Reformbemühungen anstrebbbar.¹¹¹

Ein Kriterium des republikanischen Systems sieht Kant in der *Gewaltenteilung*. Kant folgt dabei teilweise – wenn auch mit eigenständigen Begründungen – Mon-

¹⁰⁸ KW VI, 155. Mit großer Entschiedenheit wendet sich Kant gegen einen paternalistischen Staat bzw. gegen jede Form staatlicher „Glückseligkeitsdiktatur“; vgl. KW VI, 145, 154f; MS, 432. zu den zeitgeschichtlichen Zusammenhängen (insbesondere zur Generschaft gegen Wolff) vgl. N. BOBBIO, 229-243.

¹⁰⁹ Vgl. KW VI, 204-207; MS, 461f. Zum ideengeschichtlichen Hintergrund, insbesondere zur Verfassungslehre bei Aristoteles, J. Bodin und Rousseau vgl. W. KERSTING 1984, 275ff.

¹¹⁰ Vgl. KW VI, 206f.

¹¹¹ Vgl. MS, 461-464; vgl. ferner die auf viele historische Zusammenhänge eingehende Darstellung bei W. KERSTING 1984, 288-304.

tesquieu und Rousseau¹¹² Für die *gesetzgebende* Gewalt geht er von der Überlegung aus, wie sie beschaffen sein müsse, damit durch sie kein Unrecht geschehen könne. Kant sieht diese Bedingung dann erfüllt, wenn der Gesetzgeber nicht über andere verfügt, sondern wenn er bei der Gesetzgebung nur über sich selbst verfügt; sich selbst wird niemand Unrecht tun können, denn: „volenti nun fit iniuria.“¹¹³ Der „nach dem Axiom der äußeren Freiheit ... *ursprünglich* und a priori vereinigte Wille (bestimmt) ... allein, was *recht*, was *rechtlich* und was *rechters* ist.“¹¹⁴ Aus dieser „Form eines Staates überhaupt“, d.h. aus dem „Staat *in der Idee*, wie er nach reinen Rechtsprinzipien sein soll“, folgt, daß dem vereinigten Volkswillen die Souveränität zukommt. „Das Heil des Staates“ jedoch kann diese erste Gewalt allein noch nicht garantieren; dazu bedarf es des harmonischen Zusammenwirkens aller drei Gewalten; darunter versteht Kant „den Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien ..., als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen *kategorischen Imperativ* verbindlich macht.“¹¹⁵ Der vereinigte, allgemeine Volkswille hat als Souverän zwar „objektive, praktische Realität“, ist jedoch „nur ein (das gesamte Volk vorstellendes) *Gedankending*.“ Um dieser Idee in einem konkreten Staat empirische Wirksamkeit zu verleihen, bedarf es „einer physischen Person ..., welche die höchste Staatsgewalt vorstellt.“¹¹⁶ Dieses 'Vorstellen' ist im Sinne einer Repräsentation gemeint, die Kant als zweites Kriterium einer republikanischen Verfassung hervorhebt. „Alle Regierungsform ..., die nicht *repräsentativ* ist, ist eigentlich eine *Uniform*, weil der Gesetzgeber in einer und derselben Person zugleich Vollstrecker seines Willens (...) sein kann.“¹¹⁷ Diese Repräsentation ist umso größer und zweckvoller und entspricht desto mehr dem republikanischen System, „je kleiner das Personale der Staatsgewalt (die Zahl der Herrscher) ist.“¹¹⁸ Deshalb plädiert Kant für einen Monarchen als Regenten, weil auf diese Weise der eigentliche Souverän am besten repräsentiert wird.¹¹⁹ Eine solche repräsentative Lösung kennt zwar immer noch die Aufteilung in Obrigkeit und Untertanen, nimmt ihr aber insofern die Spitze, als der Regent nicht mehr absolutistischer Herrscher ist, sondern selbst in Pflicht genommen wird.¹²⁰ Da auch die *judikative* Gewalt ihrerseits als vom Regenten unabhängig gedacht ist,

¹¹² Vgl. KW VI, 206f, MS, 461. Zu den ideengeschichtlichen Verbindungen (vor allem im Blick auf Montesquieu, Rousseau, Locke und Hobbes) vgl. W. BUSCH, 110-115; W. KERSTING 1984, 275-310.

¹¹³ MS, 432.

¹¹⁴ MS, 378.

¹¹⁵ MS, 431, 437.

¹¹⁶ MS, 461.

¹¹⁷ KW VI, 207; vgl. MS, 464. Zur geschichtlichen Entwicklung des Repräsentationsgedankens vgl. W. BUSCH, 115-120; H. HOFMANN 1974.

¹¹⁸ KW VI, 207; vgl. MS, 461f.

¹¹⁹ Kant setzt hier gewiß einen Herrscher voraus, der die Verbindlichkeit des ursprünglichen Vertrages respektiert und bereit ist, „sein Volk im Geist der Vertragsidee, im Geist der in der Vernunftverfassung festgelegten Gewaltenteilung ... zu regieren. Das Republikanismuskonzept enthält nicht die Zumutung eines Machtopfers; es realisiert sich als moralischer Konstitutionalismus“ (W. KERSTING 1984, 289). Das Fehlen gesetzlich festgelegter konstitutioneller Grenzen bedeutet allerdings eine schwer berechenbare Relativierung; vgl. M. KRIELE, Einführung in die Staatslehre, Reinbek 1975, 105, 293.

¹²⁰ Vgl. dazu auch W. KERSTING 1984, 291ff.

kann davon gesprochen werden, daß „der Staat (...) seine Autonomie hat, d.i. sich selbst nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält.“¹²¹ Daraus wird nochmals deutlich, wie sehr Kant in seiner ganzen Staatslehre daran liegt, die *Freiheit der Bürger in der bürgerlichen Verfassung und staatlichen Organisation als Priorität zur Geltung zu bringen*. Mit Recht kann er feststellen, daß niemand aufgrund seiner Staatskonzeption „sagen (kann): der Staat, der Mensch im Staate, habe einen *Teil* seiner angeborenen äußeren Freiheit ... aufgeopfert“; zwar mußten alle im „*ursprünglichen Kontrakt* ... ihre äußere Freiheit aufgeben“, jedoch nur, „um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d.i. des Volks als Staat betrachtet (...) sofort wieder aufzunehmen.“ Geopfert hat der Einzelne bei diesem Vorgang nur „die wilde gesetzlose Freiheit“ (sc. des Naturzustandes, H.J.M.), „um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d.i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.“¹²²

Der Einzelne gewinnt im Staat eine neue Freiheit, die Kant ohne weiteres mit der Abhängigkeit von Gesetzen vereinbaren kann, da es sich um eine Unterordnung unter ein letztlich *selbstgegebenes* Gesetz handelt. Der Bürger bewahrt seine Freiheit, indem er selbst Legislator der Gesetze ist, denen er zu gehorchen hat. In dieser Perspektive sind dann auch die konkreten positiven Gesetze des Staates zu sehen.

2.2.2. Wanker

Wankers Argumentation zur Begründung der Notwendigkeit einer bürgerlichen Gesellschaft bzw. eines Staates läßt in den späteren Auflagen seines Hauptwerkes eine Reihe von Gedankenschritten erkennen, die deutlich an der Struktur der kantischen Staatslehre orientiert sind.¹²³

Wie Kant wählt Wanker als Ansatzpunkt seiner Staatslehre die Erfordernisse des

¹²¹ MS, 437. Der Autonomiebegriff ist hier nur analog zum sittlichen Autonomiebegriff der 'GMS' zu verstehen.

¹²² MS, 434.

¹²³ Wankers Staatskonzeption ist in ihrer endgültigen Form, wie sie hier dargestellt werden soll, bereits in der *zweiten* Auflage der „Christlichen Sittenlehre“ aus dem Jahre 1804 enthalten (vgl. Bd. 2, 334-342). Die späteren Auflagen bringen in diesem Punkt nichts wesentlich Neues mehr hinzu. Die *erste* Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ hingegen differiert erheblich von den späteren Ausgaben. In ihr zeigt sich Wanker noch ganz als Vertreter einer traditionellen Sicht: Als Ausgangspunkt hatte er in dieser frühen Phase noch die soziale Wesensart des Menschen gewählt, die sich zunächst in der Familie und in kleineren Gemeinschaften darstellt und dann zur bürgerlichen Gesellschaft bzw. zum Staat führt (vgl. ebd. Bd. 2, 298-306). Hier finden sich noch Aussagen, die den von Kant bekämpften eudämonistischen Wohlfahrtsstaat, der die „Glückseligkeit“ seiner Bürger besorgen will, propagieren, so etwa, wenn Wanker die Vereinigung der Familien zu einem Staat deshalb annimmt, „um durch ihre gemeinschaftlichen Kräfte ... die Glückseligkeit des Ganzen ... auf die wirksamste Art zu erhalten“ (ebd. 298); die von Gott eingesetzte Obrigkeit hat „am Glück ihrer Untergebenen zu arbeiten“ und die „Volksglückseligkeit“ zu befördern (ebd. 300f).

Privateigentums, die er als unbedingte Forderungen der Vernunft versteht. Ebenso notwendig wie die Vernunft die Möglichkeit und Wirklichkeit von Eigentum verlangt, fordert sie auch die Sicherheit des Eigentums.¹²⁴

Diese Sicherheit fehlt jedoch in einem vor-bürgerlichen Zustand. In diesem vorstaatlichen Zustand droht aufgrund des Mangels an einer öffentlichen Rechtsordnung ein allgemeines Chaos, das die Erde „zur unermeßlichen wüste werden“ ließe oder gar zu einem „beständige(n) Krieg“ führte. Wanker nimmt hier an, daß ohne Staat ein Dauerkriegszustand eintritt, der „die Menschen zu derjenigen Barbarey zurückführen (würde), aus welcher sie sich so mühsam herausgearbeitet haben“, d.h. er nimmt einen vor-bürgerlichen Zustand an, der von offener Aggressivität gekennzeichnet ist.¹²⁵

Dieser Zustand ist für die physische und moralische Existenz des Menschen untragbar; deshalb „sollen wir dieses (sc. das menschliche Leben, H.J.M.) und die Mittel seiner Erhaltung, das Eigenthum, sicher stellen.“¹²⁶ Dazu bedarf es der bürgerlichen Gesellschaft.

Wanker sieht demnach die Notwendigkeit zur Gründung einer bürgerlichen Gesellschaft und des Staates aus den notwendigen Erfordernissen des Eigentums vor dem Hintergrund eines lebensbedrohenden Naturzustandes erfließen. Weil der Mensch verpflichtet ist, einen Rückfall in den Naturzustand zu verhindern, hat er die Pflicht zur Staatsgründung.¹²⁷

Der Staat als Garant einer Rechtsordnung ist notwendig, weil „Sicherheit des Lebens und Eigenthums, des Erwerbs und der Mittel des Erwerbs nur unter der Aegide des Rechts, d.i. im Staate gehandhabt wird.“¹²⁸ Deshalb folgt als „erste Pflicht: Ein jeder Mensch ist verbunden, ein Staatsbürger zu seyn, so wie ein jedes Volk verpflichtet ist, sich eine rechtliche Verfassung zu geben.“¹²⁹ Dieser Pflichtauftrag

¹²⁴ Vgl. I, 162; II, 234f, 237f, 289.

¹²⁵ Wanker kann hier – auch wenn er das Wort nicht verwendet – nur das Naturzustandstheorem meinen. An anderer Stelle (vgl. PE, 53, 67) spricht er expressis verbis von ‘Naturzustand’; er verbindet damit im Blick auf die Ehe die Vorstellung eines vorstaatlichen Zustandes, in dem es zwar schon Naturrecht (als Privatrecht), jedoch noch keine öffentliche Rechtsordnung gibt.

¹²⁶ II, 238, 288f. Wanker räumt an dieser Stelle anthropologischen Grundannahmen und den mit ihnen verbundenen Selbsterhaltungsrisiken einen anderen Stellenwert ein als Kant. Freilich kennt er Kants allein entscheidendes Vernunftargument ebenfalls, wenn er schreibt, daß „im Plane der Vernunft ... die Erhaltung ... des Eigenthums“ vorgesehen sei und zur Sicherung eine „wohlgeordnete bürgerliche Verfassung“ notwendig sei (I, 162; vgl. II, 234f). Wankers Aussagen erlauben hier jedoch nicht die Feststellung einer Übereinstimmung mit Kant; sie bleiben vielmehr einem vorkritischen Naturrecht verhaftet.

¹²⁷ „Der Tugend- und Rechtszweck fordert absolut und unbedingt, daß sich alle Menschen zu einer ... bürgerlichen Gesellschaft vereinigen“ (II, 289). „Die Vereinigung der Menschen zur Erfüllung dieser vom Tugendzweck geforderten Bedingung (sc. das Eigentum sicher zu stellen, H.J.M.) ist die *bürgerliche Gesellschaft* oder der *Staat*“ (ebd.). Auch Kant betont nicht nur die juridische, sondern auch die ethische Seite der Staatsgründung, wenn er das Streben nach einem der Vernunftnorm entsprechenden Staat durch den kategorischen Imperativ geboten erklärt (vgl. MS, 437).

¹²⁸ VR, 4; vgl. II, 301.

¹²⁹ II, 301.

ergeht zwar an jeden einzelnen; er kann aber nur durch das vereinte Zusammenwirken aller im Sinne eines vereinigten allgemeinen Willens erfüllt werden. Deshalb erklärt Wanker es zur Pflicht, „daß diesem vereinigten Willen, oder dem allgemeinen rechtlichen Willen ein jeder Privatwille unterworfen sey.“¹³⁰ Weil der allgemeine Wille jeden Privatwillen einschließt, kann er durch Rechtsgesetze auch das Privateigentum definitiv sichern und jeden zu einer Respektierung der Eigentumsrechte verpflichten.

Stellt man in Rechnung, daß Wanker das Eigentum im Anschluß an Kant begründet, so ergibt diese Argumentation eine geschlossene Kette von Vernunftgründen, die im Prinzip nicht von den genannten anthropologischen Grundannahmen abhängig ist. Doch sorgt Wanker selbst hier nicht für genügende Klarheit, um den Stellenwert der einzelnen Komponenten definitiv bestimmen zu können.

Eine weitere Verschiedenheitsnuance ist darin zu sehen, daß Wanker im Vergleich zu Kant weit eindringlicher den Bezug der Eigentums- und Staatslehre zur Sittlichkeit bzw. zum „höchsten moralischen Endzweck“ unterstreicht. Privateigentum zählt zu den „sinnlichen Gütern als Bedingungen der freyen Thätigkeit und des Tugendzweckes.“¹³¹ Die öfters durch Moralisierungen überfrachtete Sprechweise läßt bisweilen vergessen, daß es hier um ein Rechtsthema geht und daß Wanker im Ansatz Kants Trennung von Moral und Recht bejaht.

Einigermaßen verschwommen und unklar bleiben Wankers Bemerkungen zum „ursprünglichen Vertrag“. Die Theorie des Gesellschaftsvertrags klingt lediglich an einer Stelle an, an der Wanker anmerkt, daß der einzelne dann kein Recht (und auch keine Pflicht) mehr hat, einen (oder mehrere) andere(n) mit eigenen Gewaltmitteln zu zwingen, ihm das rechtlich-Zustehende ohne Behinderung einzuräumen, „wenn eine ganze Gesellschaft einem Dritten das Recht zu zwingen übertragen hat; so hat in einer jeden bürgerlichen Gesellschaft ... nur die Obrigkeit die Pflicht und das Recht zu zwingen.“¹³²

Diese Angaben bleiben jedoch zu vage, um ihre Beziehung zu Kants Sozialvertragstheorie zu klären.

Deutlicher hingegen äußert er sich zum Problem der Gewaltenteilung. Ganz im Sinne des kantischen Republikanismus befürwortet er eine dreifache Teilung der obersten, dem allgemeinen Willen zukommenden Gewalt in die „gesetzgebende Gewalt“, die „richterliche Gewalt“ und die „ausübende Gewalt.“¹³³

Da die oberste Souveränität dem vereinigten Volkswillen zukommt, ist auch bei Wanker kein Raum mehr für staatsabsolutistische Lösungen.

Der allgemeine Wille bedarf jedoch – und hierin schließt sich Wanker Kants Theorie der Herrschaftsausübung an – eines „Regenten als seinem Repräsentanten.“ Der Regent ist der Repräsentant des allgemeinen Volkswillens; durch ihn wird die höchste Staatsgewalt „vorgestellt.“¹³⁴ Wanker spricht vom *Regenten* nur im *Singul-*

¹³⁰ II, 118, 247, 301.

¹³¹ II, 301.

¹³² I, 178.

¹³³ II, 302.

¹³⁴ Ebd. „Weder die Bestimmung, noch die Anwendung, noch die wirkliche Ausführung des allgemeinen Willens ist möglich, wenn dieser nicht durch einen Regenten, als seinem

lar; er denkt demzufolge an eine Regentschaft im Sinne der *Monarchie*. Die Einteilung der Staatsbürger in Obrigkeit und Untertanen kann dann auch bei Wanker nur noch in demselben Sinne gemeint sein wie bei Kant, d.h. daß der Regent nicht mehr absolutistischer Beherrscher des Volkes ist, sondern Vollzieher der im allgemeinen Volkswillen gegebenen Gesetzgebung. Wanker nennt diese Funktionsbestimmung der „hohen Obrigkeit“ eine „Vernunftansicht“, die bestens mit den entsprechenden Aussagen der Hl. Schrift zusammenstimme.¹³⁵ Der Monarch ist für ihn einerseits Repräsentant des allgemeinen Volkswillens und andererseits – als Inhaber dieser repräsentativen Funktion – zugleich Stellvertreter Gottes im Staate.¹³⁶

Die letztere Aussage muß jedoch im Rahmen des zuvor Ausgeführten interpretiert werden; sie erhält dann eine stark metaphorische Note.

Die von Kant rezipierten Komponenten, insbesondere die Verschränkung von Eigentum und Staatsgründung, führen auch bei Wanker zu einer liberalen Sicht des Staates. Ausdrücklich betont er, daß die Freiheit der Staatsbürger ein zentrales Anliegen seiner Staatslehre ist.¹³⁷ Von einer Aufgabe des Staates, die Volksglückseligkeit zu besorgen, fällt kein Wort mehr. Dafür ist umso mehr die Rede vom Recht und von der Rechtsordnung, für die der Staat Sorge tragen muß.¹³⁸ Daraus ergibt sich, daß Wankers Staatsverständnis gleichermaßen *formal* ist wie dasjenige Kants: Es geht beiden weniger um den Inhalt dessen, was die Staatsbürger tun, als vielmehr um das *Wie* ihres Zusammenlebens, um die friedliche und freie Koexistenz der einzelnen Bürger nach der Ordnung der Vernunft.

Diese Grundsätze zeigen eindrucksvoll Wankers Aufgeschlossenheit auch für das politische Gedankengut der Aufklärung. Auch wenn er diese Ideen primär in dem moderaten und eher konservativen Gewand aufnahm, das Kant ihnen gefertigt hatte, so kann man ihm doch angesichts der beträchtlichen Risiken, die ein Eintreten gerade für solche Thesen der Aufklärung damals schon mit sich brachte, ein beeindruckendes Maß an Bekennermut nicht absprechen.¹³⁹

Repräsentanten, vorgestellt wird, woraus dann die Abtheilung der Staatsbürger in *Obrigkeiten* und *Unterthanen* entspringt“ (ebd.); vgl. auch II, 304.

¹³⁵ Vgl. II, 302 mit Verweis auf Röm 13,1.4. Auch Kant rekurriert auf diese Stelle; vgl. MS, 497f.

¹³⁶ II, 302, 304f.

¹³⁷ Vgl. II, 302.

¹³⁸ Vgl. II, 301-304.

¹³⁹ Vgl. dazu Anm. 14 (Teil A).

2.3. Zur Ehelehre

2.3.1. Kant

Die Ehelehre ordnet Kant einem neuen Rechtstyp, dem „auf dingliche Art persönlichen Recht“¹⁴⁰ zu. Nach Kants Einteilungssystematik gehört es zum Privatrecht. Unter diesem Gesichtspunkt wäre die Ehelehre eigentlich im Anschluß an das Eigentumsrecht richtiger plazierte gewesen; um der sehr engen Argumentationseinheit von Eigentums- und Staatslehre bei Kant Rechnung zu tragen, wurde jedoch diese Reihenfolge gewählt.

Unter dem „auf dingliche Art persönlichen Recht“ versteht Kant ein Recht „des Besitzes eines äußeren Gegenstandes als *einer Sache* und des Gebrauchs desselben als *einer Person*.“¹⁴¹ Dieses Recht hat in Bezug auf die Ehe einen Besitzaspekt. Da der Ehevertrag (– wie jeder andere Vertrag auch –) nur gültig ist, wenn die Partner frei, d.h. als Personen handeln, muß dieser dingliche, sachhafte Aspekt jedoch in einen *personalen* Gesamtkontext integriert werden; sonst würde der Ehevertrag „ein Kontrakt der *Verdingung* und zwar eines Gliedmaßes zum Gebrauch eines anderen, mithin (würde) wegen der unzertrennlichen Einheit der Glieder an einer Person diese sich selbst als Sache der Willkür des anderen hingeben.“¹⁴²

Im Rahmen dieser eigenen Kategorie von Verträgen definiert Kant die Ehe als „die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften.“¹⁴³

Den naturgegebenen Zweck der solcherart definierten Ehe sieht er in der Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft. Allerdings kommt dem Naturzweck der Arterhaltung für die *rechtliche* Qualität der geschlechtlichen Verbindung keine entscheidende Bedeutung zu. Die aus dem vorkantischen Naturrecht wahlbekannte teleologische Argumentation, die eine Brücke zwischen dem Naturzweck und der rechtlichen Institution der Ehe zu schlagen mußte, ist dem Naturrecht Kants nicht mehr möglich. Die Erfüllbarkeit dieses Zwecks ist nicht nur keine absolut erforderliche Voraussetzung des rechtmäßigen Eheabschlusses¹⁴⁴; auch die tatsächlich dem Naturzweck dienende Geschlechtsgemeinschaft „(widerstreitet) dem Recht

¹⁴⁰ MS, 388, 392. Zu diesem als neuartig und gewagt eingestuften Rechtsbegriff vgl. W. KERSTING 1984, 184ff. Kants Ehelehre kommt hier nur in ihrer Endgestalt zur Sprache; zur Entwicklungsgeschichte vgl. W. BUSCH, 140ff.

¹⁴¹ MS, 388f; vgl. MS, 389-391.

¹⁴² MS, 391f.

¹⁴³ MS, 390. Diese Sicht der Ehe hat Kant massive Kritik eingebracht. Es wurde ihm u.a. zum Vorwurf gemacht, daß sein Eheverständnis in sachhaften und funktionalen Perspektiven steckengeblieben sei; vgl. J. KOPPER 1960/61, 283, 290ff; W. KERSTING 1984, 188f.

¹⁴⁴ Vgl. MS, 390: „Denn sonst würde, wenn das Kinderzeugen aufhört, die Ehe sich zugleich von selbst auflösen“.

der Menschheit an seiner eigenen Person“, weil sich ein Mensch „in diesem Akt ... selbst zur Sache (macht).“¹⁴⁵

Dieses die menschliche Persönlichkeit verletzende Sich-zur-Sache-Machen ist nach Kant nur unter einer Bedingung mit der Rechtspersönlichkeit vereinbar, nämlich durch die strenge Wechselseitigkeit der Erwerbung; im Ehevertrag erwerben sich die Partner wechselseitig; auf diese Weise gewinnt jede beteiligte Person „wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her.“¹⁴⁶ Die rechtmäßige Ausübung des Geschlechtsverkehrs ist *immer* an die Ehe gebunden und damit auf die zwei Ehepartner begrenzt. Kant erhebt diese Forderung aufgrund von Rechtsgesetzen der reinen Vernunft, also aus naturrechtlich gültigen Erwägungen; denn die von der reinen Vernunft absolut gebotene Wahrung der menschlichen Personwürde verbietet es kategorisch, sich selbst zur Sache machen zu lassen. Dies geschähe aber unweigerlich bei jedem außer- bzw. nichtehelichen Geschlechtsakt. Die Sachhaftigkeit und damit Personunwürdigkeit sexueller Kontakte ist nur dann aufhebbar, wenn beide beteiligte Partner im Verhältnis völliger „Gleichheit des Besitzes“ zueinander stehen, d.h. wenn die unbedingte *Wechselseitigkeit der Hingabe* gegeben ist. Sobald ein Partner den anderen außerhalb des Rahmens einer derart reziproken Beziehung besitzt, wird er zur Sache degradiert und damit in seiner Würde verletzt. Erst durch die strikt gleichberechtigte Wechselseitigkeit des gegenseitigen sexuellen Besitzes befreit sich jeder der beiden Partner von der Dinghaftigkeit dieses Bezugs und agiert als Person. Zwar verschwindet der sachhafte Aspekt in der sexuellen Hingabe der Ehepartner auch im Falle einer solchen äquivalenten Reziprozität nicht einfachhin; er wird jedoch überformt und humanisiert durch den personalen Bezug, den beide Beteiligte aufrechterhalten können. Diese Argumentation ist für Kants Ehelehre von außerordentlichem Gewicht. Darauf baut auch seine Begründung eines absoluten Verbots der *Polygamie*, der *Ehescheidung* und jeder *außerehelichen Verbindung* auf; denn die geforderte äquivalente Wechselseitigkeit ist nur in der monogamen Dauerehe erreichbar, wohingegen „in einer Polygamie ... die Person, die sich weggibt, nur einen Teil desjenigen (gewinnt), dem sie ganz anheim fällt, und ... sich also zur bloßen Sache (macht).“¹⁴⁷

2.3.2. Wanker

Wanker behandelt die Ehelehre auf drei verschiedenen Ebenen: Zunächst gibt er eine Wesensbestimmung der *Ehe als naturrechtlichem Vertrag*; sodann betrachtet er die *Ehe als sittliche Lebensgemeinschaft* und schließlich als *christliches Sakrament*.¹⁴⁸

Diese Einteilung der Ehelehre ist, formal gesehen, für die damalige Moraltheologie nicht ganz außergewöhnlich. Wie die umfassende Arbeit Joseph RENKERS zur Ehe-

¹⁴⁵ MS, 390.

¹⁴⁶ MS, 391.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Vgl. II, 309-327, 362f; PE, 47-76.

lehre der katholischen Moraltheologie in jenem Zeitraum ausweist, bewegt sich Wankers Auffassung von der Ehe zwar im großen und ganzen innerhalb der Bandbreite der moraltheologischen Ehetraktate seiner Zeit¹⁴⁹; sie hat jedoch besondere Akzente, die teilweise durch die Übernahme von kantischen Argumentationsmustern zustande gekommen sind.

Zur Bestimmung des *naturrechtlichen Wesens der Ehe* wählt Wanker eine Formulierung, die zwar den Rahmen der traditionell vorgegebenen Ehedefinitionen nicht sprengt, die aber der kantischen Begriffsbestimmung der Ehe sehr nahe kommt: Der „Begriff einer naturrechtlichen Ehe“ als eines „(Vertrages) unter freyen Wesen“ besteht nach Wanker in der „freywillige(n) Vereinigung des Mannes und Weibes zu dem wechselseitigen Gebrauch der Geschlechtseigenschaften“.¹⁵⁰ Zwei dominierende Aussagen sind in den Ehedefinitionen Wankers und Kants identisch: Die (naturrechtliche) Ehe ist (a) ein *vertraglicher Zusammenschluß zweier Partner verschiedenen Geschlechts* zur (b) *wechselseitigen Aktuierung der sexuellen Anlagen im ehelichen Akt*.¹⁵¹

Da der eheliche Akt wesentlich auf die Zeugung neuen menschlichen Lebens hingeordnet ist, betont Wanker – hier von Kant abweichend – die *Kinderzeugung als Hauptzweck der Ehe*¹⁵², der sich notwendig aus der naturrechtlichen Definition der Ehe ergibt.

Weniger Übereinstimmung mit der offiziellen kirchlichen Lehre und der katholischen Theologie kann Wanker hingegen für seine Auffassung von der Unauflöslichkeit und Einheit der Ehe im Rahmen des Naturrechts beanspruchen. Vehement widerspricht er derjenigen Position, die sowohl die Monogamie als auch die lebenslange Dauer der Ehe – und damit auch das Verbot der Ehescheidung – mit naturrechtlichen Argumenten allein für hinreichend begründbar hält. Wanker betrachtet den Ehevertrag nicht als einen Kontrakt *sui generis*, der aus naturrechtlich gültigen Erwägungen heraus bereits unauflöslich wäre; „vielmehr kann die Ehe,

¹⁴⁹ Vgl. B. SCHLEGELBERGER sowie J. RENKER. Dem Verf. ist allerdings unklar, warum Renker sich nicht eingehender an den letzten Ausgaben der 'CS' orientiert hat, die von der teilweise noch deutlich biologistischen Sichtweise der 1. Aufl. differieren (vgl. 1. Aufl. Bd. II, 249-271). In der 2. Aufl. (Bd. II, 344-360) fehlt zwar noch die Differenzierung der Ehe nach den Aspekten von Legalität und Moralität. Der Ansatz zur vollentwickelten Ehelehre der 3. Aufl. ist jedoch schon erkennbar.

¹⁵⁰ PE, 51; II, 310. Daß Wanker in der Verwerfung nicht-ehegebundener oder perverser sexueller Aktivitäten ähnlich urteilt wie Kant, kann angesichts der kath. theologischen Tradition kaum spezifische Bedeutung haben; vgl. auch J. RENKER, 104-123.

¹⁵¹ Eine entscheidende Textstelle hat bei beiden fast den gleichen Wortlaut; Kant spricht vom „wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften“ (MS, 390); Wanker vom „wechselseitigen Gebrauch der Geschlechtseigenschaften“ (PE, 51; II, 310).

¹⁵² Vgl. PE, 51; II, 310f, 289. Wanker nimmt hier wieder die Argumentation des vorkantischen Naturrechts auf; er gelangt so zu einem weitgehenden Konsens mit der moraltheologischen Tradition und auch mit seinen zeitgenössischen Fachkollegen; vgl. J. RENKER, 122, 132; P. ADNÈS, 43-108, 118f. Dieser Ehehauptzweck ist jedoch nicht in dem absoluten Sinn zu verstehen, daß kinderlose Ehen zwangsläufig nichtig wären (vgl. PE, 52). Auch in Bezug auf die Nebenzwecke der Ehe steht Wanker in der theol. Tradition seiner Kirche; vgl. II, 311.

tet Wanker dem in der Aufklärung nicht seltenen Gedanken vom privaten Vertragscharakter der Ehe bei.¹⁵⁴

Mit der These, daß die Ehe auf naturrechtlicher Ebene durch private Vereinbarungen auflösbar und polygam gestaltbar ist, entzieht Wanker aber grundsätzlich dem Forum Externum die Möglichkeit, Unauflöslichkeit und Einheit der Ehe durch zwingende Vorschriften rechtlich zu regeln, nicht. Die Priorität des Staatszwecks gestattet es, sowohl die Unauflöslichkeit als auch die Monogamie durch positive Gesetzgebung vorzuschreiben.¹⁵⁵

Im Bereich des Forum Internum fordert Wanker vehement die Unauflöslichkeit und Einheit der Ehe. Beides ist von der *Moralität* gefordert; die lebenslange Dauer, die Unscheidbarkeit der monogamen Ehe gehört für ihn zu den unbedingten und notwendigen Komponenten jeder „moralischen Ehe“, die „nach den Gesetzen der Sittlichkeit“ geschlossen wird.¹⁵⁶ Die naturrechtliche Ehe kann und soll zur sittlichen Ehe gesteigert werden; auf dieser Ebene kann sie nur noch als unauflösliche und monogame Institution gesehen werden. Wanker versucht demnach keineswegs die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe mit dem sakramentalen Charakter der Ehe zu rechtfertigen; zur Begründung greift er vielmehr auf die von Kant übernommene Unterscheidung von Legalität und Moralität zurück. Das Naturrecht gehört zur Rechtssphäre und geht als „Rechtsgesetz ... nur auf die äußere Handlung, und fordert nur, daß dieselbe in keinen fremden Wirkungskreis gegen den Willen des andern eingreife.“¹⁵⁷ Die naturrechtliche Ehe unterliegt als rechtliche Wirklichkeit nur den Erfordernissen der Legalität; in die Sphäre der Legalität gehen aber die Beweggründe menschlichen Handelns nicht ein; sie gehören in den Bereich der Moralität.

Gerade der Beweggrund jedoch ist nach Wanker ausschlaggebend für den Beginn einer sittlichen Ehe, die unauflöslich und monogam ist; m.a.W.: *Nur der Beweg-*

Lehre und Tradition der lateinischen Kirche, selbst wenn man die mehrfach überlieferte rechtliche Auflösung sog. Naturehen durch die kirchliche Autorität berücksichtigt. Diese Rechtsakte sind als Ausnahmen zu werten und nicht zu vergleichen mit den systematischen Lösungsmöglichkeiten, die Wankers Vorstellung enthält; zur kirchlichen Eheauflösungspraxis vgl. A. HOPFENBECK, 5-32, 45-55; ferner P. ADNÈS, 59-69, 76-89, 100-109, 123f, 126f.

¹⁵⁴ Vgl. E. HÖRHAMMER, 141.

¹⁵⁵ Vgl. II, 312. Von einer Realidentität zwischen Ehevertrag und Ehesakrament ist bei Wanker nicht die Rede. Seine Konzeption kommt der damaligen staatlichen Ehegesetzgebung, die eine Realdistinktion zwischen Vertrag und Sakrament zur Voraussetzung hatte, entgegen. Diese Distinktion, durch die dem Staat die Regelung des Ehevertrages, der Kirche jedoch lediglich die Sorge für den sakramentalen Aspekt gesichert werden sollten, wurde von der kath. Kirche, die eine Realidentität beider Aspekte vertritt, bekämpft. Zum zeitgeschichtlichen Kontext vgl. J. MÜHLSTEIGER, 13, 19f, 78ff, 110-114, 118-123. Zu dieser Einstellung paßt es, daß Wanker die kirchlichen Ehegesetze nicht in ihrer rechtlichen Dimension würdigt; er bringt sie nur mit dem Tugendzweck in Verbindung (vgl. II, 312).

¹⁵⁶ PE, 54, 56. Da Wanker hier ausdrücklich die sittliche Ebene von der rechtlichen abgrenzt, kann Sittlichkeit nur den Sinn von Moralität (Moral personaler Praxis) haben. Der Bereich der nur positiven, konventionellen Moral scheidet aus, da er an normative Aspekte denkt (nicht an rein deskriptive).

¹⁵⁷ PE, 54.

grund der „rein menschlichen Liebe“ kann der Ehe jenen dauerhaften stabilen Ausschließlichkeitscharakter verleihen, der in den Begriffen Unauflöslichkeit und Monogamie ausgesagt ist. Da aber Beweggründe nicht mehr in den Bereich der Legalität, des Rechts gehören, sondern zur Moralität, deshalb können beide Qualifikationen der Ehe, Unauflöslichkeit wie auch monogame Gestalt, nicht als Wesenskomponenten der naturrechtlichen Ehe gelten, sondern erst für die Ehe als sittliche Wirklichkeit unbedingt und notwendig gefordert werden.¹⁵⁸

In der auf die Motive Liebe und Freundschaft gegründeten sittlichen Ehe wird der natürliche Hauptzweck der Ehe überhöht und zum vernünftigen *Tugendzweck der Ehe*, ihrem „höchsten Vernunftzweck“, gesteigert, der in einer personwürdigen „Fortpflanzung des Menschengeschlechts“, in der „Erhaltung vernünftiger und sittlicher Menschen“ besteht.¹⁵⁹

Die menschliche Personwürde verbietet dabei insbesondere, daß die Gatten sich bei der geschlechtlichen Begegnung in einer verdinglichenden Weise behandeln. In der sittlichen Ehe ist jedes sachhafte Verständnis dieser Art deplaziert und die Sexualität in eine wechselseitige, vollpersonale Beziehung zu integrieren, in der sich beide Partner als ganze Personen wechselseitig annehmen und schenken. Auch Kant spricht in diesem Zusammenhang von der Hingabe der ganzen Person, wobei der *Aspekt der Wechselseitigkeit* eine *analoge Bedeutung* hat; doch erreicht sein Eheverständnis aufs ganze gesehen nicht die personale Tiefe und den Reichtum der Aussagen Wankers, die in ihrer Sensibilität für die personale Perspektive der Ehe auch über dem durchschnittlichen Standard der zeitgenössischen Moraltheologie liegen.¹⁶⁰

In diesem Horizont ist die Definition zu sehen, die Wanker schließlich von der moralischen Ehe gibt: „Moralische Ehe ist ... die aus gegenseitiger Achtung und Liebe hervorgehende Vereinigung des Mannes und des Weibes zur Erhaltung des Menschengeschlechtes.“¹⁶¹ Auf dieser Ebene ist die Bindung beider Partner so ausschließlich, daß jeder Ehegatte „nichts hat, was er einer dritten Person geben könnte.“¹⁶²

Die Gesamtheit seiner Aussagen zur Ehelehre wertet Wanker als „Vernunftansicht einer sittlichen Ehe“¹⁶³, die den entsprechenden Aussagen des biblischen Schöpfungsberichtes voll und ganz entspreche. Da Christus bei seiner Stellungnahme zur Ehe auf den Schöpfungsbericht zurückgreife und ihn im Sinne der Konzeption einer sittlichen Ehe interpretiere, stellt Wanker eine Übereinstimmung der Vernunft mit der Offenbarung in seiner Ehelehre fest.¹⁶⁴

¹⁵⁸ Vgl. PE, 54-57, 75; II, 310.

¹⁵⁹ II, 310f; vgl. PE, 56.

¹⁶⁰ Vgl. PE, 53, 55f; II, 320f, 325. In Bezug auf die Beurteilung sexueller Lust ist Wanker nicht frei von abwertenden Tendenzen, wie sie aus der theol. Tradition bekannt sind; vgl. PE, 56, 61 sowie J. RENKER 83ff, 134ff, 138ff, 156ff, 236.

¹⁶¹ PE, 56; vgl. II, 310, 325.

¹⁶² PE, 56; II, 313.

¹⁶³ PE, 57; II, 313.

¹⁶⁴ Vgl. ebd. Wanker zitiert in diesem Zusammenhang zwar Eph 5,23-32, gebraucht jedoch nicht den Begriff 'Sakrament', sondern nur das vieldeutige und schwächere Wort „Sinnbild“ (II, 311f). Von der Sakramentalität der Ehe spricht er hingegen im Schlußteil der 'CS' (der sog. „Asketik“); das Ehesakrament wird dort dem Vernunftzweck der Ehe in

2.4. Zur Frage des Widerstandsrechts

2.4.1. Kant

Kants Lehre von der Unrechtmäßigkeit des aktiven Widerstands, der Revolution, wie er sie seit seiner „Gemeinspruch“-Schrift (1793) vertrat¹⁶⁵, ist sehr eng mit den Prinzipien seiner Staatsphilosophie verknüpft. Kant erweist sich in dieser angesichts der französischen Revolution höchst aktuellen Zeitfrage – im Gegensatz zu vielen Staatstheoretikern der Aufklärung – als strengster. Gegner eines Rechts auf aktiven Widerstand; und dies geschieht nicht aus pragmatischen, sondern aus prinzipiellen Gründen, denn ein Widerstandsrecht stünde mit den Grundlagen der staatlich zu gewährleistenden Rechtsordnung derart in Widerspruch, daß nur ein unbedingtes Verbot als vernünftig angesehen werden kann. Dies gilt selbst für den Fall eines „für unerträglich ausgegebenen Mißbrauchs der obersten Gewalt.“¹⁶⁶

Kant vertritt diese rigide Haltung, weil er zum einen annimmt, daß in einer Verfassung, die das Widerstandsprinzip zuließe, der jeweilige Gesetzgeber nicht mehr die Souveränität wahrnehmen könnte, insofern die Untertanen sich durch ihren Widerstand selbst zugleich zum Oberhaupt aufschwingen würden. Er sieht in diesem Vorgang einen Widerspruch innerhalb der staatstragenden Grundlagen selbst, der zur Zerstörung der Staatsverfassung und zur Rückkehr in den Naturzustand führen müßte. Wollte man den Untertanen das Widerstandsrecht einräumen, so könnte das Volk Richter in eigener Sache werden. Auf diese Weise würden nicht nur die Prinzipien einer republikanischen Regierungsart aufgegeben, sondern die Staatsauflösung in die Wege geleitet mit dem Ergebnis eines Rückfalls in den Naturzustand. Es käme zur „Anarchie mit allen ihren Greueln.“¹⁶⁷ Die vernunftrechtlichen Gründe, die das Verlassen des Naturzustandes und die Staatsgründung gebieten, verbieten zugleich den Gedanken eines Widerstandsrechts. Deshalb meint Kant, „daß alle Widersetzlichkeit gegen die oberste gesetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Untertanen tätlich werden zu lassen, aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht, das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen ist; weil es dessen Grundfesten zerstört. Und dieses Verbot ist *unbedingt*...“¹⁶⁸

Dementsprechend uneingeschränkt ist die Machtausübung des Herrschers, der

Staat und Kirche untergeordnet; d.h. die Ehe ist deshalb von Christus zum Sakrament erhoben worden, damit der Vernunftzweck durch die Hilfe der mit dem Sakrament verbundenen göttlichen Gnade besser erreicht werde. Diese verkürzende Sicht teilt Wankler mit vielen Theologen seiner Zeit; vgl. dazu H. WEBER, 108, 409-420; A. WOLKINGER I, 330f.

¹⁶⁵ Zuvor gab es eine Zeit, in der Kant positiv vom Widerstandsrecht dachte; vgl. W. KERSTING 1984, 314ff. KERSTING geht auch auf die wichtigste Sekundärliteratur ein; vgl. ebd. 313-348. Zum zeitgeschichtlichen Kontext vgl. O. HÖFFE 1983, 231ff.

¹⁶⁶ MS, 440.

¹⁶⁷ KW VI, 159 (Anm.).

¹⁶⁸ KW VI, 156; vgl. auch MS, 439f; ferner vgl. W. KERSTING 1984, 328

„gegen den Untertan lauter Rechte und keine (Zwangs–)Pflichten (hat)“, wohingegen dem Volk nichts zu tun bleibt als zu gehorchen.¹⁶⁹

Die Gehorsamspflicht der Untertanen ist umfassend. wenn der Herrscher auch noch so unmenschlich und ungerecht verfährt, „so darf der Untertan dieser Ungerechtigkeit zwar *Beschwerden* (gravamina), aber keinen Widerstand entgegensetzen“; d.h. für den Bürger als Untertan: Er ist absolut gehalten, „der jetzt gesetzgebenden Gewalt gehorchen zu sollen.“¹⁷⁰

2.4.2. Wanker

Wanker teilt mit Kant die restlos ablehnende Einstellung gegen ein Widerstandsrecht, selbst im Falle schwerwiegendster Unterdrückung durch die staatliche Obrigkeit.¹⁷¹ Zur Begründung seiner Auffassung führt er zunächst die möglichen Ungerechtigkeiten und Gefahren bei einer Erhebung der Volksmassen an und fährt dann fort, daß die widerrechtliche Ausübung der Gesetzgebung durch ein aufständisches Volk „den bürgerlichen Gehorsam vollkommen vernichten“¹⁷² würde. In dem Argument, daß sich die Untertanen nicht für die Ausübung der Gesetzgebung eignen, klingt Kants zweiter Einwand gegen das Widerstandsrecht an, d.h. daß das Volk durch die Anmaßung der Gesetzgebung sich zu Unrecht und zum Schaden des Gemeinwesens zum Richter in eigener Sache mache. Im Ergebnis teilt Wanker Kants Position völlig. Er nimmt im Falle, daß „die Unterthanen Unrecht von der Obrigkeit leiden“, nur die Befugnis an, „von allen vernünftigen, und der Landesverfassung angemessenen Mitteln Gebrauch zu machen, um Gerechtigkeit zu erlangen. Wenn sie (sc. die Untertanen) sich aber auf keine andere Art als durch eine gewaltsame Widersetzung von der Unterdrückung befreien können; so verpflichtet sie das Christentum, eher alles zu dulden und zu leiden, als den Staat durch Empörung in unabsehbares Elend zu stürzen.“¹⁷³

¹⁶⁹ MS, 438 (mit Verweis auf Röm 13,1); vgl. auch KW VI, 156. Kant verbindet freilich an einer anderen Stelle die absolute Gehorsamspflicht mit dem einschränkenden Hinweis: „in allem, was nicht dem inneren Moralischen widerstreitet“ (MS, 497). Damit verdeutlicht er, daß der Gehorsamsanspruch des Herrschers sich nicht über die Grenzen des Rechts hinaus erstrecken darf. Notfalls ist dem Sittengesetz Priorität einzuräumen. Aber auch in diesem Fall denkt er nur an passive Möglichkeiten, an duldende und leidende Gehorsamsverweigerung. An passiven Widerstandsmöglichkeiten sieht Kant namentlich die „Freiheit der Feder“ (KW VI, 161) und den sog. „negativen Widerstand“ (MS, 441; beide Zitate im Original gesperrt), der dem Volk erlaubt, über die Repräsentanten im Parlament nicht allen Forderungen der Staatsverwaltung zu willfahren. Zu weiteren Spezialfragen (z.B. zur Situation bei bereits aufgehobener rechtlicher Verfassung) vgl. W. KERSTING 1984, 333ff.

¹⁷⁰ MS 438.

¹⁷¹ Vgl. II, 306f.

¹⁷² II, 307. Allerdings ist an dieser Stelle der Unterschied zwischen pragmatischer und prinzipieller Argumentation nicht sehr klar.

¹⁷³ II, 306f. Wanker verweist hier mehrfach auf das NT (besonders auf Röm 13,1-7 und 1 Petr. 2,13-24). Allerdings kann er sich für sein Widerstandsverbot nicht auf die kath. Tradition berufen, auf die hier jedoch nicht weiter eingegangen werden kann; vgl. dazu

Dementsprechend hoch stuft auch wanker die Gehorsamspflicht der Untertanen gegenüber der staatlichen Obrigkeit ein; er rechnet das Gehorsamsgebot zu den „Vernunftgesetzen in der engsten Bedeutung.“¹⁷⁴

2.5. Naturrecht und positives Recht

2.5.1. Kant

Kant hat zwar, wie an einigen Stellen der letzten Abschnitte bereits deutlich wurde, die wichtigsten Gehalte des neuzeitlichen Naturrechts aufgenommen, diese aber in einer originalen Neuinterpretation mit seinem eigenen Denkansatz verschmolzen. Seine Position im Naturrechtsdenken allgemein und im neuzeitlichen Vernunftrecht speziell ist deshalb keinesfalls unumstritten.¹⁷⁵

Entsprechend dem in den ethischen Grundlegungsschriften entwickelten Ansatz verbannt er ein Naturrecht, das von den Vorgaben einer naturhaften, zweckvollen Gemeinschaftsordnung ausgeht. Die Möglichkeit einer Orientierung an empirischen Daten der menschlichen Natur ist aus denselben Gründen ausgeschlossen wie im Falle der ethischen Prinzipien.¹⁷⁶ Sein Naturrecht erschließt in einer rationalen Operation die Erfordernisse des einzig angeborenen Menschheitsrechts auf Freiheit in den verschiedenen, vom Recht zu gestaltenden Lebensbereichen. Die sich dabei in apriorischer Erkenntnis, also rein begrifflich ergebenden, kritisch geläuterten Prinzipien stellen das Naturrecht dar.¹⁷⁷

Kants Naturrechtslehre bleibt jedoch nicht – wie dieser Ansatz vermuten lassen könnte – in inhaltsleeren Abstraktionen stecken. Das einzig angeborene Menschheitsrecht bringt den Anspruch auf freies, selbstbestimmtes Handeln zum Ausdruck. Es „erklärt jede Freiheitseinschränkung für rechtswidrig, die nicht als wechselseitige denkbar ist, und wehrt jede gegen den Berechtigten gerichtete Handlung ab, die nicht in dessen souveräne Zwecksetzungen integrierbar ist.“¹⁷⁸

Das natürliche Freiheitsrecht zielt auf die Abwehr von Fremdbestimmung, auf die Verteidigung der Unverfügbarkeit der menschlichen Person. Insofern haftet ihm ein wichtiges Merkmal des sittlichen Autonomiegedankens an. Der Autonomiebegriff kann im Naturrechtsbereich jedoch insofern nur analog gebraucht werden, als er eine Vollzugswirklichkeit der „inneren“ Freiheit meint, eine „Beschaffenheit des Wil-

R. HAUSER, Sinn und Grenze politischen Gehorsams, in: A. KAUFMANN (Hrsg.), Widerstandsrecht, Darmstadt 1972 (= Wege der Forschung, 173) 192f; M. PRIBILLA, An den Grenzen der Staatsgewalt: ebd. 221f, 231f; H. J. GOERTZ, 325f, 333.

¹⁷⁴ I, 169.

¹⁷⁵ Vgl. F. WIEACKER, 249-347, 352f, 360, 373ff; H. THIEME 1954, 45, 47; A. PASSÈRIN D'ENTREVÈS, 110, 146; H. WELZEL 1962, 160-171; H. ROMMEN 1947, 115-138; O. HÖFFE 1983, 210, 218, 225f.

¹⁷⁶ Vgl. GMS, 13, 59; MS, 321f, 337.

¹⁷⁷ Vgl. MS, 412, 345, 331, 511.

¹⁷⁸ W. KERSTING 1984, 94.

lens¹⁷⁹, d.h. eine Gesinnung. Der Rechtsbereich aber betrifft die „äußere“ Freiheit. Im Bereich der juristischen Gesetzgebung kann Moralität nicht gefordert werden; deshalb ist auch das wesentlich die spezifisch-ethische Motivation einschließende Autonomieverständnis kein unmittelbarer und streng notwendiger Gegenstand der Rechtslehre, weshalb der sittliche Autonomiebegriff in einem naturrechtlichen Kontext nicht weiter verfolgt zu werden braucht.

Die mit dem Menschheitsrecht auf freie Entfaltung notwendig verbundene Abwehr einer unrechtmäßigen Einschränkung des dem einzelnen zustehenden Freiheitsbereichs kommt im allgemeinen Rechtsgesetz zur Sprache. In ihm ist das „Recht auf jenes Höchstmaß an Handlungsfreiheit, sofern es zugleich mit der Handlungsfreiheit jedes anderen nach einem allgemeinen Gesetz vereinbar ist“¹⁸⁰, formuliert. Das angeborene Freiheitsrecht und das allgemeine Rechtsgesetz haben insofern dasselbe Ziel. Sie bilden zusammen das Prinzipienfundament des Naturrechts, das Kant dann durch material gefülltere praktische Vernunftideen konkretisiert. Wie dies geschieht, ist bei der Behandlung einzelner naturrechtlicher Institutionen und Institutionskomponenten (Eigentum, Staat, Verfassung usw.) bereits dargelegt worden. Diese konkreteren praktischen Vernunftideen entwerfen das normative Leitbild, die sollensgesetzliche Struktur solcher Institutionen. Sie bestimmen, wie jede „nach reinen Rechtsprinzipien sein soll.“¹⁸¹ Diese Materialprinzipien konkretisieren das kantische Naturrecht gemäß der „intelligiblen Ordnung der Dinge“ in einer „reinen Verstandeswelt.“¹⁸²

Dem Naturrecht kommt die führende normative Orientierungskraft im Rechtsbereich zu, insofern es für die zweite Rechtsart, das positive Recht, „die unwandelbaren Prinzipien“¹⁸³ enthält.

Ein Rechtspositivismus ist demnach für Kant unannehmbar. Der positiven Gesetzgebung muß in jedem Fall wenigstens „ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (...) begründete.“¹⁸⁴

Positive Gesetze müssen mit einem Vernunftgesetz übereinstimmen bzw. durch die Vernünftigkeit des Gesetzgebers mit dem Naturrecht übereinkommen. Dies ist der Fall, „wenn eine (empirische) *Bestimmung* ihrem Inhalt nach zugleich (vernunftgebotener) Rechtssatz ist.“¹⁸⁵ Kant kann deshalb davon ausgehen, daß „alle Rechtssätze ... Vernunftgesetze (dictamina rationis) (sind).“¹⁸⁶

Positives Recht bildet somit die letzte Stufe in der Entfaltung des Naturrechts, an dessen Verbindlichkeitskraft es partizipiert.¹⁸⁷ Diese Konzeption enthält gewiß eine Absage an den Rechtspositivismus. Doch ist Kant andererseits auch nicht einfach als Vertreter des dem älteren Naturrecht vertrauten Gedankens einer Abhängigkeit der Verbindlichkeit staatlicher Gesetze von der Übereinstimmung mit einer na-

¹⁷⁹ GMS, 74.

¹⁸⁰ O. HÖFFE 1979b, 27.

¹⁸¹ MS, 431.

¹⁸² KpV, 155f.

¹⁸³ MS, 336. zu Kants Einteilung in Naturrecht und positives Recht; vgl. MS, 331, 345, 366.

¹⁸⁴ MS, 331; vgl. MS, 334f.

¹⁸⁵ G. DULCKEIT, 53; vgl. R. HANCOCK, 442, 445ff.

¹⁸⁶ MS, 358.

¹⁸⁷ Vgl. MS, 366.

türlichen Gerechtigkeitsnorm einzustufen. Seine Lehre vom Verbot eines Widerstandsrechts zeigt, daß für ihn der gesetzliche Geltungsanspruch im Falle einer *corruptio legis* nicht im Sinne der überwiegenden Vertreter des älteren Naturrechts berührt wird. Das Naturrecht fungiert damit nicht in ganz gleicher Weise als Gerechtigkeitsvorbehalt. Kants mittlere Lösung liegt konsequent auf der Linie seiner vernunftrechtlichen Staatsbegründung.¹⁸⁸

2.5.2. Wanker

In Bezug auf das Naturrecht vertritt Wanker ebenfalls das Ideal reiner apriorischer Vernunftprinzipien.¹⁸⁹ Schon in der Terminologie kommt zum Ausdruck, daß bei Wanker Naturrecht im Sinne von Vernunftrecht zu lesen ist.¹⁹⁰ Naturrechtssätze sind Vernunftgesetze, die an der apriorischen Qualität des obersten Moralprinzips, dessen „Anwendungen“ sie sind, partizipieren.¹⁹¹

Besonders bemerkenswert ist, daß Wanker wie Kant als erstes, ursprüngliches Recht das Freiheitsrecht, „das Recht des Menschen zur vernünftigen freyen Thätigkeit“¹⁹², annimmt. Zwar spricht Wanker nicht ausdrücklich vom *einzigsten* angeborenen Recht. Aus seiner systematischen „Übersicht aller Rechte“¹⁹³ folgt jedoch, daß er alle anderen Rechte entweder als Bedingungen oder Folgerungen dieses ersten ursprünglichen Rechts versteht; insofern hat das Recht auf Handlungsfreiheit bei ihm denselben singulären Rang wie bei Kant. Das Recht auf „freye zweckmässige Thätigkeit“ nennt er auch das „Recht der Menschheit“, das „Princip aller Rechte.“¹⁹⁴

Damit gilt auch für Wanker die im Blick auf Kant getroffene Feststellung: „Mit der Verengung des Bereichs des natürlichen Menschenrechts auf die rechtsgesetzlich bestimmte äußere Freiheit steht Kant in der Geschichte des Menschenrechtsgedankens wohl einzig da.“¹⁹⁵

Da die Rechtslehre zu den systematisch weniger klar konzipierten und ausgearbeiteten Teilen der „Christlichen Sittenlehre“ gehört, ist der Bezug dieses Urrechts auf Freiheit zum korrelierenden objektiven Rechtsgesetz nicht eigens thematisiert.

¹⁸⁸ Vgl. W. KERSTING 1984, 350f.

¹⁸⁹ Zum Zeitpunkt der ersten Ausgabe der ‘CS’ stützte sich Wanker noch auf die Naturrechtslehren von Autoren wie P. J. RIEGGER und K. A. von MARTINI, die beide von Pufendorf und Wolff beeinflusst sind; vgl. dazu auch M. THOMANN.

¹⁹⁰ Von „Naturrecht“ bzw. „naturrechtlich“ spricht Wanker selten (vgl. PE, 53; II, 310); er bevorzugt den Begriff ‘Vernunftgesetz’; vgl. I, 160ff; II, 324.

¹⁹¹ Vgl. I, 158, 160f.

¹⁹² I, 179 (Anm.).

¹⁹³ Ebd. Wanker beruft sich am Ende dieses vor allem den Rechtszwang behandelnden Paragraphen zwar auf den Jenaer (später Würzburger und Landshuter) Juristen Gottlieb Hufeland; doch folgt er ihm gerade in Sachen Rechtszwang nicht (vgl. I, 176, 178ff), ein Punkt, den übrigens auch Kant in seiner Rezension von Hufelands „Versuch über den Grundsatz des Naturrechts“ (1785) moniert; vgl. KW VI, 809-812; vgl. dazu auch W. KERSTING 1984, 33.

¹⁹⁴ I, 175.

¹⁹⁵ W. KERSTING 1984, 97.

Doch zeigt die konkrete Durchführung einzelner Naturrechtsthemen, daß Wanker – insoweit er der Argumentationslinie Kants folgt – den gleichen Zusammenhang zwischen subjektivem und objektivem Recht übernimmt.

Etwas ausführlicher äußert sich Wanker zur positiven Gesetzgebung: Mit Kant bezeichnet er alle Rechtsgesetze als Vernunftgesetze; dabei zählen die Naturrechtsätze zu den „Vernunftgesetze(n) in der engsten Bedeutung“: Positive Gesetze hingegen sind „Vernunftgesetze in der weitem Bedeutung.“¹⁹⁶ Ein Hauptunterschied zwischen Vernunftgesetzen der ersten und der zweiten Art besteht darin, daß positive Rechtsgesetze ausdrücklich vom Willen der zuständigen, mit der konkreten Gesetzgebung betrauten Obrigkeit ausgehen und als solche den Adressaten zur Kenntnis gebracht werden müssen, wohingegen Vernunftgesetze im engsten Sinn des Wortes oder Naturrechtsgesetze durch die Vernunft selbst bekannt gemacht werden.¹⁹⁷

Positive Rechtsgesetze sind in jedem Fall Vernunftgesetze, ganz unabhängig davon, ob es sich um göttliche oder menschlich Positivgesetze handelt; denn „daß Gott ... nichts befehlen könne, was der Vernunft widerspricht, und nichts mit der Vernunft im Widerstreit liege, was als ein göttliches Geboth erwiesen ist, weil sonst Gott mit sich selbst im Widerspruch wäre“¹⁹⁸, ist für Wanker eine unumstößliche Gewißheit wie für viele Theologen der Aufklärungszeit.¹⁹⁹ M.a.W.: Alle Rechtsgesetze, sowohl positive (göttliche oder menschliche) Gesetze als auch Naturrechtsätze, verdanken ihren Verbindlichkeitscharakter ausschließlich ihrer Vernünftigkeit. Weil sie von der Vernunft geboten sind, haben sie Gesetzesqualität. Im Vergleich dazu ist es sekundär, ob und inwieweit sie auch von Gott geboten sind; der göttliche Gebotscharakter läßt sich widerspruchsfrei mit dem Vernunftcharakter zusammendenken; ersterer hat für die Verbindlichkeitsfrage keine konstitutive Bedeutung; dafür ist allein der Vernunftcharakter ausschlaggebend.²⁰⁰

Positive Rechtsgesetze stehen im Dienste der wirksamen Geltung und Durchsetzung des obersten Moralprinzips, dessen „Anwendungen“ sie sind und von dem sie ihre verbindliche Qualität erhalten.²⁰¹

Aufgrund dieses engen Zusammenhangs von Vernunftgesetzen in der weiteren Bedeutung (Positivgesetze) und Vernunftgesetzen des Rechts in der engeren Bedeutung (naturrechtliche Gesetze) ergibt sich auch für Wanker, daß positive Rechtsgesetze im Naturrecht verankert sind und die Funktion haben, das allge-

¹⁹⁶ I, 161; vgl. MS, 358; ferner vgl. I, 48f, 162, 164.

¹⁹⁷ Vgl. I, 162; hier bewegen sich Wanker und Kant (vgl. MS, 345, 429, 331) in den gewohnten Bahnen der zeitgenössischen juristischen Terminologie; vgl. A. WOLKINGER I, 181. 198

¹⁹⁸ I, 166; vgl. I, 169.

¹⁹⁹ Vgl. C, IV.

²⁰⁰ Vgl. I, 163, 165, 167, 169; VR, 13; im gleichen Sinn äußert sich auch Kant; vgl. KrV, 687; KpV, 261; MS, 334.

²⁰¹ Vgl. I, 131, 155f, 158, 162. Der Umstand, daß Wanker hier von Moralgesetzen und vom Moralprinzip spricht, liegt nicht an einer Inkonsequenz in Bezug auf die Trennung von Moral und Recht, sondern daran, daß er auch im Rechtsbereich das Moralprinzip selbst (freilich in einer für den Rechtsbereich geeigneten Weise, d.h. nicht mit dem spezifisch-ethischen Pflichtbefolgungsmodus notwendig verbunden) zum obersten Beurteilungskriterium nimmt; vgl. w.o. S. 230.

meinere Naturrecht in die konkrete, empirische Praxis zu übersetzen.²⁰²

Positives Recht bildet die letzte Entfaltungsstufe des Naturrechts, dessen Verbindlichkeit sich auf ersteres überträgt. Auf diese Weise ist auch bei Wanker für eine rechtspositivistische Lösung kein Raum.

Da er jedoch ein Widerstandsrecht ganz im Sinne Kants ausschließt, kann er auch den Gerechtigkeitsvorbehalt, unter den das ältere Naturrecht die positiven Gesetze stellte, nicht im Sinne der alten Auffassung von der *corruptio legis* teilen. Das Naturrecht hat damit bei ihm nicht mehr das Ausmaß des dem älteren Naturrecht eigenen Funktionskreises.

Aus den bislang dargelegten Themenvergleichen des Rechtsbereichs²⁰³ geht zwar hervor, daß Wanker Kant hier teilweise nur recht bedingt folgt – und zwar umso weniger, je konkreter eine Thematik ist. Doch hat er andererseits auch im Rechtsbereich so viel kantisches Gedankengut an zentralen Stellen aufgenommen, daß er jedenfalls nicht mehr als Vertreter einer traditionellen Morallehre eingestuft werden kann.²⁰⁴

Diese aus den vorangehenden Ergebnissen zu folgernde Konsequenz ist auf dem Hintergrund der für die Abfassungszeit²⁰⁵ der analysierten Rechtsbeiträge Wankers bereits gültigen Feststellung zu sehen, daß durch Kant „die materiale Sozialethik des älteren Vernunftrechts der Grotius und Pufendorf mitsamt ihrer antiken und scholastischen Tradition ... ein für allemal widerlegt“ erschien und das scholastische Naturrecht „selbst in seinem Ursprungsbereich, der katholischen Moraltheo-

²⁰² Vgl. I, 161f, 158.

²⁰³ Die Zahl der Beispiele ließe sich durchaus noch vermehren. Gemeinsamkeiten sind z.B. auch auf dem Gebiet des Strafrechts (insbesondere im Blick auf die Begründung der Todesstrafe) festzustellen; vgl. MS, 454f, 487; I, 233; II, 216; allerdings bewertet Wanker die General- und Spezialprävention anders als Kant; vgl. ebd. Ähnliches gilt für einige Äußerungen Wankers zum Aufbau einer internationalen Rechtsordnung, zu Krieg und Frieden; vgl. MS, 466-479; KW VI, 193-251; II, 217f, 308.

²⁰⁴ So urteilt J. DIEBOLT, 145. Diebolt macht freilich keine näheren Angaben; falls er damit eine Gefolgschaft gegenüber dem scholastischen Naturrecht gemeint haben sollte (und welche andere traditionelle Morallehre von vergleichbarem Gewicht könnte sonst gemeint sein?), würden unsere Ergebnisse eine solche Beurteilung nicht bestätigen. Auch die (nirgends bewiesene) Feststellung Heinens, daß für Wanker „in Fragen des Naturrechts ... H. Grotius und S. Pufendorf Ratgeber“ (S. 27) gewesen seien, ist bei der dargelegten Quellenlage so nicht zu halten. Zwar findet sich an einigen Stellen Gedankengut, das aus älteren Naturrechtslehren stammen dürfte (z.B. I, 163), doch handelt es sich dabei nicht um zentrale Themen, die sich mit den von Kant übernommenen Elementen vergleichen ließen. Für die scholastische Naturrechtstradition kann Wanker zwar nicht mehr vereinnahmt werden; doch hat er die Scholastik insgesamt (und Thomas von Aquin im besonderen) positiver beurteilt, als dies in der zeitgenössischen kath. Theologie weitgehend üblich war; vgl. E. HÖRHAMMER, 37-50 sowie I, 76f).

²⁰⁵ Gemeint ist die Entstehungszeit der 3. Ausgabe der 'CS'. In der 1. Ausgabe hatte Wanker noch kräftige Anleihen bei den von Pufendorf, Thomasius und Wolff beeinflussten Naturrechtlern gemacht, die an den kath. Universitäten damals führend waren; vor allem sind hier P. J. Riegger und sein bedeutendster Schüler K. A. von Martini zu Wasserberg zu nennen; vgl. z.B. CS (1. Ausgabe) II, 187 (Anm.), 193 (Anm.), 202 (Anm.), 205 (Anm.), 209f (Anm.). Zu den genannten Naturrechtslehrern vgl. H. von VOLTELINI, 71; A. WOLKINGÈR, 53-66.

logie, als durch Kants Kritik erschüttert²⁰⁶ galt.

Insgesamt ist Wankers Behandlung des Naturrechts auffallend zurückhaltend. Die Naturrechtseuphorie, die der Aufklärung als dem „Zeitalter des Naturrechts“²⁰⁷ gerne attestiert wird, war zum Zeitpunkt des Erscheinens der wichtigsten Rechtsbeiträge schon abgeflaut. Der Niedergang des Naturrechtsgedankens begann sich bereits abzuzeichnen.²⁰⁸ Daß Wanker angesichts dieser Lage in beträchtlichem Ausmaß auf Kants zeitmächtige Rechtslehre zurückgriff, darf wohl als Zeichen dafür gewertet werden, daß er die wissenschaftliche Szenerie seiner Zeit aufmerksam verfolgte und Hilfen für eine tragfähige neue Grundlage des Naturrechts bei einer Rechtsphilosophie suchte, die – wie heute im Rückblick konstatiert werden kann – in zentralen Punkten eine dauerhafte Wirkung hatte.²⁰⁹

²⁰⁶ F. WIEACKER, 375, 413; vgl. auch 352f, 373; ferner vgl. G. LUF 1983, 609-617.

²⁰⁷ E. WOLF, 253; vgl. J. MÜLLER 1966, 76 (Anm. 47).

²⁰⁸ Vgl. A. HOLLERBACH 1973a, 25.

²⁰⁹ Vgl. F. WIEACKER, 352.

IV Christliche Moral im Beziehungsfeld von Vernunft und Offenbarung, Autonomie und Theonomie

Die in den vorangehenden Abschnitten angestellten Untersuchungen zur Rezeption zeitgenössischen, philosophischen Gedankenguts in der mittleren Schaffensperiode Wankers haben eine so beträchtliche Übernahme von Grundgedanken der kritischen Ethik I. Kants ergeben, daß sich nunmehr die Frage stellt, wie Wanker das *spezifisch Christliche* einer christlichen Moral¹ versteht.

Zu dieser Frage fordert Kants eigener Denkansatz heraus, der zu einer „Disqualifizierung theologischer Moral durch die autonome Grundlegung der Ethik“² führt.

Kants Kritik an theologisch begründeter Moral hatte den Eindruck erweckt, daß man „noch nie in der Geschichte der Philosophie der theozentrischen Moral so brüsk entgegengetreten war.“³

Damit wird keineswegs eine anachronistische, fremde Fragestellung an Wankers Werk herangetragen. Er war sich der genannten Problematik durchaus bewußt und behandelte sie – wie sich zeigen wird – in einer der heutigen Fragestellung nach dem ‘Proprium’ der christlichen Ethik partiell frappierend ähnlichen Weise.⁴

Dabei soll hier vor allem auf das *Offenbarungsverständnis Wankers* eingegangen werden. Wanker nennt die christliche Offenbarung unter den theologischen Quellen der Moraltheologie an bevorzugter Stelle und räumt ihr einen Rang ein, der es erlaubt, an ihr *paradigmatisch* den grundsätzlichen Stellenwert und die Funktion des Christlich-Theologischen überhaupt darzustellen.⁵ Der Offenbarungsbegriff vermag wie kein zweiter die Sache des christlichen Glaubens ins Wort zu bringen.⁶ Von den wesentlichen Charakteristika der christlichen Offenbarung aus werden sich dann auch Standortsbestimmungen und Zuordnungsverhältnisse der verschiedenen theologischen Spezialbereiche ergeben, soweit sie nach Wanker für die christliche Sittenlehre von Belang sind.

Dieses Vorgehen wird auch von der konkreten Durchführung des Wankerschen

¹ Wanker gebraucht die Begriffe ‘Moral’ und ‘Sittenlehre’ synonym; vgl. I, 41.

² Vgl. C. KELLER, 19, 41.

³ C. KOPP, 170; vgl. auch J. RIEF 1967, 522.

⁴ Zur heutigen Fragestellung vgl. die Zusammenfassung bei K. HILPERT 1980 sowie A. BONDOLFI 1984 (Lit.).

⁵ Vgl. I, 52: „Die christliche Moral ist Sittenlehre der christlichen Offenbarung ... Ihre vorzüglichste *Quelle* ist also die *hl. Schrift* des N.T.“ Das AT spielt demgegenüber bei Wanker nur eine sehr untergeordnete Rolle; vgl. I, 165-168; II, 5. In bezug auf die „loci theologici“, die Wanker nennt (vgl. I, 53f), entspricht die Betonung der altkirchlichen Praxis und der Väterlehre sowie eine gewisse Vernachlässigung des kirchlichen Lehramtes einem Zug der damaligen Theologie. Alle diese Teilquellen haben jedoch nur und umso mehr diese Qualität, „weil sie mit der Lehre der heil. Schrift und den allgemeinen Gesetzen der Vernunft nothwendig übereinstimmen müssen“ (I, 54). M.a.W.: Alle Erkenntnisquellen der christlichen Moral sind mit dem Begriffspaar Vernunft und Offenbarung zu erfassen. Auf eine eigene Behandlung der übrigen Details wird daher verzichtet. Zur damaligen Bedeutung der Kirchenväterlehre vgl. auch K.-H. KLEBER, 131; ferner vgl. R. HOFMANN, 127-183.

⁶ Vgl. P. EICHER, 17; A. SEIGFRIED, 257.

Hauptwerks, der „Christlichen Sittenlehre“, sowie des Spätwerks gerechtfertigt. Nirgends fällt hier eine der übrigen genannten *christlich-theologischen* Erkenntnisquellen derart entscheidend ins Gewicht, daß sie eigens in ähnlichem Ausmaß zu erörtern wäre wie die im NT greifbare göttliche Offenbarung.

Um zur kritischen Darstellung letzterer den notwendigen Bezugsrahmen zu haben, muß jedoch zuvor noch einiges Grundsätzliche zum Offenbarungsverständnis der Aufklärungszeit gesagt werden.

1. Zu den allgemeinen Grundlinien des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung in der Aufklärungszeit⁷

Das christliche Offenbarungsverständnis der Aufklärungszeit, das in dominierender Weise von der protestantischen Theologie geprägt wurde⁸, ist von starken Spannungen und Auseinandersetzungen gekennzeichnet, die bis auf den heutigen Tag nicht restlos ausgetragen sind.⁹ Die Offenbarungskritik hatte in den außerdeutschen Aufklärungsbewegungen, insbesondere in der englischen und französischen, begonnen und dort auch teilweise zu extremen Ergebnissen geführt, die eine an die Substanz des Christentums als Offenbarungsreligion gehende Herausforderung darstellten.¹⁰

Die deutsche (besser: deutschsprachige) Aufklärung jedoch bewegte sich vor allem auf dem „durch Leibniz gewiesenen Weg einer Versöhnung der christlichen Offenbarung mit der Philosophie und den Wissenschaften.“¹¹ Die in diesem Bereich geäußerte Kritik richtete sich besonders gegen ein supranaturalistisches Verständnis der Offenbarung, gegen den Offenbarungspositivismus bzw. den offenbarungstheologischen Absolutismus.¹²

Von den drei Faktoren, die in erster Linie die christliche Offenbarung in der Neuzeit in Frage stellten [a) Aufschwung von Naturwissenschaft und Technik, b) Protest gegen die Unmündigkeit des Menschen, c) der Wille, „die Humanität des Menschen in letzter Konsequenz ohne Gott zu verwirklichen“¹³] sind im deutschsprachigen Gebiet insbesondere die ersten zwei zum Tragen gekommen; das bedeutet allerdings nicht, daß nicht auch hier der Mensch als Bezugspunkt aller Wirklichkeit,

⁷ Vgl. dazu bes. M. SECKLER 1979 und 1980 sowie L. SCHEFFCZYK/H. WALDENFELS 1977, 56-107; M. CASULA 1977, 73-87.

⁸ Vgl. L. SCHEFFCZYK /H. WALDENFELS 1977, 75ff.

⁹ Vgl. M. SECKLER 1980, 57ff, 60ff.

¹⁰ Zur gesamten Bandbreite der aufklärerischen Offenbarungskritik, die von der „verstärkten Ausbildung und Anwendung eines *supranaturalistischen Offenbarungsdenkens*“ bis zu einem „*Naturalismus* und *Rationalismus* mit ihren totalen Offenbarungsverdikten“ reichte sowie zu den entsprechenden jeweiligen Hauptvertretern vgl. M. SECKLER 1980, 30ff, 56f; vgl. ferner L. SCHEFFCZYK /H. WALDENFELS 1977, 59, 61.

¹¹ M. SECKLER 1980, 32; ferner vgl. P. SCHÄFER 1982b, 62. Daß die von Leibniz vertretene und von Wolff weitergeführte Lösung sehr problematisch war, weil sie keine wirkliche Vermittlung beider Größen erreichte, unterstreicht M. CASULA 1983, 135-137.

¹² Vgl. M. SECKLER 1980, 33.

¹³ L. SCHEFFCZYK /H. WALDENFELS 1977, 59.

d.h. eine *anthropozentrische Sicht* den Ton angegeben hätten.¹⁴

Die wesentlichen Punkte der Auseinandersetzung mit der christlichen Offenbarung scheinen bereits beim 'Vater der aufklärerischen Religions- und Offenbarungskritik', HERBERT VON CHERBURY (1583-1648) auf; sie sollen hier nur in aller Kürze und nur soweit sie im Blick auf Wankers Offenbarungsaussagen von Belang sind, skizziert werden: Herbert von Cherbury versteht mit der zeitgenössischen Theologie Offenbarung vornehmlich als „unmittelbare göttliche Bekanntmachung, die auf übernatürliche Art und Weise sich ereignet, und deren Inhalt die Vernunft übersteigt.“¹⁵ Im Akt dieser göttlichen Mitteilung, der Offenbarung, wird das „*prozedural Übernatürliche*“ betont; in Bezug auf den Offenbarungsinhalt das „*essentiell übernatürliche*.“¹⁶ Dabei wird aber grundsätzlich die *Vernunft als universal zuständiges Kontrollorgan der Offenbarung* verstanden.¹⁷ Insbesondere gilt das für die drei Hauptpostulate der aufklärerischen Vernunftsreligion, die im wesentlichen bereits auf Herbert von Cherbury zurückgehen, d.h. für Gott, Freiheit (Sittlichkeit, Tugend) und Unsterblichkeit.¹⁸ Diese Trias der Vernunftsreligion bzw. der Vernunftsmoral bildet die „*inhaltliche Kontrollnorm für alle Religionen und alle Offenbarungshauptungen*.“¹⁹

Damit ist die Vernunft nicht nur als *negatives Kriterium* etabliert, insofern keine Offenbarung – weder ihrer Möglichkeit noch ihren Aussagen nach – der Vernunft widersprechen darf.²⁰

Diese Konzentration auf bestimmte Offenbarungsinhalte verlieh der übernatürlichen Offenbarung als Übermittlerin solcher Inhalte den Charakter einer intellektuellen Belehrung.²¹

Daß es jedoch nicht nur um die Forderung ging, eine göttliche Offenbarung dürfe nicht nur *nichts der Vernunft Widersprechendes*, sondern auch *nichts eigentlich Übervernunftiges* enthalten, betonte schon der englische Aufklärer JOHN TOLAND (1670-1722).²²

Im deutschsprachigen Gebiet wurde meist differenzierter argumentiert. Großes Gewicht kommt hierbei den Beiträgen G. E. LESSINGS, I. KANTS und J. G. FICHTES zu.²³ Fortan sollte die Übernatürlichkeit jeder positiven Religion und speziell des

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ M. SECKLER 1980, 41; vgl. dazu VR, 82.

¹⁶ M. SECKLER 1980, 41; vgl. VR, 82, 147. Die starke Betonung des Offenbarungsinhaltes geht nicht selten zusammen mit einem Vorrang der abstrakten Spekulation vor dem geschichtlichen Denken; dies gilt auch für Wanker; vgl. VR, 71-214.

¹⁷ Vgl. P. SCHÄFER 1982b, 63.

¹⁸ Vgl. M. SECKLER 1980, 43; bei Wanker findet sich diese aufklärerische Trias VR, 77 u.ö.

¹⁹ M. SECKLER 1980, 43. Zur allgemeinen Bedeutung dieser Trias als des Grundinhalts der Vernunfts- und Offenbarungsreligion vgl. auch W. JOEST, 33.

²⁰ Wanker stimmt dem voll zu; vgl. I, 166; dieser Grundsatz ist bei den Theologen unter den Frühkantianern aus grundsätzlichen Erwägungen heraus sehr ausgeprägt; vgl. M. CASULA 1977, 82.

²¹ M. SECKLER 1980, 56. Zur starken Betonung der in der Offenbarung übermittelten Belehrung bei Wanker vgl. VR, 138ff, 141, 143f.

²² Zu J. TOLAND in diesem Zusammenhang vgl. M. SECKLER 1980, 48.

²³ Zu Lessing vgl. H. THIELICKE 1983, 135-148; A. SCHILSON 1974, 1980a, 1980b, 1981a; zu Kant vgl. W. OELMÜLLER 1969, 35-102; zu Fichte vgl. M. SECKLER 1980, 49ff.

Christentums zu einem Hauptpunkt der aufklärerischen Offenbarungskritik im deutschsprachigen Raum werden.²⁴

Auf LESSINGS Funktionsverständnis der Offenbarung als „Erziehung des Menschengeschlechts“²⁵ einzugehen, wird weiter unten noch Gelegenheit sein, da WANKER diesen Erziehungsgedanken unmittelbar aufgreift.

KANT übernimmt Lessings Grundthese, nach der zufällige historische Wahrheiten (wie die christliche Offenbarung) niemals den Status von absoluten Vernunftwahrheiten erlangen können, will aber grundsätzlich „weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, noch die Notwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introdution der wahren Religion (sc. der Vernunftreligion, H.J.M.) bestreiten; denn hierüber kann kein Mensch durch Vernunft etwas ausmachen.“²⁶

Eine umfassende philosophische *Theorie der Offenbarung* will J. G. FICHTE mit seiner Erstlingsschrift „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (1792¹)²⁷ geben. In dieser, noch *ganz dem kantischen Denken verpflichteten Schrift* findet die Offenbarungskritik der deutschen Aufklärung „ihre systematische Zusammenfassung.“²⁸

Fichte will Umfang und Grenzen der Anwendbarkeit des Offenbarungsbegriffs feststellen, wobei er den dem Sprachgebrauch der Zeit entsprechenden Offenbarungsbegriff zu Grunde legt. Es geht Fichte insgesamt um ein wesentliches Anliegen der aufklärerischen Auseinandersetzungen, nämlich um die Überwindung des Gegensatzes zwischen Naturalismus und Supranaturalismus.²⁹

Mit dem im „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ implizierten Religionsverständnis Kants ist schon gegeben, daß Fichte hier von einer echten Offenbarung fordert, Gott müsse sich in ihr als *moralischer Gesetzgeber* ankündigen, wobei diese Ankündigung selbst auf zwei Arten geschehen kann:

a) durch die Vernunft, die von Gott geschaffen ist, d.h. „durch das übernatürliche

²⁴ Vgl. J. MARTIN-PALMA, 126.

²⁵ Vgl. Lessings gleichnamige Schrift, in: DERS., Gesammelte Werke Bd. 8, 590-615; vgl. auch Bd. 7, 835-853. zu dieser sehr wirksamen Erziehungsidee vgl. A. SCHILSON 1974, 146-179.

²⁶ RGV, 823; vgl. RGV, 771ff; KW VI, 291, 303, 312f. Sowohl Lessings Erziehungs- als auch Kants Introdutionstheorie betrachten „die geschichtliche Offenbarung als göttliche Einführungsform der wahrhaft vernünftigen Religion“ (M. SECKLER 1980, 32). Damit ist der Primatanspruch der Vernunft gegenüber der Offenbarung unlösbar verbunden; vgl. auch J. MARTIN-PALMA, 130. Zu Lessings These, daß zufällige Geschichtswahrheiten nicht den Status von Vernunftwahrheiten haben, vgl. auch H. THIELICKE 1983, 127, 135. Bei WANKER findet sich ein abgemilderter Niederschlag in Form der Aussage: „Geschichte gewährt kein Wissen, aber doch ein festes Glauben“ (VR, 107); zu dieser Problematik in der damaligen Theologie vgl. auch A. SEIGFRIED, 114, 253ff; Seigfried verfolgt diesen Denkansatz, der die Offenbarung inhaltlich (wenigstens grundsätzlich) auf Vernunftwahrheiten festlegt, bis auf Spinoza zurück.

²⁷ Vgl. dazu J. WIDMANN, 229-234.

²⁸ M. SECKLER 1979, 82. Fichtes anonym erschienener 'VCO' wurde anfangs für Kants langerwartetes Religionswerk gehalten.

²⁹ Vgl. M. SECKLER 1980, 49f.

in uns.“³⁰ Aufgrund dieser Fähigkeit ist die Vernunft Richterin *aller* Offenbarungsansprüche, die ‘von außen’ an den Menschen herantreten;

- b) durch Ankündigung in der Sinnenwelt; diese Offenbarung geschieht historisch-konkret; ihr verdanken sich historische Religionen wie das Christentum. Das Prinzip solcher Offenbarung ist das „Übernatürliche außer uns“, d.h. Offenbarung ist in diesem Sinne „eine durch übernatürliche Kausalität von Gott in der Sinnenwelt hervorgebrachte Wirkung, durch welche er sich als moralischer Gesetzgeber ankündigt.“³¹

Gerade im Blick auf den letzteren Offenbarungstyp fällt Fichte in den „Cantus firmus“ des aufklärerischen Offenbarungsdenkens ein; *das* Echtheitskriterium jeder historisch-positiven Offenbarung kann letztlich und eigentlich in nichts anderem bestehen als in dem, „worauf die Stimme der reinen Vernunft hinweist.“³²

Die reine Vernunft wird hier auch aus *theologischen* Gründen als Kriterium verstanden, denn Gott kann sich nicht in seinen Offenbarungen widersprechen, d.h. die zwei Offenbarungstypen bringen es mit sich, daß sich der Gehorsam gegenüber Gott und gegen die Vernunft implizieren. Es handelt sich dabei um das im aufklärerischen Offenbarungsverständnis wirksame Bemühen, Christus und das Christentum als „reifste Erfüllung einer Tendenz zu erweisen, die in der Vernunft als ‘religiöses Apriori’ angelegt ist.“³³

Eine besondere Schwierigkeit bildeten die offenbarungsmäßig vermittelten Geheimnisse, die die Vernunfteinsicht übersteigen; viele Aufklärungstheologen – und mit ihnen Wanker – kamen hier meist zu der Lösung, daß solche Geheimnisse im Glaubensgehorsam anzunehmen seien, sobald feststehe, daß Gott wirklich gesprochen habe, d.h. sobald *die Vernunft* den in der christlichen Offenbarung enthaltenen Geheimnissen den Rang des göttlichen Ursprungs zuerkennen könne.³⁴ Auch dies ist eine Ausdrucksform der damaligen „Zuversicht ihres (sc. der Vernunft, H.J.M.) unaufhaltsamen Vorwärtsschreitens und (der) Aristokratie des Geistes.“³⁵

Dieser Grundzug der Aufklärung konnte sich bis zu dem extremen Punkt steigern, daß die Vernunft Maßstab aller Dinge wurde, daß die Beziehungen zwischen Ver-

³⁰ M. SECKLER 1980, 50; vgl. VCO, 37ff. Auch Wanker wertet die Vernunft als „erste und unmittelbare Offenbarung, daß ein Gott ist und was er ist“ (VR, 75). Zusätzlich spricht er auch der Welt diesen Rang zu; vgl. auch I, 166.

³¹ M. SECKLER 1980, 50; vgl. VCO, 37ff, 45-50. ‘Übernatürlich’ besagt hier soviel wie: den Rahmen des strikt kausal Erklärbaren sprengend. Wanker macht sich dieses Vorstellungsmodell zunutze (besonders deutlich zur Definition seines Wunderbegriffs); vgl. VR, 101).

³² M. SECKLER 1980, 52.

³³ W. JOEST, 118.

³⁴ Vgl. M. SECKLER 1980, 86. Wanker betont, die Vernunft könne in Bezug auf Glaubensgeheimnisse fordern, „daß man ihr beweise, die angegebenen Geheimnisse und die darauf gebauten positiven Lehren stehen mit dem Religions- und Tugendzweck in einer notwendigen Verbindung, fließen wohlthätig auf die Menschheit ein, und seyen wirksame Mittel, die Heiligung und Beseligung unseres Geschlechts allgemein herbeizuführen“ (VR, 147). Darauf, daß mit solchen Vernunftargumenten die Berechtigung der „Vernunftterritorialität“ bestimmter Offenbarungswahrheiten apologetisch abzusichern versucht wurde, weist M. SECKLER (a.a.O., 56) hin.

³⁵ W. DILTHEY, Gesammelte Schriften, Bd. III, Leipzig 1927, 131.

nunft und Offenbarung zu einem Verhältnis der menschlichen Vernunft zu sich selber herabsank, so daß beide Größen nicht mehr als sich ergänzende Weisen gesehen wurden, wie religiös-sittliche Wahrheit erlangt wird, sondern so, daß letztlich alle Inhalte auf Vernunftinhalte reduziert wurden.³⁶

Eine große Zahl der deutschsprachigen Aufklärungstheologen vermied jedoch solch extreme Positionen und versuchte, die Frage der Beziehung von Vernunft und Offenbarung als die Frage nach dem Verhältnis zweier selbständiger Bereiche eigener Ordnung zu behandeln. Gleichwohl verrät der Grad der Hochschätzung, die sie der menschlichen Vernunft zollen, daß auch bei ihnen jener *Anthropozentrismus* wirksam war, der seit der Aufklärungszeit spätestens die Geistesgeschichte beharrlich und nicht selten ausschließlich bestimmte.³⁷

Dieser Grundzug der Aufklärung verbindet sich systematisch mit dem Streben nach sittlicher Autonomie, die eine Wertschätzung der menschlichen Vernunft in einem anthropozentrischen Gesamt-Horizont zur Voraussetzung und Bedingung hat.³⁸

Dies gilt sicher für jene beiden einflußreichen theologischen Strömungen der Aufklärungszeit, die unter der Bezeichnung „Physiko-Theologie“ und „Neologie“ in die Theologiegeschichte eingegangen sind.³⁹

Die *Physiko-Theologie*, die während der ganzen Aufklärungszeit wirksam blieb, hatte ein eminent theozentrisches Ziel: Sie wollte aus der Beobachtung aller Bereiche der Natur und des Kosmos die darin verborgene ‘majestas Dei’ entdecken.⁴⁰

Die zwischen 1740 und 1790 zeitmächtig sich entfaltende *Neologie*⁴¹ ist gleichfalls noch von der übernatürlichen Eigenart der Offenbarung überzeugt, versucht aber eine stärkere Anpassung an die Aufklärungsgedanken.

Der Neologe J. J. SPALDING (1714-1804)⁴² z.B. versuchte den Konsens zwischen Vernunft und Offenbarung zu zeigen, indem er *dasselbe Ziel* von natürlicher und übernatürlicher Religion hervorhebt. Die Offenbarung bringt den Menschen dort wieder auf den rechten Pfad, d.h. zur richtigen Gottes- und Moralerkenntnis, wo er aus eigener Schwäche abirrte. Zu Recht bemerkt Waldenfels, daß die Offenbarung in dieser Konzeption „letztlich im Bereich des Vernünftigen“⁴³ verbleibt. Die Neologie versucht, mit dem aufklärerischen Grundprinzip der Vernunftautonomie in Einklang zu kommen, ein Prinzip, das die Begründung der Autorität auf Tradition überhaupt ablehnt und damit historische Fakten relativiert. In seiner radikaleren

³⁶ Vgl. M. CASULA 1977, 87.

³⁷ Vgl. Th. MÜNCKER, Das Ringen um Gott im deutschen Pietismus, in: P. WEINDEL (Hrsg.), 108f.

³⁸ Vgl. K. FRIELINGSDORF, 9f, sowie die Typologie des Autonomiebegriffs bei K. HILPERT 1980, 455-530.

³⁹ Vgl. dazu L. SCHEFFCZYK, H. WALDENFELS 1977, 62-65 (Lit.); M. SCHMIDT, Art. Aufklärung II: TRE IV, 600f; D. BOUREL 1984.

⁴⁰ Vgl. H. G. HUBBELING, 95-98. Spuren physikotheologischen Denkens finden sich auch bei Wanker; vgl. z.B. I, 18, wo er ausdrücklich auf den physikotheologischen Gottesbeweis zu sprechen kommt; vgl. auch VR, 21ff.

⁴¹ Zur Neologie vgl. (außer der in der vorletzten Anmerkung genannten Literatur) auch K. FEIEREIS 1965, 32-67; B. BIANCO, 179-218.

⁴² Zu J. J. SPALDING vgl. den Artikel von M. SCHMIDT in: RGG³ VI, 221f.

⁴³ L. SCHEFFCZYK/H. WALDENFELS 1977, 63.

Version wird es gegen jede Autorität über der menschlichen Vernunft gewendet, „von der sie eine aus ihr selbst unerreichbare Wahrheit nur *entgegennehmen* könne.“⁴⁴

Besonders hart setzt sich diese Richtung mit allen Versuchen einer extrinsezistischen Offenbarungsbegründung auseinander. Die Aufklärungstheologie will die „Offenbarungsbehauptungen *inhaltlich* ... prüfen und die Inhalte dem *Vernunftkriterium* als dem einzigen inneren Kriterium der Wahrheit ... unterstellen, um vom *Innenwesen* der *Offenbarung* her eine *selbständige innere Vernunftgewißheit* zu gewinnen.“⁴⁵

Allerdings führte dieses Vorgehen „bei vielen Philosophen und Theologen der Aufklärung ... zu rationalistischer Verflachung ... und zu einer Auszehrung des Geheimnisses der Offenbarung in Richtung auf bloße Praktikabilität und Utilität.“⁴⁶

Damit stehen wir vor dem Phänomen, daß *Vernünftigkeit* in diesem Kontext in der Aufklärung vor allem als vernünftige *Sittlichkeit* gesehen wurde und auch nicht selten als moralische „Brauchbarkeit“ zu verstehen war. „Was sich der Vernunftkontrolle entzieht, steht außerhalb des Bereichs sittlicher Verantwortung. Als *Ort der Wahrheit* ist die Vernunft zugleich das *Organ der Verantwortung* und das *Instrument der Kontrolle* für den Offenbarungsglauben.“⁴⁷

„Eine Offenbarung muß, um anerkannt werden zu können, einem Bedürfnis⁴⁸ entsprechen; die Mittel müssen moralisch sein; der Inhalt muß der Bestimmung des Menschen förderlich sein; er muß mit dem Vernunftgesetz vereinbar sein. Nur die Vernünftigkeit der Belehrung rechtfertigt letztlich in jedem einzelnen Fall den Glauben.“⁴⁹ In Bezug auf die Beurteilungskriterien der biblischen Inhalte ist es deshalb für das Denken der Aufklärung charakteristisch, „diese durchweg von dem Prinzip ‘vernünftiger Sittlichkeit’ herzuleiten.“⁵⁰ Diese Grundsätze führten zu der Auslegungsmaxime, die Hl. Schrift, die positive oder geschichtliche Religionslehre Christi und seiner Apostel darum für glaubwürdig zu halten, weil sie in der vernünftigen sittlichen Natur des Menschen begründet ist.⁵¹ Freilich wählte man diese Aus-

⁴⁴ W. JOEST, 33.

⁴⁵ M. SECKLER 1980, 34. Auch Wanker stellt Beziehungsfragen zwischen Vernunft und Offenbarung vielfach an konkreten *Bibelinhalten* dar, vgl. z.B. I, 22ff; VO, 16-22, bes. 21f; VR, 164-173. Hand in Hand mit dieser Überprüfung der Inhalte geht eine entsprechende Bibelkritik, in der sich aus den Kreisen der Neologen besonders J. S. SEMLER hervortut; dazu vgl. B. BIANCO, 190-194; H. THIELICKE 1983, 156-173; J. W. ROGERSON u.a., Art. Bibelwissenschaft: TRE VI: 316-409, bes. 349ff. Wanker zählt zu den Gegnern der mit historisch-kritischen Argumenten durchgeführten Entmythologisierungssuche; vgl. I, 22ff (Anm.); VR, 194-214, 166-174.

⁴⁶ L. SCHEFFCZYK/H. WALDENFELS 1977, 64.

⁴⁷ M. SECKLER 1980, 42; vgl. P. SCHÄFER 1982b, 62f. Diese Überlegung ist bei den theologischen Frühkantianern sehr beliebt; vgl. M. CASULA 1977, 76-78, 84, 87.

⁴⁸ Bei diesem ‘Vernunftbedürfnis’ ist in erster Linie wiederum an moralische Vernunftbedürfnisse zu denken; dieser Gedanke ist bei Wanker sehr ausgeprägt; vgl. die kleine Schrift „Ueber Vernunft und Offenbarung mit Hinsicht auf die moralischen Bedürfnisse der Menschheit“; ferner vgl. VR, 95, 145, 182 u.ö.; II, 11.

⁴⁹ M. SECKLER 1980, 53.

⁵⁰ M. SECKLER 1980, 39; vgl. ebd. 32, 42; vgl. auch J. RIEF 1967, 523; A. SEIGFRIED, 220.

⁵¹ Vgl. L. SCHEFFCZYK/H. WALDENFELS 1977, 65. Zu dieser Tendenz der Aufklärungsphilosophie und -theologie vgl. auch O. SAAME, 50ff.

legungsmethode im (vermeintlichen) Interesse der Offenbarung selbst, aber diese Methode ließ sich nicht ohne starke Nivellierung der Offenbarungsidee durchführen. Die *theoretische* Vernunft hatte bei der Bestimmung des Auslegungshorizontes nichts auszurichten. Sie vermochte „weder ein Argument für noch gegen eine übernatürliche Offenbarung abzugeben.“⁵²

Die von Kant und Fichte beeinflusste Position GEORG HERMES' (" 1831) kann hier als charakteristisch gelten. Er betrachtet das Für-wahr-Annehmen einer übernatürlichen Offenbarung als Sache der praktischen Vernunft und der sittlichen Menschenwürde. Dies geschieht immer dann, „wenn erkannt ist, daß eine bestimmte Offenbarungslehre unabdingbar ist für die Erfüllung der Gebote der natürlichen Sittlichkeit.“ Deshalb „resultiert die Annahme der Offenbarung letztlich aus einem moralisch zwingenden, vernunftgemäßen Grund.“⁵³

Für ein solches Offenbarungsverständnis ist eine entsprechende Hervorhebung des Prozedural-Übernatürlichen einerseits sowie des Offenbarungsinhaltes andererseits ein vielfach gewähltes Argumentationsmuster. Ersteres betrifft den Akt der Mitteilung, letzteres das essentiell Übernatürliche des Mitgeteilten. 'übernatürlich' ist dabei zu verstehen im Sinne von 'außerordentlich', im Rahmen der Kausalität der Sinnenwelt nicht erklärbar.

Offenbarung wird nun – und Seckler zählt dies zu den hervorstechendsten Merkmalen des aufklärerischen Offenbarungsdenkens – „im *Plural* gedacht“, und zwar „als Bezeichnung jener prozedural außergewöhnlichen Ereignisse, durch welche Gott die Glaubenswahrheiten dem Menschen zum Bewußtsein gebracht hat.“⁵⁴

Gerechtfertigt wurde das Prozedural-Übernatürliche der Offenbarung, speziell der christlichen Offenbarung, nicht selten mit dem von Lessing rezipierten Denk-Modell einer allgemeinen 'Erziehung des Menschengeschlechts'.⁵⁵ Solche Erziehung gibt dem Menschen aber nichts, was er nicht auch aus sich selbst – wenigstens grundsätzlich – haben könnte. Offenbarung gibt ihm nichts, was er aus eigener Vernunft nicht auch erreichen könnte, aber sie gibt es ihm schneller, leichter und früher. Die christliche Offenbarung stellt in dieser Perspektive so etwas dar wie einen „Abkürzungsweg“ der Vernunft, von dem dankbar Gebrauch zu machen war wegen der lange Zeit unaufgeklärten, unwissenden menschlichen Vernunft und von der Gebrauch zu machen ist, solange die Vernunft nicht ihr eigenes Maximum und Optimum erreicht hat.⁵⁶

⁵² L. SCHEFFCZYK/H. WALDENFELS 1977, 88.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ M. SECKLER 1980, 56. Diese Sichtweise ist bei Wanker sehr ausgeprägt; vgl. VR, 71-214.

⁵⁵ Vgl. L. SCHEFFCZYK/H. WALDENFELS 1977, 66f. Wanker greift mehrfach in zustimmender Weise diesen Gedanken auf; vgl. I, 49, 64f; VO, 3; VR, 71, 128, 139. Zur Beliebtheit dieser Vorstellung, insbesondere bei den Kantanhängern unter den Theologen vgl. M. CASULA 1977, 86f, 80.

⁵⁶ Bei Lessing steht der These, daß die Offenbarung dem Menschen nichts gebe, was er nicht grundsätzlich auch aus sich selbst haben könnte, allerdings an einer anderen Stelle die Aussage gegenüber, die göttliche Offenbarung enthalte sehr wohl Eröffnungen und Wahrheiten, auf die die menschliche Vernunft von sich aus niemals kommen würde (vgl. G. E. LESSING, Ges. Werke Bd. 8, 591 (§ 4), 610f (§ 77)). H. Thielicke erklärt sich diesen Widerspruch aus der Unterschiedlichkeit der jeweils vorausgesetzten

2. Wankers Offenbarungsverständnis in der „Christlichen Sittenlehre“ und in der Schrift „Ueber Vernunft und Offenbarung mit Hinsicht auf die moralischen Bedürfnisse der Menschen“⁵⁷

Die ntl. Botschaft sieht Wanker fast ausschließlich in sittlicher Perspektive, d.h. unter dem Aspekt ihrer Bedeutung für die „moralischen Bedürfnisse der Menschen.“⁵⁸ Wie er in seinem Hauptwerk die Religion allgemein von den Erfordernissen der Sittlichkeit her sieht, so versteht er die christliche Offenbarung und das Christentum als Sonderfall einer Religion von vornherein unter ethischem Vorzeichen. Christus selbst und seine Jünger haben „die Glaubens- und Sittenlehre mit einander zu einem unzertrennlichen Ganzen verbunden“; sie „verbinden ... immer die Moral mit der Religion“, und zwar so, „daß die Sittenlehre für die Hauptsache, und das zu errichtende Gebäude, die Glaubenslehre ... für das unentbehrliche Mittel, die Sittenlehre Jesu zu befolgen, und für das Fundament des Gebäudes erklärt wird.“⁵⁹

In welchem Sinne allerdings die christliche Glaubenslehre Fundament der Sittenlehre sein soll, macht Wanker sogleich an einem Beispiel deutlich: „Sittlichkeit hat ... nur unter der Bedingung Realität, wenn der Mensch nach diesem Leben Fortdauer hat. Da nun der Apostel (sc. Paulus, denn Wanker spielt auf 1 Kor 15,32 an, H.J.M.) die Gewißheit unserer Auferstehung zu einem neuen und besseren Leben auf die Auferstehung Christi gründet: so erklärt er eben dadurch die Geschichte der Offenbarung als das Fundament der Moral des Erlösers.“⁶⁰ M.a.W.: Die Glau-

Vernunftbegriffe heraus: Bei der ersten These sei an die Vernunft als ein transzendentes, allgemeines Vermögen gedacht, das einer zeitenthobenen, objektiven Wahrheit entspricht. Im zweiten Fall sei an die Vernunft in ihrer empirischen Begrenztheit und ihrem Unvermögen zu totalem Selbstvollzug gedacht; vgl. 1983, 145. Wanker vertritt das der ersten These Lessings entsprechende Argument von der christlichen Offenbarung als „Abkürzungsweg“ der Vernunft, wenn er schreibt, daß die in der HI. Schrift enthaltenen moralischen Normen „an und für sich und objektiv betrachtet, zugleich Vernunftgesetze“ (I, 49) sind; er relativiert diese Aussage jedoch deutlich im Sinne der 2. These, wenn er hinzufügt: „Allein, es ist eben so gewiß, daß mehrere aus denselben Jahrtausende hindurch von der subjektiven endlichen Vernunft selbst der aufgeklärtesten Menschen entweder gar nicht, oder doch nicht bestimmt, und allgemein befohlen wurden; und wenn auch die neueren Moralphilosophien alle Pflichten enthalten, und vollständig beweisen; so kann dieses meine Behauptung nicht umstossen; indem man nicht beweisen kann, daß die Philosophie, wenn sie nicht von dem Lichte wäre begünstigt gewesen, welches die Offenbarung über die Bestimmung des Menschen, und andere Wahrheiten verbreitete, auch nach anderen Jahrtausenden zu dieser Vollständigkeit und Gewißheit gelangt wäre“ (ebd.); vgl. ferner I, 246; VR, 75, 96, 128, 139, 145, 167. Zur Beliebtheit dieser Überlegung bei den Frühkantianern vgl. M. CASULA 1977, 78f, 83, 86f.

⁵⁷ Entsprechungen in anderen Schriften Wankers werden jeweils angegeben.

⁵⁸ Vgl. I, 19; II, 11, 18; VR, 87, 95, 99, 159 u.ö. Wanker identifiziert dabei mehrfach die christliche Morallehre, wie er sie vertritt, unmittelbar mit der sittlichen Botschaft des NT selbst; vgl. I, 44, 52, 67. Einmal nennt er sie sogar „das Gesetzbuch des Allvernünftigen und Allgütigen“ (I, 51; vgl. VR, 205).

⁵⁹ I, 45; vgl. I, 19-40. Diese Verhältnisbestimmung von Sitten- und Glaubenslehre ist – teilweise sogar wörtlich – von G. Leß übernommen (1787, 4f).

⁶⁰ I, 46.

benslehre hat auch in ihrer Bedeutung als Fundament der Sittenlehre letztendlich nur eine dienende, auf die Sittlichkeit ausgerichtete, sie stützende und von ihr her bewertete Funktion.⁶¹ Dies entspricht auch ganz Wankers Grundsatz, daß – „wenn die Religion nicht mit Hinsicht auf unsere moralische Bestimmung betrachtet, und behandelt wird; wenn die Aufklärung (!) nicht mit der Entwicklung der sittlichen Begriffe, und mit der Bildung des moralischen Charakters anfängt, und endet, ... Religion und Aufklärung leerer Tand und Puppenspiel (sind).“⁶²

Die christliche Offenbarung, die solchermaßen im Dienste der Sittlichkeit steht, erfüllt nach Wanker im einzelnen folgende Funktionen⁶³, die sie vor der Moralphilosophie auszeichnen und die untereinander in einem engen Wechselverhältnis stehen bzw. ineinander übergehen:⁶⁴

a) eine kognitive und pädagogische Funktion: Die christliche Offenbarung enthält „eine deutlichere und vollständigere Darstellung der Bestimmung des Endzwecks, und der Würde des Menschen“; deshalb *erkennt* der Mensch seine sittliche Bestimmung und Würde aufgrund dieser Offenbarung „weit sicherer ... und leichter ... als auf ihrem (sc. der Vernunft, H.J.M.) einsamen ... Pfade.“⁶⁵

Dem kommt umso mehr Bedeutung zu, als „selbst den Weisesten und Besten ... auf dem Standpunkte der philosophirenden Vernunft noch so manches, was die Menschheit (sc. moralisch, H.J.M.) interessiert, ungewiß und unbestimmt (bleibt).“⁶⁶ Das gilt schon für die Idee der Sittlichkeit selbst, die der Mensch, um seiner Würde getreu zu bleiben, in der Wirklichkeit darstellen soll.⁶⁷ Insbesondere „dem gemeinen Manne genüget die Idee der Sittlichkeit nicht, sondern er bedarf eines Musters, in welchem er diese Idee realisiert erblickt, und welches ihm das an sich Schöne und Gute in einem anschaulichen Bilde zur Nachahmung darstellt.“⁶⁸

Die christliche Offenbarung bietet der sittlichen Erkenntnis des Menschen dieses anschauliche Muster in der Person des Gott-Menschen Jesus Christus. Sie gibt sichere Auskunft auf Fragen, zu deren vollständigen Beantwortung das Erkennen der menschlichen Vernunft nicht ausreicht.⁶⁹ Die Sittlichkeit erhält so erst „durch die Offenbarung ... diejenige Deutlichkeit, Bestimmtheit, und Evidenz, an welche die philosophirende Vernunft zwar hinanstrebte, aber das Ziel nicht erreichen

⁶¹ Zu dieser Vorrangstellung der Moralthologie vgl. J. RIEF 1967, 521.

⁶² I, 51,

⁶³ Die im folgenden darzustellenden Funktionen der christlichen Offenbarung bilden auch den Rahmen für Wankers Christologie, die aber hier nicht mehr eigens thematisiert werden soll (vgl. C, II, 2.2.2.).

⁶⁴ Wanker spricht von diesen Funktionen als von „Vorzügen“ (I, 47), gemeint sind Vorzüge des Christentums vor der Moralphilosophie. Diese Fixierung läßt ihn die in diesem Zusammenhang relevanten christlichen Wesenszüge von vornherein zu sehr in der Perspektive einer natürlichen Ethik sehen.

⁶⁵ I, 48f; I (zweite Ausgabe), 184. zur (damals verbreiteten) Überbetonung der kognitiven Bedeutung der christlichen Offenbarung vgl. auch A. SEIGFRIED, 11, 256.

⁶⁶ I, 20.

⁶⁷ Vgl. I, 21.

⁶⁸ Ebd. Unter den zu unbestimmten und vagen Sittlichkeitsideen nennt Wanker auch den kategorischen Imperativ, das „moralische Sollen“ und das „freye Streben der kritischen Philosophen“. Grundsätzlichere Einwände erhebt er jedoch auch hier nicht.

⁶⁹ Vgl. I, 22, 35; vgl. VR, 95. Die Glieder des Reiches Gottes, d.h. die Christen „wissen gewiß, was die Philosophie nur vermuthet“ (I, 35).

konnte.“ Die Offenbarung bringt „das, was die Vernunft von dem Göttlichen und Unendlichen (sc. in Hinsicht auf die Sittlichkeit, H.J.M.) nur ahnet, zur trostvollen Gewißheit.“⁷⁰ Gerade durch diese Vorzüge wirkt sich die Offenbarung *erzieherisch* aus. Die *sittlich-pädagogische* Funktion der christlichen Offenbarung ist ohne deren kognitive Qualifikation nicht denkbar.⁷¹

b) Die christliche Offenbarung hat eine die natürliche Sittlichkeit *affirmierende Funktion*.⁷² Die Hl. Schrift steht nicht nur nicht im Widerspruch zur echten, vernünftigen Sittlichkeit, sondern sie bestätigt sie geradezu⁷³; sie setzt die höchsten und für die Sittlichkeit ausschlaggebendsten *Wahrheiten, die Würde des Menschen als Gottes Ebenbild und die „höchste Bestimmung des Menschen“*, „die Realisierung des Bildes Gottes in seiner Person ... außer allen Zweifel.“⁷⁴

Zu diesen sittlichen Wahrheiten gehören auch die Religions- und Glaubenspflicht; sie bilden keine grundsätzliche Ausnahme. Für Wanker „(kann) ein freyes, sittliches Wesen ... nicht ohne Gott seyn.“ Deshalb ist „der Vernunftsglaube an Gott eine *unbedingte*, der christliche Glaube aber eine bedingte Pflicht.“ Die Bedingtheit bezieht sich auf die „Beschaffenheit einer geoffenbarten Lehre“⁷⁵ und die subjektiven Bedingungen und Verhältnisse des Menschen, näherhin auf die Frage, ob und inwieweit jemand die konkrete Möglichkeit hat, den christlichen Glauben kennenzulernen. Ist diese Bedingung erfüllt, so wird auch der christliche Glaube eine volle Pflicht, die rational begründbar ist.

Diese rationale Begründbarkeit erlaubt, den für eine begrenzte Autonomie des Sittlichen notwendigen Raum zu wahren, ohne die christliche Offenbarung zu übergehen.⁷⁶ Christliche Moral hat damit aufgrund der affirmierenden Funktion der christlichen Offenbarung insoweit eine *zweite Quelle*, als sie das Sittliche nicht nur aus der Vernunft, sondern auch aus der Offenbarung finden und bestätigen kann.

c) Die christliche Offenbarung hat eine *ergänzende, erfüllende* und eben dadurch die *Vernunft überbietende* Funktion⁷⁷: „Durch die christliche Vorstellung vom Reiche Gottes wird alles, was in den Aussagen der Vernunft über die Bestimmung und Würde des Menschen zweifelhaft, oder unbestimmt bleibt, ergänzt.“⁷⁸ Dies ge-

⁷⁰ I, 47 (Anm.); vgl. I, 51; VR, 93.

⁷¹ Vgl. VR, 74f. Zum Bezug der pädagogischen Funktion zu dem verbreiteten Gedanken, daß Offenbarung als Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott zu verstehen sei, vgl. H. KÖSTER 1982, 123. Bei Wanker bleibt dieser Erziehungsgedanke allerdings relativ unentwickelt und undifferenziert. Von den verschiedenen Stufen und Zeitaltern und der Einordnung dieser Erziehung in einen von der „Theodizee der Geschichte“ und einer „Hermeneutik der Vorsehung“ bestimmten Horizont wie bei Lessing ist explizit nicht die Rede; zu Lessing vgl. A. SCHILSON 1974, 146-179, 223ff, 245ff (Zitate: ebd. 146).

⁷² Wanker spricht auch einmal davon, daß die göttliche Offenbarung die aus andern Bereichen stammenden Beiträge zur Sittenlehre „berichtigen“ müsse (I, 3). Doch kommt dieser kritischere Ansatz in seinem Hauptwerk wenig zum Tragen.

⁷³ Vgl. I, 193; VR, 93.

⁷⁴ I, 26; vgl. I, 37.

⁷⁵ II, 6f; vgl. II, 8.

⁷⁶ Vgl. zur ähnlichen Sachlage bei S. MUTSCHELLE: C. KELLER, 139f.

⁷⁷ Zur großen Beliebtheit dieser Argumentationsfigur in der Aufklärung vgl. M. SECKLER 1980, 56.

⁷⁸ I, 37; vgl. VO, 13f; VR, 216, ferner vgl. I, 21f; „Da nun in den Aussagen der Vernunft über die Bestimmung des Menschen noch so vieles, was der Menschheit (sc. in Bezug

schiebt, indem das NT eine befreiende Auskunft gibt zu Fragen, die für das sittliche Denken und Handeln des Menschen wesentlich und drängend sind; z.B. die Frage nach der Vergebung der Schuld, der Befreiung von Furcht vor (verdienten) Strafen; „die Offenbarung Gottes (sagt uns)“, „was uns weder Vernunft, noch Erfahrung lehren kann.“⁷⁹

Mehrfach und mit Nachdruck hebt Wanker die ergänzende und erfüllende Funktion der christlichen Offenbarung in Bezug auf den Endzweck des menschlichen Lebens, die sichere Erreichung des höchsten, vollständigen Gutes angesichts der Bedrohung durch Sünde und Schuld und die entsprechende gerechte Strafe hervor. Die Philosophie biete hier „wenig Trost für die Menschheit, die einmal vom Sittengesetz abgefallen ist.“ Die christliche Offenbarung hingegen bietet dem reuigen Sünder „die freudige Gewißheit der Sündenvergebung.“⁸⁰ Die Offenbarung bewahrt somit vor der aus moralischem Versagen entstehenden Verzweiflung und gibt jedem die Chance, das im Ideal des Endzwecks ausgedrückte Sinnziel seines Lebens zu verwirklichen und zu erreichen.⁸¹

Die ergänzende und erfüllende Funktion der christlichen Offenbarung mündet so in eine *Sinn zusprechende und Sinn stabilisierende Funktion*, wobei die Linie der zu erhoffenden Sinnerfüllung zwar von der Vernunft selbst gefunden werden kann; die Gewißheit der Erfüllung dieser Hoffnung hingegen, die das Eingreifen Gottes er-

auf die Sittlichkeit, H.J.M.) wichtig seyn muß, zweifelhaft, und unbestimmt bleibt, so müssen wir aus der Geschichte der Offenbarung dasjenige ergänzen ..., was durch keine Anstrengung der spekulirenden Vernunft erreicht werden kann.“ Vgl. auch VR, 77 und VO, 17, wo Wanker von „Lücken“ spricht, „die sie (sc. die Vernunft, H.J.M.) nicht auszufüllen weiß“. An anderer Stelle weist er in Bezug auf die christliche Offenbarung auf die „größere Vollständigkeit des *Inhalts*“ (I, 49) hin. Diese letzten Zitate stehen in einem gewissen Gegensatz zu den überwiegenden Aussagen, nach denen das Christentum zwar historisch, aber nicht prinzipiell ein materiales Plus aufweist; vgl. I, 193, VR, 93. Der Kontext der jeweiligen Stelle legt nahe, daß – analog zu Lessing (vgl. Anm. 56, T.C IV) – an jeweils verschiedene Ausgangssituationen gedacht ist. Im ersten Fall (es gibt ein materiales Plus des Christentums gegenüber einer reinen Vernunftmoral) meint er die historisch-faktische Vernunft in ihrer Unvollkommenheit (vgl. VR, 74f, 128, 139). Im zweiten Fall (es gibt kein solches Plus) denkt er an die Vernunft in einer prinzipiellen, zeitenthobenen, totalen Weise, die vielleicht historisch-faktisch nicht zu erreichen ist; vgl. VO, 9ff, I, 49. Wenn Wanker dann allerdings diesen spezifisch-christlichen Beitrag näher erläutert, nennt er regelmäßig keine Handlungsnormen, sondern dogmatische Glaubenswahrheiten (z.B. Auferstehung des Leibes, Erlösung und Befreiung von der Macht der Sünde u.ä.m.; vgl. I, 20, 37f). Das Spezifisch-Christliche gehört also mehr dem Sinnhorizont und der motivationalen Ebene an. Mit der Auffassung, daß es kein materiales Plus des Christentums auf dem Gebiet konkreter Handlungsnormen gibt, stimmt Wanker nicht nur mit den Frühkantianern unter seinen Fachkollegen (z.B. S. MUTSCHELLE und A. K. REYBERGER (vgl. C. KELLER, 133; C. SCHMEING, 142) überein, sondern auch mit heutigen Vertretern einer autonomen Moral im christlichen Kontext; vgl. A. AUER 1984, 173-184.

⁷⁹

⁸⁰ VO, 17; vgl. I, 33; VR, 94-97, 156.

⁸¹ Hier wird deutlich, daß Wanker den spezifisch-christlichen Beitrag auf derselben Ebene sieht wie die heutige autonome Moral im christlichen Kontext; vgl. ebd. 176ff. Auer spricht von Sinnhorizont. Die Berechtigung des heutigen Sinnbegriffs zur Deutung des (kantisch verstandenen) Endzweckbegriffs, weist R. LAUTH 1963 (599, 601) nach.

fordert, kann die Vernunft nicht gewähren.⁸²

Auf diese Weise *erfüllt* die christliche Offenbarung die „moralischen Bedürfnisse“ der menschlichen Vernunft und verleiht den idealen Grundlagen der Sittlichkeit eine *Realität, Sicherheit, Vollständigkeit* und *Geltung*, wie sie die menschliche Vernunft, auf sich allein gestellt, niemals geben könnte.⁸³ Die von der rein vernünftigen Ethik als *problematisch* aufstellbaren Prinzipien, Begriffe und Inhalte der Sittlichkeit werden durch die Offenbarung in unüberbietbarem und unentbehrlichem Maße erfüllt, und zwar indem die christliche Offenbarung die für die sichere Glaubwürdigkeit der sittlichen Prinzipien erforderlichen *Tatsachen* vermittelt.

d) Der christlichen Offenbarung kommt aufgrund der in den vorausgehenden drei Punkten behandelten Vorzüge schließlich eine (sittlich) *motivierende* und die sittliche Praxis *energierende Funktion* zu⁸⁴.

Die christliche Offenbarung „beleb(t) unsern Willen zum Guten“⁸⁵; sie erhöht die Durchsetzungskraft sittlicher ideale. Deshalb bewirkte der christliche Glaube unter den ersten Christen auch „eine moralische Revolution, deren die Welt nie eine ähnliche sah.“⁸⁶ Die christliche Offenbarung motiviert zur Annahme sittlicher Maximen und steigert die Überzeugungskraft sittlicher Argumente; sie hilft, die sinnlichen Hindernisse der Tugend leichter zu bewältigen, wodurch die „Ausübung der Tugend, die an dem subjectiven Vernunftsglauben, so oft sie angefochten wird, nur eine schwache Stütze hat, unendlich erleichtert“⁸⁷ wird. Dadurch, daß die christliche Offenbarung den Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit als *Realität* (und nicht nur auf der Ebene einer Vernunftidee) in Aussicht stellt, hat sie eine unvergleichliche, energierende Wirkung.⁸⁸

Dieser sittlichkeitsfördernden Funktion korrespondiert die schlichte und zugleich begeisternde Art und Weise, wie die christliche Offenbarung sittliche Ideale und Normen darstellt und nahebringt. Hier ist die „*Vorstellungsart* der Sittengesetze“ angesprochen, „welche im N.T. als Statuten des übersinnlichen Reiches Gottes, dessen Bürger, und Erben wir durch Christus geworden sind, als erklärter Wille des allgemeinen Menschenvaters, als ein Gesetz der Liebe, und der Gnade ... und nicht als ein kalter, trockener Imperativ (!) vorgestellt werden.“⁸⁹

Eine größere Effizienz der sittlichen Praxis geht auch von „mehrere(n) im N.T. angegebene(n) *Tugendmittel(n)*“ aus. Wanker nennt in diesem Zusammenhang ausdrücklich das Abendmahl, das er hier als ‘Mittel zum Zweck’, wenn auch zum Tu-

⁸² Aus denselben Gründen eröffnet die christliche Offenbarung auch größere Chancen der moralischen Besserung des Menschen, vgl. I, 50; VR, 95.

⁸³ Vgl. I, 35, 37, 44; VR, 76-78, 87, 95, 180f, 187, 193.

⁸⁴ Sehr ähnlich argumentiert S. Mutschelle (vgl. C. KELLER, 374). Auch dieser Punkt gehört zur Position heutiger autonomer Moral; vgl. D. MIETH 1976, 31.

⁸⁵ VR, 89. Die christliche Offenbarung bietet die „größere Wirksamkeit mehrerer *Bewegungs- und Aufmunterungsgründe*“ (I, 49) zu einem moralisch guten Durchstehen schwieriger Situationen.

⁸⁶ VR, 157; vgl. I, 50.

⁸⁷ I, 37; vgl. I, 19f, 35, 47 (Anm.), VO, 12f.

⁸⁸ Vgl. VR, 156, 180.

⁸⁹ I, 49; vgl. I, 47, 50, 68; VR, 96f. Ähnlich äußert sich auch S. Mutschelle; vgl. C. KELLER, 152. Dieser Seitenhieb auf Kant betrifft freilich bei keinem der beiden Moraltheologen die beträchtliche Übereinstimmung in primären Grundlagenfragen.

gendezweck, vereinnahmt, ebenso wie die *Gnade* allgemein, d.h. „den verheißenen *göttlichen Beystand* bey der Ausübung unserer Pflichten.“⁹⁰ Diese Sicht der Gnade als *gratis actualis, adiuvens*⁹¹ als Beistand zur sittlichen Pflichterfüllung ist bei Wanker in den hier zu untersuchenden Werken vorherrschend.⁹² Die göttliche Gnade hat eine ursächlich vorbereitende Wirkung bei der sittlichen Bekehrung; sie ist Hilfe zur sittlichen Besserung und allgemein ein „Tugendmittel“; und dies heißt nach Wankers eigener Definition von ‘Tugendmittel’: Gnade ist etwas, „was die Wirksamkeit des höchsten Sittengesetzes oder des sittlichen Triebes herstellt, erhält, oder vermehrt.“⁹³

Ganz dementsprechend werden auch die *Sakramente* als „unmittelbar göttliche Tugendmittel“⁹⁴ verstanden. Wanker bleibt dieser Tendenz zur sittlichen Verzwirkung von Gnade und Sakramenten auch in der Bestimmung seines Verständnisses des „Übernatürlichen“ allgemein treu.⁹⁵ Er verwendet das Wort ‘übernatürlich’ bzw. ‘Übernatur’ selten und versteht diese Wirklichkeitsdimension primär von der erkenntnistheoretischen Seite her, insofern „die Geschichte des von Christus gegründeten Reiches Gottes, und die Thatsachen, auf welchen dieselbe beruht, *über* und *außer* den Grenzen der möglichen menschlichen Erkenntnis liegen, und nur von Gott durch seinen Geist bekannt gemacht werden konnten.“⁹⁶ Eben dieses von Christus gegründete Reich nennt er aber vorwiegend nicht ein übernatürliches –, sondern ein *übersinnliches* Reich und die Tatsachen, von denen Wanker in diesem Zusammenhang spricht – gemeint sind Insbesondere die von Christus gewirkten Wunder –, verdanken sich einer übersinnlichen Kausalität.⁹⁷

Aufgrund dieses engen Zusammenhanges zwischen ‘übernatürlich’ und dem weit häufiger gebrauchten ‘übersinnlich’ kommt es dazu, daß Wanker oft letzteres auch dort verwendet, wo eigentlich das erstere zutreffender wäre. Die mangelnde Unterscheidung und Vermischung beider Begriffe führt zu einer Verstärkung der moralistischen Befrachtung des Gnadenhaften, Übernatürlichen, auf das sich der Bedeutungsgehalt des Übersinnlichen überträgt; mit dem Adjektiv ‘übersinnlich’ werden ja bei Wanker insbesondere unmittelbar moralische oder transempirische Wirklichkeiten bezeichnet, die auf die Sittlichkeit bezogen sind.⁹⁸

Das bisher zum christlichen Offenbarungsverständnis und zu einigen implizierten theologischen Aussagen Gesagte reflektiert den Stand bei der Abfassung und Herausgabe der letzten, von Wanker selbst besorgten Auflage der „Christlichen Sittenlehre“ von 1810/11. Wanker bemüht sich hier einerseits, die Bedeutung der christlichen Offenbarung so zu bestimmen, daß für eine eigenständige Sicht vernunftbestimmter – und insofern autonomer – Sittlichkeit Raum bleibt, daß aber an-

⁹⁰ I, 49f. Diese Dimension übersteigt die Vernunft grundsätzlich.

⁹¹ Zu den Aspekten des Begriffs ‘Gnade’ vgl. J. AUER: HThG II, 186-196 hier bes. 193.

⁹² Vgl. I, 146; II, 343, 346, 348, 355, 361f; VR, 13.

⁹³ II, 340; vgl. I, 250-253, 259-262; II, 342.

⁹⁴ II, 342; vgl. II, 344ff; I, 49.

⁹⁵ Zur weiten Verbreitung dieser Tendenzen in der damaligen Theologie vgl. vor allem die Arbeit von H. WEBER sowie J. MARTIN-PALMA, 142.

⁹⁶ II, 5; vgl. VR, 110.

⁹⁷ Vgl. I, 23, 34ff. Zur mangelnden Unterscheidung zwischen ‘übernatürlich’ und ‘übersinnlich’ vgl. auch I, 25; VR, 110f.

⁹⁸ Vgl. I, 23, 33ff, 43f, 49, 97 u.ö.; II, 4, 11ff; VO, 6ff, 19; VR, 27 u.ö.

dererseits die christliche Offenbarung selbst nicht als entbehrliche und im Grunde überflüssige Zutat zur vernünftigen Sittlichkeit erscheint.

Es ist für ihn unbestreitbar, daß sowohl die Idee der Sittlichkeit selbst als auch die einzelnen materialen sittlichen Handlungsnormen (bzw. die Moralgesetze oder die entsprechenden sittlichen Pflichten) genuine Produkte der Vernunft sind. Insofern versteht er Sittlichkeit und ihre Komponenten als autonome Wirklichkeiten.⁹⁹ Daß diese Autonomie eine deutliche kantische Färbung aufweist, dürfte nach der Fülle der erörterten Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten außer Zweifel stehen.

In Bezug auf diesen genuinen Beitrag der Vernunft zur Sittlichkeit sieht sich Wanker in voller Übereinstimmung mit der christlichen Offenbarung. Diese Übereinstimmung ist der Ansatz und ständige – wenn auch meist latente – Bezugspunkt der Wankerschen Argumentation in den genannten Werken.¹⁰⁰

Das Zusammenstimmen beider Bereiche auf konkreter Ebene suchte Wanker in erster Linie und prinzipiell durch den Nachweis zu erbringen, daß sein an der zweiten Formel des kategorischen Imperativs orientiertes Moralprinzip aus der Vernunft übereinstimme mit dem ntl. Hauptgebot. Entsprechend seinem Verständnis des Zusammenhangs zwischen Moralprinzip und konkreten sittlichen Handlungsnormen gibt es dann auch eine Übereinstimmung auf der konkreten, inhaltlichen Ebene. Vernunft und Offenbarung sind damit als *zwei verschiedene Quellen derselben Sittlichkeit aufgefaßt*; aus ihnen fließt derselbe Inhalt. Bisweilen erweckt Wankers Argumentationsgang sogar den Eindruck, als diene die Darstellung der Vernunftgemäßheit der Offenbarung einer Demonstration ihrer Wahrheit und Verbindlichkeit.¹⁰¹

Andererseits kann, aufs Ganze gesehen, in Wankers Hauptwerk kein Zweifel darüber bestehen, daß die christliche Offenbarung in ihrer dargestellten, mehrfachen Bedeutung als unbedingt notwendig, als unersetzbar und der Vernunft weit überlegen verstanden wird¹⁰²; dabei ist die moralische Perspektive bestimmend; das wirkliche Gewicht der christlichen Offenbarung wird beurteilt von den „moralischen Bedürfnissen“ des Menschen her, die sich aus der Vernunftidee der Sittlichkeit ergeben. Die Tatsache der Übereinstimmung von Vernunft und Offenbarung auf dem Feld der Sittenlehre führt nicht nur zu erhöhter moralischer Sicherheit, sondern sichert der an sich autonomen Sittlichkeitsidee und den aus ihr folgenden sittlichen Begriffen mit ihren materialen Gehalten erst die volle Sinnhaftigkeit und Wirkkraft. Die christliche Offenbarung – und dementsprechend auch die christliche Theologie – heben die (begrenzte) Autonomie der menschlichen Sittlichkeit nicht auf; dies umso weniger, als der unmittelbare Grund der Sittlichkeit, die Vernunft, sich ja selbst der Urheberschaft Gottes verdankt.¹⁰³

⁹⁹ Vgl. I, 39, 46-49, 165f, 169, 193.

¹⁰⁰ Hierin trifft sich Wanker mit anderen zeitgenössischen Fachkollegen (z.B. S. Mutschelle, J. Geishüttner; vgl. U. DERUNGS, 47-49; W. HUNSCHIEDT, 35f). Sehr ausgeprägt ist das Bemühen um eine integrative Gesamtsicht von Vernunft und Offenbarung, die eine Heteronomisierung der Vernunft ausschließt bei Mutschelles Nachfolger Jakob Salat; vgl. A. SEIGFRIED, 177f, 250ff, 255, 260, 264.

¹⁰¹ Vgl. I, 47f, 39, 54.

¹⁰² Vgl. I, 37f.

¹⁰³ Vgl. I, 54, 166.

Dieser Bewertung der Vernunft auf sittlichem Gebiet entspricht die hohe Einschätzung des Beitrags der *Moralphilosophie* zur christlichen Sittenlehre. Deshalb gilt die Moralphilosophie sogar als Quelle der christlichen Moral im eigentlichen Sinn und aus demselben Grund sind „gewisse erste, und allgemeine Grundbegriffe, und Grundsätze (...) der Moralphilosophie und der christlichen Moral gemein.“¹⁰⁴ Dazu kommt, daß „selbst die Methode, nach welcher die Moral des Erlösers gelehrt werden soll, ... die philosophische (seyn muß)“ und daß vor allem „die Materien, welche in der christlichen Sittenlehre abgehandelt werden, ... immer ... in der weiteren oder engeren Bedeutung zugleich Vernunftspflichten (sind).“¹⁰⁵

Insofern aber der Sinn sowie die volle Entfaltungs-, Wirk- und Überzeugungskraft menschlicher Sittlichkeit nicht ohne die Hilfe der christlichen Offenbarung erreichbar sind, ist Sittlichkeit immer auch der Theozentrik und Theonomie bedürftig; dies gilt nicht nur idealerweise; aufgrund der geschichtlich geschehenen Offenbarung ist Sittlichkeit für den Christen auch *tatsächlich* christlich-theonom bestimmt. Wanker hebt somit weder die Autonomie noch die Theonomie auf; er plädiert also – in heutiger Terminologie formuliert – für eine *theonome Autonomie* der christlichen Moral.¹⁰⁶ Vernunft und Offenbarung verhalten sich *komplementär* zueinander und stimmen dort, wo sie sich überschneiden, miteinander überein. Beide sieht Wanker in strenger reziproker Zuordnung. Eine von Gott unabhängige Vernunft, die eine totale sittliche Autonomie, einen „Autonomismus“, begründen könnte, kennt er nicht.¹⁰⁷

Das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung – und in Entsprechung dazu von Autonomie und Theonomie – ließe sich durchaus mit dem Bild von Kreisen verdeutlichen, die sich in verschiedenen großen Radien um übereinstimmende Mittelpunkte bewegen.

Für Wankers hier zur Diskussion stehende Werke muß hinzugefügt werden, daß der innere, kleinere „Vernunftkreis“ ohne den „Offenbarungskreis“ sozusagen „in der Luft hänge“ und daß die Bewegungen des ersteren um den Mittel- und „Aufhänge“-Punkt ihren vollen Sinn, ihre volle „Drehzahl“ und Leistungsfähigkeit ohne letzteren einbüßten. Die Vernunft bleibt in Bezug auf die menschliche Sittlichkeit unabdingbar auf die Offenbarung verwiesen, die sittliche Autonomie des Menschen bleibt in der Theonomie verankert.¹⁰⁸

¹⁰⁴ I, 47; vgl. I, 83f.

¹⁰⁵ I, 48; Wanker zieht daraus die Folgerung: „Man muß also aus der Philosophie ihre Beweis- und Bewegungsgründe in die christliche Moral übertragen, mit den biblischen Gründen verbinden, und die Uebereinstimmung von beyden darstellen“ (ebd.).

¹⁰⁶ Zu dieser Formulierung vgl. K. HILPERT 1980, 531-582.

¹⁰⁷ Wanker legt einen deutlich größeren Nachdruck auf die Spezifika und die Unentbehrlichkeit der christlichen Offenbarung als etwa S. Mutschelle; vgl. C. KELLER, 175f.

¹⁰⁸ Dieses Ergebnis weist so viele Berührungspunkte mit dem von A. Auer vorgelegten Entwurf einer autonomen Moral auf, daß von einer Strukturähnlichkeit gesprochen werden kann; dies gilt allerdings in etwas schwächerem Maße als für S. Mutschelle; vgl. dazu C. KELLER, 378f, 181.

3. Vernunft und Offenbarung, Autonomie und Theonomie in Wankers Opus Posthumum „Vorlesungen über Religion nach Vernunft und Offenbarung für Akademiker und gebildete Christen.“

Die bisherigen Aussagen zum Themenkreis 'Vernunft und Offenbarung, Autonomie und Theonomie' gelten für die Zeit v o r der endgültigen Fassung der posthum herausgegebenen „Vorlesungen über Religion nach Vernunft und Offenbarung“, also zumindest für die Zeit bis zur letzten Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ zu Lebzeiten des Autors (1810/11). In den nachweislich stark von J. M. Sailer beeinflussten Religionsvorlesungen herrscht im Blick auf die in der Überschrift genannte Problematik eine gewandelte Sichtweise vor. Zwar negiert Wanker nirgends die bereits erörterten Funktionen der christlichen Offenbarung in Bezug auf die menschliche Sittlichkeit; doch werden sie jetzt in einen neuen, vom Theonomiegedanken völlig dominierten Gesamt-Kontext eingeordnet.

Außerdem schlägt nun die Kompaßnadel für das sittliche Verhalten und Handeln auch deshalb viel stärker in Richtung der Offenbarung aus, als in diesem letzten Werk Wankers stellenweise ein deutlicher Vernunftspessimismus, ja geradezu anti-rationalistische Züge feststellbar sind.¹⁰⁹

In seinen Religionsvorlesungen schickt Wanker der Bestimmung der christlichen Offenbarung eine Betrachtung voraus über die Frage: „Wie kamen die ersten Menschen zum Glauben an Gott?“¹¹⁰ Die Antwort darauf gibt er durch eine Erweiterung des Offenbarungsbegriffs im Sinne einer Uroffenbarung. Der Vernunft wird nun grundsätzlich nicht mehr zugetraut, von selbst, spontan, durch die inhärente Gottesidee zu einem vernünftigen Gottglauben zu gelangen.¹¹¹ Wie die Geschichte der philosophischen Gottesvorstellungen zeige, bedürfe es, damit die Menschen überhaupt einen „reinen Begriff der Gottheit“ gewinnen können, der *Erziehung* der Vernunft, und zwar der Erziehung durch Gott selbst.¹¹² Wie das Kind zwar die Anlage zur Sprachfähigkeit hat, das Sprechen jedoch nur lernt durch die entsprechend stimulierende und steuernde Einwirkung der Umwelt, ebenso hat die Vernunft zwar die (passive) Anlage der Fähigkeit zur Gotteserkenntnis; doch kann diese rezeptive Vorgabe lediglich aktiviert werden durch äußere Einwirkung, die am Anfang der Menschheitsgeschichte nur von Gott selbst ausgegangen sein kann. Für die Got-

¹⁰⁹ Vgl. etwa die eher geringschätzigen Bemerkungen über die „philosophirende Vernunft“ in VR, 64-71 sowie über die Aufklärung; in VR, 195 spricht er von der Aufklärung als von einer „Hemmkette.“ Vorzeichen dieser gewandelten Einstellung finden sich allerdings vereinzelt schon in früheren Werken (vgl. II, 6f (Anm.); II, 13).

¹¹⁰ VR, 64.

¹¹¹ Vgl. VR, 65ff; ferner VR, 81; „Des Menschen Geist bringt die Ideen des Göttlichen nicht mit auf die Welt. Was mit ihm geboren wird, sind nur die Vermögen, das Mannigfaltige wahrzunehmen, in sich auszubilden, und durch alle Stufenreihen vom Bedingten zum Unbedingten sich zu erheben.“

¹¹² VR, 67; vgl. VR, 139. Jedes Wissen von Gott wird so in einem unmittelbaren Sinn zu einem Wissen durch Gott erklärt; vgl. dazu L. SCHEFFCZYK/H. WALDENFELS 1977, 83. Zur Beliebtheit dieser Denkfigur in der damaligen Theologie vgl. H. KÖSTER 1982, 131, 136.

tesidee gilt dasselbe wie für die wesentlichen sittlichen Bildungsinhalte: sie sind „keine Resultate der reinen Vernunft, sondern alles ist uranfänglich positiv, positive Lehre, positive Gesetzgebung ... und erst hintennach fängt die auf diesen Wegen geweckte Vernunft ihre Abstractionen an.“¹¹³ Auf dieselbe Weise, d.h. durch unmittelbare göttliche Erziehung, wurde auch die Idee der Sittlichkeit selbst, die erste sittliche Bildung vermittelt.¹¹⁴

Mit der Theorie einer Uroffenbarung und einer entsprechend passiv-rezeptiven Einschätzung des ursprünglichen Vernunftvermögens hinsichtlich der höchsten religiös-sittlichen Ideen übernimmt Wanker eine These des im 19. Jahrhundert erstarkenden *Traditionalismus*, dessen Wegbereiter teilweise zu seiner Generation gehörten.¹¹⁵ Die Vertreter des Traditionalismus wandten sich mit ihrer antirationalistischen, philosophisch-theologischen Lehrmeinung von der absoluten Notwendigkeit einer Uroffenbarung, die sich inhaltlich auf die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Geistseele sowie auf die Existenz eines unbedingt verpflichtenden Sittengesetzes bezog, vor allem gegen die „Auswüchse des rationalistischen Individualismus.“¹¹⁶ Für die traditionalistisch orientierten Autoren ist es wesentlich, sich „gegen die die rationalistische Aufklärung bestimmende Philosophie der autonomen Subjektivität und der kritischen, schöpferischen und normgebenden Vernunft“¹¹⁷ zu wenden. Vernunft wird demgegenüber als *empfangendes* Vermögen bestimmt, dem die entscheidenden religiös-sittlichen Wahrheiten „von außen“ mitgeteilt werden müssen, und zwar durch ein „äußeres Wort“, das aus der Uroffenbarung kommt, die zur 'Kapitalfrage' des Traditionalismus geworden war.¹¹⁸

¹¹³ VR, 70.

¹¹⁴ Vgl. ebd. Die sittlichen Prinzipien sind in diese Ur-Erziehung einbezogen; vgl. VR, 75. Wanker interpretiert die atl. Erschaffungsberichte des Menschen im Sinne einer Uroffenbarung; zur ersten sittlich-religiösen Bildung des Menschen kam es durch den „väterlichen Umgang Gottes mit den ersten Menschen“ (ebd.); vgl. auch VR, 80, 116, 118ff, 122. Zu der damit verbundenen exegetischen Problematik vgl. Abschnitt C, II, 2: Anmerkungen 72 und 161. Außerdem vgl. H. J. KRAUS 1982, 80-113, 132-151. Zum Gedanken einer Erziehung der menschlichen Vernunft durch Gott und zu den entsprechenden Auswirkungen auf den Offenbarungsbegriff vgl. auch A. SEIGFRIED, 161f, 256, 260.

¹¹⁵ Zu den Wegbereitern und Hauptvertretern des Traditionalismus J. de Maistre (1753-1821), L. de Bonald (1754-1840), F. de Lamennais (1782-1854) vgl. P. POUPARD, Art. Traditionalismus: SM (D) IV, 966-968, bes. 966. Die Quellenlage bei Wanker ähnelt hier sehr derjenigen bei J. Geishüttner, d.h. daß auch Wanker diese Theorie möglicherweise anhand der schon frühzeitig ins Deutsche übersetzten Werke N. S. Bergiers (1718-1799) eingehender kennenlernte; vgl. U. DERUNGS, 170-173; ferner vgl. N. HÖTZEL, 36.

¹¹⁶ P. POUPARD, Art. Traditionalismus: SM IV, 966.

¹¹⁷ H. FRIES, Art. Uroffenbarung: SM (D) IV, 1127.

¹¹⁸ Vgl. N. HÖTZEL, Art. Traditionalismus: LThK ²X, 300. Der strengere Traditionalismus wurde schließlich vom 1. Vatikanischen Konzil verworfen (vgl. DS 3004, 3026), wodurch indirekt auch die These der absoluten Notwendigkeit einer Uroffenbarung zurückgewiesen wurde; vgl. P. POUPARD a.a.O., 968. Wankers Position ist der schwächeren Variante des Traditionalismus zuzurechnen und dementsprechend weniger von den lehramtlichen Entscheidungen berührt.

Durch die Einführung der Uroffenbarungsthese bekommt der Offenbarungsbegriff eine „philosophisch-erkenntnistheoretische, d.h. allgemeingültige Funktion.“¹¹⁹

Die damaligen deutschen Vertreter einer Uroffenbarung – das gilt zumal für den Gründer der katholischen Tübinger Schule, J. S. DREY (* 1853)¹²⁰ – sehen in ihr als einer allumfassenden Offenbarung „einen durch das ganze Menschengeschlecht sich durchziehenden Erziehungsplan Gottes.“¹²¹

Wanker vertritt in seinem Opus Posthumum ebenfalls dezidiert den mit der Uroffenbarung verbundenen Erziehungsgedanken.¹²² Wie J. S. Drey nimmt er ihn von LESSING auf, formt ihn aber – ähnlich wie der Tübinger Theologe – insofern einschränkend um, als die Offenbarung als Erziehung Gottes für das Menschengeschlecht nicht nur zeitlich und inhaltlich schneller gewährt, was die menschliche Vernunft an sich – wenn auch später und mühsamer – selbst erreichen könnte, sondern grundsätzlich zum Entstehen der Ideen von Gott und Sittlichkeit notwendig ist.¹²³ Abschließend bleibt zu diesem Punkt festzuhalten, daß Wanker mit der traditionalistischen These der Uroffenbarung einen negativen und pessimistischen Ton in die Bewertung der eigenständigen, ursprünglichen Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft in sein letztes Werk hereinträgt. Für ihn gilt, was für den Traditionalismus allgemein festzustellen ist, daß die Philosophie an Eigenständigkeit verliert und skeptisch beurteilt wird. Im Gegenzug erhält „Gott ... eine den Menschen zu weit ausschaltende Alleinwirksamkeit.“ Offenbarung erhält als religiöse Erkenntnisquelle einen so ausschließlichen Rang, daß ihr „Wesen als geschichtliche, freie Heilsgabe verkannt“¹²⁴ wird.

Der Traditionalismus vermochte somit die wesentlichen Unterscheidungen zwischen Schöpfungs- und Heilsordnung, Glauben und Wissen, logischer und historischer Ordnung nicht adäquat aufrechtzuerhalten; deshalb kam es schließlich auch zu den erwähnten lehramtlichen Maßnahmen.¹²⁵

¹¹⁹ U. DERUNGS, 184. Der Vernunftbegriff wird so von vornherein theonom bestimmt mit dem Ergebnis, daß Offenbarungstheologie als „vorbereitende Propädeutik“ oder auch als „nachfolgende Popularisation philosophischer Wahrheiten“ aufgefaßt wird (A. SEIG-FRIED, 250; vgl. auch 251f, 195, 197.

¹²⁰ Zu Drey vgl. P. HÜNERMANN, 56; J. R. GEISELMANN 1964, 142-145.

¹²¹ J. HEISLBETZ, Art. Uroffenbarung: LThK² X, 566.

¹²² Vgl. VR, 128, 139, 75.

¹²³ Vgl. VR, 64f, 67, 115, 146.

¹²⁴ N. HÖTZEL, 300.

¹²⁵ Vgl. N. HÖTZEL, 301.

3.1. Weitere Bestimmungen des Offenbarungsbegriffes und des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung in Wankers Opus Posthumum

„Die Gottheit selbst muß die Menschen zur Religion erziehen, wenn diese nicht nur in die Welt eingeführt, sondern auch in derselben erhalten werden soll ... Die Anstalten, welche die Gottheit zur Erreichung dieses Zweckes nach den jedesmaligen Bedürfnissen der Menschen in der Sinnenwelt traf, nennen wir göttliche Offenbarung.“¹²⁶

Mit diesen Einleitungssätzen zum Abschnitt über die göttliche Offenbarung macht Wanker deutlich, daß er den in der Uroffenbarungstheorie gewählten Ansatz grundsätzlich für alle mögliche göttliche Offenbarung beibehält.¹²⁷ Dementsprechend sieht er „Offenbarung überhaupt als eine Anstalt zur religiösen und sittlichen Erziehung des Menschen“, die sowohl partiell als auch total bzw. universal (oder mittelbar und unmittelbar) ergehen kann.¹²⁸

Die partielle, unmittelbare oder spezielle göttliche Offenbarung ist die göttliche Erziehung, wie sie sich stufenweise, nach und nach, im Alten- und Neuen Testament niedergeschlagen hat. Sie setzt die Uroffenbarung voraus, führt sie sinngemäß weiter und wird begleitet von den mittelbaren göttlichen Offenbarungen, zu denen „eine jede Erkenntniß des Wahren und Guten (gehört), wir mögen sie aus dieser oder jener Quelle schöpfen; denn ein jedes Wahre und Gute kommt vom Urwahren und Urheiligen, von Gott.“¹²⁹ Ebenso sind „die ganze Natur, ihre Ordnung und Schönheit, der rechte Gebrauch unserer Vernunft, die Stimme unseres Gewissens, die Lehren unserer Erzieher, die Beispiele guter Menschen ... Mittel, wodurch die Gottheit sich selbst, ihre Eigenschaften und ihren Willen bekannt macht, und deßwegen ist alles, was wir auf diesen Wegen erkennen, eine mittelbare Offenbarung Gottes.“¹³⁰

Entsprechend fallen die Verhältnisbestimmungen von Vernunft und Offenbarung – ein Thema, dem Wanker auch im nachgelassenen Werk nochmals große Aufmerksamkeit widmet – aus. Aufgrund der durch die Uroffenbarung und die nachfolgende Tradition des Uroffenbarungsinhaltes vermittelten Vertrautheit der Vernunft mit

¹²⁶ VR, 71f; vgl. VR, 75.

¹²⁷ Das gilt gerade auch für den Offenbarungsinhalt, der in der Uroffenbarung und der (heilsgeschichtlichen) Spezialoffenbarung gleich bleibt. Was sich ändert, ist nur die Ankündigungsart, der prozedurale Vorgang, durch den in der Spezialoffenbarung der Gehalt der Uroffenbarung reaktiviert wird.

¹²⁸ VR, 80; vgl. VR, 81ff, 71. Der Begriff der unmittelbaren Offenbarung wird bei Wanker allerdings nicht ganz kohärent gebraucht; vgl. VR, 75, 81. Der bei Wanker hier folgende Abschnitt über die grundsätzliche Möglichkeit einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung erklärt sich weitgehend aus den entsprechenden zeitgenössischen Auseinandersetzungen; vgl. VR, 82f.

¹²⁹ VR, 81. Wichtigstes Unterscheidungsmerkmal zwischen unmittelbarer und mittelbarer göttlicher Offenbarung ist der *Modus* der Aktivität Gottes im Hinblick auf die Adressaten; vgl. VR, 82.

¹³⁰ VR, 81.

Gott verhält sich die Vernunft zur Offenbarung wie der „erste Lichtstrahl“ zur „Urquelle des Lichts.“¹³¹ Die Offenbarung macht die Vernunft vertraut mit den höchsten, ihr selbst nicht (oder zumindest nicht vollständig) erreichbaren Lebenswahrheiten und bringt so „das zur vollen Gewißheit ..., was der Vernunft ewig ungewiß bleibt. Und eben darin besteht das schönste und wichtigste Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung.“¹³²

Die von Gott in der Uroffenbarung vermittelten höchsten, religiösen und sittlichen Ideen und Ideale werden durch Gottes fortwirkendes Offenbarungswirken immer mehr mit Realität gefüllt. Und dies bewirkt schließlich „die schönste Harmonie zwischen Offenbarung und Vernunft.“¹³³

Zusammenfassend ist zum Verhältnis ‘Vernunft und Offenbarung’ in Wankers letzter Schrift festzustellen, daß hier durch die übernommenen, traditionalistischen Gedanken die Gewichte von vornherein so zugunsten der Offenbarung in all ihren Erscheinungsformen verschoben sind, daß selbst „Vernunftkenntnisse in der engsten Bedeutung“ nunmehr „nach einer höhern Ansicht zugleich geoffenbarte Erkenntnisse (sind)“, und zwar – wie Wanker kurz darauf nochmals betont – „wirklich geoffenbarte Erkenntnisse.“¹³⁴

3.2. Christliche Sittenlehre als christlich-theozentrische Moral in Wankers Opus Posthumum

Mit der dargestellten Ausweitung des Offenbarungsbegriffes zu Lasten der menschlichen Vernunft ergeben sich weittragende Konsequenzen für das christliche Sittlichkeitsverständnis. Die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft ist nun stets unter dem Vorzeichen zu sehen, daß der Vernunftbegriff in Bezug auf die wesentlichen religiösen und sittlichen Prinzipien von vornherein und ursprünglich vom Offenbarungsbegriff abhängt.¹³⁵

Im gleichen Maße, wie der Offenbarungsbegriff dominierend wird, steigert sich die *Theozentrik* der Argumentation Wankers.

Diese Theozentrik ist jedoch keineswegs ausschließlich in spezifisch christlicher Perspektive zu sehen; vielmehr nutzt Wanker nun – ähnlich wie Sailer – die von Jacobi übernommene philosophische Theorie der Gotteswahrnehmung durch die

¹³¹ VR, 74; vgl. VR, 75-79. Diese bildhafte Ausdrucksweise soll verdeutlichen, daß die Vernunft eine reale Verbindung zwischen Gott und Mensch herstellt; der Mensch partizipiert an der göttlichen Vernunft. Die Vernunft ist der objektive Einheitsgrund. Sehr ausgeprägt findet sich dieser Gedanke unter den damaligen Theologen bei J. Salat; vgl. A. SEIGFRIED, 211f, 250ff, 260, 264.

¹³² VR, 76. Diese schon in früheren Werken antreffbare Verhältnisbestimmung erhält im Kontext einer traditionalistischen Uroffenbarungstheorie einen anderen Stellenwert. Die Vernunft hat nun keineswegs mehr grundsätzlich die Fähigkeit, selbständig die Idee der Sittlichkeit und die moralische Ordnung zu finden.

¹³³ VR, 77. Wanker spricht von dieser Harmonie zwar in Frageform; doch läßt der Kontext sinngemäß nur eine bejahende Antwort zu.

¹³⁴ VR, 74f.

¹³⁵ Vgl. ebd.

Vernunft, um bereits auf einer philosophischen Ebene Gott an die erste und oberste Stelle aller Überlegungen nicht nur zur Religion, sondern auch zur Sittlichkeit zu setzen.¹³⁶ JACOBI liefert somit eine ganz entscheidende, philosophische Komponente für das Fundament der Wankerschen Offenbarungslehre im *Opus Posthumum*¹³⁷; die damit vorgegebene, absolute Priorität Gottes zielt letzten Endes darauf ab, daß – im Gegensatz, ja in Umkehrung jener aufklärerischen Position, für die der sittliche Mensch auch schon der 'homo religiosus' ist – für Wanker nun die *Religiosität* das *Wesen des Sittlichen* ausmacht.¹³⁸

Daß Wanker sich hiermit in eklatanten Gegensatz zu Kant setzt, macht er an einer Stelle selbst deutlich, die von einem markanten Vernunftpessimismus gekennzeichnet ist und in dem Vorwurf gipfelt: „Die Geschichte der Philosophie enthält keine größere Verirrung des menschlichen Geistes, als das Paradoxon von der Suprematie, Autonomie (!) und Unabhängigkeit des menschlichen Geistes.“¹³⁹

Dieser Ablehnung des Autonomiebegriffs korrespondiert ein entsprechender „Theismus aller Moral“¹⁴⁰, in dessen Perspektive das Sittengesetz wesentlich und von Anfang an als Gottes Gesetz verstanden wird.

In radikalerem Maß als noch in der dritten Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ zieht Wanker nun die Konsequenz aus der theologisch-anthropologischen Wahrheit der Kreatürlichkeit des Menschen; nachdrücklich unterstreicht er, daß Gott es ist, der „das heilige Gesetz in mich gelegt hat; dessen Stimme ich vernehme, wenn mein Gewissen spricht.“¹⁴¹

Gott wird nun nicht mehr nur in der *Realordnung*, sondern auch in der *Erkenntnisordnung* absoluter Anfang der Sittlichkeit und der Sittenlehre.¹⁴² M.a.W.: WANKER tritt wie SAILER für eine vollständige Theozentrik der Moral ein; das Sittliche ist nichts anderes als die Nachbildung des Göttlichen in den Menschen. Dies gilt bereits für die philosophische Moral, die Moral der Vernunft, aufgrund ihrer Fähigkeit zur Wahrnehmung Gottes und seines moralischen Gesetzes in uns.¹⁴³

Nimmt man hier die Idee der (nach Wanker auch vernünftig einsehbaren) *Gott-*

¹³⁶ Wer in echter Weise philosophiert, der setzt „Gott überall und in Allem voraus und oben an“ (VR, 14; vgl. VR, 33, 63). Zu Sailer's vergleichbarem Grundsatz der Voraus- und Obenansetzung Gottes vgl. C. KELLER, 238f, 242, 254.

¹³⁷ Für Sailer stellt KELLER (204) fest, daß Jacobi den „Unterbau für seine Offenbarungstheologie“ geliefert habe. Für Wanker ist diese Sachlage insofern anders zu beurteilen, als bei Sailer die Uroffenbarungstheorie nicht dieselbe Rolle spielt.

¹³⁸ Vgl. VR, 63, 33.

¹³⁹ VR, 86; vgl. VR, 71, 74f, 178ff. Daß Wanker bei der zitierten Äußerung an „Autonomismus“ und nicht eigentlich an Autonomie dachte, lassen die flankierenden Begriffe „Suprematie“ und „Unabhängigkeit des menschlichen Geistes“ vermuten. Eine ähnliche Frontstellung bezieht Sailer; vgl. ChM I, 39, 53f, 61ff sowie C. KELLER, 235, 238, 272.

¹⁴⁰ Diese von C. KELLER (242, 255, 259f) in Bezug auf Sailer's „Handbuch“ (vgl. ChM I, 39) verwendete Formel trifft auch Wankers Position in den 'VR' gut.

¹⁴¹ VR, 13; vgl. VR, 235: „Die Vernunft ... ist das Gewissen, in welchem das heilige Gesetz Gottes mit unverteilbaren Zügen geschrieben ist ...“

¹⁴² Vgl. dagegen die genau entgegengesetzte Position, die Wanker noch in der 3. Ausgabe der 'CS' vertrat (I, 22).

¹⁴³ Vgl. VR, 13f, 33, 38, 215, 236, 243. zu Sailer's vergleichbaren Aussagen vgl. ChM I, 110, 85f, 74. Vgl. auch Kellers Hinweis auf den platonischen Hintergrund dieses Gedankens (322).

ebenbildlichkeit des Menschen mit in den Gedankengang hinein – eine Idee, die bei ihm stark ausgeprägt und mit platonischen Elementen durchsetzt ist¹⁴⁴ –, so kann man von einer „Theomimik aller Moral“¹⁴⁵ bei Wanker sprechen, insofern bei der menschlichen Sittlichkeit alles auf die Nachahmung, Nachbildung und die (menschensmögliche) Darstellung der Heiligkeit Gottes ankommt.¹⁴⁶

Das „Theomimische“ ergibt sich aus der Theozentrik aller Moral durch den Wechsel vom Indikativ der Gottebenbildlichkeit zum entsprechenden Imperativ: „Sey heilig, so wie Gott heilig ist!“ Der Mensch soll „die gleichende Copie des Originals, vollkommen, wie der Vater im Himmel (seyn und werden).“¹⁴⁷

Heiligung als Ähnlichwerden mit Gott rückt somit in einem absolut primären Sinn, wie er in der dritten Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ noch nicht gegeben war, in das Zentrum der Sittenlehre des *Opus Posthumum*; in ihm steht die Religiosität selbst in einem vernünftig -gläubigen Sinn im Zentrum der Sittlichkeit, und dies ist der tiefste Grund menschlicher Würde, „weil diese Würde die Gottesähnlichkeit und *a/so* das Höchste und Unbedingte ist.“¹⁴⁸

Mit diesem philosophischen Denkansatz nun verbindet Wanker die *christliche Moral*, die für ihn eine *Moral Christi und der Apostel* ist.¹⁴⁹ Die christliche Moral ist identisch mit der Sittlichkeitslehre der christlichen Offenbarung, d.h. sie kommt aus einer Quelle außerhalb des Menschen. Diese Quelle ist allerdings der Moral aus der Quelle der Vernunft nicht entgegengesetzt, sondern nimmt sie auf und vollendet sie in singulärer und unüberbietbarer Weise. Die Vernunftmoral ist ja selbst schon theologisch; die „Offenbarung beleuchtet und befestigt, erhebt und vollendet“¹⁵⁰ sie; d.h. es kommt zu einer Verbindung beider unter Führung der Moral Christi, der christlichen Moral.¹⁵¹ Wie es jedoch nur eine Wahrheit gibt, so auch nur eine Moral: moralisches Handeln als Gottähnlichwerden. Dies geschieht in *Einheit von philosophischer und christlicher Moral*, in der die Zusammengehörigkeit zweier Größen sich vollzieht, die zutiefst aufeinander als Anfang und Vollendung bezogen

¹⁴⁴ Vgl. VR, 140. Noch ausgeprägter ist hier Sailer; vgl. dazu auch die interessanten Hinweise C. Kellers zu den Quellen und den zeitgenössischen Vorstellungen von der Imago-Dei-Lehre (293-296, 313ff, 319f).

¹⁴⁵ Diese im Blick auf Sailer geprägte Formulierung läßt sich zutreffend auf Wanker anwenden (vgl. C. KELLER, 323).

¹⁴⁶ Vgl. VR, 39, 216. Vergleichbare Formulierungen finden sich bei Sailer; vgl. z.B. ChM I, 112.

¹⁴⁷ VR, 236, 185; vgl. VR, 15, 39, 216, 235, 242f.

¹⁴⁸ VR, 236. Näherhin entfaltet sich diese Sittlichkeit als Liebe in ihrer dreifachen Beziehung auf Gott, sich selbst und die Mitmenschen; vgl. VR, 216ff.

¹⁴⁹ Für Wanker gilt ebenfalls die auf Sailer gemünzte Feststellung: „Sailer glaubt tatsächlich an die systematische Suffizienz des NT. Christliche Moral ist für ihn aus der bloßen Schrift heraus präsentabel.“ „Eine Differenz zwischen der christlichen Moral und der Moral Christi existiert nicht“ (C. KELLER, 276f, vgl. 263); vgl. auch Anm. 58 (C. IV).

¹⁵⁰ VR, 216.

¹⁵¹ Wanker erreicht hier zwar nicht die methodische Klarheit Sailers; doch ergibt sich bei ihm grundsätzlich dieselbe Unterscheidung von 3 Moraltypen: 1. philosophische Moral; 2. christliche Moral; 3. Verbindung beider; vgl. C. KELLER, 260-263, 378. Auch die verwendeten Termini liegen auf derselben Ebene; vgl. VR, 216; ChM I, 82, 94, 122, 231.

sind.¹⁵²

Die christliche Moral kann diese unvergleichliche Bedeutung erlangen, weil Christus als Sohn Gottes, als Muster und Urbild der vollendeten Menschheit das ferne göttliche Urbild, nach dem sich der Mensch im sittlichen Vollzug gestalten soll, nahebringt und ein Leben solcher Heiligung gnadenhaft ermöglicht.¹⁵³ Für die christliche Sittenlehre kommt es darauf an, das Streben nach Verähnlichung mit Gott, als *Christusverähnlichung* zu begreifen und zu vollziehen, denn Christus ist Gott und Darstellung Gottes in der Welt; in ihm wird das Göttliche mit dem Menschlichen zu einem vereinigt und in ihm „(muß) das Göttliche ... vermenschlicht und das Menschliche vergöttlicht werden.“¹⁵⁴

Mit Sailer teilt Wanker in diesem Kontext auch die *starke Hervorhebung der erbsündlichen Schwächung und Gebrochenheit* des Menschen und der Wiederherstellung des Menschen durch Christi Erlösungstat: „Alles Positive im Christentum geht auf den Satz hinaus: die Menschheit ist von Gott und der Tugend abgefallen, und bedarf einer höhern Vermittlung, um mit der Gottheit wieder in Verbindung zu kommen. Dieß vermittelnde Wesen ist Jesus, und dieser Jesus ist der vom Himmel gekommene Sohn Gottes, aber Mensch geworden, und gesandt zum Heile der Menschen.“¹⁵⁵ Wanker steht in seinem nachgelassenen Werk Sailer in der Betonung dieser christlichen Glaubenswahrheit nicht nach. Die Teilhabe des Christen an der Überwindung der Sünde durch Christus macht paradigmatisch noch einmal die Ohnmacht der Vernunft und die Notwendigkeit einer Theozentrik der christlichen Sittlichkeit deutlich. Zwar gebietet auch die Vernunft dem Menschen „absolut und unbedingt; Mensch, strebe wieder nach dem, was oben ist; sey heilig, so wie Gott heilig ist!“

Doch muß die Vernunft zugleich angesichts der Realität der eigenen Sündhaftigkeit ihre Ohnmacht in der Verwirklichung der ihr gebotenen Sittlichkeit eingestehen. Ratlos bleibt sie vor der Gewißheit: „So gewiß kein Gutes unbelohnt, so gewiß bleibt kein Böses ungestraft.“¹⁵⁶ So wenig die menschliche Vernunft mit dem Pro-

¹⁵² Diese Einheit ist vor dem Hintergrund der These zu sehen, daß die Vernunft Gottes Universal- bzw. Totaloffenbarung ist, die mit der Spezial- oder Partialoffenbarung der Hl. Schrift zusammen eine Einheit bildet; vgl. VR, 14, 74ff, 181 sowie GdR, 42, 66ff; ChM I, 95, 122.

¹⁵³ Vgl. VR, 140-162. Daß Wankers Christologie hier mehrfach Impulse von Sailer aufgenommen hat, ergibt ein Vergleich der genannten Seiten mit Sailer's 'GdR' (168-180, 209ff) und 'ChM' (vgl. I, 60ff); vgl. dazu auch J. GRÜNDEL 1982, 315.

¹⁵⁴ VR, 151, vgl. VR, 159ff, 162, 216; vgl. ChM I, 125ff.

¹⁵⁵ VR, 152; vgl. VR, 159; vgl. auch VR, 148. Nicht ohne deutliche Spitze gegen Kant fordert Wanker dann dazu auf, diese christliche Lehre zu vergleichen „mit dem, was die philosophirende Vernunft von dem Radikalbösen im Menschen, von seinem stets retrograden Gang auf dem Wege der Sittlichkeit ... aussagt“ (VR, 159). Der Kontrast von Wankers Betonung der erbsündlichen Gebrochenheit des Menschen zu dem in der Aufklärung florierenden Optimismus in Bezug auf einen dem Menschen aus eigener Kraft möglichen moralischen Fortschritt (ein Optimismus, dem freilich schon Kant skeptisch begegnete) ist unübersehbar. Dasselbe gilt für die stark betonte Notwendigkeit einer Bekehrung und Erlösung, nicht durch vernünftige Einsicht und selbsttätige Besserung, sondern durch das Eingreifen einer transzendenten Macht; vgl. W. JOEST, 115.

¹⁵⁶ VR, 185. Wanker verteilt die Gewichte hier ähnlich wie Sailer, der die „Zentral-Idee des Christentums“ auf die Kurzformel bringt: „Die Menschheit, von Gott abgefallen, ist nur

blem der drohenden Strafe fertig wird – ein Problem, das im Zusammenhang mit der Unsterblichkeit ein unendliches Ausmaß annimmt –, so sehr ist hier Christi Erlösungstat *die* Lösung. Christus ist hier allentscheidend; und dieser Punkt ist ein Paradigma für seine Bedeutung auf allen Gebieten der christlichen Sittlichkeit. *Theonomie* und *Christonomie* der christlichen Sittlichkeit fallen ineins, denn Christus ist Mensch und Gott; in dieser singulären Bedeutung kann er Urbild dafür sein, nach welcher Ordnung, nach welchen Prinzipien Gott das sittliche Leben des Menschen orientieren wollte und will.¹⁵⁷

Die moralische Ordnung, ihre Prinzipien und Normen, werden in dieser spätesten Schaffensphase von Wanker als so theo bzw. christonom verstanden, daß für den Gedanken einer sittlichen Autonomie des Menschen kein eigenständiger Ansatzpunkt mehr bleibt. Daß jeder echten Vernunftautonomie und damit auch der sittlichen Autonomie der Boden entzogen wird, kündigt sich schon im traditionalistischen Denkansatz des Opus Posthumum an und wird konsequent in der eigentlichen Tugendlehre, dem Schlußteil dieses Werkes, durchgehalten.¹⁵⁸

durch Gott in Christus mit Gott wieder vereinbar“ (ChM I, 131); vgl. auch J. HOFMEIER 1983a, 28, 38-40.

¹⁵⁷ Vgl. VR, 186ff. Christus ist hier mehr als bloßer Lehrer der Wahrheit und Tugend; er ist wirklich Erlöser und Heiland, wenn auch der moralische Aspekt in Wankers Opus Posthumum noch immer im allgemeinen überbetont bleibt.

¹⁵⁸ Zu weiteren Gemeinsamkeiten dieses Schlußteils mit Sailer vgl. ChM I, 52f, 62f, 77f sowie C. KELLER, 271, 327.

D Schluß

Die Untersuchungen des vorangehenden Hauptteils haben gezeigt, auf welcher vielfachen Art das philosophisch-theologische Denken Wankers mit den Gedankenströmen seiner Zeit verflochten ist. Mit Hilfe der angewandten literarischen und ideengeschichtlichen Vergleichsmethoden konnte ein Eindruck davon vermittelt werden, wie stark er an den geistigen Entwicklungen und Umbrüchen jener aufgewühlten und spannungsreichen Übergangsjahre Anteil genommen und Partei ergriffen hat. Er gehört zu jener Gruppe katholischer Theologen, die nach einem Wort Bernhard Weites „offen im offenen Strom des großen geistigen Aufbruchs steht“ und für die Philosophie ein „wesentliches Mittel ihres Denkens“¹ ist.

Wanker hat dabei verschiedene Stadien durchlaufen: von einem noch deutlich durch das aufklärerische Glückseligkeitsdenken geprägten Anfangsstadium gelangte er zu einer ausgeprägten Wertschätzung der kritischen Ethik und Rechtslehre Kants. In der Spätphase schließlich machte er sich einige programmatische Leitlinien seines großen Zeitgenossen J. M. Sailer zu eigen, über den er auch die rezipierten Zentralgedanken des Philosophen F. H. Jacobi kennengelernt haben dürfte. Somit ergibt sich folgendes Gesamtbild: Von jener Strömung der deutschen Aufklärung, die durch Namen wie G. Leß, J. G. H. Feder, K. A. von Martini u.a. gekennzeichnet ist, ausgehend, schloß er sich in seiner mittleren Schaffensperiode in den aufgezeigten Themenfeldern der bereits über die Aufklärung hinausweisenden praktischen Philosophie Kants an; schließlich wandte er sich zunehmend Geistesströmungen und Denkern (insbesondere J. M. Sailer und F. H. Jacobi) zu, die Entscheidendes zur Überwindung der Aufklärung in ihrer historischen Begrenztheit und zum Erstarken der nachfolgenden Romantik beitrugen.

Über diesen gesamten Zeitraum seines wissenschaftlichen Arbeitens hinweg hat Wanker eine Reihe wesentlicher Komponenten und Bausteine seiner Werke aus den Gedankengebäuden der genannten Autoren in einer bestimmten Auswahl übernommen. Diese *eklektische* Verfahrensweise ist auch in früheren Beiträgen über Wanker nicht unerwähnt geblieben.² Um abschließend eine grundsätzliche Aussage über die Eigenleistung Wankers machen zu können, bedarf es zunächst einiger prinzipieller Überlegungen zum Problem des Eklektizismus:

Offenbar genießt dieses Wort heute keine besondere Reputation, schon gar keine wissenschaftliche. Unter Eklektizismus wird in erster Linie ein unselbständiges, unsystematisches Auswählen subjektiv zusagender Teile aus den Werken anderer Autoren ohne nennenswerte eigenständige Verarbeitung und Konzeption verstan-

¹ B. WELTE, 385.

² Grundsätzlich zutreffend, wenn auch ohne ausreichende Beweise, spricht J. DIEBOLT im Blick auf Wankers 'CS' von einer „*Tendance éclectique*“ (145). Die Behauptungen Diebolts in Bezug auf die Bedeutung der Philosophie Schellings für Wankers Hauptwerk bleiben indes nicht nur unbewiesen, sondern entbehren auch eines zureichenden Anhaltspunkts (vgl. 146, 148). Ähnliches gilt für Wankers angebliche Kritik an der Apriorität und Absolutheit des moralischen Gesetzes bei Kant (vgl. 149). Zuvor hatte schon J. B. LÜFT den philosophischen Gehalt der 'CS' als einen „für seine Zeit recht vorteilhaft gesicherte(n) *Eklektizismus*“ (98) bezeichnet.

den.³ In diesem Sinne ist Wanker gewiß *kein* „Eklektiker“. Er übernahm gerade das kantische Gedankengut nicht unbesehen und kritiklos. Um ihm in diesem Punkt Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, muß geklärt werden, welche Bedeutung einer eklektischen Arbeitsweise in seiner Zeit grundsätzlich zukam. Dabei ergibt sich folgendes Bild:

Eklektizismus war in der Aufklärung eine durchaus anerkannte, wesentliche, ja teilweise höchstes Ansehen genießende Methode der Philosophie. Im „philosophischen Zeitalter“, in dem sich die aus früheren Jahrhunderten bekannte Reihenfolge von Theologie und Philosophie zugunsten der einstigen Dienstmagd umzukehren schien⁴, bedurfte es wohl keiner weiteren Legitimation, wenn eine so positiv eingeschätzte Methode zur Aufnahme philosophischer Ideen in Anspruch genommen wurde. Der Begriff ‘Eklektik’ diente damals sogar als Markenzeichen bestimmter philosophischer Richtungen.⁵ Als Eklektiker galt, wer eine vernünftig begründete Selektion aus den überlieferten und zeitgenössischen Philosophien zu treffen wußte. Gerade in dieser Auswahl beweist der Eklektiker, daß er das aufklärerische Ideal des Selbstdenkertums zu verwirklichen versteht, insofern es ja nicht um eine autoritätsgläubige, sondern um eine von eigener Einsicht und Verantwortung geleitete Auswahl geht. Die damalige Eklektik verstand sich als „nützlich zur Wahrheitsfindung, unparteiisch und bescheiden, tolerant“⁶ sowie als der Konstitution des menschlichen Geistes – angesichts der unendlichen Fülle des möglichen Wissens – angemessen.

Die breite Zustimmung für die eklektische Philosophie formulierte der Göttinger Philosoph Christoph MEINERS (1747-1810) so: „Die ganze Welt verlangt jetzo von einem Philosophen, daß er ein Eklektiker sey, d.i. daß er, wie man sich ausdrückt, selbst denke, aus den vielen entgegengesetzten Meinungen die beste auswähle, und diese mit allen ihren Gründen unterstützt seinen Schülern vortrage.“⁷

Der Eklektiker ist auf diese Weise grundsätzlich auch für die Tradition offen, beansprucht aber ein eigenes kritisches Urteil über sie. Entscheidend ist die Berufung auf das *eigene Urteil*, das über die Auswahlkriterien befindet.⁸

Wenn Wanker auf diese Weise eklektisch verfuhr – und dies trifft zu – dann entsprach dies also einem anerkannten Ideal seines Zeitalters.

Wie nun ist das eigene Urteil und das entscheidende Auswahlkriterium bei Wanker beschaffen? Es ist fundamental bestimmt von seinen theologischen Zielsetzungen, die gerade bei der Auseinandersetzung mit Ideen Kants zu einem Assimilations- und Dissimilationsprozeß führten, der sich dem Interesse einer Synthese der vorgefundenen Aussagen mit den Inhalten und Impulsen der christlichen Offenbarung verpflichtet weiß. Es geht dabei um das Ziel, Kants praktische Philosophie und an-

³ Vgl. G. PATZIG, Art. Eklektizismus: RGG³ Bd. II, 409.

⁴ Vgl. M. SCHMIDT, Art. Aufklärung: TRE IV, 607f. Zur Rolle der Eklektik in der Aufklärungsphilosophie vgl. auch die beiden Aufsätze von H. HOLZHEY und W. Ch. ZIMMERLI sowie W. HEIZMANN, 124-144.

⁵ Vgl. H. HOLZHEY, 23f. Zur synonymen Benennung früherer philosophischer Strömungen vgl. G. PATZIG a.a.O.

⁶ H. HOLZHEY, 27.

⁷ Zitiert nach W. Ch. ZIMMERLI, 60.

⁸ Vgl. H. HOLZHEY, 28ff; R. PIEPMEIER, Art. Aufklärung: TRE IV, 578.

dere zeitmächtige Ideen für eine Neufundierung der christlichen Morallehre einzusetzen, ein Anliegen, das eine ganze Reihe seiner Kollegen mit ihm teilte.⁹ Diese Folgerung ergibt sich aus dem faktischen, konkreten Vorgehen Wankers; sie ist bei der Einordnung als „Kantianer“ stets mitzubedenken!

Die Bezeichnung „Kantianer“ könnte freilich, wie dies auch bei verwandten Etikettierungen bekannt ist, auf Vorbehalte und Unbehagen stoßen, die mit der schlagworthaften Vieldeutigkeit und wissenschaftlichen Unergiebigkeit mancher Namensgebungen dieser Art zusammenhängen. Um dieses Risiko zu reduzieren, ist vor allem die Angabe klarer und nachprüfbarer Kriterien erforderlich, mit denen eine bestimmte Kennzeichnung gerechtfertigt wird. Da ein systematischer, anerkannter Kriterienkatalog, der die Mindestvoraussetzungen klärt, unter denen auf dem Gebiet moralphilosophischer und -theologischer Argumentation zu Recht von „Kantianismus“ gesprochen werden könnte, u.W. noch zu den wissenschaftlichen Desiderata gehört¹⁰, verstehen sich die nachfolgenden Kriterien auch als ein Vorschlag zur weiteren Klärung dieses Punktes. Zwei Mindestkriterien erscheinen unverzichtbar:

1. Übernahme der kantischen Konzeption eines kategorischen Imperativs in wenigstens einer der unter sich äquivalenten Bedeutungen und – darin inbegriffen und damit zusammenhängend – die Rezeption des kantischen Pflichtverständnisses in seinen verschiedenen Dimensionen sowie die Anerkennung der Eigenständigkeit des Sittlichen im Sinne der kantischen Autonomievorstellung.
2. „Nachordnung“ der Religion gegenüber der Moral in einer mit der materialen und formalen Verhältnisbestimmung von Moral und Religion bei Kant grundsätzlich übereinstimmenden Weise mit der Konsequenz einer mit dieser Vorgabe harmonisierenden Interpretation der christlichen Offenbarung, d.h. des spezifisch Christlichen. Vernunft und Offenbarung müssen als die zwei Erkenntnisquellen christlicher Moral in ein dieser Sequenz entsprechendes Verhältnis gesetzt sein.

Diese Kriterien beziehen sich auf die Sachaussagen. Ist zusätzlich eine literarische Abhängigkeit gegeben, so ist dies als verstärkender Faktor zu werten.

Die genannten zwei Kriterien¹¹ können im Blick auf die letzten beiden Ausgaben der „Christlichen Sittenlehre“ als so weitgehend erfüllt betrachtet werden, daß Wanker für diese Schaffensperiode in die Zahl der katholischen Frühkantianer eingereiht werden kann. Daran ändern auch die an einigen Stellen konstatierten Inkonsistenzen und Inkonsequenzen¹² grundsätzlich nichts, zumal diesem Teilbefund

⁹ Vgl. W. HEIZMANN, 74.

¹⁰ Eine wertvolle Vorarbeit hat für das Gebiet der Religionsphilosophie W. HEIZMANN mit der Klassifizierung von 5 Rezeptionstypen geleistet (vgl. 74-157). Als ein wichtiger Anhaltspunkt darf der Konsens gewertet werden, mit dem S. Mutschelle als Kantianer bezeichnet wird; vgl. C. KELLER, 115 (Anm. 163); W. HEIZMANN, 95-106.

¹¹ Zur Eigenständigkeit des Sittlichen vgl. w.o. 192ff sowie I, 39 (Anm.), 41, 46f (Anm.). Zur „Nachordnung“ Gottes gegenüber der Moral vgl. w.o. S. 206 sowie I, S. VI f, 22.

¹² Vgl. Wankers Bekenntnis zum kosmologischen und physikotheologischen Gottesbeweis; I, 17f; vgl. auch w.o. 5. 206f. Dies ist jedoch kein Einzelfall; selbst der als sehr engagierter Kantianer geltende Matern REUSS war nicht frei von solchen Paradoxa; vgl. W. REIZMANN, 79.

ja die Tatsache gegenübersteht, daß Wanker an anderer Stelle auch über den durch die zwei Mindestkriterien festgelegten engeren Rahmen hinaus Kant folgte.¹³ Wenn auch Wanker für diesen wesentlichen mittleren Abschnitt seiner wissenschaftlichen Tätigkeit als „Aufklärungstheologe“ eingestuft werden kann¹⁴, dann nur im Sinne der soeben begründeten Zuordnung. Dabei kann auf Wanker die Mut-schelle geltende Charakterisierung als Vertreter des „gemäßigten Typ(s) der katho-lischen Aufklärungstheologie“¹⁵ übertragen werden, wenn man sich über die nicht voll genügende Aussagekraft dieser Kennzeichnung klar ist, denn die Abhängigkeit von Kant in dem vorausgesetzten Ausmaß bedingt auch eine Partizipation an Kants Beitrag zur Überwindung der Aufklärung.

Wankers sehr ausgeprägte Überzeugung von der Überlegenheit einer christlichen Moral über jede philosophische Ethik im Sinne der aufgezeigten Offenbarungsfunk-tionen bewahrte ihn im übrigen wohl auch vor jeder weitergehenden Überschät-zung der kritischen Ethik.

Deutlicher als die Kennzeichnung „Aufklärungstheologie“ bringt der Begriff „Ver-mittlungstheologie“ die Anliegen der theologischen Strömung, der Wanker zuzu-rechnen ist, zum Ausdruck. Damit ist jene Gruppe zeitgenössischer Theologen gemeint, die zwischen den Extremen eines konsequenten Rationalismus einerseits und eines vernunftfeindlichen Offenbarungspositivismus andererseits eine vermit-telnde Position aufzubauen suchten, die – ohne das angestammte Glaubensgut in seinem Kern antasten zu wollen – sich neuer philosophischer Ideen bedienten, um die tradierte Wahrheit in einer der gewandelten geistigen Situation angemessenen Weise weiterzugeben.¹⁶ Diese Grundeinstellung darf für alle Entwicklungsstadien des moraltheologischen Denkens Wankers angenommen werden, auch für die letzte Phase.

Mit diesem Ergebnis, das Wanker für den Zeitraum seiner mittleren Schaffensperi-ode in die Reihen des katholischen Frühkantianismus im Sinne der mit dem Begriff „Vermittlungstheologie“ verbundenen Zielsetzungen einordnet, bestätigt sich ein weiteres Mal, was in den vergangenen Jahren durch die Schließung anderer For-schungslücken der Theologiegeschichte jener Jahrzehnte des Übergangs vom 18. zum 19. Jahrhundert teilweise bereits erkennbar wurde: Auch wenn die Zahl der „weißen Felder“ noch immer beträchtlich ist und kein Grund besteht, das vor Jah-ren beklagte Forschungsdefizit¹⁷ schon für ausreichend behoben zu betrachten, so

¹³ Hier ist u.a. an die Übernahme der Grundsätze Kants im Rechtsbereich zu denken.

¹⁴ Dies tat bereits W. WEICK, insofern er in der Vorrede zu Bd. IV (S. VIII) der gesammel-ten Schriften Wanker große Verdienste „um religiöse Aufklärung im südlichen Deutsch-land“ bescheinigte; vgl. auch F. KOESSING, Art. F. G. Wanker, in Bad. Biographien II, 423; B. FUCHS, Art. Moral, in: Kirchenlexikon Bd. 8 (1851), 307; R. W. RIEKE, 16 (Anm. 29).

¹⁵ C. KELLER, 87. Allzu einfach macht es sich E. Hocedez, wenn er Wanker schlicht in die Kategorie „Décadence“ einordnet (Tome I, 143-145). Nicht viel besser ist es um die Be-urteilungen bei A. SCHMID (2f) und J. B. HAFEN (23) bestellt.

¹⁶ Vgl. M. SECKLER 1980, 86ff; A. STIEFVATER, 19, 28; H. J. MÜLLER, 26; C. SCHMEING, 62; A. HAGEN Bd. 1, 10f, 21.

¹⁷ Vgl. B. CASPER, 572: „Das Verhältnis der zeitgenössischen kath. Theologie (des 19. Jahrhunderts, H.J.M.) zu Kant ist hingegen fast unerforscht“. Obwohl inzwischen – Caspers Äußerung betrifft den Forschungsstand des Jahres 1972 – einige Fortschritte

beginnen sich doch in der einschlägigen Literatur der letzten Jahrzehnte und insbesondere der unmittelbar vergangenen Jahre die Konturen einer Kantrezeption auf moraltheologischem Gebiet abzuzeichnen, die nach Umfang, Intensität und Nuancenreichtum beträchtlicher ist, als dies in heutigen Stellungnahmen oft zum Ausdruck kommt.¹⁸

Freilich ging diese Kantrezeption nicht ohne Einbußen philosophischer und vor allem theologischer Art ab. Auch in Bezug auf Wanker bestand im Verlauf des Hauptteils mehrfach Anlaß, auf Schwachstellen hinzuweisen, die z.T. eng mit den Grenzen des Zeithorizonts zusammenhängen. Es sind im wesentlichen die Defizite, die den Theologen seiner oder einer verwandten Richtung fast allgemein angekreidet werden: Geltend gemacht werden: Ein „bezeichnender Mangel an geschichtlichem Denken“, eine Verkennung der „Variabilität der sittlichen Gesetze!“¹⁹ eine Überschätzung der Evidenz des Sittlichen und eine Unterschätzung empirischer Beiträge zur Ausarbeitung sittlicher Orientierungsmaßstäbe sowie ein wenig entwickeltes Bewußtsein für die Interdependenzen zwischen Individuum und gesellschaftlichen Strukturen und Abläufen. Hinzuzufügen wäre vom theologischen Standpunkt aus u.a. die mangelnde Unterscheidung zwischen ‘übersinnlich’ und ‘übernatürlich’, die stellenweise fast den Eindruck erweckt, als gebe es einen kontinuierlichen Übergang vom philosophisch Übersinnlichen zum theologisch Übernatürlichen, und die auch viel dazu beitrug, die „gnadengeschenkte Rechtfertigung mit der ethischen Vollendung der Persönlichkeit gleichzusetzen.“²⁰ Gnade wird vornehmlich begriffen als unverdiente Unterstützung des Menschen zur Erfüllung der Vernunftmoral. Gnade kommt dementsprechend überwiegend im Umkreis der Probleme von gutem und bösem Willen zur Sprache; sie ist in erster Linie „Tugendmittel“ und heilende Kraft im Dienst sittlicher Besserung.²¹

Dieser einseitige Akzent lastet auch auf der Gesamtbestimmung des spezifisch-theologischen Beitrags, wie es bei der Erörterung der verschiedenen Offenba-

erzielt wurden (vgl. z.B. W. Heizmann, C. Keller, P. Schäfer, neuerdings A. Seigfried und einige Stellen bei W. Sauer), ist der Forschungsbedarf noch groß; vgl. dazu auch G. GRESHAKE in seiner Besprechung der Habilitationsschrift von A. Seigfried, in: ZKTh 106, 1984, 311f.

¹⁸ Häufig wird nur auf S. MUSCHELLE verwiesen. Gelegentlich auch auf J. GEISHÜTTNER, J. DANZER, G. HERMES und A. GÜNTHER; vgl. A. AUER 1984, 223; D. MIETH 1984, 160; K. HILPERT 1984, 97. Die Monographie W. Heizmanns (74-160) nennt hingegen nicht weniger als 18 Namen katholischer Theologen und Philosophen des ausgehenden 18. Jahrhunderts, die – häufig in wichtigen Positionen (an Universitäten, in bedeutenden Klöstern, als Seminarregenten usw.) – in freilich recht verschiedenem Umfang und in verschiedener Qualität von Kants praktischer Philosophie beeinflusst waren. Die religionsphilosophische Studie Heizmanns ist schon wegen des engen Zusammenhangs von Moral und Religion bei Kant für die Moraltheologiegeschichte jener Zeit aufschlußreich. Zu dem von Heizmann nur am Rande behandelten J. Salat liegt inzwischen die ausführliche Studie A. Seigfrieds vor. Wanker und Reyberger fehlen bei Heizmann völlig. Zu letzterem vgl. nun W. SAUER, 135-137, 277.

¹⁹ A. AUER 1984, 135. Auch die folgenden drei Einwände sind dieser Stelle entnommen.

²⁰ J. G. ZIEGLER 1962, 96. Zur vorherrschenden Verwendung des Adjektivs ‘übersinnlich’ vgl. I, 23, 33ff, 43, 49 u.ö.; VO, 19f; VR, 27, 44 u.ö.

²¹ Vgl. II, 340, 342, 348; I, 250-264; als typisch für aufklärungsfreundliche Strömungen in der Theologie wertet J. MARTIN-PALMA (137f, 141) dieses Gnadenverständnis.

rungsdimensionen allgemein sowie der Christologie und anderer Lehrgebiete im besonderen bereits deutlich wurde. Die christliche Offenbarung der Hl. Schrift erschöpft sich weitestgehend in ihrer Dienstfunktion für die vernünftige Sittlichkeit. Diese Gesamtsicht trägt die Anzeichen rationalistischer Perspektivenverkürzung an sich, die in verschiedenen Intensitätsgraden und Ausmaßen in jenen Jahren florierten.²² Die personale Konzeption von Offenbarung als einer Selbstmitteilung Gottes, wie sie in den letzten Jahrzehnten entwickelt wurde, stand Wanker noch nicht zu Gebote; sie wäre der Integration natürlicher Sittlichkeit in einer Form entgegengekommen, die den Heteronomieverdacht hätte neutralisieren können.²³ Außerdem wäre dann ein Hauptgrund für das bisweilen bloß äußerliche Nebeneinander von Vernunftmoral und christlicher Sittlichkeit entfallen.²⁴

Der Negativliste, die durch Berücksichtigung weiterer Details verlängerbar wäre, steht aber zweifellos auch eine positive Bilanz gegenüber, gehört Wanker doch zu jenen Theologen, welche die durch Kants epochale Neubegründung der Ethik und des Rechts geschaffene Herausforderung erkannten und annahmen. Zwischen den Fronten eines starren Traditionalismus und einer unkritischen Anpassung beteiligte er sich, „manchem Kollegen vorausseilend“²⁵, in einer von vielen Zeitgenossen hochgeschätzten Weise an jener Brückenbauerarbeit, die „aus der alten barocken Tradition in die neue, durch den radikalen Umbruch des späten 18. Jahrhunderts tief gezeichnete Epoche“²⁶ überleitete.

Der dabei in den reifsten Ausgaben seines Hauptwerks eingeschlagene Weg einer grundsätzlichen Bejahung der in Kants Perspektive gesehenen Eigenständigkeit des Sittlichen²⁷ und einer darauf abgestimmten Neuformulierung des durch den Offenbarungsbegriff repräsentierten spezifisch Christlichen zeitigte einige Strukturmomente, deren prinzipielle und dauerhafte Bedeutung gerade durch den Rückverweis heutiger Vertreter einer autonomen Moral im christlichen Kontext auf die vergleichbare Position S. Mutschelles eindrucksvoll unterstrichen wird.²⁸

Eine besondere Konsequenz der Eigenständigkeit des Sittlichen – und dies soll eigens hervorgehoben werden – ist der Einsatz des moraltheologischen Denkens bei der Selbstwertigkeit des Menschen. Bei Wanker geschieht dies durch die Aufstellung eines auf den Begriff der Menschenwürde konzentrierten Moralprinzips, in das wesentliche Komponenten der Menschheit/Selbstzweckformel des kategori-

²² Vgl. J. MARTIN-PALMA, 140f.

²³ Vgl. dazu A. SEIGFRIED, 242-272. Seigfried erörtert hier u.a. aus heutiger Sicht am Beispiel des Mutschelle-Nachfolgers J. Salat die Frage, wie ein Verständnis der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes die Hauptprobleme des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung einer Lösung näherzubringen vermocht hätte.

²⁴ Vgl. z.B. Wankers Sündenlehre w.o. 155ff; ferner vgl. J. B. LÜFT, 98.

²⁵ C. KRIEG, 3.

²⁶ G. SCHWAIGER 1975b, 57.

²⁷ Daß Wanker keinen Versuch machte, bei entsprechenden theologischen Vorbildern der Scholastik anzuknüpfen, entspricht dem gestörten Verhältnis weiter Kreise der Aufklärungstheologie zu dieser philosophisch-theologischen Tradition. Zu Mutschelles vergleichbarer Bewertung der Eigenständigkeit des Sittlichen bemerkt A. AUER: „Er befindet sich, ohne daß er sich dessen bewußt wird, genau auf der Spur des Thomas von Aquin...“ (1984, 132). Vgl. dazu auch die Beiträge A. ANZENBACHERS.

²⁸ Vgl. A. AUER 1984, 131ff, 223f; D. MIETH 1984, 160.

schen Imperativs einfließen. Auch wenn er mit der Bevorzugung dieser Formel etwas einseitig am materialen Gehalt der Ethik Kants anknüpft²⁹, so hat er damit nicht nur einen für die Theologie sehr fruchtbaren Einsatzpunkt gewählt, sondern auch eine höchst aktuelle Perspektive getroffen, wie eine Fülle von Verlautbarungen zur theologisch gedeuteten Würde des Menschen zur Genüge belegt.³⁰ Daß Wanker durch die Übernahme des kantischen Rechtsverständnisses den Weg in Richtung auf ein Menschenrechtsethos damals weiter beschritt als seine Fachkollegen, könnte durch die Schließung weiterer Forschungslücken sich möglicherweise noch herausstellen.³¹ Allerdings überschätzte Wanker die Argumentationskraft des Würdeprinzips insofern, als er – dem Wortlaut mancher Aussagen nach – den Eindruck erweckt, es sei nicht bloß ein notwendiger, sondern auch ein zureichender Bestimmungsgrund sittlichen Handelns.³²

Die in der Erfüllung der beiden Mindestkriterien enthaltene Grundsatzlösung, die sich konsequent in der Interpretation des Würdeprinzips spiegelt, ist Wankers Antwort auf die „Grundfrage, wie Theologie dem epochalen Ereignis der Emanzipation der Vernunft begegnete.“³³

Eine solche Gesamtkonzeption eines neuartigen und – trotz mancher Mängel – doch relativ organischen Ganzen, einer Synthese philosophischer und theologischer Komponenten und Bausteine in dem gezeigten Ausmaß, ist undenkbar ohne entsprechende Vermittlungsfähigkeit und Kreativität. Man wird Wankers „Christlicher Sittenlehre“, die zu den ersten modernen Versuchen einer christlichen Integration des autonomen Ethos zählt, eine sehr respektable Eigenleistung dann jedenfalls nicht absprechen können, wenn die Frage einer weiteren Abhängigkeit von dem kurz zuvor schreibenden S. Mutschelle negativ beantwortet werden kann.³⁴

Ohne inspirierende Impulse ausschließen zu können³⁵, scheint eine weitergehende Abhängigkeit für die „Christliche Sittenlehre“ nicht annehmbar. Nicht nur, daß keine Querverbindungen in dem Ausmaß festzustellen sind, wie sie zwischen dem Opus

²⁹ In ähnlicher Weise verfahren auch Mutschelle und Geishüttner; vgl. C. KELLER, 118f.

³⁰ Vgl. z.B. Ph. DELHAYE 1968, 344-368; 1979, 41ff, 44ff, 48; J. MESSNER 1974, 221-241; 1975, 23f; H. BÖCKERSTETTE, 381, 408, 414ff; T. STROHM, 195.

³¹ Vgl. die kurze Übersicht bei C. KELLER, 101-106.

³² Vgl. w.o. 69ff; ferner B. SCHÜLLER 1978, 551.

³³ B. CASPER, 572.

³⁴ Die zweite Ausgabe der 'CS', die alle wesentlichen Grundzüge der in der 3. Ausgabe vorliegenden Endgestalt schon enthält, erschien rund 2 Jahre (Bd. 1: 1803) nach Mutschelles Hauptwerk „Moraltheologie, oder Theologische Moral“ (Bd. 1).

³⁵ Daß Wanker Mutschelles Hauptschriften gekannt hat, darf vorausgesetzt werden. Er rechnet den Münchener Moraltheologen nicht nur zu den besonders hochverdienten Kollegen (vgl. I, 84), sondern empfiehlt auch ausdrücklich dessen Schrift „Über das sittlich Gute“ (München 1788) (vgl. I, 90). Im übrigen ist bei der Erforschung der geistigen Herkunft bestimmter Gedanken und Vorstellungen zu beachten, „daß literarische Abhängigkeit nur *ein* und nicht einmal der 'normale' Weg geistiger Beeinflussung ist... Es gibt Gedanken, Vorstellungen, Plausibilitätsargumente, ja einen bestimmten Jargon, der, einmal von einem einzelnen oder einer Schulrichtung geschaffen, seitdem in der geistigen Atmosphäre einer bestimmten Zeit liegt, ohne daß jeder, der solche Formulierungen aufgreift, darum *unmittelbar* durch die Autoren beeinflusst sein muß“ (G. GRESHAKE 1972, 45).

Posthumum und Sailer existieren, sondern vor allem die Tatsache, daß Wankers Auseinandersetzung mit Kant einen persönlichen und selbständigen Stil verrät, spricht dagegen. Die Aufnahme und Verarbeitung wesentlicher Grundzüge von Kants Rechtslehre, einschließlich der Prinzipien einer positiven Gesetzgebung, finden bei Mutschelle nicht nur keine Parallele, sondern widersprechen sogar der ausdrücklichen Meinung des Münchener Kollegen.³⁶

Zudem wären Abhängigkeiten einer solchen Größenordnung wohl schwerlich den zeitgenössischen wissenschaftlichen Kritikern verborgen geblieben. Es findet sich jedoch in keiner Rezension oder sonstigen Quelle ein entsprechender Hinweis. Im Gegenteil: Der bald nach Wankers Tod schreibende J. B. Lüft, der Wankers „besondere Rücksicht“ auf Kant und andere Philosophen offen nennt, hat auf theologischer Ebene keine Anmerkungen dieser Art anzubringen; vielmehr erteilt er das hohe Lob, Wankers Werk sei „ein nach dem Maßstabe seiner Zeit wissenschaftlich vollendetes Werk.“³⁷ Ein Abhängigkeitsverdacht findet demzufolge keine Bestätigung.

Nach dem Gesagten ergibt sich, daß Wankers „Christliche Sittenlehre“ ab der zweiten Ausgabe aufgrund ihrer Strukturähnlichkeit mit heutigen Entwürfen einer autonomen Moral im christlichen Kontext³⁸ mit ähnlicher Berechtigung, wie sie Mutschelle zugesprochen wird, jener *dritten Rezeptionsphase* der sittlichen Autonomie-Vorstellung zuzuordnen ist, an deren Anfängen die ersten Versuche einer theologischen Ratifizierung des durch Kant neugestalteten Autonomiegedankens stehen und deren gegenwärtige Repräsentation in den nachkonziliären Entwürfen einer autonomen Moral im christlichen Kontext zu sehen ist.³⁹ Im Blick auf das Menschenrechtsethos gebührt Wanker insofern eine besondere Hervorhebung, als er durch Aufnahme wesentlicher Rechtspositionen Kants den Ansatz seines Moralprinzips entschieden weiter verfolgte.

Auf eine Frage, die sich aus dem nach der heute üblichen Sprachregelung formulierten Titel der vorliegenden Studie ergibt, muß noch eigens eingegangen werden: Nach den vorhin dargestellten Zusammenhängen zu urteilen, hätte Wanker im Titel eher als Theologischer Ethiker vorgestellt werden sollen, spielt doch gerade die Frage der Eigenständigkeit des Sittlichen die Hauptrolle bei der Etablierung der Bezeichnung ‘Theologische Ethik’.⁴⁰

Wenn er im Titel gleichwohl als Moraltheologe eingeführt wird, dann deshalb, weil auch sein letztes Werk einbezogen werden sollte, in dem die Schwerpunkte anders

³⁶ Vgl. die Belegstellen bei C. KELLER, 102.

³⁷ J. B. LÜFT, 98.

³⁸ Die klaren Unterschiede sollen allerdings hier in keiner Weise abgeschwächt werden. Die Struktur heutiger autonomer Moral im christlichen Kontext zeugt sowohl philosophisch wie theologisch von einem anderen Reflexionsstand. Wanker hat z.B. auch nicht ansatzweise eine vergleichbare Reflexion über die Bedeutung des kirchlichen Lehramts in Fragen der Moral entwickelt; vgl. D. MIETH 1976, 32; A. AUER 1984, 185ff.

³⁹ Vgl. ebd. 223ff.

⁴⁰ Vgl. D. MIETH 1976a, 11f. Die Bezeichnung ‘Moraltheologie’ (Theologia Moralis) war allerdings wegen ihrer kasuistischen Vergangenheit zur Zeit Wankers nicht eben populär; vgl. C. KELLER, 159-165. Wanker geht denn auch sehr sparsam damit um. Er bevorzugt die damals häufig verwendete Bezeichnung „Christliche Sittenlehre“. Den Begriff ‘Moraltheologie’ versteht er als Synonym (vgl. I, 77, 80).

gesetzt sind. Die Eigenständigkeit des Sittlichen ist hier nicht nur kein Thema mehr; ihr ist vielmehr der Boden entzogen. Das Sittliche wird nunmehr theologisch aus der Mitte der christlichen Offenbarung selbst heraus entwickelt, die christliche Religiosität ist schon das Wesen des Sittlichen. Die Vernunft wird von vornherein durch die Einführung der Uroffenbarungsthese unter das Vorzeichen des Offenbarungsbegriffs gestellt, der so gefaßt ist, daß eine radikale Theonomisierung der Vernunft in sittlich religiöser Hinsicht die zwangsläufige Folge ist. Die „Voraus- und Obenansetzung Gottes“ führt zu einer alles beherrschenden Theozentrik. Christliche Sittlichkeit, wie sie das letzte Werk verstehen läßt, liegt von vornherein und ausschließlich in der Verähnlichung mit Gott und Christus.

In dieser Tendenz kommt Wanker in seiner letzten Schaffensphase heutigen Definitionen und Charakterisierungen des Begriffs 'Moraltheologie' nahe.⁴¹ Deshalb wird er im Titel auch als Moraltheologe vorgestellt.

Aufgrund dieser „resoluten Theologisierung des Sittlichen“⁴², zu der Wanker nicht ohne beträchtlichen Einfluß Sailers gelangte, ist er schließlich auch jener zweiten Phase einer Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit dem sittlichen Autonomieverständnis zuzurechnen, deren Gegenwartsbezug mit der Feststellung einer „Tendenz auf eine Glaubensethik“⁴³ charakterisiert wurde.

Welche Gründe Wanker bewogen, gegen Ende seines Lebens diese grundsätzliche Wende in seinem wissenschaftlichen Denken zu vollziehen, ist von ihm selbst an keiner Stelle expressis verbis zu erfahren.

Bei seinem außerordentlich regen Interesse an den philosophischen Entwicklungen seiner Zeit, ist es jedoch nicht nur denkbar, sondern naheliegend, daß der allgemein angenommene philosophische Grund für diese entschiedene Theologisierung auch auf Wanker zutrifft; gemeint ist das Erschrecken über die zunehmende Radikalisierung des Autonomiegedankens bereits bei Fichte, aus dessen frühen Werken er freilich zuvor selbst manchen Gedanken aufgegriffen hatte. Für diese Annahme spricht insbesondere Wankers einzige explizite Äußerung zum Autonomiebegriff im Opus Posthumum, in der er Autonomie mit Suprematie gleichsetzt.⁴⁴ Auch die beigefügte Wendung „Unabhängigkeit des menschlichen Geistes“ weist in dieselbe Richtung der Abwehr eines mit der Theologie nicht mehr zu vereinbarenden Autonomiebegriffs, denn Unabhängigkeit kann im weiteren Kontext sinnvoll

⁴¹ Vgl. J. G. ZIEGLER 1983, 6f, 13f, 17f. Allerdings fehlen in den nicht als systematische moraltheologische Vorlesungen gedachten 'VR' wichtige Komponenten; so fällt z.B. die sakramentale und ekklesiologische Dimension fast ganz aus; zum Begriff 'Moraltheologie' vgl. ferner J. GRÜNDEL 1966, 215f, 240f; J. RIEF 1968, 79f. Die in Teil C III behandelten Grundlagenfragen betreffen die Unterscheidung von Moral und Recht und gehören insoweit in den Bereich der Moraltheologie, als diese die Klärung des sittlichen Gehalts des Rechts unter Respektierung der spezifischen Eigenart der Rechtssphäre zu ihren Aufgaben rechnen muß (vgl. R. HOFMANN, 259). In bezug auf die meisten naturrechtlichen Einzelthemen von Teil C III ist zu beachten, daß die mit der Gründung der Disziplin 'Christliche Gesellschaftslehre' zusammenhängende Ausgliederung sozialetischer Materien erst nach Wankers Zeit statt fand.

⁴² Vgl. auch die ausführliche Stellungnahme zu den Problemen dieses Prozesses: w.o. 284ff; ferner vgl. L. SCHEFFCZYK/H. WALDENFELS 1977, 284-293.

⁴³ A. AUER 1981b, 10.

⁴⁴ Vgl. VR, 86.

nur als Unabhängigkeit von Gott gedeutet werden. Die verstärkte Beschäftigung mit Sailer und Jacobi kann diesen Prozeß nur beschleunigt und intensiviert haben. Wankers Einordnung in die Theologiegeschichte kann demzufolge nicht „eindimensional“ erfolgen. Über die schillernde, noch am ehesten auf sein Frühwerk zutreffende Kategorie „aufklärungsfreundliche Theologie“ hinaus muß er vor allem jenen Theologen zugerechnet werden, die die tiefgehende Krise und die deutlichen Schlußzeichen der Aufklärung als historisch-begrenzter Größe erkannten, und die sich deshalb jenen zeitmächtigen Denkern zuwandten, die – wie Kant – in eine neue Epoche überleiteten oder deren Grundimpulsen bereits so entschieden den geistigen Weg bahnten wie Jacobi und Sailer.⁴⁵ So trägt Wankers Gesamtwerk in markanter Weise den Stempel und die Merkmale seiner Entstehungszeit in den Übergangsjahren von der Aufklärung zur Romantik und Restauration an sich. Das Ende der Aufklärung in ihrem historiographischen Sinn bedeutet freilich nicht schon das Ende der Kräfte, Impulse und Anliegen, die sie bewegten, wie insbesondere an jenen Stellen dieser Studie deutlich wurde, an denen die Würdigung der wissenschaftlichen Konzeption Wankers zu einer Begegnung mit der unmittelbaren Gegenwart führte. Dieses Resultat erhält im Rahmen des in den allgemeinen Grundsätzen philosophischer Hermeneutik angelegten Gegenwartsbezugs eine besondere Plausibilität und ein spezielles Gewicht durch die Einsicht, daß in der Aufklärung die „meisten jener Fragen und Probleme wurzeln, die noch heute unsere Situation bestimmen.“⁴⁶

Im Laufe unserer Untersuchungen ergaben sich genügend konkrete Bezugspunkte und Zusammenhänge, die für diese weithin geteilte These sprechen.

Die Tatsache der erneuten Konfrontation mit den hier zur Debatte stehenden Problemen bedarf zu ihrem besseren Verständnis des Hinweises auf das theologiegeschichtliche Schicksal jener ersten theologischen Integrationsversuche der von Kant geprägten autonomen Ethik. Grundsätzlich trifft hier auch auf Wankers „Christliche Sittenlehre“ die zu Mutschelles Entwurf in Bezug auf die nachfolgende Entwicklung, vor allem auf die wenige Jahrzehnte später dominierende Neuscholastik, geäußerte Feststellung zu, daß nämlich der Versuch, „die kantische Ethik zu integrieren ... geschichtlich stecken geblieben (ist).“⁴⁷ Eine Differenz ergibt sich nur darin, daß Wanker in der Schlußphase seiner wissenschaftlichen Tätigkeit noch selbst von diesem Versuch abrückte.

Gleichwohl resultieren aus der langen geschichtlichen Unterbrechung der in seinem Hauptwerk noch vertretenen theologischen Richtung einige Fragen, deren Brisanz erst jüngst in einem verwandten Kontext als „Archivierung“ der Probleme und „erzwungene Problemverdrängung“⁴⁸ charakterisiert wurde.

⁴⁵ Wegen dieser Bedeutung Kants macht B. CASPER (571) den Vorschlag, die Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts etwa mit dem Erscheinungsjahr der „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) einsetzen zu lassen. Die theologiegeschichtliche Einordnung Wankers bei W. HEINEN (24-30) müßte im Sinne dieser Differenzierungen ergänzt werden.

⁴⁶ G. GRESHAKE 1984, 312.

⁴⁷ A. AUER 1984, 227; vgl. auch A. SEIGFRIED 244ff; B. CASPER, 573ff.

⁴⁸ A. SEIGFRIED, 247.

Die These, „daß auch einmal abgelehnte und zurückgedrängte Denkformen immer wieder aufleben“⁴⁹, kann in unserem Fall als genügend verifiziert gelten.

Die in der gegenwärtigen Diskussion um die autonome Moral im christlichen Kontext wieder akut gewordenen Probleme jener Vermittlungsversuche aus der Moralphilosophie der deutschen Spätaufklärung sind noch keineswegs ausdiskutiert. Die Diskussion kann von einer Klärung der verschiedenen Stadien ihrer Vorgeschichte nur profitieren. Wenn die vorliegende Studie dazu beiträgt, ist eines ihrer Entstehungsanliegen erfüllt.

⁴⁹ Ebd. 245. Hingewiesen sei hier auch auf Seigfrieds Auseinandersetzung mit dem hermeneutischen Ansatz GADAMERS und mit Th. S. KUHNs Theorie des Paradigmenwechsels. Beides ließe sich sinngemäß auch auf unsere Thematik übertragen. Soweit Wankers Offenbarungsverständnis sich mit demjenigen J. SALATS trifft, könnten auch einige Aspekte des von Seigfried erarbeiteten Resultats in Bezug auf eine Unterscheidung von zeitbedingten und zukunftssträchtigen Komponenten dieser Offenbarungslehre für unseren Autor übernommen werden (vgl. A. SEIGFRIED, 244-272).

Abkürzungsverzeichnis, Lektüre- und Zitationshinweise

ADB	Allgemeine Deutsche Biographie (s. Literaturliste unter Punkt 2)
BB (bzw. Bd. Biographien)	Badische Biographien (s. Literaturliste unter Punkt 2)
BFWUG	Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, H. 1ff, Freiburg i.Br. 1952ff.
Briefe	
Wankers	S. ausführlichen Titel in der Literaturliste unter Punkt 1.
ChM	J. M. SAILER, Handbuch der christlichen Moral..., München ¹ 1817 (s. Literaturliste unter Punkt 1).
CS	F. G. WANKER, Christliche Sittenlehre (s. Literaturliste unter Punkt 1).
FB	Fakultätsbuch (Acta Facultatis) der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br. (verwendet wurden die 3 Bde, die die Eintragungen der Jahre 1765-1778, 1778-1803, 1803-1825 umfassen; alle 3 Bde im Universitätsarchiv Freiburg i.Br.).
FDA	Freiburger Diözesan-Archiv. Zeitschrift des Kirchengeschichtlichen Vereins für Geschichte, christliche Kunst, Altertums- und Literaturkunde des Erzbistums Freiburg mit Berücksichtigung der angrenzenden Bistümer, Bd. 1ff, Freiburg 1865ff.
GdR	J. M. SAILER, Grundlehren der Religion..., München ¹ 1805 (s. Literaturliste unter Punkt 1).
GLA	Badisches Generallandesarchiv Karlsruhe.
GMS	I. KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: DERS., Werke in sechs Bänden (s. Literaturliste unter Punkt 1), Bd. 4, 7-102.
HWP	Historisches Wörterbuch der Philosophie (hrsg. von J. Ritter), Darmstadt Bd. 1ff, 1971ff.
KpV	I. KANT, Kritik der praktischen Vernunft, in: DERS., Werke in sechs Bänden, Bd. 4, 103-302.
KrV	I. KANT, Kritik der reinen Vernunft, in: DERS., Werke in sechs Bänden, Bd. 2.
KS	Kantstudien (s. Literaturliste unter Punkt 2).
KU	I. KANT, Kritik der Urteilskraft, in: DERS., Werke in sechs Bänden, Bd. 5, 237-620.
KW	I. KANT, Werke in sechs Bänden. Diese Abkürzung bezieht sich innerhalb der genannten Ausgabe der Werke Kants auf alle Schriften, für die in dieser Arbeit keine eigene Abkürzung verwendet wird. Die auf diese Abkürzung folgende römische Zahl bezeichnet den zitierten Band, die darauffolgende arabische Zahl bezieht sich auf die jeweils zitierte Seite.
MS	I. KANT, Die Metaphysik der Sitten, in: DERS., Werke in sechs Bänden, Bd. 4, 303-634.
NDB	Neue Deutsche Biographie (s. Literaturliste unter Punkt 2).
PE	F. G. WANKER, Beiträge zur Geschichte der Polygamie und der

- Ehetrennungen, in: F. G. WANKERS gesammelte Schriften (s. Literaturliste unter Punkt 1), Bd. 4, 47-76 (erstmalig abgedruckt in: Archiv für die Pastorkonferenzen in den Landkapiteln des Bistums Konstanz, Jg. 1810, Bd. 2, 433-475).
- RGV I. KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: DERS., Werke in sechs Bänden, Bd. 4, 645-879.
- Sen.Prot. Senatsprotokolle der Universität Freiburg i.Br. (Universitätsarchiv).
- TRE THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (hrsg. von G. Krause/G. Müller), Bd. 1ff, Berlin u.a., 1977ff.
- UA Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br.
- VCO J. G. FICHTE, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, Königsberg 1792, 1793 (= J. G. Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (s. Literaturliste unter Punkt 1), Bd. I/1, 15-123 (die Seiten 135-162 dieses Bandes enthalten die zusätzlichen Kapitel der 2. Auflage).
- VO F. G. WANKER, Ueber Vernunft und Offenbarung mit Hinsicht auf die moralischen Bedürfnisse der Menschheit, in: F.G. Wankers gesammelte Schriften (s. Literaturliste unter Punkt 1), Bd. 4, 1-22 (zuerst veröffentlicht in Wien 1804).
- VR F.G. WANKER, Vorlesungen über Religion nach Vernunft und Offenbarung für Akademiker und gebildete Christen, in: F.G. Wankers gesammelte Schriften, Bd. 3, 1-256.

Weitere Abkürzungen sind dem von S. Schwertner zusammengestellten Abkürzungsverzeichnis der THEOLOGISCHEN REALENZYKLOPÄDIE (Berlin u.a. 1976) entnommen.

- Die nur mit Autorennamen und Seitenangaben bzw. mit Autorennamen, Erscheinungsjahr und Seitenangaben zitierte Literatur ist mit ausführlichen bibliographischen Angaben im Literaturverzeichnis aufgeführt. Weitere Unterscheidungen werden durch Hinzufügung der Kleinbuchstaben a, b, c etc. zum Erscheinungsjahr getroffen.
- Zitate, die nur aus römischen und arabischen Zahlen bestehen (z.B. I, 35; II, 45), beziehen sich immer auf die *dritte* Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ Wankers (s. Literaturverzeichnis unter Punkt 1). Die römische Zahl gibt dabei den zitierten Teil des zweiteiligen Werkes, die arabische die zitierte Seite an.
- Orthographie und Interpunktion innerhalb von Zitaten richten sich nach der Schreibweise des zitierten Autors.
- Hervorhebungen innerhalb eines Zitats: kursiv geschriebene Worte bedeuten eine Hervorhebung durch den zitierten Autor selbst; gestrichelte Linien kennzeichnen eine Hervorhebung durch den Verfasser.
- Hat ein direktes Zitat keine eigene Anmerkungsnummer, so ist es immer den in der nächstfolgenden Anmerkung angegebenen Quelle entnommen.
- Auslassungen innerhalb von direkten Zitaten sind durch drei Punkte gekennzeichnet. Nur wenn das ausgelassene Textstück im Original selbst in Klammer steht, werden die Auslassungspunkte in Klammer gesetzt.

- Verweise innerhalb der vorliegenden Arbeit selbst werden nur durch die Abkürzungen w.o. oder w.u. mit den entsprechenden Seitenzahlen oder der entsprechenden Abschnittsnummer angegeben.
- Steht der Stadtname 'Freiburg' allein ohne jeden Zusatz, so ist immer Freiburg i.Br. gemeint.

Literaturliste

1. Quellenwerke¹

WANKER, Ferdinand Geminian, Über die Ursachen, warum die Moral des Evangeliums bey den Bekennern desselben so selten ihre seligen Folgen hervorbringt, in: Freiburger Beyträge zur Beförderung des ältesten Christenthums und der neuesten Philosophie Bd. III, 1790, 165-181.

- Christliche Sittenlehre oder Unterricht vom Verhalten des Christen, um durch Tugend wahrhaft glücklich zu werden, 2 Teile (1. Ausgabe) Ulm 1794.
- Christliche Sittenlehre (zweyte vermehrte und ganz umgeänderte Ausgabe), 2 Teile, Wien 1803/04.
- Christliche Sittenlehre (dritte, vermehrte Auflage), 2 Teile, Wien 1810/11.
- Vorlesungen über Religion nach Vernunft und Offenbarung für Akademiker und gebildete Christen, Mainz 1828. (Diese Schrift wurde nach Wankers Tod von einem anonymen Herausgeber veröffentlicht).

FERDINAND GEMINIAN WANKERS GESAMMELTE SCHRIFTEN (hrsg. von Wilderich Weick), 4 Bde, Sulzbach 1830-1833. – Bd. 1-2 in digitaler Ausgabe:

<http://digilib.ub.uni-freiburg.de/document/253514487>

<http://digilib.ub.uni-freiburg.de/document/253514754>

BRIEFE des Freiburger Moraltheologen Ferdinand Geminian Wanker (1758-1824) an Ignaz Heinrich von Wessenberg aus den Jahren 1802-1810. Eingeleitet und bearbeitet von H. J. Münk: FDA 100, 1980, 460-486.

KANT, Immanuel, Werke in sechs Bänden (hrsg. von W. Weischedel), Wiesbaden 1956-1964. (Die Bezugnahmen auf Kants Schriften in dieser Arbeit sind in der Regel dieser Werkausgabe entnommen. Die wenigen Ausnahmefälle werden ausdrücklich in den betreffenden Anmerkungen mit den erforderlichen anderen Angaben kenntlich gemacht).

FEDER, Johann Georg Heinrich, Untersuchungen über den menschlichen Willen, dessen Naturtriebe, Veränderlichkeit, Verhältnis zur Tugend und Glückseligkeit und die Grundregeln, die menschlichen Gemüther zu erkennen und zu regieren, 4 Teile, Göttingen/Lemgo 1779-1793.

FICHTE, Johann Gottlieb, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. I. Werke (hrsg. von R. Lauth und H. Jacob) 6 Bde, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964-1981.

JACOBI, Friedrich Heinrich, Werke in sechs Bänden (hrsg. von F. Roth und F. Köppen) (Bd. 4 in 3 Abteilungen), Leipzig 1812-1825 (Nachdruck Darmstadt 1968).

¹ Nach den beiden für diese Arbeit wichtigsten Autoren F. G. Wanker und I. Kant, folgen die übrigen, mehrfach zitierten, Quellenwerke in alphabetischer Reihenfolge. Selten verwendete Quellen finden sich entweder unter Punkt 2 der Literaturliste oder mit allen erforderlichen Angaben in den betreffenden Anmerkungen selbst.

- LESS, Gottfried, *Christliche Moral*, Göttingen ²1780 (Nachdruck Tübingen 1787).
- SAILER, Johann Michael, *Grundlehren der Religion. Ein Leitfadens zu seinen Religionsvorlesungen an die academischen Jünglinge aus allen Facultäten*, München ¹1805, ²1813 (dritte, revidierte und vermehrte Ausgabe in: DERS., *Sämtliche Werke* (hrsg. von i. Widmer), Bd. 8/9, Sulzbach 1832).
- *Handbuch der christlichen Moral*, zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen, 3 Bde, München ¹1817 (die späteren Ausgaben dieses Werkes sind im Rahmen dieser Arbeit nicht von eigener Bedeutung).

2. Weitere Literatur

- ADNÈS, Pierre, *Le Mariage*, Tournai ²1963 (= *Le Mystère Chrétien*, 5).
- AKTEN DES 4. INTERNATIONALEN KANT-KONGRESSES. Mainz 6.-10. April 1974, Teile I-III (hrsg. von G. Funke), Berlin u.a. 1974/75.
- AKTEN DES XIV. INTERNATIONALEN KONGRESSES FÜR PHILOSOPHIE. Wien 2.-9. Sept. 1968, Bd. 4 und Bd. 5, Wien u.a. 1969/70.
- ALBRECHT, Michael (1974), 'Glückseligkeit aus Freiheit' und 'empirische Glückseligkeit'. Eine Stellungnahme, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses* (s.o.), T. 11/2, Berlin 1974, 563-567.
- (1978), *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim u.a. 1978 (= *Studien u. Materialien zur Geschichte der Philosophie*, Bd. 21).
- ALLGEIER, Arthur, *Die Auflösung des Jesuitenkollegs zu Freiburg i.Br. im Jahre 1773*: FDA 40, 1912, 244-255.
- ALLGEMEINER RELIGIONS- UND KIRCHENFREUND UND KIRCHENCORRESPONDENT, Würzburg, 4, 1831, 828-830; 8, 1835, 553f.
- ALTMANN, Alexander, *Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns* (= *Forschungen und Materialien z. deutschen Aufklärung*, Abt. II: Monographien, Bd. 3), Stuttgart 1982.
- AMANN, Heinrich (Hrsg.), *Gutachten der theologischen Fakultät von Freiburg über die Amtsverrichtungen der französischen Geistlichen, die den Verfassungseid leisteten. Mit Einleitung, ungedruckten Aktenstücken, Übersetzungen und Anmerkungen*, Freiburg 1832.
- ANER, Karl, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929 (Nachdruck: Hildesheim 1964).
- ANWANDER, Anton, *Die allgemeine Religionsgeschichte im katholischen Deutschland während der Aufklärung und Romantik*, Salzburg 1932 (= *Salzburger Abhandlungen und Texte aus Wissenschaft und Kunst*, Bd. 4).
- ANZENBACHER, Arno (1976), *Kant und die Naturrechtsethik*, in: *Ordnung im sozialen Wandel* (FS für Joh. Messner z. 85. Geb., hrsg. v. A. Klose u.a.), Berlin 1976, 127-146.
- (1983), zur Konvergenz von klassisch-naturrechtlicher und formalistischer Ethik: *TThZ* 92, 1983, 292-305.
 - (1984), Der Begriff des Menschen in der formalistischen und in der klassisch-naturrechtlichen Ethik: *Univ.* 39, 1984, 545-557.

- ARCHIV FÜR DIE PASTORALKONFERENZEN in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz, 1804-1827.
- ARNOLD, Wolhelm u.a. (Hrsg.), Tradition und Kritik (FS f. Rudolf Zocher z. 80. Geb.), Stuttgart-Bad Cannstatt 1967.
- ATWELL, John E. (1969), Are Kant's First Moral Principles Equivalent?, in: Journal of the History of Philosophy (Berkeley), 6, 1969, 273-284.
- (1974), Objective Ends in Kant's Ethics, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 56, 1974, 156-171.
- AUER, Alfons (1956), G. Manetti und Pico della Mirandola: De hominis Dignitate, in: Vitae et Veritati (FS. f. Karl Adam, z. 80. Geb.), Düsseldorf 1956, 83-106.
- (1971), Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971. – (1977a), Das Christentum vor dem Dilemma: Freiheit zur Autonomie oder Freiheit zum Gehorsam?, in: Concilium 13, 1977, 643-647.
- (1977b), Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin, in: K. DEMMER/B. SCHÜLLER (Hrsg.), Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion (FS für J. Fuchs SJ), Düsseldorf 1977, 31-54.
- (1978), Das Vorverständnis des Sittlichen und seine Bedeutung für eine theologische Ethik, in: Studio Moralia XV, 1978, 219-244.
- (1981a), Die umstrittene Rezeption der Autonomievorstellung in der kath.-theologischen Ethik, in: Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte (FS für Richard Brinkmann; red. von J. Brummack u.a.), Tübingen 1981, 772-791.
- (1981b), Zur Rezeption der Autonomie-Vorstellung durch die kath.theologische Ethik; ThQ 161, 1981, 2-13.
- (1984), Autonome Moral und christlicher Glaube. Zweite Auflage, mit einem Nachtrag zur Rezeption der Autonomievorstellung in der kath.-theologischen Ethik, Düsseldorf 1984.
- AUL, Joachim, Aspekte des Universalisierungspostulates in Kants Ethik: NHP 22, 1983, 62-94.
- AUTONOMIE. Dimensions éthiques de la liberté (hrsg. von C. J. Pinto de Oliveira u.a.), CH-Freiburg/Paris 1978.
- BACHMANN, Banns-Martin, Zur Wolffschen Naturrechtslehre, in: W. SCHNEIDERS (Hrsg.) (1983) s.u. 161-170.
- BADISCHE BIOGRAPHIEN (hrsg. von Friedrich von Weech), 1.-4. Teil, Karlsruhe 1875-1891, 5. Teil, Heidelberg 1906.
- BALLAUFF, Theodor, Über den Vorstellungsbegriff bei Kant, Berlin 1938 (= Philosophische Untersuchungen, Bd. 4).
- BARTH, Karl, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte, Zürich 1981 (Reprint der 3. Aufl. von 1960).
- BARTUSCHAT, Wolfgang, Das Problem einer Formulierung des kategorischen Imperativs bei Kant, in: H. G. Gadamer (Hrsg.), Das Problem der Sprache, München 1967, 229-235.
- BATSCHA, Zwi, Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Frankfurt/M. 1976 (= Suhrkamp Tb Wissenschaft, 171).
- BAUCH, Bruno, Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik

- (Diss.phil.masch.) Freiburg 1902.
- BAUMANN, Peter (1977), Einführung in die praktische Philosophie (= problemata, Bd. 64), Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.
- (1979), Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit, in: E. Heintel (Hrsg.) (1979) s.u. 67-118.
- BAUMGARTNER, Hans Michael, Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie. Bemerkungen zum Atheismusstreit von 1798/99, in: Philos. Jahrbuch 73, 1965/66, 303-321.
- BECK, Lewis W. (1974), Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'. Ein Kommentar, München 1974 (Engl. A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, London u.a. 1968).
- (1981), Was haben wir von Kant gelernt?. KS 72, 1981, 1-10.
- BECKER, Josef u.a., Badische Geschichte – Vom Großherzogtum bis zur Gegenwart, Stuttgart 1979.
- BELAVAL, Yvon, L'Aufklärung a Contre-Lumières: ArPh 42, 1979, 631-634.
- BEUTTER, Friedrich, Die Eigentumsbegründung in der Moralthologie des 19. Jahrhunderts, München u.a. 1971 (= Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 3).
- BIANCO, Bruno, „Vernünftiges Christentum“. Aspects et problèmes d'interprétation de la néologie allemande du XVIII. siècle: ArPh 46, 1983, 179-218.
- BIEMEL, Walter, Das Wesen der Lust bei Kant, in: A. J. Bucher u.a. (Hrsg.), Bewußt sein (G. Funke zu eigen), Bonn 1975, 247-260.
- BISSINGER, Anton, Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik, in W. SCHNEIDERS (Hrsg.) (1983) s.u., 148-160.
- BITTNER, Rüdiger/CRAMER, Konrad (Hrsg.), Materialien zu Kants 'Kritik der praktischen Vernunft', Frankfurt/M. 1975 (= stw 59).
- BITTNER, Rüdiger (1974), Maximen, in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses (s.o.), Teil II/2, Berlin 1974, 485-498.
- (1980), Hypothetische Imperative: ZPh F 34, 1980, 210-226.
- BLÜHDORN, Jürgen/RITTER, Joachim (Hrsg.) (1969), Philosophie und Rechtswissenschaft. zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1969.
- (1970), Recht und Ethik. Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1970.
- BOBBIO, Norberto, Diritto e stato nel pensiero di E. Kant, Torino ²1969.
- BÖCKERSTETTE, Heinrich, Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant (problemata, Bd. 89), Stuttgart-Bad Cannstatt 1982.
- BÖCKLE, Franz, Fundamentalmoral, München ²1978.
- BOHATEC, Josef, Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hamburg 1938 (Reprograph. Nachdruck Hildesheim 1966).
- BOLLNOW, Otto Friedrich (1933), Die Lebensphilosophie Friedrich Heinrich Jacobis, Stuttgart 1933 (= Göttinger Forschungen. Eine geisteswissenschaftliche Sammlung, H. 2) (Fotonachdruck: Stuttgart u.a. 1966).
- (1966), „Als allein ein guter Wille...“ Zum Anfang der 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten', in: W. Ritzel (Hrsg.), Rationalität – Phänomenalität –

- Individualität, Bonn 1966, 165-174.
- BONDOLFI, Alberto, „Autonomie“ und „autonome Moral“. Untersuchungen zu einem Schlüsselbegriff: *Conc (D)* 20, 1984, 167-173.
- BOUREL, Dominique, *Bulletin de l'Aufklärung: ArPh* 39, 1977, 309-315; *ArPh* 42, 1979, 457-482; *ArPh* 46, 1983, 465-479.
- (1984), *L'Aufklärung de la Théologie: RSR* 72, 1984, 333-358.
- BRANDL, Manfred, *Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit. Ein Repertorium, Bd. II: Aufklärung*, Salzburg 1978.
- BRANDT, Reinhard (1974), *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Stuttgart u.a. 1974 (= *problemata* 31).
- (Hrsg.) (1982), *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981*, Berlin 1982.
- (1982a), *Das Erlaubnisgesetz oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre*, in: DERS. (Hrsg.) (1982) s.o., 233-285.
- BRAUBACH, Max, *Die katholischen Universitäten Deutschlands und die französische Revolution*, in: *Histor. Jahrbuch* 49, 1929, 263-303.
- BRECHENMACHER, Karl, *Josef Beck (1603-1883). Ein badischer Spätaufklärer (Contubernium, 29)*, Tübingen 1984.
- BRUCH, Jean-Louis, *Kant et les Lumières: RMM* 79, 1974, 457-472.
- BRUCH, Richard (1981a), *Das Verhältnis zwischen der katholischen und der protestantischen Moralthologie zur Zeit der Aufklärung*, in: DERS., *Moralia Varia. Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moraltheologischen Fragen*, Düsseldorf 1981 (= *Moraltheologische Studien. Historische Abteilung, Bd. 6*), 31-44.
- (1981b), *Die Ausbildung der Lehre von den Erkenntnisquellen der Moralthologie im 17. und 18. Jahrhundert*, in: DERS., *Moralia Varia (s.o.)*, 11-30.
- BRÜGGEN, Michael, *Fichtes Wissenschaftslehre: Das System in den seit 1801/02 entstandenen Fassungen*, Hamburg 1979.
- BRUGGER, Walter, *Kant und das höchste Gut: ZPhF* 18, 1964, 50-61.
- (1974), *Die Bedeutung Kants für die Gegenwart: StZ* 192, 1974, 713f.
- BUCK, Günther, *Kants Lehre vom Exempel: ABC* 11, 1967, 148-183.
- BÜRGERLICHER SCHEMATISMUS der Hauptstadt Freyburg im Breisgau, Freiburg 1798.
- der Großherzoglich Badischen Hauptstadt Freyburg i.Br. auf das Jahr 1810.
- BUSCH, Werner, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780*, Berlin u.a. 1979 (= *Kantstudien, Ergänzungshefte*, 110).
- CARNOIS, Bernard, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris 1973.
- CASPER, Bernhard, *Begegnung. Gesichtspunkte für eine Geschichte der deutschen kath. Theologie im 19. Jahrhundert*, in: M. Seckler (Hrsg.), *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs (FS für Heinrich Fries z. 60. Geb.)*, Graz u.a, 1972, 569-580.
- CASSIRER, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932.
- CASULA, Mario (1967), *L'illuminismo critico. Contributo allo studio dell'influsso del criticismo kantiano sul pensiero morale e religioso in Germania dal 1783 al 1810*, Milano 1967.

- (1977), Die Beziehungen zwischen Vernunft und Offenbarung bei den Frühkantianern, in: D. Papenfuss u.a. (Hrsg.), Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt (Tagungsbeiträge eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung, Bonn-Bad Godesberg 12.-17.10.1976), Stuttgart u.a. 1977, 73-87.
 - (1979), A. G. Baumgarten entre G. W. Leibniz et Chr. Wolff: ArPh 42, 1979, 547-574.
 - (1983), Die Theologie naturalis von Chr. Wolff: Vernunft und Offenbarung, in: W. SCHNEIDERS (Hrsg.) 1983 s.u., 129-138.
- CATTANEO, Mario A., Menschenwürde und Strafrechtsphilosophie der Aufklärung, in: R. BRANDT (Hrsg.) (1982) s.o., 321-334.
- COING, Helmut, Kant und die Rechtswissenschaft, in: Kant und die Wissenschaften, Reden gehalten am 12. Februar 1954 anlässlich der 150. Wiederkehr des Todestages von I. Kant, Frankfurt/M. 1955, 34-42.
- COMPAGNONI, Francesco, La dignité de l'homme selon E. Kant et Vatican II, in: Autonomie (s.o.) 1978, 124-142.
- CORETH, Emerich (1980), Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung, Innsbruck ³1980.
- /H. SCHÖNDORF (1983), Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts (= Grundkurs Philosophie, Bd. 8), Stuttgart u.a. 1983.
- CRAEMER-RUEGENBERG, Ingrid, Logische und andere Eigenschaften des kategorischen Imperativs: NHP 22, 1983, 45-61.
- CRAMER, Konrad, Hypothetische Imperative? in: M. RIEDEL (Hrsg.) s.u. 159-212.
- DANZER, Jakob, Anleitung zur christlichen Moral für seine Schüler in Privatstunden, 3 Bde, Salzburg 1787-1791.
- DAS GELEHRTE TEUTSCHLAND oder Lexicon der jetzt lebenden teutschen Schriftsteller, Bd. 21/22 (hrsg. von J. S. Ersch; bearbeitet von J. W. S. Lindner), Lemgo ⁵1827.
- DAS Land Baden-Württemberg. Amtliche Beschreibung nach Kreisen und Gemeinden, Bd. 1ff, Stuttgart ²1977ff.
- DEGGAU, Hans-Georg, Die Aporien der Rechtslehre Kants (= Problemata, Bd. 74), Stuttgart-Bad Cannstatt 1983.
- DEISSLER, Alfons, Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien und die theologische Methode. Eine Studie zur deutschen Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts, München 1940.
- DELEKAT, Friedrich (1958), Das Verhältnis von Sitte und Recht in Kants großer „Metaphysik der Sitten“ (1797), in: Zeitschr. f. philos. Forschung 12, 1958, 59-86.
- (1969), Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften, Heidelberg ¹1963, ³1969.
- DELHAYE, Philippe (1968), La dignité de la personne humaine: L'Eglise dans le monde de ce temps. Etudes et commentaires de la Constitution Gaudium et Spes du Vatican II., Paris 1968, II, 344-368.
- (1979), Discerner le bien du mal dans la vie morale et sociale. Etude sur la morale du Vatican II., Chambray-les-Tours 1979 (= Coll. Esprit et Vie, 7).

- DERBOLAV, Josef (1978), Praktische Vernunft und praktische Ideologie. Die Ambivalenz der Menschheitsformel in Kants kategor. Imperativ, in: Perspektiven der Philosophie 4, 1978, 37-60.
- (1983), Abriss europäischer Ethik. Die Frage nach dem Guten und ihr Gestaltwandel, Würzburg 1983.
- DERUNGS, Ursicin, Der Moraltheologe Joseph Geishüttner (1763-1805), I. Kant und J. G. Fichte. Studien zu den philosophischen Grundlagen der „Theologischen Moral“ Joseph Geishüttners, Regensburg 1969 (= Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, Bd. 16).
- DIEBOLT, Joseph, La Théologie Morale Catholique en Allemagne au Temps du Philosophisme et de la Restauration 1750-1850, Strasbourg 1926.
- DIETZE, Gottfried, Kant und der Rechtsstaat (Walter Eucken Institut. Vorträge und Aufsätze, 83), Tübingen 1982.
- DOERING, Heinrich, Die gelehrten Theologen Deutschlands im 18. und 19. Jahrhundert. Nach ihrem Leben und wirken dargestellt, 4 Bde, Neustadt a.d.Orla 1831-1835.
- DREIER, Ralf, Zur Einheit der praktischen Philosophie Kants. Kants Rechtsphilosophie im Kontext seiner Moralphilosophie, in: Perspektiven der Philosophie 5, 1979, 5-37.
- DÜSING, Klaus, Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie: KS 62, 1971, 5-42.
- DULCKEIT, Gerhard, Naturrecht und positives Recht bei Kant, Leipzig 1932 (= Abhandlungen der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Göttingen, H. 14) (Neudruck: Aalen 1973).
- EBBINGHAUS, Julius (1973a), Kants Rechtslehre und die Rechtsphilosophie des Neukantianismus, in: G. Prauss (Hrsg.) (1973), s.u. 322-336.
- 1973b, Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten, in: G. Prauss (Hrsg.) (1973) s.u. 274-291.
- EBERT, Theodor (1976), Kants kategorischer Imperativ und die Kriterien gebotener, verbotener und freigestellter Handlungen: KS 67, 1976, 570-583.
- (1977), Zweck und Mittel. Zur Erklärung einiger Grundbegriffe der Handlungstheorie: AZ P 2/2 1977, 21-39.
- EICHER, Peter, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977.
- EISLER, Rudolf, Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß, Hildesheim 1972 (= 2. unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1930).
- EKLUND, Harald, Die Würde der Menschheit. Über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Religionsphilosophie bei Kant, Uppsala u.a. 1947 (= Uppsala Universitets Arsskrift 1947/8).
- ELLSCHIED, Günter, Das Problem von Sein und Sollen in der Philosophie I. Kants, Köln u.a. 1968 (= Annales Universitatis Saraviensis, Rechts- und Wirtschaftswissenschaftliche Abt., H. 34).
- ENGELHARDT, Paulus (Hrsg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, Mainz 1963 (= Walberberger Studien, Philosophische Reihe, Bd. 1).
- ENGELHARDT, Ulrich, Zum Begriff der Glückseligkeit in der kameralistischen

- Staatslehre des 18. Jahrhunderts (J. H. G. von Justi), in: Zeitschr. f. historische Forschung 8, 1981, 37-77.
- EMGE, Carl August, Das Eherecht I. Kants. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtswissenschaft; KS 29, 1924, 243-279.
- ESCHWEILER, Karl, Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes – Matth. Jos. Scheeben. Eine Kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis, Augsburg 1926.
- EXELER, Adolf, Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie Joh. Bapt. Hirschers (1788-1865), Freiburg u.a. 1959.
- FABIAN, Bernhard u.a. (Hrsg.) (1978), Das Achtzehnte Jahrhundert als Epoche (= Studien z. 18. Jahrhundert, Bd. 1), Nendeln 1978.
- (1980), Deutschlands kulturelle Entfaltung 1763-1790. Die Neubestimmung des Menschen: Wandlungen des anthropologischen Konzepts im 18. Jahrhundert (= Studien zum 18. Jahrhundert, Bd. 2/3), München 1980.
- FABIANI, Ignaz von, Grundzüge der christlichen Sittenlehre, Wien 1789.
- FABRO, Cornelio, L'accusa di ateismo a Kant e ai kantiani dei parroci tedeschi, in: Divus Thomas 71, 1968, 438-440.
- FEHR, Hans, Deutsche Rechtsgeschichte, Berlin ²1962.
- FEIEREIS, Konrad (1965), Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts (= Erfurter Theologische Studien, Bd. 18), Leipzig 1965.
- (1982), Die Religionsphilosophie Sailers, in: G. SCHWAIGER (Hrsg.) (1982a) s.u., 229-255.
- FEIL, Ernst, Autonomie und Heteronomie nach Kant. Zur Klärung einer signifikanten Fehlinterpretation: FZPhTh 29, 1982, 389-441.
- FELDER, Franz Karl/WAITZENEGGER, Franz Joseph, Gelehrten- und Schriftsteller-Lexikon der deutschen kath. Geistlichkeit, 3 Bde, Landshut 1817-1822.
- FICKE, Hugo, Geschichte der Freimaurerloge „Zur edlen Aussicht“ in Freiburg in Baden, Freiburg, i.Br. 1874.
- FIRLA, Monika, Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant, Bern u.a. 1981 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 20: Philosophie, Bd. 80).
- FISCHER, Gerard (1953) , Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Eine moralpädagogische Untersuchung zu den geistigen Grundlagen der Erziehungslehre Sailers, Freiburg 1953 (= Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, Bd. V).
- (1955), Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi. Der Einfluß evangelischer Christen auf Sailers Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie in Auseinandersetzung mit Immanuel Kant. Mit einem Forschungsnachtrag der Beziehungen der Sailerischen Moraltheologie zur materialen Ethik Kants, Freiburg 1955 (= Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, Bd. VIII).
- FISCHER, Kuno, Geschichte der neueren Philosophie (Jubiläumsausgabe), Bd. 6, Heidelberg ³1900 (Fichtes Leben, Werke und Lehre).
- FISCHER, Michael u.a. (Hrsg.), Dimensionen des Rechts (Gedächtnisschrift für René Marcic), 2 Bde, Berlin 1974.
- FISCHER, Norbert (1979), Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie:

- Untersuchungen zur speziellen Metaphysik in Kants „Kritik der reinen Vernunft“, Bonn 1979 (= Mainzer philos. Forschungen, Bd. 18).
- (1983), Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant: KS 74, 1983, 1-21.
- FLEISCHER, Margot (1963), Das Problem der Begründung des kategorischen Imperativs bei Kant, in: P. Engelhardt (Hrsg.), Sein und Ethos (s.o.), 387-404.
- (1964), Die Formeln des kategorischen Imperativs in Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 46, 1964, 201-226.
- FLUEGGE, Christian Wilhelm, Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Gericht und Vergeltung, Th. 1-3, Leipzig 1794-1799.
- FORMEN DER EUROPÄISCHEN AUFKLÄRUNG, Untersuchungen zur Situation von Christentum, Bildung und Wissenschaft im 18. Jahrhundert (hrsg. von F. Engel-Janosi u.a.), München 1976 (= Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit, III).
- FORSCHNER, Maximilian (1974), Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant, München u.a. 1974 (= Epimeleia. Beiträge zur Philosophie, Bd. 24).
- (1982), Kant versus Bentham. Vom vermeintlich kategorischen Imperativ des Strafgesetzes, in: R. BRANDT (Hrsg.) (1982) s.o., 376-398.
 - (1983), Reine Morallehre und Anthropologie. Kritische Überlegungen z. Begriff eines a priori gültigen allgemeinen praktischen Gesetzes bei Kant: NHP 22, 1983, 25-44.
- Der FREIMÜTHIGE, eine Monatsschrift von einer Gesellschaft zu Freiburg i.Br. (Freiburg/Ulm Bd. 1ff, 1782-1788); Fortsetzung: FREIBURGER BEITRÄGE zur Beförderung des ältesten Christenthums und der neuesten Philosophie (von Kaspar Ruef geleitet), Freiburg/Ulm 1788-1793.
- FREISING, Wolfgang, Kritische Philosophie und Glückseligkeit. Kants Auseinandersetzung mit dem Eudämonismus seiner Zeit, (Philosophie heute, Bd. 1), Lüneburg 1983.
- FRIELINGSDORF, Karl, Auf dem Weg zu einem neuen Gottesverständnis. Die Gotteslehre J. B. Hirschers als Antwort auf das säkularisierte Denken der Aufklärungszeit, Frankfurt/M. 1970 (= Frankfurter Theologische Studien, Bd. 6).
- FRIEMEL, Franz Georg, Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession (EThSt, 29), Leipzig 1972.
- FRIES, Heinrich/KRETSCHMAR, Georg (Hrsg.) (1981/83), Klassiker der Theologie, 2 Bde, München 1981/83.
- /SCHWAIGER, Georg (Hrsg.) (1975), Katholische Theologen im 19. Jahrhundert, 3 Bde, München 1975.
- FUCHS, Josef (1954), Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie. Ein Bericht, in: Scholastik 29, 1954, 79-87.
- (1970), Gibt es eine spezifisch christliche Moral?: StZ 185, 1970, 99-112.
- FÜRST, Walter, Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788-1865) Mainz 1979 (= Tübinger Theol. Studien, Bd. 15).
- FUNK, Philipp, Von der Aufklärung zur Romantik. Studien zur Vorgeschichte der Münchener Romantik, München 1925.
- FUNKE, Gerhard (1972), Aufklärung – eine Frage der moralischen Haltung?, in: H.-

- J. Schoeps (Hrsg.), *Zeitgeist der Aufklärung*, Paderborn 1972, 7-41.
- (1974), Achtung fürs moralische Gesetz und Rigorismus/Impersonalismus-Problem, in: DERS. (Hrsg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, T. I.*, Berlin 1974, 45-67.
 - (1979a), *Von der Aktualität Kants*, Bonn 1979.
 - (1979b), *Fiat iustitia, ne pereat mundus: Vernunftrecht der Freiheit, Vernunftstaat der Freiheit, Vernunftzweck der Freiheit im kritischen Idealismus*, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Mainz: *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jg. 1979, Nr. 7, Wiesbaden 1979, 1-32.
- GALL, Lothar, *Gründung und politische Entwicklung des Großherzogtums bis 1848*, in: *Badische Geschichte. Vom Großherzogtum bis zur Gegenwart* (hrsg. von der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg), Stuttgart 1979, 11-36.
- GARBER, Jörn, *Vom „ius connatum“ zum Menschenrecht. Deutsche Menschenrechtstheorien der Spätaufklärung*, in: R. BRANDT (Hrsg.) (1982) s.o. 107-147.
- GARVE, Christian, *Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsere Zeit*, Breslau 1798.
- GEERLINGS, Wilhelm, *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Mainz 1978 (= *Tübinger Theol. Studien*, Bd. 13).
- GEIER, Fritz, *Die Durchführung der kirchlichen Reformen Josephs II im vorderösterreichischen Breisgau (Eine durch die rechts- und staatswissenschaftliche Fakultät der Universität Freiburg i.Br. mit einem vom Großherzogl. Badischen Unterrichts-Ministerium ausgesetzten ausserordentlichen Preise gekrönte Untersuchung)*, Stuttgart 1905 (= *Kirchenrechtliche Abhandlungen*, H. 16/17).
- GEISELMANN, Josef Rupert (1961), *Kirche und Frömmigkeit in den geistigen Bewegungen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in: *Sentire Ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit* (hrsg. von J. Daniélou u.a.), Freiburg u.a. 1961, 474-530.
- (1964), *Die Kath. Tübinger Schule, Ihre theologische Eigenart*, Freiburg u.a. 1964.
- GEISMANN, Georg (1982), *Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau*, in: *Der Staat* 21, 1982, 161-189.
- (1983), *Kants Rechtslehre vom Weltfrieden: ZPhF* 37, 1983, 363-388.
- GEISTLICHE MONATSSCHRIFT mit besonderer Rücksicht auf das Bisthum Constanx, Bd. Iff, 1802f.
- GERBER, Hans, *Der Wandel der Rechtsgestalt der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i.Br. seit dem Ende der vorderösterreichischen Zeit (Entwicklungsgeschichtlicher Abriß, 2 Bde)*, Freiburg 1957.
- GERHARDT, Volker/ KAULBACH, Friedrich (1979), *Kant*, Darmstadt 1979 (= *Beiträge der Forschung*, 105).
- GERHARDT, Volker (1981), *Recht und Herrschaft. Zur gesellschaftlichen Funktion des Rechts in der Philosophie Kants*, in: *Rechtstheorie* 12, 1981, 53-94

- GESCHICHTLICHE ORTSBESCHREIBUNG DER STADT FREIBURG I.BR. (bearbeitet von A. Poinsignon; hrsg. von der städtischen Archivkommission), 2 Bde (Bd. 2 bearbeitet von H. Flamm), Freiburg 1891/1903 (Nachdruck Freiburg 1978).
- GNIFFKE, Franz, Kants Deutung des Sündenfallmythos, in: Erfahrung, Glaube und Moral (hrsg. von J. Blank u.a.), Düsseldorf 1982, 103-122.
- GOERTZ, Hans Josef, Staat und Widerstandsrecht bei Thomas von Aquin: FZPhTh 17, 1970, 308-343.
- GRABMANN, Martin, Die Geschichte der kath. Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg 1933 (unveränderter Nachdruck: Darmstadt 1961).
- GRADMANN, Johann Jakob, Das gelehrte Schwaben oder Lexikon der jetzt lebenden schwäbischen Schriftsteller, Ravensburg 1802.
- GRAM, M. S., Kant and Universability. Once More and Again: KS 58, 1967, 301-312.
- GREGOR, Mary J., Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying The Categorical Imperative in the 'Metaphysik der Sitten', Oxford 1963
- GRESCHAT, Martin (1976), Die Aufklärung, ein Prozeß gegen das Christentum?, in: Kerygma und Dogma 22, 1976, 299-316.
- (1983), Die Aufklärung (Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 8), Stuttgart 1983.
- GRESHAKE, Gisbert (1972), Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius, Mainz 1972.
- (1984), Rezension von: A. Seigfried (s.u.) ZKTh 106, 1984, 311-314.
- GRÜNDEL, Johannes (1966), Moralthologie, in: Was ist Theologie? (hrsg. v. E. Neuhäusler und E. Gößmann), München 1966, 214-243.
- (1982), Der theologische Ansatz J. M. Sailers und seine Bedeutung für die Moralthologie: ThG 25, 1982, 309-315.
- GÜNTHER, Hans Jürgen, Das Problem des Bösen in der Aufklärung, Bern u.a. 1974 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 43).
- GUTTERER, Dietrich, Der Begriff des Zwecks mit besonderer Berücksichtigung Kants und Hegels (Diss.phil.), Frankfurt/M. 1968.
- HAARDT, Alexander, Die Stellung des Personalitätsprinzips in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und in der „Kritik der praktischen Vernunft“: KS 73, 1982, 157-168.
- HAASS, Robert, Die geistige Haltung der katholischen Universitäten Deutschlands im 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung, Freiburg i.Br. 1952.
- HÄRING, Bernhard, Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in Ihrem gegenseitigen Bezug, Krailing b. München 1950.
- HAEZRAHI, Pepita, The Concept of Man as End-in-Himself: KS 53, 1961/62, 209-224.
- HAFEN, Johann B., Möhler und Wessenberg, oder Strengkirchlichkeit und Liberalismus in der kath. Kirche in allen ihren Gegensätzen mit Besonderer Rücksicht auf die Geistlichkeit Württembergs, Ulm 1842.
- HAGEN, August, Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg, Stuttgart 1953.
- HAMMACHER, Klaus (1969), Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis, München

- 1969 (= Kritik und Leben, Bd. II).
- /MUES, Klaus (1979) (Hrsg.), Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte (Reinhard Lauth z. 60. Geb.), Stuttgart 1979.
 - HAMMERSTEIN, Gerhard, Die Entwicklung des Naturrechtsgedankens in der katholischen Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts (Diss.jur.), Freiburg 1950.
 - HAMMERSTEIN, Notker (1977), Aufklärung und katholisches Reich. Untersuchungen zur Universitätsreform und Politik kath. Territorien des Hl. Römischen Reiches deutscher Nation im 18. Jahrhundert, Berlin 1977 (= Historische Forschungen, Bd. 12).
 - (1983a), Chr. Wolff und die Universitäten. Zur Wirkungsgeschichte des Wolffianismus im 18. Jahrhundert, in: W. SCHNEIDERS (Hrsg.) (1983) s.u. 266-277.
 - (1983b), Die deutschen Universitäten im Zeitalter der Aufklärung, in: Zeitschr. f. histor. Forschung 10, 1983, 73-89.
 - HANCOCK, Roger, Kant and the Natural Right Theory: KS 52, 1960/61, 440-447.
 - HANDBUCH DER DOGMENGESCHICHTE (hrsg. von A. Grillmeier u.a.), Bd. 1ff, Freiburg u.a. 1951ff.
 - HANDBUCH DER KIRCHENGESCHICHTE (hrsg. von H. Jedin), Bd. 1-7, Freiburg u.a. 1962-1979.
 - HANDBUCH PHILOSOPHISCHER GRUNDBEGRIFFE (hrsg. von H. Krings u.a.), Bd. 1-6 (Studienausgabe), München 1973/74.
 - HANDBUCH THEOLOGISCHER GRUNDBEGRIFFE (hrsg. von H. Fries), Bd. 1-4 (dtv Wissenschaftliche Reihe, 4055-4058), München 1970.
 - HANSJAKOB, Heinrich, Die Sautier-Reibelt-Meriansche Stiftung, Freiburg ²1902.
 - HARE, Richard Mervyn, Freiheit und Vernunft (engl.: Freedom and Reason), Düsseldorf 1973.
 - HAUSER, Richard, Autorität und Macht. Die staatliche Autorität in der neueren protestantischen Ethik und in der katholischen Gesellschaftslehre, Heidelberg 1949.
 - HAZARD, Paul, Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jahrhundert, Hamburg 1949.
 - HEIDEMANN, Ingeborg (1956/57), Person und Welt. Zur Kant-Interpretation von H. Heimsoeth: KS 48, 1956/57, 344-360.
 - (1960/61), Das Problem der Allgemeingültigkeit in der Ethik: KS 52, 1960/61, 33-42.
 - (1966), Die Funktion des Beispiels in der kritischen Philosophie, in: F. KAULBACH (Hrsg.), Kritik und Metaphysik (s.w.u.), Berlin 1966, 21-39.
 - HEINEN, Wilhelm, Die Anthropologie in der Sittenlehre Ferdinand Geminian Wankers (1758-1824), Freiburg 1955 (= BFWUG, H. 6).
 - HEINTEL, Erich (1975), Rund um Kant, in: Wiener Jahrbuch f. Philosophie 8, 1975, 271-323.
 - (1979) (Hrsg.), Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens (FS f. J. Derbolav), Wien u.a. 1979.
 - HEINTEL, Peter/NAGL, Ludwig (Hrsg.), Zur Kantforschung der Gegenwart (= Wege der Forschung, Bd. 181), Darmstadt 1981.
 - HEIZMANN, Winfried, Kants Kritik spekulativer Theologie und Begriff moralischen

- Vernunftglaubens im katholischen Denken der späten Aufklärung, Göttingen 1976 (SThGG, 21).
- HELMECKE, Drutmar Ernst, Das Moralprinzip Kants im Licht der kathol. Theologie. Autonomie und Theonomie (Diss. theol. masch.), Tübingen 1953.
- HENNINGFELD, Jochem, Der Friede als philosophisches Problem. Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“: AZP 8/2, 1983, 23-37.
- HENRICH, Dieter (1954/55), Das Prinzip der kantischen Ethik: PhR 2, 1954/55, 20-38.
- (1957/58), Hutcheson und Kant: KS 49, 1957/58, 49-69.
 - (1967), Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen ²1967.
 - (1973), Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: G. Prauss (Hrsg.) (1973), 223-254.
 - (1975), Die Deduktion des Sittengesetzes, in: Denken im Schatten des Nihilismus (PF. f. W. Weischedel), Darmstadt 1975, 55-112.
- HESS, Heinz-Jürgen, Die obersten Grundsätze kantischer Ethik und ihre Konkretisierbarkeit, Bonn 1971 (= Kantstudien. Ergänzungshefte, 102).
- HEUBÜLT, Willem, Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797, Bonn 1980.
- HILDEBRANDT, Kurt, Leibniz und Kant. Kritizismus und Metaphysik, Meisenheim a.G. 1955.
- HILPERT, Konrad (1977), Die Theologische Ethik und der Autonomie-Anspruch: MThZ 28, 1977, 329-366.
- (1980), Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und seiner Bedeutung für die Theol. Ethik, Düsseldorf 1980 (= Moraltheologische Studien, Systematische Abt., Bd. 6).
 - (1984), Die theol. Rezeption des Autonomiegedankens und ihre Kritik: Conc (D) 20, 1984, 95-100.
- HINSKE, Norbert (1965), Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung: KS 56, 1965, 485-496.
- (1979), Recherches et Documents sur L'„Aufklärung“ Allemande: ArPh 42, 1979, 635-637.
 - (1980), Kant als Herausforderung an die Gegenwart, Freiburg u.a. 1980.
 - (1983), Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung, in: W. SCHNEIDERS (Hrsg.) (1983) s.u. 306-319.
- HIRSCH, Emanuel, Geschichte der neuere evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, 5 Bde, Gütersloh 1949-1960.
- HIRSCHBERGER, Johannes, Geschichte der Philosophie, 2 Bde, Freiburg u.a. Bd. 1: ¹²1984, Bd. 2: ¹¹1981.
- HIRSCHER, Johann Bapt. von, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, Tübingen ⁵1851.
- HITZFELD, Karl Leopold, Johann Kaspar Ruff, der führende Aufklärer zu Freiburg i.Br., in: Zeitschrift des Freiburger Geschichtsvereins 42, 1929, 111-144.
- HOCÉDEZ, Edgar, Histoire de la Théologie au XIX^e siècle, Tome I: Décadence et réveil de la Théologie 1800-1831, Bruxelles 1948 (= Museum Lessianum,

- Section Théologique, Nr. 43).
- HÖFFE, Otfried (Hrsg.) (1977a), Lexikon der Ethik, München ¹1977 (= Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 152).
- (1977b), Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen: ZPhF 31, 1977, 354-384.
 - (1979a), Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt/M. 1979 (= stw 266).
 - (1979b), Recht und Moral: Ein kantischer Problemaufriß, in: Neue Hefte für Philosophie, H. 17, Göttingen 1979, 1-36.
 - (1979c), Grundzüge einer Theorie politischer Gerechtigkeit, in: E. HEINTEL (Hrsg.) (1979) s.o., 45-66.
 - (1980), Naturrecht (Vernunftrecht) ohne naturalistischen Fehlschluß. Ein rechtsphilosophisches Programm (Klagenfurter Beiträge. Reihe: Referate, 2), Wien 1980.
 - (Hrsg.) (1981), Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie, CH-Freiburg 1981.
 - (1982), Kants Begründung des Rechtszwanges und der Kriminalstrafe, in: R. BRANDT (Hrsg.) (1982) s.o. 335-375.
 - (1983), Immanuel Kant (Große Denker = Beck'sche Schwarze Reihe, 506), München 1983.
- HÖFFNER, Joseph, u.a. (Hrsg.), Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft (FS für Johannes Messner z. 70. Geb.), Innsbruck u.a. 1961.
- HÖGEMANN, Brigitte, Die Idee der Freiheit und das Subjekt. Eine Untersuchung von Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten', Meisenheim a.G. u.a. 1980 (= Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 196).
- HÖRHAMMER, Edelbert, Die Moraltheologie J. Laubers (1744-1810) im Zeitalter des Josephinismus, Wien 1973 (= Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. 42).
- HÖRMANN, Karl (Hrsg.), Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck u.a. ²1976.
- HOERSTER, Norbert, Kants kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten, in: M. RIEDEL (Hrsg.) s.u. II, 455-475.
- HÖTZEL, Norbert, Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus, München 1962 (MThS, 24).
- HOFFMANN, Johannes, Zur Kantrezeption innerhalb der Moraltheologie: MThZ 31, 1980, 81-109.
- HOFMANN, Hasso (1974), Repräsentation – Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, Berlin 1974 (= Schriften zur Verfassungsgeschichte, Bd. 22).
- (1982), Zur Lehre vom Naturzustand in der Aufklärung, in: R. BRANDT (Hrsg.) (1982) s.o. 12-46.
- HOFMANN, Rudolf, Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre, München 1963 (HMT, 7)
- HOFMEIER, Johann (1983a), Gott in Christus, das Heil der Welt – die Zentralidee des Christentums im theol. Denken J. M. Sailers, in: Johann Michael Sailer. Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik. Vortragsreihe der Universität Regensburg (hrsg. v. H. Bungert) 1983, 27-43.
- (1983b), Identität und Aktualität des Glaubens. Der Ertrag 50-jähriger

- Sailerforschung: ThRV 79, 1983, 90-98.
- HOLLERBACH, Alexander (1973a), Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens, in: F. Böckle/E. W. Böckenförde (Hrsg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 9-38.
- (1973b), Zur Geschichte der Vertretung des Kirchenrechts an der Universität Freiburg i.Br. im 19. Jahrhundert: ZSRG.K 59, 1973, 343-382.
 - (1977), Rechtsphilosophie in Freiburg (1805-1930), in: R. Herren u.a. (Hrsg.), Kultur -Kriminalität -Strafrecht (FS. für Thomas Würtenberger z. 70. Geb.), Berlin 1977, 9-37.
- HOLZ, Harald, Philosophischer Glaube und Intersubjektivität. Zum Glaubensproblem bei I. Kant und K. Jaspers: KS 68, 1977, 404-419.
- HOLZHEY, Helmut, Philosophie als Eklektik: StLeib XV/1, 1983, 19-29.
- HOPFENBECK, Albert, Privilegium Petrinum. Eine rechtssprachliche und rechtsbegriffliche Untersuchung, St. Ottilien 1976 (= Münchener Theol. Studien, III. Kanonistische Abt., Bd. 35).
- HOSP, Eduard, Die josephinischen Lehrbücher der Theologie in Österreich: ThPQ 105, 1957, 195-214.
- HOWALD, Ernst, DEMPF, Alois, LITT, Theodor, Geschichte der Ethik vom Altertum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts (Neudruck, mit einem Vorwort von O. Höffe), München u.a. 1978.
- HUBBELING, Hubertus G., Einführung in die Religionsphilosophie (Univ. Taschenbücher, 1152), Göttingen 1981.
- HUBER, Herbert, Die Gottesidee bei I. Kant, T. 1, in: Theol. und Philosophie 55, 1980, 1-43; T. 2, ebd. 230-249.
- HUG, Johann Leonhard, Rede auf Herrn Ferdinand Wanker, Doctor und Professor der Theologie, Großherzog. Geistl. Rath, und bestimmten Erzbischof, vor der Albert-Ludwigs hohen Schule, als sie seine Todtenfeyer begiegt, am 30ten Tage nach seinem Hintritte, Freyburg 1824.
- HÜNERMANN, Peter, Der Reflex des deutschen Idealismus in der Theologie der kath. Tübinger Schule, in: PhJ 73, 1965/66, 48-74.
- HUND, William B., Kant's Attitude toward human perfection as a moral determinant, in: Proceedings of the third International Kant Congress (s.u.), Dordrecht 1972, 339-345.
- HUNSCHIEDT, Walter, Sebastian Mutschelle (1749-1800). Ein kantianischer Moralthologe, Moralphilosoph und Moralpädagoge, Bonn 1948.
- HURTER, Hugo, Nomenclator literarius theologiae catholicae, theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos, Tom V, Oeniponte 1911.
- HUTCHINGS, Patrick A. E., Kant an Absolute Value. A Critical Examination of Certain Key Notions in Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals and of His Ontology of Personal Value, Detroit 1972.
- ILTING, Karl-Heinz (1972), Der naturalistische Fehlschluß bei Kant, in: M. Riedel (Hrsg.), s.u. I, 113-130.
- (1981), Gibt es eine kritische Ethik und Rechtsphilosophie?: AGPh 63, 1981, 325-345.
 - (1983), Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien (Sprache und

Geschichte, 7), Stuttgart 1983.

JACOBS, Wilhelm G., Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte, Bonn 1967 (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 40).

JENDROSCH, Barbara, Johann Michael Sailers Lehre vom Gewissen, Regensburg 1971 (SGKMT, 19).

JOEST, Wilfried, Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme, Stuttgart u.a. 1974 (= Theol. Wissenschaft, Bd. 11).

JONES, Hardy E., Kant's Principle of Personality, Madison/Milwaukee u.a. 1971.

JOSEPH II, Anleitung zur Verfassung eines zweckmässigen Entwurfs der Moraltheologie für die öffentlichen theologischen Schulen in den k.k. Staaten (abgedruckt in: Oberdeutsche Allgemeine Literaturzeitung, Jg. 1788 St. 52/53, 414-416, 422-424).

KAISER, Otto, Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik: NZSTh 11, 1969, 125-138.

KANN, Robert A. (1974), Die Restauration als Phänomen in der Geschichte (amerik: The Problem of Restoration), Graz u.a. 1974.

– (1977), Geschichte des Habsburgerreiches (1526-1918) (amerik: A History of the Habsburg Empire 1526-1918), Wien u.a. 1977.

KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm, Die Spätaufklärung. Entwicklung und Stand der Forschung (1): ThLZ 102, 1977, 338-348.

Der KATHOLIK: eine Zeitschrift zur Belehrung und Warnung (hrsg. Von A. Räß und N. Weis), Mainz 1821ff.

KATHOLISCHE AUFKLÄRUNG UND JOSEPHINISUMUS (hrsg. im Auftrag der Wiener Kath. Akademie von E. Kovacs), München 1979.

KATHOLISCHE LITERATURZEITUNG, München, bes. Jg. 20 – Jg. 23 (1829-1832).

KAULBACH, Friedrich (1969), Immanuel Kant, Berlin 1969 (SG, 536/536a); ²1982 (SG, 2221).

– (1982), Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode, Würzburg 1982.

– (1982a), Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant, in: DERS. (1982) s.o., 55-74.

KELLER, Christoph, Das Theologische in der Moraltheologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus, Göttingen 1976 (SThGG, 17).

KELLER, Erwin (1972a), Benediktinische Bemühungen um die theologische Fakultät in Freiburg und um die Pfarrseelsorge im Breisgau 1794. Nach einer Darstellung Karl Schwarzels: FDA 92, 1972, 190-200.

– (1972b), Zum theologischen Standort des Freiburger Pastoraltheologen Karl Schwarzel: FDA 92, 1972, 177-189.

– (1973). Johann Leonhard Hug. Beiträge zu seiner Biographie: FDA 93, 1973, 5-233.

– (1977/78), Das Priesterseminar Meersburg zur Zeit Wessenbergs (1801-1827) (I): FDA 97, 1977, 108-207; (II). FDA 98, 1978, 353-447.

- (1983), Der Freiburger Theologe E. Klüpfel in seiner Zeitschrift *Nova Bibliotheca Ecclesiastica Friburgensis (1775-1790)*: FDA 103, 1983, 13-137.
- KERSTING, Wolfgang (1981a), Freiheit und intelligibler Besitz. Kants Lehre vom synthetischen Rechtssatz a priori: AZP 6/1, 1981, 31-51.
- (1981b), Transzendentalphilosophische und naturrechtliche Eigentumsbegründung: ARSP 67, 1981, 157-175.
- (1981c), Rechtsgehorsam und Gerechtigkeit bei Kant, in: F. W. KORFF (Hrsg.), *Redliches Denken (FS G.-G. Grau z. 60. Geb.)*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, 31-42.
- (1982a), Sittengesetz und Rechtsgesetz. Die Begründung des Rechts bei Kant und den frühen Kantianern, in: R. BRANDT (Hrsg.) (1982) s.o. 148-177.
- (1982b), Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts: *StLeib XIV*, 1982, 184-220.
- (1983a), Neuere Interpretationen der kantischen Rechtsphilosophie: *ZPhF 37*, 1983, 282-298.
- (1983b), Kant und der staatsphilosophische Kontraktualismus: AZP 8/1, 1983, 1-27.
- (1983c), Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten; *ZPhF 37*, 1983, 404-421.
- (1984), *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie (QSP, 20)*, Berlin u.a. 1984.
- KINK, Rudolf, *Geschichte der kaiserlichen Universität zu Wien. Im Auftrag des k.k. Ministers für Kultus und Unterricht, Leo Grafen von Thun, nach Quellen bearbeitet*, 2 Bde, Wien 1854.
- KIRCHENLEXIKON oder Enzyklopädie der kath. Theologie und ihrer Hilfswissenschaften (hrsg. von H. J. Wetzer und B. Welte), Bd. 1-12, Freiburg ¹1848-1856.
- KLEBER, Karl-Heinz, *Gerechtigkeit als Liebe. Die Moraltheologie Herkulan Oberrauchs OFM (1728-1808) (MThSt/Hist. Abt., 7)*, Düsseldorf 1982.
- KLEIN, Hans Dieter, *Formale und materiale Prinzipien in Kants Ethik*: KS 60, 1969, 183-197.
- KLEIN, Zivia, *La Notion de Dignité Humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, Paris 1968.
- KLUCKHOHN, Paul, *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*, Tübingen ³1966.
- KLÜPFEL, Engelbert, *Necrologium sodalium et amicorum litterariorum, qui auctore superstite diem suum obierunt*, Freiburg u.a. 1809.
- KOCH, Lotte, *Wandlungen der Wohlfahrtspflege im Zeitalter der Aufklärung*, Erlangen 1933.
- KÖNIG, Joseph (1876), *Beiträge zur Geschichte der Theol. Fakultät in Freiburg*: FDA 10, 1876, 251-314.
- (1877a), *Zwei Actenstücke, die erste Wahl eines Erzbischofs von Freiburg betreffend*: FDA 11, 1877, 318-320.
- (1877b), *Beiträge zur Geschichte der Theol. Fakultät in Freiburg: Ein Wort der Vertheidigung; Nachtrag mit Beilage*: FDA 11, 1877, 273-296.
- (1883), *Necrologium Friburgense*: FDA 16, 1883, 273ff.

- (1889), Zur Geschichte der theolog. Promotion an der Universität Freiburg i.Br.: FDA 27, 1889, 1-15.
 - (1893a), Beiträge zur Geschichte der Albertinischen Hohen Schule: FDA 23, 1893, 349-354.
 - (1893b), Beiträge zur Geschichte der Universität Freiburg. Rectorat und Prorektorat: FDA 23, 1893, 61-120.
 - (1899), Die Professoren der Theol. Fakultät zu Freiburg 1470-1870: FDA 27, 1899, 305-316.
- KÖSTER, Heinrich M. (1982a), Paradies, Ur- und Erbsünde im Denken repräsentativer Theologen der Aufklärungszeit: TThZ 91, 1982, 116-132.
- (1982b), Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG Bd. II/Fsz. 3c), Freiburg u.a. 1982.
- KOLPING, Adolf, Fundamentaltheologie. Bd. I: Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung, Münster 1967.
- KONDYLIS, Panajotis, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Stuttgart 1981.
- KOPP, Clemens, Die erste kath. Kritik an Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten': PhJ 26, 1913, 170-177.
- KOPPER, Joachim (1960/61), Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht: KS 52, 1960/61, 283-294.
- /KALTER, Rudolf (Hrsg.) (1974), Immanuel Kant zu ehren, Frankfurt/M. 1974.
 - (1983), Ethik der Aufklärung, Darmstadt 1983.
- KRAUS, Hans Joachim, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT, Neukirchen/Vluyn ¹1956, ³1982.
- KRAUSSER, Peter, Über eine unvermerkte Doppelrolle des kategorischen Imperativs in Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten': KS 59, 1968, 318-330.
- KREBS, Engelbert, Alte Freiburger Bürgerfamilien, Freiburg 1922.
- KRIEG, Cornel, Ferdinand Geminian Wanker, Professor zu Freiburg 1788-1824. Lebensbild eines Theologen der Übergangszeit, in: Festprogramm S.K. Hoheit Großherzog Friedrich zur Feier des 70. Geburtstags, dargebracht von der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg, Freiburg u.a. 1896.
- KRÜGER, Gerhard, Philosophie und Moral in der kantischen Kritik, Tübingen ²1967.
- KUHN, Helmut, 'Liebe'. Geschichte eines Begriffs, München 1975.
- KURRUS, Theodor, Die Jesuiten an der Universität Freiburg i.Br. 1620-1772, Bd. 1, Freiburg 1963 (= BFWUG, H. 21), Hd. 2, Freiburg 1977 (= BFWUG, H. 37).
- LAMACCHIA, Ada, Ethik und Religion in den Vorlesungen von Kant 1762-1764, 1775-1780, 1783-1784, in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie (s.o.), Hd. 5, Wien 1970, 513-517.
- LAUTH, Reinhard (1963), Die Bedeutung des Sinn-Begriffs in Kants praktischer Postulatenlehre, in: Perennitas (FS für P. Th. Michels OSB); hrsg. von H. Rahner u.a., Münster 1963, 385-601.
- (1979), Nouvelles Recherches sur Reinhold et l'Aufklärung: ArPh 42, 1979, 593-629.
- LEHMANN, Gerhard (1974), Zur Analyse des Gewissens in Kants Vorlesungen über Moralphilosophie, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in

- Göttingen I, Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1974, Nr. 8, 263-293.
- (1980), Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants, Berlin u.a. 1980.
- LESSING, Gotthold Ephraim, Gesammelte Werke, 10 Bde (hrsg. von P. Rilla), Berlin 1954-1958.
- LITTERATURZEITUNG FÜR KATH. RELIGIONSLEHRER (hrsg. von F. K. Felder, 3. Jg., Bd. II, Landshut 1812).
- LITTERATURZEITUNG FÜR DIE KATH. GEISTLICHKEIT (hrsg. von F. von Besnard), 19. Jg., Landshut 1828, Bd. IV.
- LOETZSCH, Frieder (1974), Kritik der Autorität. Das Sittengesetz als pädagogisches Problem bei Luther, Kant und Schleiermacher, Köln u.a. 1974.
- (1976), Vernunft und Religion im Denken Kants. Lutherisches Erbe bei I. Kant, Köln u.a. 1976 (= Böhlau Philosophica, 2).
- LOEWISCH, Dieter J. (1966a), zur „angeborenen Persönlichkeit“ und „ihrer Aufklärung“: KS 57, 1966, 266-275.
- (1966b), Kants Begründung der Gemeinschaft durch die Idee der Menschheit, in: W. Ritzel (Hrsg.), Rationalität-Phänomenalität-Individualität, Bonn 1966, 170-207.
- LOTZ, Johann Bapt. (Hrsg.) (1955), Kant und die Scholastik heute, Pullach 1955 (= Pullacher philosophische Forschungen, Bd. 1).
- (1962), Verstand und Vernunft bei Thomas von Aquin, Kant und Hegel, in: Wissenschaft und Weltbild 15, 1962, 193-208.
 - (1979), Die Drei-Einheit der Liebe: Eros-Philia-Agape, Frankfurt/M. 1979.
- LÜFT, Johann Bapt., Über Construction und Behandlung der theologischen Moral, in: Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie, Jg. 1834, II/1, 76-131.
- LUF, Gerhard (1978), Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants, Wien u.a. 1978 (= Forschungen aus Staat und Recht, Bd. 42).
- (1983), Naturrechtskritik im Lichte der Transzendentalphilosophie, in: D. Mayer-Maly u.a. (Hrsg.), Das Naturrechtsdenken heute und morgen (Gedächtnisschrift f. R. Marcic), Berlin u.a. 1983, 609-623.
- MAASS, Ferdinand, Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760-1790. Amtliche Dokumente aus dem Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Bde I-V, Wien u.a. 1951-1961.
- MAC BEATH, A. Murray, Kant an Moral Feeling: KS 64, 1973, 283-314.
- MCCARTHY, Vincent A., Christus as Chrestus in Rousseau and Kant: KS 73, 1982, 191-207.
- MAGIN, Alfons, Jakob Danzer, ein Moraltheologe der Aufklärung. Ein Beitrag zur Geschichte der kath. Moraltheologie im Aufklärungszeitalter (Diss. theol. masch.), Tübingen 1941.
- MAIER, Hans u.a. (Hrsg.), Klassiker des politischen Denkens, 2 Bde, München Bd. 1: ⁵1979; Bd 2: ⁴1979.
- MAIRHOFER, Heinrich Olaf, Kants Entwurf einer inhaltlichen Ethik, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie 8, 1975, 39-53.
- MALTER, Rudolf, Zur Kantliteratur 1970-1972, in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses (s.o.), T. I, Berlin 1974, 155-177.

- (1975), Zeitgenössische Reaktionen auf Kants Religionsphilosophie. Eine Skizze zur Wirkungsgeschichte des kantischen und des reformatorischen Denkens, in: *Bewußt sein. Gerhard Funke zu eigen* (hrsg. von A. J. Bucher u.a.), Bonn 1975, 145-167.
- MANDT, Hella (1974), *Tyrannislehre und Widerstandsrecht*, Darmstadt u.a. 1974.
- (1976), Historisch-politische Traditionselemente im politischen Denken Kants, in: Z. Batscha (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1976, 292-330.
- MARQUART, Heinz (1977), *Matthäus Fingerlos (1748-1817), Leben und Wirken eines Pastoraltheologen und Seminarregenten in der Aufklärungszeit*, Göttingen 1977 (= *Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Bd. 22).
- (1982), *Sailer an der Universität Landshut*, in: G. SCHWAIGER u.a. (Hrsg.) (1982a) s.u., 97-121.
- MARTIN-PALMA, José, *Gnadenlehre. von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg u.a. 1980 (= *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III, Fasz 5b).
- MAYER, Hermann (1892/94), *Geschichte der Universität Freiburg in Baden in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts*, 3 Teile, Bonn 1892-1894.
- (1935), *Die Geschichte des Rektorats an der Universität Freiburg i.Br.*, in: *Zeitschr. des Freiburger Geschichtsvereins* 46, 1935, 33-80.
- MEHLHAUSEN, Joachim, *Die Bedeutung der Theologiegeschichte für den Religionsunterricht. Zur Standortbestimmung einer theol. Disziplin im Umfeld der allg. Religionspädagogik: EvErz* 30, 1978, 308-320.
- MEHNERT, Volker, *Protestantismus und radikale Spätaufklärung. Die Beurteilung Luthers und der Reformation durch aufgeklärte deutsche Schriftsteller zur Zeit der frz. Revolution*, München 1982.
- MESSER, August, *Kants Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung*, Leipzig 1904.
- MESSNER, Johannes (1974), *Die Idee der Menschenwürde im Rechtsstaat der pluralistischen Gesellschaft*, in: G. Leibholz (Hrsg.), *Menschenwürde und freiheitliche Rechtsordnung (FS. f. W. Geiger z. 65. Geb.)*, Tübingen 1974, 221-241.
- (1975), *Zur ethischen Grundlagen- und Normenforschung*, in: *Spiritualität in Moral (FS f. Karl Hörmann z. 60. Geb.: hrsg. von G. Virt)*, Wien 1975, 17-31.
- METZGER, Wilhelm (1912), *Untersuchungen zur Sitten- und Rechtslehre Kants und Fichtes*, Heidelberg 1912.
- (1966), *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des Deutschen Idealismus*, Aalen 1966.
- MIEDANER, Michael, *Die Ontologie Benedikt Stattlers (Europ. Hochschulschriften. R. XX, Bd. 129)*, Frankfurt/M. u.a. 1983.
- MIETH, Dietmar (1976), *Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik*, in: *Orientierung* 40, 1976, 31-34.
- (1976a), *Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik (TTS, 7)*, Mainz 1976.
- (1978), *Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale*, in: *Autonomie* s.o. 65-103.

- /WEBER, Helmut (Hrsg.) (1980), Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute (FS für Alfons Auer z. 65. Geb.), Düsseldorf 1980.
 - (1984), Autonomie oder Befreiung – zwei Paradigmen christlicher Ethik?: *Conc (D)* 20, 1984, 160-166.
- MILDENBERGER, Friedrich (1981), *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart u.a. 1981.
- MILLER, Fred D., Kant: Two Concepts of Moral Ends, in: *The Personalist (Los Angeles)* 54, 1973, 376-390.
- MOCHTI, Otto, *Das Wesen der Sünde. Kontinuität und Wandel im Verständnis von Sünde bei den Moraltheologen des deutschen Sprachraums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Regensburg 1981 (SGKMT, 25).
- MORITZ, Manfred (1951), *Studien zum Pflichtbegriff in Kants kritischer Ethik*, Lund 1951.
- (1960), Kants Einteilung der Imperative, Lund u.a. 1960 (= *Library of Theoria*, Nr. 8).
 - (1965), Pflicht und Moralität: *KS* 56, 1965, 412-429.
 - (1972), Die Probleme der Deduktion des Kategorischen Imperativs. Ein Vorbericht, in: *Proceedings of the Third International Kant Congress (s.u.)*, Dordrecht 1972, 424-433.
 - (1974), Über einige formale Strukturen des Kategorischen Imperativs, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses (s.o.)*, T. I, Berlin 1974, 201-208.
- MOTSCH, Karl Eugen, *Matern Reuß. Ein Beitrag zur Geschichte des Frühkantianismus an katholischen Hochschulen (Diss.phil.)*, Freiburg i.Br. 1932.
- MÜHLPFORDT, Günter, *Radikaler Wolffianismus. Zur Differenzierung und Wirkung der Wolffschen Schule ab 1735*, in: W. SCHNEIDERS (Hrsg.) (1983) s.u., 237-253.
- MÜHLSTEIGER, Johannes, *Der Geist des josephinischen Eherechts*, Wien u.a. 1967 (= *Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs*, Bd. 5).
- MÜLLER, Heinz-Joachim, *Die ganze Bekehrung. Das zentrale Anliegen des Theologen und Seelsorgers Johann Michael Sailer*, Salzburg 1956 (= *Studio theologiae moralis et pastoralis Academiae Alfonsianae*, vol. 2).
- MÜLLER, Josef (1959), *Der Freiburger Pastoraltheologe Karl Schwarzel (1746-1809). Unter besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zu Jansenismus und Aufklärung (Diss. theol. masch.)*, Freiburg 1959. – Digitale Version i.V.
- (1966), Zu den theologiegeschichtlichen Grundlagen der Studienreform Rautenstrauchs: *ThQ* 146, 1966, 62-97.
 - (1975), Die anthropozentrische Pastoraltheologie der Aufklärung, in: E. Weinzierl (Hrsg.), *Von der Pastoraltheologie zur praktischen Theologie (1774-1974)*, Salzburg 1975, 13-38.
- MÜLLER, Wolfgang (1957a), *Fünfhundert Jahre theologische Promotion an der Universität Freiburg i.Br.*, Freiburg 1957 (= *BFWUG*, H. 19).
- (1957b), Die Theol. Fakultät in Freiburg seit der Aufklärung. Ein Überblick, in: *Oberrheinisches Pastoralblatt* 58, 1957, 214-221.
 - (Bearb.) (1957/62), *Briefe und Akten des Fürstabtes Martin Gerbert II von St. Blasien 1764-1793*, 2 Bde, Karlsruhe 1957/62.
 - (1970), *Kirchliche Wissenschaft im 18. Jahrhundert – Aufklärungstheologie und*

- Pietismus, in: Handbuch der Kirchengeschichte (hrsg. von H. Jedin) Bd. V, Freiburg 1970, 571-597.
- MÜNCH, Ernst, Ferdinand Geminian Wanker nach seinem Leben und seinen Schriften, in: F. G. Wankers gesammelte Schriften (hrsg. von W. Weick), Bd. IV, Sulzbach 1833, 93-119.
- MÜNK, Hans J., Die großherzoglich-badische Regierung und ihr erster Kandidat für das Amt des Erzbischofs von Freiburg, Ferdinand Geminian Wanker (1758-1824): FDA 98, 1978, 448-508.
- MUTSCHELLE, Sebastian, Moraltheologie, oder Theologische Moral, vorzüglich zum Gebrauche für seine Vorlesungen. Erster Theil: Allgemeine Moral, München 1801.
- NARR, Dieter, Studien zur Spätaufklärung im deutschen Südwesten (Veröffentlichungen der Kommission f. geschichtl. Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Bd. 93), Stuttgart 1979.
- NESSLER, Gerhard, Das oberste Prinzip der Moralität in Kants kritischer Ethik unter den Aspekten des Begriffs, des Inhaltes und der Funktion (Diss.phil.) 2 Bde, Bonn 1971.
- NEUE ALLGEMEINE DEUTSCHE BIBLIOTHEK, Kiel, Bd. 12 (1794); Bd. 20 (1795).
- NEUE DEUTSCHE BIOGRAPHIE (Ausgabe von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften) Rd. 1ff, Berlin 1953ff.
- NEUER NEKROLOG DER DEUTSCHEN (hrsg. von Friedrich Aug. Schmidt), 2. Jg., 1824, 1. H., Ilmenau 1826.
- OBERER, Hariolf, Ist Kants Rechtslehre kritische Philosophie? Zu W. Buschs Untersuchung der kantischen Rechtsphilosophie: KS 74, 1983, 217-224.
- OBERDEUTSCHE ALLGEMEINE LITERATURZEITUNG, Salzburg 1788-1800; München 1801-1808.
- OELMÜLLER, Willi (1967/68), Kants Beitrag zur Grundlegung einer praktischen Philosophie in der Moderne: PhJ 75, 1967/68, 22-55.
- (1969), Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel, Frankfurt/M. 1969.
 - /METZ, Johann Bapt. (Hrsg.) (1970), Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen „politischen Theologie“, München 1970.
 - (1972), Was ist heute Aufklärung?, Düsseldorf 1972.
- OEPEN, Martin, Sittenlehre und Offenbarung in der Moraltheologie des 18. Jahrhunderts. Methodologische Auseinandersetzungen um Kasuistik und Probabilismus mit besonderer Berücksichtigung des Franziskaners Korbinian Luydl (+ 1778), Werl 1973.
- O'FARRELL, Francis (1974), Kant's Concept of Freedom: Gregorianum 55, 1974, 425-469.
- (1975), Kant's Treatment of the Teleological Principle: Greg. 56, 1975, 639-680.
 - (1977), Kant's Concern in Philosophy of Religion: Greg. 58, 1977, 471-522.
 - (1978), Kant's Philosophy of Law: Greg. 59, 1978, 235-289.
- OTT, Hugo/SCHADEK, Hans, Freiburg i.Br. Universität und Stadt (Stadt und Geschichte. Neue Reihe des Stadtarchivs Freiburg i.Br., H. 3), Freiburg 1982.

- PASSERIN D'ENTREVÈS, Alessandro, *Natural Law. An Introduction to legal Philosophy*, London ²1970 (reprinted 1972).
- PATON, Herbert James, *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie* (Aus dem Englischen übertragen von K. Schenck), Berlin 1962.
- PATZIG, Günther (1973), *Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik*, in: G. Prauss (Hrsg.), (1973), 207-222.
- (1979) *Der Kategorische Imperativ in der Ethik-Diskussion der Gegenwart*, in: K. Lorenz (Hrsg.), *Konstruktionen versus Positionen. Beiträge zur Diskussion um die Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Berlin u.a. 1979, 230-244.
- PELEGRINIS, Theodosius M., *Kant's Conception of the Categorical imperative and the Will*, London 1980.
- PELEMAN, Albert, *Der Benediktiner Simpert Schwarzhueber (1727-1795), Professor in Salzburg, als Moralthologe. Seine Beziehungen zur Moralthologie des Protestanten Gottfried Leß, zum Salzburger Moralthologen Jakob Danzer und zu Ignaz von Fabiani*, Regensburg 1961 (= *Studien zur Geschichte der kath. Moralthologie*, Bd. 9).
- PFISTER, Ernst, *Die finanziellen Verhältnisse der Universität Freiburg von der Zeit ihrer Gründung bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, Freiburg i.Br. 1889.
- PLEINES, Jürgen-Eckardt, *Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles. Glückseligkeit als höchstes Gut menschlichen Handelns*, Würzburg 1984.
- PRAUSS, Gerold (Hrsg.) (1973), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln 1973 (= *Neue Wissenschaftl. Bibliothek*, 63).
- (1983), *Kant über Freiheit als Autonomie* (PhA, 51), Frankfurt/M. 1983.
- PROCEEDINGS OF THE THIRD INTERNATIONAL KANT CONGRESS, held at the University of Rochester, March 30.-April 4., 1970 (ed. by L. W. Beck), Dordrecht 1972.
- PÜTZ, Peter, *Die deutsche Aufklärung*, Darmstadt 1978 (= *Erträge der Forschung*, Bd. 81).
- RAAB, Heribert, *Staatskirchentum und Aufklärung in den weltlichen Territorien des Reiches – Theresianismus und Josephinismus*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte* Bd. V, s.o. 508-530.
- RAABE, Paul u.a. (Hrsg.), *Aufklärung in Deutschland*, Bonn 1979.
- RAUCH, Wendelin, *Engelbert Klüpfel, ein führender Theologe der Aufklärungszeit*, Freiburg u.a. 1922 (= *Abhandlungen zur oberrheinischen Kirchengeschichte*, Bd. 1).
- REAL-ENCYKLOPAIE FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE (hrsg. von J. J. Herzog), 21 Bde, Hamburg ¹1854-1868.
- REBOUL, Olivier (1970a), *Kant et la religion*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 50, 1970, 137-153.
- (1970b), *La dignité humaine chez Kant*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 75, 1970, 189-217.
- (1971), *Kant et le problème du mal*, Montreal 1971.
- REINER, Hans (1932), *Der Grund der sittlichen Bindung und das sittlich Gute; Versuch, das kantische Sittengesetz auf dem Boden seiner heutigen Gegner zu*

- erneuern, Halle 1932.
- (1954), Gesinnungsethik und Erfolgsethik: ARSP 40, 1954, 520-533.
 - (1962), Rezension von J. Schmucker, Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften (Meisenheim a.G. 1961): PhJ 70, 1962, 219-224.
 - (1963), Wesen und Grund der Verbindlichkeit (obligatio) bei Thomas von Aquin, in: P. Engelhardt (Hrsg.), Sein und Ethos (s.o.), 236-266.
 - (1974), Die Grundlagen der Sittlichkeit (Zweite, durchgesehene und stark erweiterte Auflage von Pflicht und Neigung), Meisenheim a.G. 1974.
 - (1978), Was heißt und wie übersetzt man 'right' und 'wrong' als Grundbegriffe der Moral ins Deutsche: ARSP 64, 1978, 243-268.
- REITER, Johannes, Der Moraltheologe Ferdinand Probst (1816-1899). Eine Studie zur Geschichte der Moraltheologie im Übergang von der Romantik zur Neuscholastik, Düsseldorf 1978 (MTHS/Hist.Abt., 4).
- RENKER, Joseph, Christliche Ehe im Wandel der Zeit. Zur Ehelehre der Moraltheologen im deutschsprachigen Raum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Regensburg 1977 (SGKMT, 23).
- RENZ, Horst, Geschichtsgedanke und Christusfrage. Zur Christusanschauung Kants und deren Fortbildung durch Hegel im Hinblick auf die allgemeine Funktion neuzeitlicher Theologie, Göttingen 1977 (SThGG, 29).
- RETZBACH, Anton, Heinrich Sautier (1746-1810). Ein Volksschriftsteller und Pionier der sozialen Arbeit, Freiburg 1919.
- REYBERGER, Anton Karl (1794), Systematische Anleitung zur christlichen Sittenlehre oder Moraltheologie, Bd. 1 (Bd. 2 nicht erschienen), Wien 1794.
- (1805/09), Institutiones ethicae christianae seu theologiae moralis usibus academicis accomodatae, vol. 3, Viennae 1805/09.
- RIEDEL, Manfred (Hrsg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, 2 Bde, Freiburg 1972/74 (= Sammlung Rombach NF. Bd. 14 und Bd. 23).
- RIEF, Josef (1965), Reich Gottes und Gesellschaft nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher, Paderborn 1965 (= Abhandlungen zur Moraltheologie, Bd. 7).
- (1967), Zum theologischen Charakter der Moraltheologie, in: Theologie im Wandel, s.u., 518-542.
 - (1968), Moraltheologie oder christliche Ethik? Ein Literaturbericht: ThPQ 116, 1968, 59-80.
- RIEKE, Robert William, Heinrich Schreiber 1793-1872, Freiburg i.Br. 1956 (= BFWUG, H. 9).
- RITTER, Christian, Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen, Frankfurt/M. 1971.
- RITZEL, Wolfgang, Kant und das Problem der Individualität, in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses (s.o.), T. I, Berlin 1974, 229-246.
- RÖD, Wolfgang, Rationalistisches Naturrecht und praktische Philosophie der Neuzeit, in: M. Riedel (Hrsg.), Bd. 1, 269-295.
- ROLLIN, Bernard E., There is Only One Categorical Imperative: KS 67, 1976, 60-72.
- ROMMEN, Heinrich (1947), Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, Leipzig ²1947.
- (1969), The State in Catholic Thought. A Treatise in Political Philosophy, New York 1969 (= Reprint der Ausgabe von 1945).

- ROSS, David, Kant's Ethical Theory. A Commentary on the 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten', Oxford 1954.
- RUSO, Biagio, Die Ehescheidung im Zweiten Vatikanum und in der Rechtstradition der Kirche, in: J. David u.a. (Hrsg.), Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation, Aschaffenburg 1969, 99-159.
- SAAGE, Richard, Eigentum, Staat und Gesellschaft bei I. Kant, Stuttgart u.a. 1973.
- SAME, Otto, Spätaufklärung in Mainz. Am Beispiel des Philosophen Johann Neeb, in: H. Weber (Hrsg.), Aufklärung in Mainz (s.u.), 47-59.
- SÄGER, Eugen, Die Vertretung der Kirchengeschichte in Freiburg von den Anfängen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Schulgeschichte der Aufklärung, Freiburg 1952 (= BFWUG, H. 1).
- SAILER, Johann Michael: J. M. Sailer: Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik. Vortragsreihe der Universität Regensburg (hrsg. v. H. Bungert) (Schriftenreihe der Univ. Regensburg, Bd. 8), Regensburg 1983.
- SALA, Giovanni, I. Kants Kritik der reinen Vernunft: 1781-1981: StZ 199, 1981, 609-622.
- SALAT, Jakob, Denkwürdigkeiten betreffend den Gang der Wissenschaft und Aufklärung im südlichen Deutschland, Landshut 1823.
- SANTELER, Josef, Die Grundlegung der Menschenwürde bei I. Kant. eine systematische Studie, Innsbruck 1962 (IBKW. 5, 14)
- SAUER, Werner, Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie (Studien z. österreichischen Philosophie, 2), Würzburg u.a. 1982.
- SCHÄFER, Philipp (1971), Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer, Göttingen 1971 (SThGG, 3).
- (1974), Kirche und Vernunft. Die Kirche in der kath. Theologie der Aufklärungszeit, München 1974 (= Münchener Theol. Studien, II. Systematische Abt., Bd. 42).
 - (1982a), J. M. Sailer in seinen Dillinger Religionskollegien. Ein Beitrag zur Theologie des frühen Sailer: MThZ 33, 1982, 161-176. – (1982b), J. M. Sailer und die Aufklärung, in: Rottenburger Jahrb. für Kirchengeschichte 1, 1982, 59-68.
- SCHAEFFLER, Richard (1980), Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie, Darmstadt 1980.
- (1983), Religionsphilosophie, Freiburg u.a. 1983.
- SCHAFFNER, Otto (1963), Eusebius Amort (1692-1775) als Moraltheologe, Paderborn 1963 (= Abhandlungen zur Moraltheologie, Bd. 3).
- (1967), Das Moralprinzip bei den Tübinger Theologen im Wandel der letzten 150 Jahre, in: Theologie im Wandel, s.u., 582-604.
- SCHANZA, Wenceslaus (1780), De Theologia Morali Positiones locis S. Scripturae et Traditionis illustratae, 2 vol., Brunae ¹1780.
- (1785), Moralis Christiana in Systema redacta locis S. Scripturae, Traditionis et Decretis a Suprema Potestate latis illustrata, 4 vol., Viennae 1785.

- SCHARL, Eusebius, Freiheit und Gesetz. Die theologische Begründung der christlichen Sittlichkeit in der Moralthologie Johann Bapt. Hirschers (hrsg. von L. Brandl), Regensburg 1958 (SGKMT. 6).
- SCHAUB, Friedrich (1955/57), Die Matrikel der Universität Freiburg i.Br. von 1656-1806 (1 Bd. in 2 Lieferungen), Freiburg 1955/57.
- (1967), Die vorderösterreichische Universität Freiburg, in: Vorderösterreich (s.u.), Bd. 1, Freiburg 1967, 249-267.
- SCHEFFCZYK, Leo (1965), Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche kath. Theologie im 19. Jahrhundert, Bremen 1965 (= Sammlung Dieterich, Bd. 300).
- (1969), (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt 1969 (= Wege der Forschung, Bd. 124).
 - /WALDENFELS, Hans (1977), Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg u.a. 1977 (HDG I, Fasc. Ib).
- SCHULER, Max, Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Halle ¹1913/16, ³1927.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm, Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von M. Baumgartner u.a.) Reihe 1: Werke, Bd. 1-3, Stuttgart 1976-1982.
- SCHILSON, Arno (1974), Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte. Mainz 1974 (= TTS, 3)
- (1980a), Lessing und die kath. Tübinger Schule: ThQ 160, 1980, 256-277.
 - (1980b), Lessings Christentum, Göttingen 1980 (= KVR, 1463).
 - (1981a), Zur Wirkungsgeschichte Lessings in der kath. Theologie, in: H. G. Göpfert (Hrsg.), Lessings Bild in der Geschichte, Heidelberg 1981 (= Wolfenbüttler Studien zur Aufklärung, Bd. 9).
 - (1981b), Aufklärung über die Aufklärung. Grundsätzliche Überlegungen zu zwei Neuerscheinungen: ThPh 56, 1981, 574-586.
- SCHLEGELBERGER, Bruno, Die Diskussion über die Ehescheidung in der kath. Theologie, des 19. Jahrhunderts: ThPh 56, 1981, 535-564.
- SCHLUND, Robert, Der methodische Zweifel. Eine Untersuchung zur Wissenschaftslehre katholischer Theologie im 19. Jahrhundert (Diss. theol. masch.) Freiburg 1947.
- SCHMEING, Clemens, Studien zur 'Ethica christiana' Maurus von Schenkls OSB und zu ihren Quellen, Regensburg 1959 (SGKMT, 8).
- SCHMID, Aloys, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und gegenwärtiger Zeit, München 1862.
- SCHMID, Bruno, Sittliche Existenz in „Entfremdung“. Eine Untersuchung zur Ethik J. J. Rousseaus (MThSt.Hist.Abt., 8), Düsseldorf 1983.
- SCHMIDT, Kurt, Thaddäus Rinderle (1748-1824), Mönch und Mathematiker, St. Ottilien 1981 (SMGB.E, 25).
- SCHMIDT, Wilhelm, Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant (Diss.phil. Leipzig), Langensalza 1911.
- SCHMUCKER, Josef (1955), Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants, in: J. B. Lotz (Hrsg.), Kant und die Scholastik heute (s.o.), 155-

205.

- (1961), Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen, Meisenheim a.G. 1961 (MPF, 23).
- (1967), Die primären Quellen des Gottesglaubens, Freiburg 1967 (QD, 34).
- (1969), Das Problem der Kontingenz der Welt. Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument, Freiburg u.a. 1969 (QD, 43).
- (1970), W. Cramers Widerlegung der Gottesbeweiskritik Kants: AGPh 52, 1970, 207-301.
- (1980), Die Ontotheologie des vorkritischen Kant, New York 1980.

SCHNEIDER, Franz, Zur Verlegung der kath.-theol. Fakultät von Heidelberg nach Freiburg im Jahre 1807: FDA 41, 1913, 134-150.

SCHNEIDERS, Werner (1971), Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius, Hildesheim u.a. 1971 (SMGP, 3).

- (1974), Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung, Freiburg u.a. 1974.
- (1979), Christian Thomasius (1655-1728). Aspects de la „Frühaufklärung“: ArPh 42, 1979, 355-366.
- (1983), (Hrsg.), Christian Wolff (1679-1754). Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkungen. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur, Hamburg 1983.

SCHÖNBORN, Christoph (1984a), Menschenwürde und Menschenrechte im Licht der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu: Gr 65, 1984, 319-325.

- (1984b), L'homme créé par Dieu: Le fondement de la dignité de l'homme: Gr 65, 1984, 337-363.

SCHOLZ, Franz, Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde, Freiburg 1957 (FThSt, 70).

SCHREIBER, Hans-Ludwig, Der Begriff der Rechtspflicht. Quellenstudien zu seiner Geschichte, Berlin 1966.

SCHREIBER, Heinrich (1857/68), Geschichte der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i.Br., 3 Teile, Freiburg 1857-1868.

- (1857/58), Geschichte der Stadt und Universität Freiburg i.Br., 4 Teile, Freiburg 1857-1858.

SCHRIMPF, Gangolf, Die Leistungsfähigkeit des kategorischen Imperativs als obersten Prinzips der Ethik: PhJ 87, 1980, 281-293.

SCHÜLLER, Bruno (1971), Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung, in: ThPh 46, 1971, 321-341.

- (1978), Die Personwürde des Menschen als Beweisgrund in der normativen Ethik: ThPh 53, 1978, 538-555.
- (1982a), Eine autonome Moral – was ist das?: ThRv 78, 1982, 103-106.
- (1982b), Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral (MThSt.S, Bd. 12), Düsseldorf 1982.

SCHULZ, Walter (1974), Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen ⁵1974.

- (1976), Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen ³1976.

- SCHWAIGER, Georg (1967), Die Aufklärung in katholischer Sicht: Conc (D) 3, 1967, 559-566.
- (1975a) (Hrsg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises „Katholische Kirche“, Göttingen 1975.
 - (1975b), Johann Michael Sailer (1751-1832), in: Kath. Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert (hrsg. von H. Fries u. G. Schwaiger), Bd. I, München 1975, 55-93.
 - (1982a), J. M. Sailer und seine Zeit (Beiträge z. Geschichte des Bistums Regensburg, 16), Regensburg 1982.
 - (1982b), Johann Michael Sailer, Der bayerische Kirchenvater, München u.a. 1982.
- SCHWARTLÄNDER, Johannes (1968), Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart u.a. 1968.
- (Hrsg.) (1978), Menschenrechte, Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung. Vorträge und Diskussionen des Tübinger interdisziplinären Kolloquiums vom 23.-25. Sept. 1977 (Tübinger Universitätsschriften, 1), Tübingen 1978.
 - (1980), Nicht nur Autonomie der Moral, sondern Moral der Autonomie, in: D. Mieth u.a. (Hrsg.) (1980) s.o., 75-94.
 - (1981a), Sittliche Autonomie als Idee der endlichen Freiheit. Bemerkungen zum Prinzip der Autonomie im kritischen Idealismus Kants: ThQ 161, 1981, 20-33.
 - (Hrsg.) (1981b), Menschenrechte und Demokratie (Tübinger Universitätschriften. Forschungsprojekt Menschenrechte, 2) Kehl a.R. u.a. 1981.
 - (Hrsg.) (1981c), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte, München u.a. 1981.
- SCHWEMMER, Oswald (1980), Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren in Verbindung mit einer Interpretation der praktischen Philosophie Kants, Frankfurt/M. ²1980.
- (1983), Die praktische Ohnmacht der reinen Vernunft. Bemerkungen zum kategorischen Imperativ Kants: NHP 22, 1983, 1-24.
- SECKLER, Max (1979), Die Aufklärung – eine Herausforderung für das Christentum als Offenbarungsreligion: ThQ 159, 1979, 82-92.
- (1980), Aufklärung und Offenbarung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 21, Freiburg u.a. 1990, 8-78.
- SEIBEL, Wolfgang, Der Mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand des Menschen, in: Mysterium Salutis, Bd. II, Zürich u.a. 1967, 805-843.
- SEIGFRIED, Adam, Vernunft und Offenbarung bei dem Spätaufklärer Jakob Salat. Eine historisch-systematische Untersuchung (Innsbrucker Theol. Studien, 10), Innsbruck u.a. 1983.
- SHALGI, M., Universalized Maxims as Moral Laws: KS 67, 1976, 172-191.
- SILBER, John R. (1959/60), The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined: KS 51, 1959/60, 85-101.
- (1964), Immanenz und Transzendenz des höchsten Gutes bei Kant, in: Zeitschrift für philos. Forschung 18, 1964, 386-407.
 - (1969), Die metaphysische Bedeutung des höchsten Gutes als Kanon der reinen Vernunft in Kants Philosophie: ZPhF 23, 1969, 538-549.

- SLENCZKA, Reinhard, Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage, Göttingen 1967 (FSÖTh, 18).
- STAATSLEXIKON, Recht, Wirtschaft, Gesellschaft (hrsg. von der Görres-Gesellschaft), Bde 1-11, Freiburg u.a. (6. Aufl.) 1957-1970.
- STADEL, Klaus, Buße in Aufklärung und Gegenwart. Buße und Bußsakrament nach den pastoraltheologischen Entwürfen der Aufklärungszeit in Konfrontation mit dem gegenwärtigen Sakramentsverständnis, München u.a. 1974.
- STÄUDLIN, Carl Friedrich (1808), Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, Göttingen 1808.
- (1811), Geschichte der theologischen Wissenschaften seit der Verbreitung der alten Litteratur (= Geschichte der Litteratur von ihrem Anfange bis auf die neuesten Zeiten; hrsg. von J. G. Eichhorn, Bd. 6, 2. Abt.), Göttingen 1811.
- STALDER, Robert, Von der Aufklärung zum christlichen Menschenbild? Zum 250. Geburtsjahr Moses Mendelssohns: StZ 197, 1979, 753-766.
- STELZENBERGER, Johannes (1932), A. J. Fahrmann, A. J. Roßhirt, J. M. Feder. Drei Würzburger Moraltheologen der Aufklärungszeit. Aus der Vergangenheit der Universität Würzburg (Festschr. zum 350jährigen Bestehen der Universität; hrsg. von M. Buchner) Berlin 1932, 268-295.
- (1937), A. J. Roßhirt. Eine Studie zur Moraltheologie der Aufklärungszeit, Breslau 1937.
 - (1964), Reich Gottes bei den deutschen Moraltheologen 1800-1850, in: DERS. (Hrsg.), Moraltheologie und Bibel, Paderborn 1964 (= Abhandlungen zur Moraltheologie, Bd. 6), 70-98.
- STIEFVATER, Alois, Das Konstanzer Pastoral-Archiv. Ein Beitrag zur kirchlichen Reform-Bestrebung im Bistum Konstanz unter dem Generalvikar I. H. von Wessenberg 1802-1827, Freiburg, 1940.
- STOECKLE, Bernhard (1973), Autonome Moral – Kritische Befragung des Versuchs zur Verselbständigung des Ethischen: StZ 191, 1973, 723-736.
- (1974), Grenzen der autonomen Moral, München 1974.
 - (1977), Flucht in das Humane? Erwägungen zur Diskussion über die Frage nach dem Proprium christlicher Ethik: IKaZ 6, 1977, 312-325.
 - (1981), Glaube und Vernunft: ThQ 161, 1981, 13-19.
 - (Hrsg.) (1983), Wörterbuch christlicher Ethik (Herderbücherei, 533), Freiburg u.a. ³1983.
- STREICH Detlev, Der Begriff der Liebe bei Kant (Diss.phil.), Greifswald 1924.
- STROHM, Theodor, Dignitas humana: Anmerkungen zur reformatorischen Begründung der Menschenwürde: WzM 29, 1977, 194-202.
- STUHLMACHER, Peter, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, Göttingen 1979 (= Grundrisse zum NT. Das NT Deutsch, Ergänzungsreihe, Bd. 6).
- TEICHNER, Wilhelm (1967), Die intelligible Welt. Ein Problem der theoretischen und praktischen Philosophie I. Kants, Meisenheim a.G. 1967 (MPF, 46).
- (1978), Kants Transzendentalphilosophie. Grundriß, Freiburg u.a. 1978.
- THEOLOGIE im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der kath.-

- theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967, München u.a. 1967 (Tübinger Theol. Reihe 1).
- THEOLOGISCHES LITERATURBLATT zur Allgemeinen Kirchenzeitung, bes. Jg. 10, 1831 u. Jg. 13, 1834.
- THIELICKE, Helmut (1957), Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings, Gütersloh ³1957.
- (1983), Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie, Tübingen 1983.
- THIEME, Hans, Die Zeit des späten Naturrechts: ZSRG.G. 56, 1936, 202-263.
- (1954), Das Naturrecht und die europäische Privatrechtsgeschichte, Basel ²1954.
- THIMM, Karl, Die Autonomie der praktischen Vernunft in der Philosophie und Theologie des Hermesianismus, München 1939.
- THOMANN, Marcel, Vorwort: Historische Bedeutung des Wolffschen Naturrechts, in: Chr. Wolff, Gesammelte Werke I. Abt: Deutsche Schriften, Bd. 19: Grundsätze des Natur- und Völkerrechts, Hildesheim u.a. 1980, V-IX.
- TILLMANN, Karl-Heinz, Die Lehre vom Bösen in gesamtssystematischen Entwürfen deutscher katholischer Theologen im 19. Jahrhundert: Joh. B. Hirscher, F. A. Staudenmaier, H. Berlage, Frankfurt/M.u.a. 1982.
- TROELTSCH, Ernst, Die Aufklärung, in: DERS., Gesammelte Schriften, Bd. IV, Tübingen 1925, 338-374.
- TÜCHLE, Hermann, Von der Reformation bis zur Säkularisation. Geschichte der kath. Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 1981.
- UEBERWEG, Friedrich (Hrsg.), Grundriss der Geschichte der Philosophie, T. III (13. Auflage von M. Frischeisen-Köhler), Darmstadt 1957; T. IV (Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart von T. K. Oesterreich) Tübingen 1951.
- VALJAVEC, Fritz (1945), Der Josephinismus. Zur geistigen Entwicklung Österreichs im 18. und 19. Jahrhundert, München u.a. ²1945.
- (1961), Geschichte der abendländischen Aufklärung, Wien u.a. 1961.
- VEIT, Ludwig Andreas, Die Kirche im Zeitalter des Individualismus. 1. Hälfte: Im Zeichen des vordringenden Individualismus 1648-1800, Freiburg i.Br. 1931 (= Kirchengeschichte, hrsg. von J. P. Kirsch, Bd. IV/1).
- VERDROSS, Alfred (1961), Die Würde des Menschen in der abendländischen Rechtsphilosophie, in: J. Höffner (Hrsg.) s.o., 353-362.
- (1963), Abendländische Rechtsphilosophie. Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau, Wien ²1963.
- (1971), Statisches und dynamisches Naturrecht, Freiburg i.Br. 1971.
- VERNEAUX, Roger, Le Vocabulaire de Kant, Bd. II; Les pouvoirs de l'Esprit, Paris 1973.
- VIERHAUS, Rudolf (1978), Kultur und Gesellschaft im 18. Jahrhundert, in: B. FABIAN u.a. (Hrsg.) (1978) s.o., 71-86.
- (1979), Zur historischen Deutung der Aufklärung: Probleme und Perspektiven,

- in: P. RAABE/W. SCHMIDT-BIGGEMANN (Hrsg.), Aufklärung in Deutschland, Bonn 1979, 23-36.
- VILLEY, Michel, Leçons d'histoire de la philosophie du droit, Paris ²1962.
- VOLTELINI, Hans von, Die naturrechtlichen Lehren und die Reformen des 18. Jahrhunderts, in: Historische Zeitschrift 105, 1910, 65-104.
- VORDERÖSTERREICH. Eine geschichtliche Landeskunde (2. erweiterte u. verbesserte Auflage; hrsg. vom Alemannischen Institut unter der Leitung von F. Metz), Freiburg 1967.
- VORLÄNDER, Karl, Immanuel Kant. Der Mann und das Werk (zweite, erweiterte Aufl.) 2 Teile, Hamburg 1977.
- Vosskamp, Wilhelm, Probleme und Aufgaben einer sozialgeschichtlich orientierten Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, in: B. FABIAN u.a. (Hrsg.) (1978) s.o., 53-69.
- WACHINGER, Barbara, Die Moraltheologie J. M. Sailers, in: G. SCHWAIGER (Hrsg.) (1982a) s.o., 257-276.
- WAGNER, Hans (1975), Moralität und Religion bei Kant, in: Zeitschr. für philos. Forschung 29, 1975, 507-520.
- (1980), Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen (hrsg. von K. Bärthlein u.a.), Würzburg 1980.
- WALDENFELS, Hans/SCHEFFCZYK, Leo, Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg u.a. 1977 (HDG I/1b).
- WALSH, Dorothy, The Dilemma of the Grundlegung, in: The Philosophical Quarterly 21, 1971, 149-157.
- WANGERMANN, Ernst, Aufklärung und staatsbürgerliche Erziehung. Gottfried van Swieten als Reformator des österreichischen Unterrichtswesens 1781-1791, München u.a. 1978.
- WAPPLER, Anton, Geschichte der theologischen Fakultät der k.k. Universität zu Wien. Festschrift zur Jubelfeier ihres fünfhundertjährigen Bestehens, Wien 1884.
- WEBER, Helmut, Sakrament und Sittlichkeit. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen Moraltheologie der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, Regensburg 1966 (= Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, Bd. 13).
- WEBER, Herrmann (Hrsg.), Aufklärung in Mainz (= Schriften der Mainzer Philos. Fakultätsgesellschaft, 9), Wiesbaden 1984.
- WEHLER, Hans Ulrich (Hrsg.), Moderne deutsche Sozialgeschichte, Köln u.a. ⁵1976 (= Neue wissenschaftliche Bibliothek, 10).
- WEINDEL, Philipp/HOFMANN, Rudolf (Hrsg.), Der Mensch vor Gott. Beiträge zum Verständnis der menschlichen Gottbegegnung (PS. für T. Steinbüchel z. 60. Geb.), Düsseldorf 1948.
- WEISBROD, Adolf, Die Freiburger Sapienz und ihr Stifter Johannes Kerer von Wertheim, Freiburg 1966 (= BFWUG, H. 31).
- WEISCHEDEL, Wilhelm (1969), Jacobi und Schelling. Eine philosophisch theologische Kontroverse, Darmstadt 1969.
- (1971), Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theolo-

- gie im Zeitalter des Nihilismus, Bd. 1, Darmstadt 1971.
- (1973), Der frühe Fichte. Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft, Stuttgart²1973.
- WELLER, Arnold, Sozialgeschichte Südwestdeutschlands unter besonderer Berücksichtigung der sozialen und karitativen Arbeit vom späten Mittelalter bis zur Gegenwart, Stuttgart 1979.
- WELTE, Bernhard, Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert, in: DERS., Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg u.a. 1965, 380-409.
- WELZEL, Hans (1962), Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Problemgeschichtliche Untersuchungen als Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie, Göttingen²1955 (⁴1962).
- (1958), Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs, Berlin 1958.
- WERNER, Hans-Joachim, Moralität ohne Inhalt? Zum Problem der Bestimmbarkeit allgemeiner ethischer Normen im Anschluß an die Ethik Kants: ZPhF 28, 1974, 585-598.
- WERNER, Karl (1850/52), System der christlichen Ethik, 2 Teile, Regensburg 1850/52.
- (1866), Geschichte der kath. Theologie seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart, München 1866.
 - (1867), Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, Bd. 5, Schaffhausen 1867.
- WETZER, Heinrich Josef, Die Universität Freiburg nach ihrem Ursprunge, ihrem Zwecke, ihren Mitteln und Studienstiftungsfonds, Freiburg i.Br. 1844.
- WIDMANN, Joachim, Joh. Gottlieb Fichte. Einführung in seine Philosophie (SG, 2219), Berlin 1982.
- WIEACKER, Franz, Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung, Göttingen²1967.
- WILL, Erich, Aus dem letzten Jahr des Freiburger Generalseminars: FDA 100, 1980, 412-450.
- WILLEMS, Bonifac (unter Mitarbeit von R. Weier), Soteriologie. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg u.a. 1972 (HDG III/2c).
- WILLIAMS, Terence Charles, The Concept of the Categorical Imperative. A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory, Oxford 1968.
- WIMMER, Reiner (1980), Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche, Frankfurt/M. 1980.
- (1982), Die Doppelfunktion des kategorischen Imperativs in Kants Ethik: KS 73, 1982, 291-320.
- WINTER, Alois (1975), Kant zwischen den Konfessionen: ThPh 50, 1975, 1-37.
- (1976), Theologische Hintergründe der Philosophie Kants: ThPh 51, 1976, 1-51.
- WINTER, Eduard, Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740-1848, Berlin²1962 (= Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens, Bd. 1).
- WITSCHEN, Dieter, Kant und die Idee einer christlichen Ethik. Ein Beitrag zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Moral (MThSt.S, 13),

Düsseldorf 1984.

WOLF, Erik, Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte, Tübingen
41963.

WOLFF, Robert Paul, The Autonomy of Reason: A Commentary an Kant's
„Groundwork of the Metaphysic of Morals“, New York 1975.

WOLFINGER, Franz, Denken und Transzendenz – zum Problem ihrer Vermittlung.
Der unterschiedliche Weg der Philosophen F. H. Jacobis und F. W. J.
Schellings und ihre Konfrontation im Streit um die Göttlichen Dinge (1811/12),
Frankfurt u.a. 1981.

WOLFSGRUBER, Cölestin, Christoph Anton Kardinal Migazzi, Fürsterzbischof von
Wien. Eine Monographie und zugleich ein Beitrag zur Geschichte des
Josephinismus (2. Ausgabe) Ravensburg 1897.

WOLKINGER, Alois, Anton Luby (1749-1802). Ein Moraltheologe der josephinischen
Zeit. Historisch-vergleichende Studie zu seinem Moralwerk (Diss. theol. masch)
Graz 1976.

WOOD, Allan W. (1970), Kant's Moral Religion, London/Ithaca 1970.

– (1978), Kant's Rational Theology, London/Ithaca 1978.

WUNDT, Max (1924), Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der
deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1924.

– (1945), Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen
1945 (= Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd.
32).

WÜRZBACH, Constant von, Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich,
enthaltend die Lebensskizzen der denkwürdigen Personen, welche seit 1750 in
den österreichischen Kronländern geboren wurden oder darin gelebt und gewirkt
haben, 60 Bde, Wien 1856-1891.

ZEEDEN, Ernst Walter (1957), Die Freiburger Philosophische Fakultät im Umbruch
des 18. Jahrhunderts. Von der Theresianischen Reform bis zum Übergang des
Breisgau an Baden (1805). Ein Stück Universitätsgeschichte, in: C. Bauer u.a.
(Hrsg.), Beiträge zur Geschichte der Freiburger philos. Fakultät, Freiburg 1957,
9-139.

– (1972), Die Freiburger Universität von der thesesianischen Zeit bis zum Über-
gang an Baden, in: W. Müller (Hrsg.), Freiburg in der Neuzeit, Bühl 1972 (= Ver-
öffentlichungen des Alemannischen Instituts, Nr. 31), 48-68.

ZELTNER, Hermann, Kants Begriff der Person, in: W. Arnold u.a. (Hrsg.), Tradition
und Kritik, Stuttgart 1967, 331-350.

ZIEGENFUSS, Werner (Hrsg.), Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der
Philosophie nach Personen, 2 Bde, Berlin 1949/50.

ZIEGLER, Josef Georg (1962), Erwägungen zu Johann Bapt. Hirschers „Christlichen
Moral“: ZkTh 84, 1962, 85-100.

– (1974), Zwischen Vernunft und Offenbarung. Zur Quellen- und Methodenfrage in
der Moraltheologie: ThRv 70, 1974, 266-271.

– (1981), Zwischen Wahrheit und Richtigkeit. Zu F. Böckles moraltheologischem
Konzept: MThZ 32, 1981, 222-237.

– (1983), Zur Begründung einer christozentrischen Moraltheologie: TThZ 92,

- 1983, 1-21.
- (1984), Moraltheologie in der Polarität von Vernunft und Glaube. Zur Hermeneutik einer „Gnadenmoral“: ThGl 74, 1984, 282-299.
- ZOCHER, Rudolf, Der Doppelsinn des Kantischen Apriori, in: Zeitschr. für philosophische Forschung 17, 1963, 66-74.
- ZIMMERLI, Walter Ch., „Schwere Rüstung“ des Dogmatismus und „anwendbare Eklektik“. J. G. H. Feder und die Göttinger Philosophie im ausgehenden 18. Jahrhundert: StLeib HV/1, 1983, 58-71.
- ZSCHOKKE, Hermann, Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich. Aus Archivalien, Wien/Leipzig 1894.

Anhang

I F. G. Wanker und G. Leß

Die im folgenden angegebenen Stellen aus der ersten Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ Wankers (1794) zeigen eine deutliche Abhängigkeit von den parallel dazu genannten Stellen aus der „Christliche(n) Moral“ von G. Leß (s. Literaturliste unter Punkt 1). Ist einer Seitenangabe ein ‘(w)’ hinzugefügt, so liegt an dieser Stelle eine wörtliche Entlehnung sprachlicher Formulierungen vor. Letzteres gilt auch für die nachfolgenden Abschnitte des Anhangs. Zu dieser Aufstellung vgl. auch die in dieselbe Richtung weisende Feststellung bei R. BRUCH, Das Verhältnis zwischen der katholischen und protestantischen Moraltheologie zur Zeit der Aufklärung, 43 (Anm. 74).

Wanker	Leß	Wanker	Leß
I, S.V.	Vorrede (ohne Paginierung)	I, 115	26
I, 1, 4	1ff	I, 117	27
I, 33ff	9	I, 247, 250	39
I, 36ff	10	I, 264f	41f
I, 40-42(w),	46 11-13	I, 273ff (w)	43f, 45
I, 97ff(w)	14f	I, 276	45f
I, 102ff	15, 35	I, 339f (w)	72f
I, 107f	16	I, 341, 344, 350	74f
I, 109(w)	17	I, 353f	76
I, 278f	17f	II, 213f	80f
I, 281ff	19	II, 216, 218f	82
I, 296f	32ff	II, 220, 222ff	82-84.
I, 47f, 51, 55	21ff		

II F. G. Wanker und J. G. H. Feder

Die folgende Aufstellung betrifft die abhängigen Stellen aus der *ersten* Ausgabe der „Christlichen Sittenlehre“ Wankers von J. G. H. Feders Werk „Untersuchungen über den menschlichen Willen (s. Literaturliste unter Punkt 1), 4 Teile, Göttingen/Lemgo 1779-1793.

Wanker	Feder	Wanker	Feder
I, 41(w)	I, 59f	I, 62-65(w)	II, 760-784
I, 42	I, 61	I, 65-67(w)	II, 785-789, 795, 798f
I, 67-69	II, 620-637	I, 44-47	II, 482-485
I, 69-71	II, 586-596, 604ff	I, 81-84(w)	I, 68-76
I, 55-62(w)	II, 527-536, 552-569	I, 85f	I, 77-80
I, 75-79	II, 680-720	I, 86-88	I, 80-82
I, 71-75	II, 720-730	I, 4-7	III, 3, 79, 83-85, 90-99

III F. G. Wanker und J. M. Sailer

Die hier aufgelisteten Vergleichszahlen beziehen sich auf die Abhängigkeit der „Vorlesungen über Religion nach Vernunft und Offenbarung für Akademiker und gebildete Christen“ Wankers von J. M. Sailers „Grundlehren der Religion“ (s. Abkürzungsverzeichnis und Literaturliste unter Punkt 1). Die Zahlen geben die jeweils verglichenen Seiten an.

Wanker	Sailer	Wanker	Sailer
4f	2, 3, 5	38, 136f	153f, 155, 20
6f (w)	4f	138-140	157-159
7-9(w)	6-8	141-144(w)	160-163, 165f
8f	8-10	147ff	80f, 167, 172ff
9-17	13-27	149-152	186f, 190-192
20f (w)	28f, 30, 33, 42	160ff	195, 202, 213, 215, 217ff, 221
22-26 (w)	30f, 39f, 44, 49, 53-37		
27	63f	162ff, 101,	
30-34 (w)	58-65, 68, 73, 118	106f	222f, 225, 227-231
38f	111ff, 138	166f, 168	309-313, 315
132f	147f, 157	169-174	321-333, 343

Nachwort zur Veröffentlichung der elektronischen Fassung

Aus einem Abstand von über 20 Jahren betrachtet, bin ich auch heute noch davon überzeugt, mit dem (selbst gefundenen) Dissertationsthema über den Freiburger Moralthologen Ferdinand Geminian Wanker eine gute Wahl getroffen zu haben. Neben wichtigen philosophie- und theologiegeschichtlichen Erkenntnissen aus der Spätaufklärung und der Übergangszeit zur Romantik habe ich insbesondere Kenntnisse der Praktischen Philosophie Immanuel Kants von grundlegender Bedeutung erwerben können. Ein theologischer Ethiker, der sich systematisch mit Kants Ethik auseinandersetzt, kommt nicht umhin, zugleich zu brisanten Grundsatfragen seines Faches Stellung zu nehmen. Und so ist aus Teilen der Dissertation zugleich ein Beitrag zur Frühgeschichte der sog. „Autonomen Moral im christlichen Kontext“ (so wurde sie allerdings erst in den 70^{er} Jahren des letzten Jahrhunderts bezeichnet) entstanden. Gewiss handelt es sich bei der gewählten Thematik zunächst einmal um einen Beitrag zur weiteren Erforschung der Geschichte katholischer Moralthologie, für die – trotz einiger in den letzten Jahrzehnten erzielten Fortschritte – noch immer ein beträchtlicher Forschungsbedarf besteht. Doch bei allem geschichtlich bedingten Wandel lässt die Struktur gerade der fundamentalen Fragestellungen auch frappierende Ähnlichkeiten zur heutigen Situation erkennen. Im Falle der Aufnahme aufklärerischen Gedankenguts und vor allem der intensiven Rezeption der kritischen Moralphilosophie Kants sowie wichtiger Grundzüge der Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis bezeugt sich einerseits die Eingebundenheit der Theologie in die prägenden Gedankenströmungen ihrer jeweiligen Zeit. Andererseits treten in solchen Prozessen doch auch wiederum grundsätzlich bleibende Struktur-Momente des spezifisch Christlichen hervor, die u.U. durch neue Kontexte und neue Fragestellungen zwar herausgefordert, vielleicht auch infrage gestellt, aber durchaus auch weiterentwickelt werden können. Letzteres war – insbesondere in Blick auf das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung im ethischen Bereich – eine der wichtigsten wissenschaftlichen Lehren aus dieser Arbeit.

Selbstverständlich sind auch eine Reihe anderer Ergebnisse aus Sicht der moralgeschichtlichen Forschung immer noch von aktueller Bedeutung. Nicht zuletzt gilt dies für die gut belegte Einsicht, dass die Frühgeschichte der „autonomen Moral“ katholischer Provenienz qualitativ und quantitativ bedeutender war, als sie üblicherweise dargestellt wurde (und oft noch dargestellt wird). Ganz nebenbei sind – im Zusammenhang mit der Wanker zugeordneten Rolle bei der Auswahl und Ernennung des ersten Erzbischofs der Oberrheinischen Kirchenprovinz – noch einige zuvor nur ungenau oder gar nicht bekannte Details der frühen Diözesangeschichte des Erzbistums Freiburg i.Br. zu Tage gekommen.

Der Hauptbeitrag dieser Arbeit liegt aber zweifellos in der weiteren Erforschung und Erschließung jener gegen Ende des 18. Jahrhunderts neu ansetzenden theologisch-ethischen Strömung, welche die insbesondere durch Kants Ansatz einer universell ausgerichteten und autonomen menschlichen Vernunft und Freiheit ausgelösten Fragestellungen aufgriff und bearbeitete. In diesem Horizont eines gewachsenen Selbstbestimmungs- und Freiheitsbewusstseins stellte sich die Frage nach dem „Proprium“ und dem „Theologischen“ der christlichen Moralthologie neu

und verschärft. Auch wenn sie derzeit nicht zu den besonders „heissen“ Eisen der internen Fachdiskussion gezählt werden kann, so ist sie doch keineswegs „erledigt“. Sie stellt sich heute freilich in einem erheblich komplexeren Umfeld und in einem weit grösseren Kontext , in dem insbesondere die interreligiöse bzw. interkulturelle Perspektive ein ungleich grösseres Gewicht gewonnen hat. So dokumentiert diese vor bald einem Vierteljahrhundert abgeschlossene Dissertation eine Reihe von Erkenntnissen, die auf verschiedenen Ebenen der Forschung dienen und weiterhin dienen mögen. Gerade das Letztere ist das wichtigste Anliegen, das der Verfasser mit dieser neuen Veröffentlichung verbindet, für deren Zustandekommen er in erster Linie Herrn Prof. Dr. Albert Raffelt von der Universitätsbibliothek der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br. Dank schuldet.

Luzern/Schweiz , Ende Juli 2006

Hans J. Münk

Inhalt

Vorwort	5
A Einleitung	7
B Leben und schriftliches Werk F. G. Wankers	13
1. Zu Wankers Leben	13
1.1. Kindheit, Jugend- und Ausbildungsjahre	13
1.1.1. Exkurs: Die theologische Studienplanung Franz Stephan Rautenstrauchs und die Errichtung der Generalseminarien	16
1.1.2 Die theologischen Studienjahre Wankers	20
1.2. Erste Wirkungsorte Wankers	23
1.3. Wanker als Theologieprofessor und Universitätsmitglied	25
1.4. Wankers spätere außeruniversitäre Tätigkeit und Beanspruchung	32
1.4.1. Einsatz für die Sautiersche Stiftung	32
1.4.2. Wanker als Kandidat der großherzoglich-badischen Regierung für das Amt des ersten Erzbischofs von Freiburg	33
2. Die Schriften Wankers	38
C Hauptteil: F. G. Wanker und Kants kritische Schriften zur praktischen Philosophie unter Berücksichtigung weiteren philosophisch-theologischen Gedankenguts der Spätaufklärung	55
I <i>Das oberste Moralprinzip in seinem unmittelbaren Kontext bei Kant und Wanker</i>	55
1. Das sittlich Gute: Der gute Wille	55
1.1. Kant	55
1.2. Wanker	57
2. Zum 'Formalismus' in der Ethik Kants	59
3. Der Gesetzescharakter des obersten Moralprinzips	60
4. Die Formeln des kategorischen Imperativs Kants und ihre Äquivalenz	64
5. Wankers Formulierung des obersten Moralprinzips in Auseinandersetzung mit den wesentlichsten philosophischen Moralprinzipien seiner Zeit	67
5.1. Das eudämonistische Moralprinzip	67
5.2. Das Vollkommenheitsprinzip	71
5.3. Das Moralprinzip Kants	73
5.4. Das Moralprinzip Wankers	74

6.	Gemeinsamkeiten äußerlicher und formal-funktionaler Art zwischen Wankers Moralprinzip und dem kategorischen Imperativ	76
6.1.	Begriffliche und sprachanalytisch relevante Gemeinsamkeiten	76
6.2.	Gemeinsamkeiten formal-funktionaler Art: Der kategorische Imperativ bzw. Wankers Moralprinzip als Kriterium moralischen Verhaltens und Handelns	78
6.2.1.	Kant	78
6.2.2.	Wanker	81
II	<i>Die Würde des Menschen als eines sittlichen und religiösen Wesens</i>	85
1.	Kant	85
1.1.	Zum Zweckbegriff	85
1.2.	Die Begriffe 'Menschheit', 'Person' und 'Persönlichkeit' bei Kant	88
1.3.	Der Sohn Gottes als Urbild der Menschheit	91
1.4.	Der Mensch als Endzweck	96
1.5.	Kants Begriff der Menschenwürde	97
1.6.	Die Menschenwürde als oberster Zweck der Pflichtenlehre	100
1.7.	Der Mensch als zu echter Moralität fähiges Wesen	103
1.7.1.	Kants Vorstellung einer „reinen Sittlichkeit“	103
1.7.2.	Kants Lehre vom radikal Bösen	105
1.7.3.	Zu Kants Lehre von Neigung und Gefühl	107
1.7.4.	Das „moralische Gefühl“, „Achtung fürs moralische Gesetz“ und „Handeln aus Pflicht“ als Wesenskomponenten der Moralität	108
1.7.5.	Das sittliche Motiv, die Triebfeder moralischen Handelns	110
1.7.6.	Pflicht und Moralität	111
1.7.7.	Freiheit und Autonomie	116
1.7.8.	Tugend und Heiligkeit	122
1.8.	Moralität und Religion: Kants Verständnis des 'Höchsten Gutes'; die Postulate der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes (moralischer Gottesbeweis)	124
2.	Der Mensch in seiner Würde als sittliches und religiöses Wesen nach Wanker	133
2.1.	Der Begriff des sittlichen Zweckes als Aussage über den Menschen als Person	133
2.2.	Der Begriff der Menschenwürde bei Wanker	136
2.2.1.	Das Urbild des Menschen in Gott	137
2.2.2.	Christus als Urbild der menschlichen Würde	138
2.2.3.	Die in ihrer Würde vollendete Menschheit als oberster Zweck der Pflichtenlehre bei Wanker	148
2.3.	Die Konzeption einer „reinen Sittlichkeit“ bei Wanker	149
2.3.1.	Das sittlich Böse	150
2.3.2.	Sinnlichkeit, Neigung und Gefühl	153
2.3.3.	Moralisches Gefühl und moralische Triebfeder	155
2.3.4.	Die Bestimmung der moralischen Triebfeder und des sittlichen Triebes in Anlehnung an Kant und Fichte	158
2.3.4.1.	Zur Trieblehre Fichtes	158
2.3.4.2.	Wankers Rückgriff auf Fichtes Trieblehre	161
2.3.4.3.	Die Bestimmung der moralischen Triebfeder	163

2.4.	Das Problem des neutestamentlichen Liebesgebotes	164
2.4.1.	Kant	165
2.4.2.	Wanker	168
2.5.	Pflicht und Moralität	172
2.6.	Freiheit und Autonomie	175
2.7.	Tugend und Heiligkeit	179
2.8.	Moralität und Religion: Die Lehre vom höchsten Gut, die Postulate der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes ('moralischer Gottesbeweis')	182
2.8.1.	Weitere Elemente von Wankers Gottesverständnis im Blick auf die Christliche Sittenlehre	187
III	<i>Die Rechts- und Staatslehre bei Kant und Wanker</i>	201
1.	Die Charakteristika des Rechtsbegriffs	201
1.1.	Kant	201
1.1.1.	Recht und Ethik – Moralität und Legalität – Rechtszwang und Rechtspflicht	203
1.2.	Der Rechtsbegriff bei Wanker	208
1.2.1.	Recht und Ethik – Moralität und Legalität – Rechtszwang und Rechtspflicht nach Wanker	209
2.	Vergleich konkreter Hauptthemen aus dem Bereich des Naturrechts	213
2.1.	Zur Eigentumslehre	213
2.1.1.	Kant	213
2.1.2.	Wanker	215
2.2.	Zur Staatslehre	217
2.2.1.	Kant	217
2.2.2.	Wanker	222
2.3.	Zur Ehelehre	225
2.3.1.	Kant	225
2.3.2.	Wanker	227
2.4.	Zur Frage des Widerstandsrechts	231
2.4.1.	Kant	231
2.4.2.	Wanker	232
2.5.	Naturrecht und positives Recht	233
2.5.1.	Kant	233
2.5.2.	Wanker	235
IV	<i>Christliche Moral im Beziehungsfeld von Vernunft und Offenbarung, Autonomie und Theonomie</i>	239
1.	Zu den allgemeinen Grundlinien des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung in der Aufklärungszeit	240
2.	Wankers Offenbarungsverständnis in der „Christlichen Sittenlehre“ und in der Schrift „Ueber Vernunft und Offenbarung mit Hinsicht auf die moralischen Bedürfnisse der Menschen“	247

3.	Vernunft und Offenbarung, Autonomie und Theonomie in Wankers Opus Posthumum „Vorlesungen über Religion nach Vernunft und Offenbarung für Akademiker und gebildete Christen.“	255
3.1.	Weitere Bestimmungen des Offenbarungsbegriffes und des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung in Wankers Opus Posthumum	258
3.2.	Christliche Sittenlehre als christlich-theozentrische Moral in Wankers Opus Posthumum	259
D	Schluß	265
	Abkürzungsverzeichnis, Lektüre- und Zitationshinweise	277
	Literaturliste	280
1.	Quellenwerke	280
2.	Weitere Literatur	281
	Anhang	314
I	F. G. Wanker und G. Leß	314
II	F. G. Wanker und J. G. H. Feder	315
III	F. G. Wanker und J. M. Sailer	315
	Nachwort zur Veröffentlichung der elektronischen Fassung	317