

Biblisch erneuerte Theologie.
Jahrbuch für Theologische Studien

SCM

Stiftung Christliche Medien

SCM R.Brockhaus ist ein Imprint der SCM Verlagsgruppe, die zur Stiftung Christliche Medien gehört, einer gemeinnützigen Stiftung, die sich für die Förderung und Verbreitung christlicher Bücher, Zeitschriften, Filme und Musik einsetzt.



© 2021 SCM R.Brockhaus in der SCM Verlagsgruppe GmbH
Max-Eyth-Straße 41 · 71088 Holzgerlingen
Internet: www.scm-brockhaus.de; E-Mail: info@scm-brockhaus.de

Satz: Daniel Keil, Jena
Druck und Verarbeitung: CPIbooks GmbH, Leck
Gedruckt in Deutschland
ISSN 2570-1975
ISBN 9783417241709
Bestell-Nr. 224170000

Biblisch erneuerte Theologie. Jahrbuch für Theologische Studien (BeTh)

Band 5 (2021)

Herausgegeben für den Arbeitskreis für evangelikale Theologie
und die Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie

*von Christoph Raedel und Jürg Buchegger-Müller
Henrik Homrighausen (Redaktion)*

Wissenschaftlicher Beirat (Advisory Board)

Andreas Beck (Leuven); Roland Deines (Bad Liebenzell); Roland
Gebauer (Reutlingen); Rolf Hille (Gießen); Lydia Jaeger
(Nogent-surMarne); Karsten Lehmkuhler (Strasbourg); Eckhard
Schnabel (South Hamilton); Stefan Schwyer (Basel); Julius
Steinberg (Ewersbach); Christian Stettler (Zürich/Basel); Ulrike
Treusch (Gießen); Beat Weber (Basel); Peter Zimmerling (Leipzig).

Geht uns dabei nicht die Welt verloren?¹

Zur kritischen Auseinandersetzung Adolf Schlatters mit
Immanuel Kants transzendentaler Erkenntnislehre²

Lukas J. Sulzer

1. Hinführendes

Die „Kritische Philosophie“ Immanuel Kants (1724–1804) gilt grundsätzlich als wirkungsmächtiger Einfluss auf die Theologie des Neuprotestantismus: Nach Karl Barth hat alle post-kantische Theologie in „Beachtung des durch Kant gestellten Problems“, nämlich der Vernunftkritik, zu arbeiten.³ Wolfhart Pannenberg erachtet die Kantische Kritik als „Katalysator für die neue Wendung in der Theologie“⁴, wie sie mit dem späten 18. Jahrhundert Raum gewinnt.⁵ Helmut Thielicke stimmt den Einschätzungen K. Barths und W. Pannenbergs zu: Die erkenntniskritische Ausformung kantischer Vernunftkritik sei ausschlaggebendes Moment für das Phänomen einer „theologi-

¹ Schlatter, Adolf, *Die philosophische Arbeit seit Descartes. Ihr ethischer und religiöser Ertrag*, 4. Aufl., Stuttgart 1959, 111.

² Die diesem Aufsatz zugrundeliegende Bachelorarbeit wurde im Jahr 2020 von der Adolf-Schlatter-Stiftung mit dem „Adolf-Schlatter-Förderpreis“ ausgezeichnet. Hier sind ausgewählte Abschnitte der Arbeit aufbereitet.

³ Barth, Karl, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, 5. Aufl., Zürich 1985, 242f. Barth schreibt: „Theologie wird ihre Sätze von jetzt an, wie sie sie auch begründe, nicht mehr formen können, ohne sich über die Methode der Vernunft, von der auch sie bei der Bildung ihrer Sätze Gebrauch macht, Klarheit verschafft zu haben“ (ebd. 243).

⁴ Pannenberg, Wolfhart, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Göttingen 1997, 43. Diese „neue Wendung“ besteht nach Pannenberg in der Grundlegung der Theologie auf „dem Boden des allgemein Menschlichen“ (vgl. ebd. 45).

⁵ Zu dieser Transformation der Theologie ausführlicher: Pannenberg, *Problemgeschichte* (s. Anm. 4), 13–45.

schen Schulbildung“ in der Tradition Kants („theologischer Kantianismus“).⁶ Ähnlich resümiert Klaus Bockmühl:

Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts stellte sich sehr weitgehend unter das Diktat der Kantischen Erkenntniskritik und siedelte die Gottesfrage entweder im religiösen Bewußtsein (Schleiermacher und seine Nachfolger) oder wie Kant in der Ethik an (Ritschl und seine Schüler).⁷

Insbesondere also scheint der Einfluss der Kantischen Erkenntniskritik weitreichende Folgen für die Behandlung der „Gottesfrage“ im Kontext der neuprotestantischen Theologie mit sich gebracht zu haben. Die skizzierten Einschätzungen sind Grund genug, die theologische Auseinandersetzung mit jener (erkenntnis-)kritischen Philosophie aus Königsberg zu suchen.

Hierfür wird im vorliegenden Aufsatz exemplarisch auf die Kant-Rezeption des Schweizer Theologen Adolf Schlatter (1852–1938) zurückgegriffen. Schlatter kann als einer der wenigen Theologen gelten, die sich im Rahmen ihrer eigenen theologischen Arbeit in explizit epistemischer Hinsicht mit Kants Transzendentalphilosophie beschäftigten. Die Orte der kritischen Auseinandersetzung mit Kant sind v. a. Schlatters Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Philosophie.⁸ Folgt man seiner Kant-Deutung,

⁶ Thielicke, Helmut, *Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie*, 2. Aufl., Tübingen 1988, 381f.; vgl. auch: Schlatter, *Die philosophische Arbeit* (s. Anm. 1), 31; Bockmühl, *Wirklichkeit Gottes* (s. Anm. 7), 92f. Kant wurde nicht nur mit seiner Erkenntniskritik, sondern auch durch seine Ethik in der neueren protestantischen Theologiegeschichte prägend. Da dies jedoch nicht Gegenstand des vorliegenden Aufsatzes ist, muss auf weitere Ausführungen verzichtet werden. Siehe hierzu u. a.: Thielicke, *Neuzeit*, 423–462.

⁷ Bockmühl, Klaus, *Denken im Horizont der Wirklichkeit Gottes. Schriften zur Dogmatik und Theologiegeschichte*, Gießen 1999, 92. Aufgrund seiner Unbekanntheit im Gegenüber zu Barth, Pannenberg und Thielicke ist zu erwähnen, dass Bockmühl evangelischer Theologe und Professor für Systematische Theologie am Regent College in Vancouver, in den Jahren 1977 bis 1989, war.

⁸ So in: Schlatter, Adolf, *Das Verhältnis von Theologie und Philosophie II. Die Berner Vorlesung (1883): Wesen und Quellen der Gotteserkenntnis*, Hg. Harald Seubert (Unveröffentlichte Manuskripte Bd. 3), Stuttgart 2019, 71–81; Schlatter, Adolf, *Das Verhältnis von Theologie und Philosophie I. Die Berner Vorlesung (1884): Einführung in die Theologie* Franz Baaders, Hg. Harald Seubert (Unveröffentlichte Manuskripte Bd. 2), Stuttgart 2016, 67–81; Schlatter, *Die philosophische Arbeit* (s. Anm. 1), 107–121; Schlatter, Adolf, *Das christliche Dogma*, 3. Aufl., Stuttgart 1977, 89ff.; Schlatter, Adolf, *Metaphysik*, in: *ZThK.B* 7, 1987, 17–88, besonders 17ff., 73ff.

sind die Implikationen Kantischer Erkenntniskritik für die Theologie vernichtend: „Ohne Kosmos kein Theos. Dieses Verbot aller Theologie geht aus dem skeptischen Zuge in Kant hervor, [...]“.⁹ Schlatter sieht mit der Kantischen Erkenntniskritik also den Verlust einer wesenhaften Erkenntnis der Außenwelt (Kosmos) einhergehen. Ohne solche Welterkenntnis kann es, so Schlatter, allerdings auch keine Gotteserkenntnis geben (Theos) – ohne Gotteserkenntnis aber keine Theologie!¹⁰

Die vorliegende Untersuchung wird keine direkte Antwort darauf geben, ob Theologie nun doch möglich sei. Vielmehr soll anhand der Kant-Rezeption Schlatters ein fundamental-theologisches Kondensat aus Perspektive der theologischen Epistemologie gewonnen werden – weswegen nicht die Philosophie Immanuel Kants selbst, sondern deren kritische Rezeption in der Darstellung Adolf Schlatters zur Sprache kommt. Demgemäß ist zuerst Schlatters Verortung Kants als Philosoph der Aufklärung und Schlatters Verständnis der transzendentalen Erkenntnislehre Kants darzustellen [2.]. Im zweiten Schritt werden die einzelnen Kritikpunkte Schlatters an jener Erkenntnislehre als Kernstück dieses Aufsatzes dargelegt [3.].¹¹ In einem letzten Schritt wird schließlich der positive Ertrag aus dem inneren Kontrast dieser Auseinandersetzung thesenhaft extrahiert [4.], und mit einer kritischen Reflexion abgeschlossen [5.]. Dass die Erkenntniskritik Kants für Schlatter als Antithese zu seiner gesamten eigenen Theologie gelten kann, das zeigt er im Rahmen seiner lebensumspannenden theologischen Arbeit wiederholt.¹² Die vorliegende systematische Skizze jener Auseinandersetzung markiert somit einen fundamentaltheologisch „archimedischen Punkt“ im Denken des Schweizer Theologen.

⁹ Schlatter, *Wesen und Quellen* (s. Anm. 8), 103. Vgl. dazu auch: Walldorf, Jochen, *Realistische Philosophie. Der philosophische Entwurf Adolf Schlatters*, Göttingen 1999, hier besonders 45f., 51, 59f.

¹⁰ Vgl. ebd. 73f., 101ff. Zum Zusammenhang von Welt- und Gotteserkenntnis im Werk Schlatters: Schlatter, *Wesen und Quellen* (s. Anm. 8), 84ff.; Schlatter, Adolf, *Einführung in die Theologie*, Hg. Werner Neuer, Stuttgart 2013, 48ff.

¹¹ Da Schlatter selbst keine solche Untergliederung von Darstellung und Kritik der Erkenntnislehre Kants unternimmt und die hier gegliederte Behandlung je auf die gleiche Textbasis zurückgreift, finden sich unter 2. bereits Spuren der Kritik und unter 3. noch Ergänzungen zur Darstellung.

¹² Zu den entsprechenden Passagen im Originaltext Schlatters: s. Anm. 8.

2. Die erkenntnistheoretische Kant-Rezeption¹³ Adolf Schlatters

2.1 Adolf Schlatters *historische Verortung* der Philosophie Immanuel Kants

Leitend in der Auseinandersetzung mit Kant wurde für Schlatter die, in seiner frühen Baseler Studienzeit gewonnene, Einsicht von der Geschichtlichkeit menschlicher Vernunfttätigkeit.¹⁴ Diese entstehe aus „geschichtlichen Prozesse[n]“¹⁵ und sei in solche eingebettet – in anderen Worten: Vernunfttätigkeit gibt es nur historisch kontextuiert. Gelte das für die menschliche Vernunfttätigkeit allgemein, so auch für Kant im Besonderen. Daraus folgt für Schlatter, dass Kant durch und durch als ein „Mann der Aufklärung“ zu verstehen sei.¹⁶ Zwei Charakteristika dieses historischen Ortes hebt Schlatter hervor:

Kants Skepsis an der Leistungsfähigkeit der Vernunftkenntnis

Nach Schlatter war zentrales Merkmal der gesamten Aufklärung ein Optimismus hinsichtlich der Leistungsfähigkeit „reiner“ Vernunftkenntnis.¹⁷ In seiner Beschäftigung mit den Texten des empiristischen Philosophen David Hume sei Kant jedoch zunehmend skeptisch gegenüber solch einem Optimismus geworden.¹⁸ Schlatter zufolge war es genau diese Skepsis, die für Kant

¹³ Im Unterschied zu „Kant-Interpretation“ und „Kant-Deutung“, womit stärker ein Bezug zur konkreten Lesart ausgewählter Einzelaspekte hergestellt werden soll, ist der – bereits mehrfach verwendete – Begriff der „Kant-Rezeption“ im Rahmen dieses Aufsatzes als ein Verweis auf die Gesamtgestalt der Aufnahme der Kantischen Philosophie im Werk dieses bestimmten Autors (hier: Schlatter) gebraucht.

¹⁴ Zentral hierfür war vor allem die Begegnung Schlatters mit Karl Steffensen. Siehe dazu: Neuer, Werner, Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche, Stuttgart 1966, 54ff. Die Vorlesungen zur Philosophiegeschichte bei Steffensen legten für Schlatter die „Einsicht in den geschichtlichen Charakter der Vernunft“ zu Grunde (vgl. ebd. 63). Mit der Grundbestimmung der *Geschichtlichkeit der Vernunft* grenzt sich Schlatter deutlich von Kants Vorstellung einer „erfahrungsunabhängigen und geschichtslosen, ‚reinen‘ Vernunft“ ab. Siehe hierzu: Walldorf, Realistische Philosophie (s. Anm. 9), 95ff.

¹⁵ Schlatter, Adolf, Rückblick auf meine Lebensarbeit, 2. Aufl., Stuttgart 1977, 39.

¹⁶ Vgl. Schlatter, Die philosophische Arbeit (s. Anm. 1), 107.

¹⁷ Vgl. ebd. 106f.

¹⁸ Kant selbst spricht vom Geweckt-Werden aus einem „dogmatischen Schummer“. Für Hintergründe zu jenem prominenten Diktum und den Entwicklungen vor der *Kritik der reinen Vernunft*, siehe: Höffe, Otfried, Immanuel Kant, 8. Aufl., Nördlingen 2014, 33f.

zu jenem „Motor“ wurde, anhand dessen er die Zeit der Aufklärung aus ihrem ungebrochenen Vernunftoptimismus hinausgeführt habe.¹⁹

Kants Glaube an die „reine Vernunft“

Doch entwickelte Kant auch diese Skepsis gegenüber der Leistungsfähigkeit der reinen Vernunft, so blieb er nichtsdestotrotz in seiner Skepsis immer ein „Mann der Aufklärung“.²⁰ Dieses geschichtliche Verhaftet-Sein in der Aufklärung wird für Schlatter daran ersichtlich, dass Kant „ausschließlich die Betätigung der reinen Vernunft“²¹ im Blick hatte, nie aber die „reine“ Vernunft selbst in Frage stellte. Gerade das Letztere sei jedoch, so Schlatter, wegen der Geschichtlichkeit menschlicher Vernunfttätigkeit infrage zu stellen (siehe oben).

2.2 Adolf Schlatters *Darstellung* der Kantischen Analyse des Erkenntnisaktes²²

Kant sah sich also genötigt, die Leistungsfähigkeit der Vernunfttätigkeit umfassend zu überprüfen. Er suchte nach solch einer Möglichkeit der Erkenntniserweiterung, die auf Urteilen basiert, anhand derer „sicheres Wissen“ gewonnen werden kann.²³ Solche „Sicherung“ der Erkenntnisse könne, so Kant, allerdings nur garantiert werden, wenn die Urteile hinsichtlich dieser Erkenntnisse Urteile der reinen Vernunft sind.²⁴ Er fragte: Ist *Erkenntniserweiterung durch solche Urteile* möglich, die von der reinen Vernunft gefällt werden?²⁵

¹⁹ Vgl. Barth, Die protestantische Theologie (s. Anm. 3), 242: „Aufklärung vor Kant war die unbedingte, uferlose und damit doch letztlich unsichere Selbstbejahung der Vernunft. Will man auch die Geistigkeit Kants und die Geistigkeit nach Kant als Aufklärung bezeichnen – [...] – so ist sie jetzt jedenfalls bedingte, bestimmte, erst und nur insofern sichere, sie ist kritische Selbstbejahung der Vernunft geworden. Das ist das Neue bei Kant“.

²⁰ Vgl. Schlatter, Die philosophische Arbeit (s. Anm. 1), 107.

²¹ Vgl. ebd.

²² Vgl. ebd. 107–115.

²³ Vgl. ebd. 108. Kant selbst spricht vom „sicheren Gang einer Wissenschaft“. So in: Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, in: Philosophische Bibliothek Bd. 505, (Hg.) Timmermann, Jens, Hamburg 1998, BVII.

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ Vgl. ebd. Dabei handelt es sich um die Kantische Frage nach der Möglichkeit „synthetischer Urteilen a priori“. Siehe dazu ausführlicher: Höffe, Kant (s. Anm. 18), 57–63; Kant, Kritik (s. Anm. 23), BXIV–BXX.

Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, untersuchte Kant die Bedingungen für vernünftiges Erkennen.²⁶ Folgende Fragen können Schlatters Darstellung dieses Kantischen Vorhabens strukturieren:

Was ist die Quelle der Bedingungen vernünftigen Erkennens?

Die Quelle, aus welcher bei Kant die Bedingungen des vernünftigen Erkennens entspringen, sei die Vernunft selbst. In Schlatters Worten: „Der Denkprozeß entsteht [Kant zufolge, L.S.] aus uns [...]; er ist *aus uns*, nicht bloß *in uns*.“²⁷ Es sei „die erkennende Funktion [...] für Kant nichts Gegebenes, in dessen Gebrauch wir hineingesetzt wären, sondern wir [die Vernunft, L.S.] reg[u]lieren, setzten, ordnen dieselbe“.²⁸ Die Vernunft selbst ist konstitutiver Akteur in aller sicheren Erkenntniserweiterung; denn nur so können die Urteile „unabhängig von aller Erfahrung“ als gültig betrachtet werden – einzig auf diese Weise seien sie eben „*gesichert*“.²⁹ Die Vernunft selbst ist für Kant also selbstsuffiziente Quelle jener Bedingungen „*gesicherter*“, *vernünftiger Erkenntnis*.

Wie sieht die innere Struktur dieser Bedingungen vernünftigen Erkennens aus?

Von welcher Qualität sind diese Bedingungen vernünftigen Erkennens, deren Quelle die Vernunft selbst ist? Wie versteht Schlatter die innere, strukturelle Beschaffenheit vernünftigen Erkennens bei Kant?

Schlatter teilt hier die Kantische Analyse vom Inhalt der Vernunft bzw. von ihrer inneren strukturellen Beschaffenheit in drei Bereiche³⁰ ein:

²⁶ In den folgenden Abschnitten wird durchgängig die Begrifflichkeit „vernünftiges Erkennen“, bzw. „Vernunftkenntnis“ oder einfach „Vernunft“ verwendet. Dieser Gebrauch wird erst sich mit 3.2. in die Differenzierung von „Verstand“ und „Vernunft“ ausweiten. Schlatters Gebrauch dieser Termini erweist sich jedoch als unklar. Zur weiteren Diskussion dieser Problematik in vorliegender Untersuchung: s. Anm. 42, 47; 5.1.a).

²⁷ Schlatter, *Die philosophische Arbeit* (s. Anm. 1), 108 (kursiv ergänzt).

²⁸ Vgl. Schlatter, *Theologie Franz Baaders* (s. Anm. 8), 71.

²⁹ Vgl. ebd. (kursiv ergänzt); vgl. Anm. 23.

³⁰ Vgl. auch die Parallele zur Einteilung der Kantischen Vernunftkritik in eine „Transzendente Ästhetik“, eine „Transzendente Analytik“ und eine „Transzendente Dialektik“, in: Kant, *Kritik* (s. Anm. 23), B33, B89, B349.

1. die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit; die Vernunft schaut, und dadurch entsteht Raum und Zeit; 2. die Verstandeskategorien Einheit, Substantialität, Kausalität; die Vernunft denkt, und dadurch erhält unser Sinnesbild die Beschaffenheit von Substanzen, die eine Einheit sind, und von Kräften, die ihre Wirkung tun; 3. die [transzendentalen, LS] Ideen Seele, Welt, Gott; *auch das sind Formen, in denen unsere innere Organisation besteht.*³¹

Hier kann der letzte Teilsatz als Schlüssel zum Verständnis von Schlatters Verständnis der Kantischen Analyse der innerstrukturellen Beschaffenheit der Bedingungen des vernünftigen Erkennens dienen: Die „innere Organisation“ jener Bedingungen, die vernünftiges Erkennen ermöglichen sollen, besteht demnach aus „Formen“; sie sind notwendig, damit überhaupt eine vernünftige Erkenntnis entstehen kann.³² *Ist die Vernunft selbst selbstsuffiziente Quelle, so ist ihre innere strukturelle Beschaffenheit eine formale.*

Sind also „Quelle“ und „Struktur“ der Bedingungen vernünftigen Erkennens bestimmt, so ist im Folgenden Schlatters Darstellung der Implikationen vernünftigen Erkennens nach Kant zu erörtern.

Was sind die Implikationen dieser Bedingungen vernünftigen Erkennens?

Stellen die genannten Formen des Denkens die innere Struktur der Kantischen Vernunft dar, so resultiert nach Schlatter folgende Frage: Was geschieht, wenn man diese Denkformen von dem „konkreten Inhalt unseres Bewußtseins“³³ ablöst? Was würde man vorfinden?

Schlatter zufolge bliebe dann nichts als vage, formlose Materie übrig. Und solche formlose Materie, solch formloser Stoff sei für unsere Vernunft „schlechthin undefinierbar“.³⁴ Schlatter schreibt: „Sondern wir diese Formen des Denkens vom konkreten Inhalt unseres Bewußtseins ab, so bleibt nicht[s] Faßliches übrig.“³⁵ Das bedeutet umgekehrt, dass *dieser formlose Stoff erst durch die Grundformen des Denkens geformt* werden muss, damit – Kant

³¹ Schlatter, Die philosophische Arbeit (s. Anm. 1), 109 (kursiv ergänzt). Ausführlicheres zu Kant in: Höffe, Kant (s. Anm. 18), 73–173.

³² Eine ausführlichere Behandlung der unterschiedlichen Formen ist für diese Untersuchung nicht relevant.

³³ Vgl. Schlatter, Die philosophische Arbeit (s. Anm. 1), 109.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Ebd.

zufolge – ein „Gedankengebilde“ menschlich-vernünftigen Erkennens entstehen kann.³⁶

Um die Tragweite dieser Implikation noch zu verdeutlichen, geht Schlatter einen Schritt weiter: Es sei nach Kant *nicht der Gegenstand der Erkenntnis selbst*, der ein Gedankengebilde in uns bewirke. Denn der Erkenntnisgegenstand begegne uns nur vermittelt, als Sinnesreiz, in Form eines sinnlichen Affiziert-Seins. Vielmehr entstehe das Gedankengebilde in unserem Bewusstsein *durch die Eigentätigkeit der Vernunft*. Sie selbst *forme, erstelle* – und zugespitzt könnte man mit Schlatter sogar sagen: sie selbst *kreiere* – diese „Gedankengebilde“ mithilfe dieser „inneren Organisation“ ihrer Denkformen.³⁷ Das bedeutet, dass *nicht der Gegenstand der Erkenntnis* („an sich“) *selbst erkannt wird, sondern dass dieser, über die Sinne vermittelt und durch die Vernunft geformt, im menschlichen Bewusstsein in „Erscheinung“ tritt*. Nach Schlatters Verständnis dieser Kantischen Analyse des Erkenntnisaktes *hat man somit keine wesenhafte Erkenntnis* (der „empirischen“ Gegenstände) *der Außenwelt* [vgl. 1.], sondern nur deren „Erscheinung“ im Bewusstsein.

3. Die erkenntnistheoretische Kant-Kritik Adolf Schlatters

3.1 Zur *allgemeinen* Kritik der Kantischen Analyse des Erkenntnisaktes

3.1.1 Bedingte Kritik versus unbedingte Kritik

Ein erster Kritikpunkt am Kantischen Vorhaben von einer „Kritik der reinen Vernunft“ ist für Schlatter der, dass Kant die Vernunft einer *unbedingten*, weil das Ganze der Vernunftfähigkeit umfassenden, Kritik unterziehen will [vgl. 2.2.]. Schlatter selbst erachtet es durchaus als notwendig, die menschliche Vernunfttätigkeit zu kritisieren. Doch ist für Schlatter nur eine *bedingte* Kritik möglich, eine solche Kritik also, in der „nach möglichen Erkrankungen unsres Erkennens“³⁸ gesucht werden soll. Kant hingegen wolle jedoch nicht das Erkennen auf seine möglichen Erkrankungen hin untersuchen, sondern

³⁶ Vgl. ebd. 110.

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ Vgl. Schlatter, Theologie Franz Baaders (s. Anm. 8), 71. Schlatter greift hier auf das Denken Franz von Baaders zurück: Der katholische Laientheologe und Philosoph habe ihm „bei der kritischen Bewertung der idealistischen Philosophie“ geholfen. Für Schlatter dürfte „vor allem Baaders ‚Abwehr Kants und Hegels‘ eine Hilfe“ gewesen sein. Vgl. dazu: Neuer, Schlatter (s. Anm. 14), 104f. Ausführlicher in: Seubert, Harald, Einführung, in: Schlatter,

das Gesamte des Erkenntnisvermögens einer grundsätzlichen Kritik unterziehen; für Schlatter ein Widerspruch. Im Sinne dieser Kritik könne man formulieren, dass Kant sein gesamtes Unterfangen mit einer Aporie beginne: Die Vernunft, die der Grundsatzkritik unterzogen werden soll, will zugleich selbst Ausführende dieser Kritik sein; sie will *Prüfende und Geprüfte in einem* sein.³⁹ Schlatter sieht hierin einen fundamentalen Widerspruch in Kants Vorhaben.

3.1.2 Begründung der Möglichkeit versus Bedingung der Möglichkeit

Die Frage nach solchen Urteilen, die eine sichere Erkenntniserweiterung ermöglichen, wurde vorhin als Hauptfrage des Kantischen Anliegens vorgestellt [vgl. 2.2.]. Doch eben diese Frage, ob solche Urteile überhaupt möglich sein sollten, habe Kant selbst, Schlatters Ansicht nach, nicht beantwortet. Kant gebe zwar Richtlinien für die „Sphäre der Verwendbarkeit“ solcher Urteile an, aber er versäume, den „Realgrund [...], kraft dessen sie entstehen“, aufzuzeigen.⁴⁰ Er gebe keine *Begründung* dafür, warum solche Urteile überhaupt möglich sein sollten. Vielmehr setze er bereits voraus, dass vernünftige, erkenntniserweiternde Urteile möglich seien und analysiere ausgehend davon nur die *Bedingungen*, die sie ermöglichen.⁴¹ Dass Kant nicht auf den Gedanken kam, die Möglichkeit der Erkenntnisqualität „reiner“ Vernunftserkenntnis selbst in Frage zu stellen, hänge dann, Schlatter zufolge, mit dessen Situiertheit als „Mann der Aufklärung“ zusammen [vgl. 2.1.].

Adolf, Das Verhältnis von Theologie und Philosophie I. Die Berner Vorlesung (1884): Einführung in die Theologie Franz von Baaders, Hg. Harald Seubert, Stuttgart 2016, 13f., 16–20.

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Vgl. ebd. 72.

⁴¹ Vgl. Schlatter, Theologie Franz Baaders (s. Anm. 8), 72.

3.2 Zur *konkreten* Kritik der Kantischen Analyse des Erkenntnisaktes

3.2.1 Die Trennung von Vernunft und Verstand⁴²

Laut Schlatter hatte Kant den Doppelakt des Denkens einerseits als „Analyse“ und andererseits als „Synthese“ bestimmt.⁴³ Die Synthesis gelte für ihn als „Akt des Empfangens, des sammelnden Auffassens“.⁴⁴ Die Analysis verstehe er als „das Wiederentfalten des Geeinten“.⁴⁵ Schlatters Problem mit Kant besteht nun darin, dass dieser zwischen Vernunft und Verstand unterscheidet und die epistemische Tätigkeit exklusiv bestimmt: Während der Doppelakt des Denkens dem *Verstand* zugeordnet werde, sei die *Vernunft* von dieser Tätigkeit isoliert: „Im Vernunftgebiet gibt es für Kant kein Empfangen, kein Sammeln und Aufnehmen.“⁴⁶ Wird die Vernunft davon *isoliert*, bleibt nur der Verstand im Erkennen *involviert*.⁴⁷ Es sei genau diese Trennung der Grund dafür, dass Kant keine Antwort auf die Frage nach der Begründung der Möglichkeit vernünftigen Erkennens geben könne [vgl. 3.1. (b)].⁴⁸ Wie genau hängt aber die Frage nach der Begründung der Möglichkeit vernünftiger Erkenntnis für Schlatter mit jener „Trennung“ von Vernunft und Verstand zusammen? Beides mündet in folgendes Problem:

⁴² Greift Schlatter hier auch die Kantische Unterscheidung der beiden Instanzen „Verstand“ und „Vernunft“ auf, so ist jedoch seine Verwendung der Begriffe nicht gänzlich klar. Die Unschärfen machen einen konkreten, also technischen Bezug der Kant-Rezeption Schlatters auf die Originalgestalt der Kantischen Philosophie schwierig. Zur Diskussion: s. Anm. 26, 47; 5.1.a); sowie Kants eigene Zuordnung in: Kant, Kritik (s. Anm. 23), B355–B359.

⁴³ Die Bestimmung der Akte von Analyse und Synthese bleibt bei Schlatter unscharf. Während er im Rahmen seiner Ausführungen zur „Theologie Franz Baaders“ die hier skizzierte Zuordnung formuliert, findet sich in seinen Ausführungen zu „Wesen und Quellen der Gotteserkenntnis“ folgende Zuschreibung: Dort versteht er den Akt der *Analyse* als Akt des Zergliederns und den Akt der *Synthese* als Akt der Rekonstruktion des Entfalteten. Vgl. hierzu: Schlatter, *Wesen und Quellen* (s. Anm. 8), 73f. Für ein vorläufiges Verständnis seiner Kritik am „Kantischen Erkenntnisakt“ ist diese Unschärfe jedoch nicht weiter relevant.

⁴⁴ Vgl. Schlatter, *Theologie Franz Baaders* (s. Anm. 8), 72.

⁴⁵ Vgl. ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Wie bereits mehrmals angedeutet, ist Schlatters Eingehen auf die Kantische Unterscheidung von „Verstand“ und „Vernunft“ von einer Unschärfe gegenüber Kants eigener Bestimmung beider Instanzen gezeichnet (Anm. 26, 42). Es scheint Schlatter hier besonders (1.) um das Problem der Spaltung im Erkenntnisakt und (2.) um die Rolle der „vernehmenden Vernunft“ zu gehen. Zur weiteren Diskussion der unklaren Verwendung siehe: 5.1.a).

⁴⁸ Vgl. Schlatter, *Theologie Franz Baaders* (s. Anm. 8), 73.

3.2.2 Die Inexistenz der „vernehmenden Funktion“ der Vernunft

Weil dieser Zusammenhang einen zentralen Punkt der Kant-Kritik Schlatters markiert, ist es im Folgenden notwendig, die Argumentation ein Stück weit zu formalisieren. Der Gedankengang Schlatters ist in folgenden Worten zugrunde gelegt:

Wir können von der Erfahrung unabhängig urteilen, wenn wir von der Erfahrung unabhängig vernehmen, apperzipieren, wenn es noch eine andere Weise des Empfangens als die durch die Sinne vermittelte gibt. Wer apriorische Urteile statuirt, muss auch apriorische Apperzeptionen statuieren. Kant behauptet jene, leugnet diese und in dieser Halbheit verfuhr sich sein Denken ohne Resultat.⁴⁹

Die Argumentation Schlatters kann demnach folgendermaßen gegliedert werden:

1. Kant ordne jenen denkerischen Doppelakt von „Analyse“ und „Synthese“ nur der *Verstandestätigkeit* zu, nicht aber der *Vernunfttätigkeit*.
2. Damit werde die *Vernunfttätigkeit* allerdings von der „vernehmenden Funktion“ isoliert, denn diese käme ihr nur durch den Akt der „Analyse“ zu.
3. Die Vernunft müsse jedoch etwas *vernehmen*, etwas empfangen, damit sie überhaupt im Stande sei, zu urteilen; ohne Empfangen gebe es kein „Vermögen zur Produktion“.⁵⁰
4. Weil Kant jedoch Urteile will, die ohne ein Empfangen auskommen sollen (erfahrungsunabhängig od. a priori), „verfuhr sich sein Denken ohne Resultat“.⁵¹
5. Denn die Begründung für die Möglichkeit solcher (erfahrungsunabhängigen od. apriorischen) Urteile, so Schlatter, liege darin, dass zuvor

⁴⁹ Schlatter, *Theologie Franz Baaders* (s. Anm. 8), 73.

⁵⁰ Vgl. Schlatter, *Dogma* (s. Anm. 8), 89.

⁵¹ Schlatter, *Theologie Franz Baaders* (s. Anm. 8), 73. Vgl. auch die Ausführungen zu Schlatters Verwendung des *a priori* in einer deutlichen Abgrenzung von Kants Verständnis des *a priori*: Walldorf, *Realistische Philosophie* (s. Anm. 9), 88f.

bereits etwas von der Vernunft (erfahrungsunabhängig od. a priori) empfangen worden sein muss.

Hinsichtlich ihres Entstehungsgrundes seien vernünftige Urteile also nur dann zu begründen, wenn zuvor auch ein Vernehmen auf Seiten der Vernunft angenommen werde. Damit ist ein wesentlicher Kritikpunkt Schlatters an der Kantischen Erkenntnislehre genannt: *Die fehlende Dimension, welche Schlatter in Kants Analyse des Erkenntnisaktes diagnostiziert, ist die der „vernehmenden Vernunft“.*

3.2.3 Die Passivität des Erkenntnisgegenstandes im Erkennen

Wie „vernimmt“ der Kantische Mensch dann, wenn nicht durch die Vernunft? Denn folgende Einigkeit besteht bei Schlatter und Kant: Es brauche „Material“, das der Mensch aufnimmt, damit eine Erkenntnis zustande kommen kann.⁵² Auf welchem Wege wird solches Material aber aufgenommen? Dies geschieht, wie im Zitat oben bereits angedeutet, sinnesvermittelt.

Im Kantischen Prozess des „Vernehmens“ würden die Sinnesfunktionen durch einen Reiz vom Erkenntnisgegenstand affiziert. Solche *Vermittlung eines Gegenstandes durch die Sinne* werde dann *durch die Tätigkeit des Verstandes und seiner Denkformen zu einem Gedankengebilde weitergeformt*.⁵³ Ist der Gegenstand nur durch die Sinne vermittelt, das Vernehmen also auf eine Sinnesaffektion reduziert, rücke die Begegnung von Erkenntnisgegenstand und Erkennendem in den Status äußerster Vagheit. Schlatter bezeichnet die Qualität dieser Interaktion von Erkenntnisgegenstand und Erkennendem als „Flächenbewegung“⁵⁴: Mit dem Begriff der „Flächenbewegung“ markiert er einen Vorgang, bei dem das Erkennen, gemäß der Kantischen Erkenntnislehre, „lediglich an den Dingen hinstreift, aber nicht das ‚Ding an sich‘, die Tiefe zu fassen vermag“.⁵⁵ Grund dafür ist nach Schlatter folgende Dynamik:

⁵² Vgl. hierzu auch Kants Ausführung der Notwendigkeit von Begriff und Anschauung für eine „Erkenntnis“, in: Kant, Kritik (s. Anm. 23), B146–B148. Schlatter selbst schreibt zur Relevanz des „Materials“ für die Erkenntnis: „Treten die erkennenden Kräfte in Aktivität ohne ein Objekt zu haben, so entsteht nicht Erkenntnis, sondern Traum und Dichtung“, in: Schlatter, Wesen und Quellen (s. Anm. 8), 71f.

⁵³ Vgl. Schlatter, Die philosophische Arbeit (s. Anm. 1), 110.

⁵⁴ Vgl. Schlatter, Theologie Franz Baaders (s. Anm. 8), 73.

⁵⁵ Vgl. ebd.

Das zu Erkennende kömmt bei Kant dem Erkennenden nicht entgegen, und enthüllt sich nicht. Gäbe es in unserem Erkennen ein Empfangen, so gäbe es auf Seite des zu Erkennenden ein Geben. Nachdem jenes geleugnet ist, fällt natürlich auch dieses weg, und das Erkenntnisobjekt wird im Erkenntnisprozess als rein passiv vorgestellt.⁵⁶

Durch den Erkenntnisgegenstand werde zwar *die Sinnesfunktion auf Seiten des Erkennenden affiziert, der Gegenstand selbst bleibe aber passiv*. Aufgrund der *Abwesenheit einer kausalen Interaktion* von „Geben“ (= Seite des Erkenntnisgegenstandes) und „Empfangen“ (= Seite des Erkennenden), komme es bei Kant zu einer Trennung zwischen dem Erkenntnisgegenstand und dem Gedankengebilde unseres Bewusstseinsinhaltes: *Die Qualität dieses „Vernehmens“ sei bei Kant somit nicht von solcher „Tiefe“, dass eine wesentliche Erkenntnis der Außenwelt zustande kommen würde [vgl. 1. & 2.2.]*.

3.3 Zur Kritik der Implikationen Kantischer Erkenntnistheorie

3.3.1 Die eigentlichere Realität des Abstraktums der Vernunft

Das vom Erkenntnisgegenstand durch die Sinnesfunktionen affizierte, rohe und ungeformte Material der Erkenntnis, werde von der formenden Verstandstätigkeit in den Status der sogenannten „Erscheinung“ verarbeitet: Während der Erkenntnisgegenstand „an sich“, bzw. in seiner Tiefe, für menschliches Erkennen unerreichbar bleibe, werde dem menschlichen Bewusstsein doch eine durch den Erkenntnisprozess über Sinne und Verstand vermittelte „Erscheinung“ desselben gegeben.⁵⁷ Soweit Schlatters problematisierende Kant-Rezeption.

Will man aber kohärent von Erscheinung sprechen, müsse man nach Schlatter zweierlei beachten: Einerseits setze jede „Erscheinung“ bereits etwas Reales zumindest darin voraus, dass sie *als „Erscheinung“ real* ist. Und damit verweist sie auf ein Zweites: Man muss etwas Wirkliches voraussetzen, für welches es gilt, dass *diese „Erscheinung“ als „Erscheinung“ doch wirklich ist*.⁵⁸ So schreibt Schlatter: „Das Dasein der Welt kann ja kein Kritizismus

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Vgl. Schlatter, *Theologie Franz Baaders* (s. Anm. 8), 73.

⁵⁸ Vgl. ebd.; Schlatter, *Wesen und Quellen* (s. Anm. 8), 77: „Gesetzt auch, die Außenwelt wäre Schein, in lauter Schein kann sich unsere Welt und mit ihr unser Ich wahrlich nicht

bestreiten, es kann nur der Modus und Ort derselben in Frage gestellt werden, ob sie in der Seele ist oder außer ihr.“⁵⁹ Welches ist nun der Ort jenes Realitätsgrundes, den Schlatter im Falle der Erkenntnislehre Kants sieht? Es handle sich bei dem, was Kant meint, wenn er von Vernunft spricht, selbst um „ein als real gesetztes Abstraktum“.⁶⁰ Somit verstelle diese den Blick auf die eigentliche Realität, die für Schlatter in der Begegnung mit der („empirischen“) Weltwirklichkeit besteht. Verschiebt man jedoch den Realitätsgrund in solcher Weise von der Weltwirklichkeit auf die Vernunft, hat dies für Schlatter einen gravierenden Erkenntnisverlust zur Folge – so befragt er die Kantische Erkenntnislehre in folgenden Worten nach ihrer radikalen Konsequenz: *„Geht uns dabei nicht die Welt verloren?“*⁶¹

3.3.2 Das Kantische Verbot aller theologischen Wissenschaft

Es wird nun knapp der in der Einleitung des Essays eingestreute Verweis auf die Konsequenz dieser Erkenntnislehre für die Theologie als Wissenschaft aufgegriffen. Denn die ausgeführte Unterscheidung Kants, von „Erscheinung“ und „Ding an sich“, ist für Schlatter gerade auch deshalb zum Stein des Anstoßes geworden, da dieser mit dem Verlust der Erkennbarkeit der Welt auch einen Verlust der Erkennbarkeit Gottes einhergehen sieht.⁶² Ist dem Erkennenden die Außenwelt („empirischer“ Weltwirklichkeit) nur als „Erscheinung“, nicht aber als Reales „an sich“ gegeben, dann sei auch jede Gotteserkenntnis ausgeschlossen [vgl. 1.]. Denn:

[...] in der Sphäre des Scheins können wir allerdings nicht nach Gott suchen. Und wenn wir eingewickelt sind in lauter Schein und nirgends auf ein Reelles stoßen, dann gibt es keine Theologie. Ohne Kosmos kein Theos. Dieses Verbot aller Theologie geht aus dem skeptischen Zuge in Kant hervor, der schließlich jede Wissenschaft, nicht nur die Theologie aufhebt.⁶³

auflösen. Der Schein kann ja nicht in der Luft existieren. Es gibt keinen Schein, es sei denn ein Reales da, dem's so scheint, und am Realen ist der Schein selbst ein reeller Vorgang“.

⁵⁹ Schlatter, *Wesen und Quellen* (s. Anm. 8), 77.

⁶⁰ Vgl. Schlatter, *Die philosophische Arbeit* (s. Anm. 1), 111.

⁶¹ Ebd. (kursiv ergänzt).

⁶² Vgl. Schlatter, *Wesen und Quellen* (s. Anm. 8), 101ff.

⁶³ Ebd. 103.

Gerade weil das Empirische der Weltwirklichkeit, der Kantischen Erkenntnislehre folgend, in seinem Wesen nicht zugänglich und der Mensch so in „lauter Schein“ eingewickelt sei, gelte auch jede Erkenntnis Gottes als eine Unmöglichkeit. Aber, so Schlatter, gerade weil es keine „unmittelbare Wahrnehmung Gottes“ gibt, könne Gott ausschließlich „aus seinen Werken“ erkannt werden⁶⁴. Diese Werke Gottes seien dem Menschen jedoch nur auf folgende Weise zugänglich: „Alles, was wir von Gott aussagen können, ist uns durch die Welt vermittelt.“⁶⁵ Es ist der Horizont eines solchen Theologieverständnisses, in dem die Kantische Erkenntnislehre für Adolf Schlatter zur Verbotstafel jeglicher theologischen Arbeit mutiert.

3.4 Zusammenfassender Rückblick der skizzierten Kant-Rezeption Schlatters

Kant sei trotz seiner Skepsis an der Leistungsfähigkeit der reinen Vernunftkenntnis immer noch Mann der Aufklärung. Das äußere sich in seinem Glauben an die reine Vernunft. Daraus folge für Kant, dass die Vernunft selbst die Quelle jener Bedingungen gesicherter Erkenntniserweiterung sei; ihre innerstrukturelle Beschaffenheit bestehe aus Denkformen. Diese seien es, die das rohe, durch Sinnesfunktion vermittelte, Material in ein Gedankengebilde formen: Die Vernunft selbst bringe somit das Gedankengebilde im menschlichen Bewusstsein hervor. Weil die Erkenntnisgegenstände nur sinnlich vermittelt erfassbar sind, gebe es keine wesenhafte Erkenntnis derselben, sondern nur das Gedankengebilde als „Erscheinung“ [vgl. 2.].

Kritik übt Schlatter an dem unbedingten Anspruch der Kantischen Erkenntniskritik sowie daran, dass Kant versäume, eine Begründung für die Möglichkeit vernünftiger Erkenntnisse aufzuzeigen. Grund dafür wiederum sei, dass Kant die zwei Instanzen Vernunft und Verstand voneinander trennt und den Doppelakt des Denkens nur Letzterem zuordne, während er die Erstere vom Erkenntnisakt isoliere. Ist die Vernunft aber nicht vernehmend tätig, stelle sich die Frage, woher das Material für eine (apriorische) Erkenntnis gewonnen wird. Anstatt einer *vernehmenden Vernunft* seien es bei Kant die Sinnesfunktionen, die solch eine vernehmende Tätigkeit ausüben: Die sinnlich vermittelte Begegnung mit dem Erkenntnisgegenstand verursacht eine Affektion, qua welcher das rohe, formlose Erkenntnismaterial geliefert wird,

⁶⁴ Vgl. ebd.; vgl. ebd. 73: „Die Grundform alles Erkennens ist Empirie“, so Schlatter.

⁶⁵ Ebd. 84.

das der Verstand anschließend durch seine Denkformen in ein „Gedankengebilde“ formt. Jede Interaktion von Erkenntnisgegenstand und Erkennendem sei damit aber in ihrer Qualität reduziert auf eine vage, flächige Begegnung [vgl. 3.1. & 3.2.].

Konsequenz einer solchen Bestimmung des Erkenntnisaktes als *Flächenbewegung* ist, so Schlatter, dass man von einer Trennung zwischen dem „Wesen“ des Erkenntnisgegenstandes einerseits und dem Bewusstseinsinhalt der „Erscheinung“ andererseits sprechen müsse. Für Schlatter hat dies wiederum gravierende Implikationen für die Theologie. Damit gehe genau dasjenige Erkenntnismedium, das Gotteserkenntnis alleine möglich mache, verloren: Denn eine Erkenntnis Gottes werde *durch die Erkenntnis seiner Wirkungen in der dem Menschen erfahrbaren Welt* ermöglicht. Ist aber die wesenhafte Erkenntnis dieser erfahrbaren Welt für unmöglich erklärt, dann bedeutet das, laut Schlatter, das Verbot jeglicher Theologie: Ohne Kosmos also kein Theos [vgl. 3.3. & 1.1.].

4. Fundamentaltheologisches Kondensat aus epistemologischer Perspektive

4.1 Betonung des im Erkennen bereits Gegebenen

Seinem Verständnis von Kant entsprechend kritisiert Schlatter den Gedanken einer selbstsuffizient-schöpferischen Rolle der Vernunft im Prozess der Erkenntnis [vgl. 2.2. & 3.1.]. Demgegenüber will Schlatter die Bedeutung einer „vernehmenden Vernunft“ betonen [vgl. 3.2.]. Es geht ihm um das *Vernehmen der Vernunft von immer schon Vorgegebenem*:

1. Empirische Außenwelt: Die Gegenstände der Erkenntnis sind bereits gegeben.⁶⁶
2. „Faktum“ der Wahrnehmung: Man findet sich immer schon als ein im Prozess der Wahrnehmung stehender Mensch vor.⁶⁷

⁶⁶ Vgl. Schlatter, *Wesen und Quellen* (s. Anm. 8), 71: Den Kontrast zu Kant spitzt Schlatter in folgenden Worten zu: „Das Erkennen ist kein kreaturischer Akt, nicht voraussetzungslos, wir schaffen im Erkennen nicht ex nihilo.“ Es bedarf nach Schlatter eines bereits *empirisch Gegebenen als Voraussetzung* für das Erkennen (s. Anm. 52).

⁶⁷ Vgl. Schlatter, *Dogma* (s. Anm. 8), 89ff.; vgl. Schlatter, *Wesen und Quellen* (s. Anm. 8), 72: „Wahrnehmung, das ist das große feste Faktum, durch das uns Erkenntnis möglich wird.“

3. „Gesetzmäßigkeit“ des Denkens: Dem menschlichen Geist ist eine innere „Struktur des Denkens“ gegeben (Wahrheitsstreben und Einheitsstreben).⁶⁸

4.2 Betonung der Geschöpflichkeit im Erkennen

Umfassend beschrieben ist dieser *Bezug auf immer schon Gegebenes* mit jener Kategorie der Geschöpflichkeit. Sie zeichne sich durch zweierlei aus: Selbstständigkeit und Abhängigkeit.⁶⁹ Seine Kritik an der im Erkenntnisakt wesentlichen Selbstsuffizienz der Kantischen Vernunft ergänzte Schlatter um die starke Betonung der menschlichen Abhängigkeit im Erkenntnisakt. *Die Geschöpflichkeit markiert in epistemologischer Hinsicht, dass Selbstständigkeit essentiell an eine – nach Schlatter gegen Kant stark zu machende – Abhängigkeit geknüpft ist.*

Schlatter spricht demgemäß auch von einem „Prius“ der Wahrnehmung im Erkenntnisprozess. Er schreibt: „Durch unser ganzes Bewußtsein hindurch, sowohl durch unser Naturbild wie durch unser Geschichtsbild, wiederholt sich aber derselbe Tatbestand, daß die Wahrnehmung als die erste, unbedingt nötige Leistung unserer Vernunft der Erklärung vorangeht, weil erst sie uns das, was erklärt werden soll, und das, was erklärt, verschafft“, in: Schlatter, Metaphysik (s. Anm. 8), 22. Dieser „Prius“ der Wahrnehmung gelte so auch für Religion und Theologie: „Die Wahrnehmung des religiösen Vorgangs hat in sich selbst die überzeugende Kraft und begründet gleichmäßig sowohl den philosophischen als den theologischen Begriff“, in: Schlatter, Adolf, Briefe über das christliche Dogma, 2. Aufl., Stuttgart 1978, 18. Zur zentralen Rolle des Begriffs der „Wahrnehmung“ in der Epistemologie und Theologie Schlatters siehe auch: Walldorf, Realistische Philosophie (s. Anm. 9), 52–72; Kindt, Irmgard, Der Gedanke der Einheit. Adolf Schlatters Theologie und ihre historischen Voraussetzungen, Stuttgart 1987, 13f.; Schlatter, Wesen und Quellen (s. Anm. 8), 72; Schlatter, Dogma (s. Anm. 8), 89; Schlatter, Metaphysik (s. Anm. 8), 17f.

⁶⁸ Vgl. ebd. 89. Schlatter spricht von der „eingepflanzte[n] Gesetzmäßigkeit“ des Denkens. Zu seiner Ausführung der beiden Momente „Einheit“ und „Wahrheit“ im Denkakt: Schlatter, Dogma (s. Anm. 8), 89ff. Zur Abgrenzung Schlatters von Kant: Walldorf, Realistische Philosophie (s. Anm. 9), 80. Zur *Einheit* in Schlatters Theologie sei hier auf die gesamte Arbeit von Kindt (s. Anm. 67) verwiesen. Zum *Denkakt* ausführlicher: Walldorf, Realistische Philosophie (s. Anm. 9), 52ff. Zu *Wahrheit* und *Einheit* siehe auch: Walldorf, Realistische Philosophie (s. Anm. 9), 102ff; Kindt, Einheit (s. Anm. 67), 11f., 120; Smidt, Udo, „Natürliche Theologie“ – als Problem bei Adolf Schlatter, in: EvTh 12, München 1954, 105–120, hier 115ff.

⁶⁹ Die Selbstständigkeit liegt im Urteil. So formuliert Schlatter in: Schlatter, Dogma (s. Anm. 8), 89ff.; vgl. dazu auch: Walldorf, Realistische Philosophie (s. Anm. 9), 73ff.

4.3 Betonung der (epistemischen) Vertrauenshaltung gegenüber der Empirie

Die Kritik Kantischer Realitätsverschiebung von empirischer Außenwelt auf im menschlichen Geist liegenden Erkenntnisbedingungen [vgl. 3.3.] fällt für Schlatter in jene Kategorie, die er in seiner Typologisierung unter dem Begriff des „Griechentums“ fasst.⁷⁰ In seiner Spätschrift „Metaphysik“ versteht er das „Griechentum“ grundsätzlich als *skeptische Haltung gegenüber der Außenwelt*. Er beurteilt diese Haltung als eine *Auflehnung des Verstandes gegenüber der gegebenen Schöpfung* als „guter Gabe“ Gottes.⁷¹ Demgegenüber ist Schlatters Realismus von einem *epistemischen Vertrauen in die Außenwelt als einer guten Gabe Gottes* bestimmt.⁷²

4.4 Betonung der Eigendynamik des Seienden im Erkennen

Die Kritik Schlatters an der Passivität des Seienden, die er im Kantischen Akt der Erkenntnis am Übergang von Erkenntnisgegenstand zu den menschlichen Sinnesfunktion verortet [vgl. 3.2.], zielt im Positiven auf folgende metaphy-

⁷⁰ Deshalb ordnet Schlatter die Kantische Philosophie später dem „Griechentum“ zu. Vgl. Schlatter, Rückblick (s. Anm. 15), 40. Er formuliert dies folgendermaßen: „Durch den Anblick der Zusammenhänge, die vom antiken Gedanken zur vorkantischen, Kantischen und nachkantischen Philosophie führten, kam ich stark unter den Eindruck, wie klein die Entfernung sei, die diese Bewegung durchmessen hat, [...]. Alle einzelnen Antithesen verwuchsen für mich zu dem einen großen Gegensatz: Griechentum oder Christentum“. Zu jener Problematik: Walldorf, Realistische Philosophie (s. Anm. 9), 214–224. Kritisch gegenüber Schlatter ist dabei anzumerken, dass sich „eine Zurückführung der kantischen Transzendentalphilosophie auf griechische Denktraditionen nicht ohne weiteres“ durchführen lässt. Dazu ausführlicher: Walldorf, Realistische Philosophie (s. Anm. 9), 200ff.

⁷¹ Die Formulierung der „guten Gabe“ geht auf folgende Passage zurück: Schlatter, Metaphysik (s. Anm. 8), 82.

⁷² Vgl. Neuer, Schlatter (s. Anm. 14), 21f.: Der Hintergrund der Naturliebe und der „erfahrungsbestimmenden Realität des Elternhauses“ erklärt, warum Schlatter insbesondere gegenüber der Theologie des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts so „beharrlich an der traditionellen kirchlichen Lehre festhielt, daß sich Gott in erkennbarer Weise sowohl in der Schöpfung wie in der Erlösung offenbart habe“. Neuer schreibt über die Erziehung des jungen Adolf Schlatter zur Naturliebe: „Die dadurch gewonnenen Einblicke in die Strukturen und Ordnungen der Natur haben offenbar auch Schlatters philosophisches Denken beeinflusst: Sie stärkten seine Zuversicht in die objektive Erkennbarkeit der Welt, die ihn lebenslang prägte und dazu veranlaßte, den Erkenntnis skeptizismus der idealistischen Philosophie abzulehnen und statt dessen einen philosophischen Realismus zu vertreten“, in: ebd. 20f. Siehe dazu Schlatters eigene Ausführungen in: Schlatter, Metaphysik (s. Anm. 8), 80–83.

sische Bestimmung: Bereits in seinem Frühwerk angelegt, vor allem aber in seiner späten „Metaphysik“ ausgearbeitet, vertritt Schlatter die These, *dass alles Seiende immer schon ein Wirkendes ist*.⁷³ Alles Existierende ist in einem dynamischen Prozess, also *in der ständigen, wechselseitigen Kausalbewegung von Ursache und Wirkung* eingebettet. Aufgrund der (metaphysischen) Annahme solch einer Dynamik kann Schlatter in epistemischer Hinsicht sagen, dass *Erkenntnisgegenstände als Wirkende auf den Erkennenden zukommen und sich ihm enthüllen – sodass er sie erkennen kann*.⁷⁴

4.5 Betonung der Verfasstheit des Menschen als imago dei

Schlatter schreibt an einer Stelle auf eine verwirrend ähnliche Art und Weise zu seiner Kant-Deutung, dass nun die Menschen den Erkenntnisgegenstand nie „an sich“ erkennen können, ebenso wenig wie Gott „an sich“ erkennbar sei.⁷⁵ Mit diesem „an sich“ meint Schlatter aber eine Erkenntnis, wie sie absolut unabhängig vom menschlichen Bewusstsein geschieht. Eine solche Erkenntnis sei, so Schlatter, natürlich nicht möglich. Denn *jede Begegnung mit einem Erkenntnisgegenstand könne nur als bewusstseinsvermittelt verstanden werden*. Die zentrale Differenz zwischen Schlatter und Kant besteht hier darin: *Gerade durch die Bewusstseinsvermitteltheit erschließt sich, so*

⁷³ Siehe dazu auch: Schlatter, *Metaphysik* (s. Anm. 8), 47–67. „Denn wir empfangen das Wissen in Verbindung mit einem Erlebnis, somit durch eine uns erfassende Wirkung“, in: Schlatter, *Metaphysik* (s. Anm. 8), 73f. Das hat folgende Konsequenzen für sein Naturbild: „Die Natur erweist sich, weil sie ein *cognoscibile* ist, als [von] Intelligenz durchwohnt, als gewusst, und unser [Wissen] um sie ist ein abgeleitetes“, in: Schlatter, *Theologie Franz Baaders* (s. Anm. 8), 172. Somit ist für Schlatter die Welt nicht nur als auf den Menschen Einwirkende, sondern auch als selbst (von Gott) Gewirkte zu verstehen. Zum Kausalitätsprinzip in seinem philosophischen Denken und den epistemischen Implikationen dieser metaphysischen These: Walldorf, *Realistische Philosophie* (s. Anm. 9), 96ff., 169–180, 199–203, 294ff.

⁷⁴ Das Sein der Wirklichkeit dieser Welt ist Schlatter zufolge ein Solches, das uns in Bewegung versetzt und auf uns einwirkt, „damit wir sie [die Wirklichkeit, LS] kennen“, in: Schlatter, *Metaphysik* (s. Anm. 8), 25.

⁷⁵ Schlatter schreibt: „[Wir] [be]gegnen also auch in der Natur keinem Ding an sich, das schlechthin ein solches wäre, als allem Gewusstsein entzogen“, in: Schlatter, *Theologie Franz Baaders*, 172. So ist auch Gott „nicht in seinem An-sich-sein“ erkennbar, in: Schlatter, *Wesen und Quellen* (s. Anm. 8), 88. Zu einer ausführlicheren Erörterung dieses Punktes siehe auch: Schlatter, *Briefe* (s. Anm. 67), 13–16.

Schlatter, dem Menschen *das Wesen des Gegenstandes*.⁷⁶ Er begründet diese epistemologische Potenz des menschlichen Bewusstseins mit einer „Imago-dei-Lehre“: Weil Gott nicht nur als Schöpfer der (empirischen Außen-)Welt verstanden wird, sondern *der Mensch auch von Gott nach dessen eigenem Ebenbild geschaffen* wurde, gibt es einen „Realkontakt“ zwischen *menschlichem Bewusstsein und (empirischer Außen-)Welt*.⁷⁷

5. Verortung und Kritik der Kant-Rezeption Schlatters

5.1 Ein *typologischer* Zugriff auf Kant?

Überblickt man diese kritische Auseinandersetzung Schlatters mit der Erkenntnislehre Kants, ergibt sich folgende Frage: Handelt es sich bei Schlatters Kant-Rezeption um eine *technisch* akkurate Auseinandersetzung mit der Originalgestalt der Kantischen Philosophie oder stellt sie nicht vielmehr eine *typologische* Kritik der Wirkungsgeschichte derselben dar? Letzteres scheinen u. a. folgende Gründe naheulegen:

a) Schlatter arbeitet in der Auseinandersetzung mit Kant nicht auf dem begrifflichen Niveau der Kantischen Philosophie. Dies zeigt sich dort deutlich, wo er die Unterscheidung zwischen „Vernunft“ und „Verstand“ zwar begrifflich aufgreift, aber dennoch nicht hinreichend klärt, was der Sache nach die Aufgabe der jeweiligen Instanz bei Kant sein soll und wie sich diese in der Kantischen Bestimmung des Erkenntnisprozesses zueinander verhalten.⁷⁸ Auch versäumt es Schlatter, Kants Unterscheidung von episte-

⁷⁶ Vgl. Schlatter, Briefe (s. Anm. 67), 16: „Ich [...] finde keinen Inhalt im menschlichen Bewußtsein, der nicht durch die Tätigkeit des Menschen hervorgebracht wäre. Daß ich damit in einer tiefgehenden Berührung mit Kant stehe darin haben sie recht“.

⁷⁷ Aufschlussreich ist folgende Ausführung Schlatters: „Unsre Verwandtschaft mit allem beruht aber darauf, daß wir und mit uns alles, was besteht, durch Gott entstanden sind. Weil wir Gottes Bild sind, machen sich in unsrem Bild auch die Dinge offenbar“, so in: Schlatter, Metaphysik (s. Anm. 8), 83. Ausgehend hiervon ist auch Schlatters Entwurf einer Metaphysik im Gegensatz zu Kant zu verstehen. Siehe dazu: Walldorf, Realistische Philosophie (s. Anm. 9), 30f. Schlatter versteht die Kategorien des Denkens eingebunden in die „essentiellen Strukturen der Selbst und Welt umfassenden Wirklichkeit“, in: Walldorf, Realistische Philosophie (s. Anm. 9), 102, 121ff., 136ff. Siehe auch: Schlatter, Wesen und Quellen (s. Anm. 8), 73, 172.

⁷⁸ Zum einen scheint Schlatter hier „Vernunft“ als Begriff für jene Instanz zu verwenden, die mit der Aufklärung gegen die alten Autoritäten Staat und Kirche zur neuen Autorität erhoben wurde. Zum anderen greift Schlatter doch auch die Kantische Trennung von „Vernunft“

mologisch zentralen Begriffen wie „Denken“, „Erkennen“, „Verstehen“ und „Begreifen“ anzuführen und zu diskutieren.⁷⁹

b) Schlatter kritisiert Kant vor allem hinsichtlich dessen Erkenntnislehre. Die starke Betonung Kants als Erkenntnistheoretiker erinnert dabei an die neukantianische Lesart der Philosophie Kants. Tatsächlich wurde im Rahmen jener Kant-Rezeption der Primat der Erkenntnistheorie für eine jede Wissenschaft betont.⁸⁰ Obwohl Schlatter selbst auch diese starke Betonung der Erkenntnistheorie⁸¹ reflektiert, so scheint seine Kant-Kritik doch vor allem von einer solchen neukantianischen Lesart Kants motiviert zu sein.⁸²

c) Aufgrund seines historischen Ortes hatte sich Schlatter wiederholt mit den „theologischen Kantianern“⁸³ auseinandergesetzt. Dabei kam es besonders während der Zeit in Greifswald⁸⁴ zu einer intensiven, kritischen Begeg-

und „Verstand“ auf und rezipiert somit jene fundamentale Aufteilung des Kantischen Paradigmas aus dessen *Kritik der reinen Vernunft*. Dazu: s. Anm. 26, 42, 47.

⁷⁹ Vgl. hierzu Kants Zwischenfazit im Rahmen seines Argumentationsganges der Transzendentalen Analytik und seiner Bestimmung der reinen „Verstandesbegriffe“: Kant, Kritik (s. Anm. 23), B146–B151. Ergänzend hierzu sei noch auf Kants Erläuterung der reinen „Vernunftbegriffe“ zu Beginn der Transzendentalen Dialektik verwiesen: Kant, Kritik (s. Anm. 23), B367–B369.

⁸⁰ Zu weiteren Ausführungen hinsichtlich des Primates der Erkenntnistheorie im Rahmen des Neukantianismus siehe: Ritzel, Wolfgang, Kant/Neukantianismus II, in: TRE 17, Berlin 1988, 581–592, hier 582f.

⁸¹ Vgl. Schlatter, Wesen und Quellen (s. Anm. 8), 70: „Auf keinem Gebiete ist unser Erkennen abhängig von der Einsicht in den Modus und die Genesis derselben. Wir lernen nicht erst durch die Optik sehen, durch die Logik denken. Wir erkennen auch ohne Reflexion auf das Wie der Erkenntnis. Ebenso vollzieht der Mensch in der normalen Entfaltung seines innern Lebens seine Erkenntnisakte Gott gegenüber unmittelbar.“ Die „Briefe über das Christliche Dogma“ helfen, um Schlatters Verständnis von der Erkenntnistheorie klarer nachvollziehen zu können. Er hält es für gänzlich unsinnig, den Gebrauch einer Sache so lange einzustellen, bis man sich dessen sicher sein könne, wie der exakte, funktionale und methodische Aufbau dieser Sache beschaffen ist. Dies ist es, was er auch als Hauptproblem der „Kantischen Theologen“ ansieht: „Aus diesem Grunde, nur aus diesem halte ich unsere Kantischen Theologen für gefährliche Verderber der Wissenschaft und der Kirche. Sie haben manche Leiche auf dem Gewissen; denn die Verwunderung, die sie vielen mit dem Satz, die Erkenntnistheorie sei die erste, alles Weitere bedingende Erkenntnis, beibringen, verletzt den Lebensakt in seiner Wurzel. Wir brauchen eine große Klinik, wenn wir auch nur für Württemberg alle sammeln wollten, die sich durch ihre Erkenntnistheorie die Fähigkeit zum Denken, zum Wollen, zum Glauben gründlich schädigten“, in: Schlatter, Briefe (s. Anm. 67), 9.

⁸² Zur Verortung des philosophischen Ansatzes Schlatters siehe: Walldorf, Realistische Philosophie (s. Anm. 9), 277–282.

⁸³ Zur Begrifflichkeit der „theologischen Kantianer“: s. Anm. 6, 81.

⁸⁴ Vgl. Neuer, Schlatter (s. Anm. 14), 225–238.

nung mit der „Ritschl-Schule“⁸⁵. Im Zuge dieser Kontroversen trat er für eine „Abwehr der liberalen Theologie“⁸⁶, wie sie in den Spuren Kantischer Philosophie entworfen wurde, ein.

Diesen Aspekten folgend kann die Kant-Rezeption Schlatters als die Kritik einer Gestalt der wirkungsgeschichtlichen Aufnahme der Kantischen Philosophie, wie sie vor allem im Kontext der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts und auch im Kontext des Neukantianismus durchgeführt wurde, verstanden werden. In anderen Worten: *Die Kant-Kritik Schlatters ist v. a. typologische Kritik einer wirkungsgeschichtlichen Ausformung Kantischer Philosophie.*

5.2 Kritische Perspektiven: Kant-Interpretation und Harmatiologie⁸⁷

Ist Schlatters Kant-Kritik auch von *typologischer* Natur und wird diese Kant-Deutung von ihm selbst im *großen Horizont* der Kategorie des „Griechentums“ verortet [vgl. 4.III] – womit jene Kant-Kritik nicht nur eine wirkungsgeschichtlich prominente, neuzeitliche Gestalt diskutiert, sondern vielmehr zu einer kritischen Typologie der gesamten Geistesgeschichte avanciert –, so folgt daraus nicht automatisch, dass Schlatters Kritik gänzlich an der vorliegenden *Originalgestalt der Kantischen Philosophie* vorbeigeht. Bis zu welchem Grad hier jedoch auch *technisch treffende Kritik* an Kant formuliert wird, muss weiteren Untersuchungen überlassen werden. Im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes wird daher eine *kritische Distanz im näheren Urteil über die Angemessenheit der Kant-Interpretation Schlatters* eingenommen. Neben dieser Frage nach der Werkinterpretation bleibt *in theologischer Perspektive* noch die Rolle der „Harmatiologie“ zu klären: Ist bei Schlatter zwar eine sündige Verkehrung des Erkennens mitgedacht, bleibt diese aber auf die Haltung des Erkennens selbst beschränkt [vgl. 4.III]. Dabei ist noch unbestimmt, ob 1. die *epistemische Skepsis gegenüber der Außenwelt immer notwendig schon harmatiologisch zu bewerten ist* – und inwiefern 2. nicht *bereits die Schöpfung selbst unter harmatiologischen Bedingungen epistemi-*

⁸⁵ Vgl. ebd. 231 (kursiv im Original).

⁸⁶ Vgl. ebd. (kursiv im Original).

⁸⁷ Da im Zentrum vorliegenden Aufsatzes *einerseits* eine knappe Darstellung der kritischen Auseinandersetzung Adolf Schlatters mit Kants transzendentaler Erkenntnislehre, wie *andererseits* das Erarbeiten eines daraus hervorgehenden, positiven fundamentaltheologischen Kondensats stand, wurde auf eine ausführliche kritische Diskussion der Kant-Kritik Schlatters verzichtet. Es sollen dennoch, ergänzend zu 5.1.a), zwei Aspekte genannt werden.

sche Verzerrungen aufweist, folglich also ein epistemischer Realismus, wie Schlatter ihn vertritt, pessimistischer gestimmt sein sollte.

6. Vorläufig Abschließendes

Der Skopus des vorliegenden Aufsatzes war die – im Neuprotestantismus wirkungsmächtige – Erkenntnislehre der Kritischen Philosophie Immanuel Kants in ihrer kritischen Rezeption im Werk des Schweizer Theologen Adolf Schlatter. Das Ziel dieser Untersuchung bestand darin, ein *fundamental-theologisch positives Kondensat* aus Schlatters Negation der transzendental-philosophischen Erkenntnislehre Kants zu gewinnen [vgl. 1.]. Ergebnis dieser *theologischen Epistemologie in nuce* ist eine *epistemisch vertrauensvolle Haltung gegenüber dem von Gott als Schöpfer immer schon Gegebenen*: Sowohl die innere Dynamik des Erkenntnisaktes, als auch dessen äußere Gegenstände, weiters die in der Geschöpflichkeit gegebene Abhängigkeit im Erkennen, wie auch die Eigendynamik des Seienden (äußerer Erkenntnisgegenstände) und schließlich auch die von Gott dem Menschen als dessen Ebenbild gegebene epistemologische Potenz des Bewusstseins und die Möglichkeit des epistemischen Realkontaktes mit der von Gott gegebenen Schöpfung. All diese Aspekte markieren ein Vertrauensverhältnis im Erkennen, das *im Vertrauen auf Gott als Geber guter Gaben*⁸⁸ *gründet* [vgl. 4.]. Methodisch ist bei Schlatter deutlich geworden, dass die *Arbeit am Erkenntnisakt besonders auch in theologischer Hinsicht von größter Bedeutung ist, da hierin die Möglichkeitsbedingungen jeglicher Gotteserkenntnis überhaupt reflexiv ergründet und begründet werden*.⁸⁹ Eine Weiterführung dieser Arbeit hat folgende Aspekte zu beachten: Jene Paradigmen, die aus der Kant-Kritik Schlatters gewonnen wurden, müssen (1.) nach dem aktuellen Stand der theologischen und philosophischen Debatten zur Epistemologie ausdifferenziert werden. Hinzu kommt (2.) die bereits knapp erörterte Thematik der Harmatologie [vgl. 5.2.], die in ihren Konsequenzen für eine jede theologische Epistemologie durchreflektiert werden muss. Schließlich ist (3.) noch die Frage nach dem Offenbarungsbegriff in der Theologie Schlatters sowie dessen Ver-

⁸⁸ Zur Begrifflichkeit: s. Anm. 71; 4.III.

⁸⁹ Dies zeigt sich auch in der Relevanz der Erkenntnistheorie für die Anthropologie sowie in der Relevanz der Anthropologie für die gesamte Dogmatik. Siehe hierzu: Walldorf, Realistische Philosophie (s. Anm. 9), 41, 45; Schlatter, Das christliche Dogma (s. Anm. 8), 14, 20ff.

hältnis zur Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes in die Debatte aufzunehmen. Zu Reflexionen dieser Art will die vorliegende Untersuchung der „*kritischen Auseinandersetzung Adolf Schlatters mit Immanuel Kants transzendentaler Erkenntnislehre*“ anregen.

Lukas J. Sulzer, lukas.sulzer@outlook.com

Abstract

The critical philosophy of Immanuel Kant with its „Copernican Revolution“ in epistemology has had a huge influence not only on the western tradition of philosophy, but also on Protestant theology. During the course of his lifelong theological and philosophical work, Theologian Adolf Schlatter continuously engaged in a critical discussion with Kant's transcendental epistemology. In presenting Schlatter's argument against Kant, this article aims (1) to examine it as one possibility to deal with Kant theologically, (2) to gain a deeper understanding of Schlatter's own theological thinking and (3) to develop fundamental principles for a theological epistemology, based on Schlatter's critique of Kant.