

Glauben statt Wissen

Zur Aktualität von Kants Modell des »praktischen Vernunftglaubens«

Saskia Wendel

Die (religions-)philosophische Bestimmung des epistemischen Status des Glaubens in Abgrenzung zur epistemischen Einstellung »wissen« ist derzeit vorzugsweise ein Thema der analytisch geprägten Religionsphilosophie, die sich dabei in erster Linie auf Ludwig Wittgenstein bezieht. Hier geht es vor allem um die Frage, wie genau Glauben im Unterschied zu Wissen zu bestimmen ist, was das Kennzeichen von »Glaubensgewissheiten« sein könnte, und wie religiöse Überzeugungen als Form von »glauben« zu kennzeichnen und dann auch zu rechtfertigen sind. Dabei wird auch diskutiert, ob religiöse Überzeugungen qua »glauben« überhaupt als kognitiv und als realistisch zu bestimmen sind oder nicht, und ob sie mit universalen Geltungsansprüchen zu bestimmen sind oder nicht.¹ Auch wird über den Unterschied zwischen »faith« (*fides qua creditur*), also der Glaubenshaltung bzw. dem Glaubensakt, und »belief« (*fides quae creditur*), den konkreten Glaubensinhalten bzw. propositional verfassten religiösen Überzeugungen, sowie über die Verhältnisbestimmung zwischen »faith« und »belief« reflektiert. Die Spannweite der Positionen reicht hier von einem rein expressiven Verständnis religiöser Überzeugungen im so genannten

¹ Vgl. hierzu z. B. JÄGER, Christoph (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*. Paderborn 1998. 41–46 und 303–353. JOAS, Hans (Hg.): *Was sind religiöse Überzeugungen?* Göttingen 2003. LAUBE, Martin: *Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert*. Berlin/New York 1999. LÖFFLER, Winfried: *Einführung in die Religionsphilosophie*. Darmstadt 2006. LOICHINGER, Alexander: *Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie*. 2 Bde. Neuried 1999. PLANTINGA, Alvin / WOLTERSTORFF, Nicholas (Ed.): *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*. Notre Dame 1983. SCHÄRTL, Thomas: *Wahrheit und Gewißheit*. Kvelaer 2004. STOSCH, Klaus von: *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*. Regensburg 2001. WIERTZ, Oliver: *Begründeter Glaube? Rationale Glaubensverantwortung auf der Basis der analytischen Theologie u. Erkenntnistheorie*. Mainz 2003.

»Wittgensteinian Fideism«² oder in der postliberalen Theologie³ über Überlegungen zur Basalität (»properly basic«) von Glaubenssätzen und zu deren Rechtfertigung durch Rekurs auf einen *sensus divinitatis* oder auf religiöse Erfahrung in der »reformed epistemology«⁴ bis hin zur Kennzeichnung des Glaubens als einen »fiduziellen Glauben« im Unterschied zu »doxastischen Glaubenssätzen« und damit zur Bestimmung des Glaubens als Vertrauen und festes Überzeugtsein, und dies nicht nur im Bezug auf Wittgenstein, sondern auch im Bezug auf entsprechende Gedanken der Reformatoren zur *fiducia*.⁵ Ebenso machen diese Modelle darauf aufmerksam, dass Glauben primär auch als Praxis zu verstehen ist, nicht als theoretisches »Für-wahr-halten«, wobei hier nicht allein der Wittgenstein'sche Begriff der Lebensform eine zentrale Rolle spielt, sondern auch die Bestimmung des Glaubens als Tugend.⁶

Manche dieser Modelle, so etwa der »Wittgensteinian Fideism«, stehen allerdings in der Gefahr, den Glauben nicht allein vom Wissen zu unterscheiden, sondern bedingt durch ein nonkognitivistisches und nichtrealistisches Verständnis von »glauben« sowie durch die Kennzeichnung von religiösen Überzeugungen als Teile inkommensurabler religiöser Sprachspiele religiöse Überzeugungen hinsichtlich ihrer ra-

² Prominenter Vertreter dieser Position ist Dewi Z. Phillips. Vgl. etwa PHILLIPS, Dewi Z.: *Religion without Explanation*. Oxford 1976. DERS.: *Faith After Foundationalism*. Oxford 1988. DERS.: *Wittgenstein and Religion*. London 1993.

³ Vgl. etwa LINDBECK, George A.: *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Post-Liberal Age*. London 1984. MITCHELL, Basil: *The justification of religious beliefs*. London 1973.

⁴ Vgl. zur Bestimmung von Glaubenssätzen als »properly basic« PLANTINGA, Alvin: *Reason and Belief in God*. In: DERS./WOLTERSTORFF: *Faith and Rationality* (Anm. 1). 135–186. DERS.: *Warrant and Proper Function*. New York/Oxford 1993. DERS.: *Warrant. The Current Debate*. New York/Oxford 1993. DERS.: *Warranted Christian Belief*. New York/Oxford 2000. Vgl. zum Rekurs auf religiöse Erfahrungen ALSTON, William P.: *Christian Experience and Christian Belief*. In: PLANTINGA/WOLTERSTORFF: *Faith and Rationality* (Anm. 1). 103–134. DERS.: *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London 1991. SWINBURNE, Richard: *The Christian God*. Oxford/New York 1994.

⁵ Vgl. etwa KUTSCHERA, Franz von: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Berlin/New York 1981. DERS.: *Vernunft und Glaube*. Berlin/New York 1991. DERS.: *Die großen Fragen. Philosophisch-theologische Gedanken*. Berlin 2000.

⁶ Vgl. hierzu etwa RICKEN, Friedo: *Der religiöse Glaube als Tugend*. In: KNAPP, Markus/KOBUSCH, Theo (Hg.): *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*. Berlin u. a. 2001. 127–144. SCHÄRTL, Thomas: *Was sind religiöse Überzeugungen?* In: JOAS: *Was sind religiöse Überzeugungen?* (Anm. 1). 18–53. Hier 44–53.

tionalen Begründungsverpflichtung zu immunisieren und hinsichtlich ihrer Geltungsansprüche zu relativieren. Andere Modelle dagegen legen ihren Versuchen der Rechtfertigung von religiösen Überzeugungen entweder wiederum eine religiöse Überzeugung zugrunde und verstricken sich so in ein zirkuläres Verfahren, so etwa Alvin Plantinga in seinen Überlegungen zum *sensus divinitatis*, oder sie rekurren hier auf das Phänomen der religiösen Erfahrung, wobei dann zu fragen ist, inwieweit sich religiöse Erfahrungen tatsächlich zur Begründung von religiösen Überzeugungen eignen; ob also auch der Glaube tatsächlich durch Rekurs auf religiöse Erfahrungen gerechtfertigt werden kann, sind diese doch selbst schon wiederum durch bestimmte religiöse Überzeugungen bestimmt und vermittelt. Auch ist zu fragen, ob es ausreicht, den Glauben in seinem unabweislich fiduziellen Aspekt allein als Vertrauen zu bestimmen, oder ob hier nicht auch wieder gerade im Blick auf die reformatorische Tradition der *fiducia* das Abgleiten in ein nonkognitives, ja irrationales Verständnis des Glaubens droht, wenn es nicht gelingt, gerade die Rationalität auch des fiduziellen Glaubens im Sinne eines festen, vertrauensvollen, gleichsam aber auch begründeten Überzeugtseins deutlich zu machen.⁷ Es ist Jürgen Habermas in jeder Hinsicht zuzustimmen, wenn er den »Wittgensteinian Fideism« samt postliberaler Theologie wie folgt kritisiert:

Wenn man das Phänomen des Glaubens aus der Wittgenstein'schen Perspektive versteht, gelangt man zu einer erstaunlichen Einebnung der Merkmale, die für den religiösen Glauben spezifisch sind. Wenn die Religion nur ein Sprachspiel unter anderen ist und wenn alles zum Dogma wird, wird auch der Unterschied zwischen Glauben und Wissen nivelliert. Die semantische Geschlossenheit der inkommensurablen Sprachspiele räumt esoterischen Lehren einen gleichberechtigten Platz neben Religionen und naturwissenschaftlichen Theorien ein. (...) Wenn sich die Geltungsmodi von Wissenschaft und Philosophie, von Recht und Moral, von Kunst und Kritik, Aberglauben und Religion auf dem alltäglichen Boden pragmatisch eingelebter

⁷ Ein Beispiel für solch ein Abgleiten in den Relativismus ist Gianni Vattimos postmoderne Bestimmung des Glaubens als grundloses Vertrauen und die damit verbundene auch durch Nietzsches beeinflusste Bestimmung von religiösen Überzeugungen als Interpretationen bzw. als Teile des endlosen Spiels möglicher Interpretationen. Vgl. hierzu etwa VATTIMO, Gianni: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* München/Wien 2004.

Gewissheiten aneinander angleichen, wird auch jeder Glaubensmodus, der in einer Gebetspraxis verankert ist, trivial.⁸

So ist es eine wichtige Aufgabe, »glauben« zwar in seiner praktischen Bedeutung zu erschließen, ihn zugleich von Wissen abzugrenzen, dabei aber sowohl den kognitiven und realistischen Aspekt von »glauben« herauszustellen als auch die universalen Geltungsansprüche, die mit religiösen Überzeugungen einhergehen. Zwar wird mittlerweile auch in der analytischen Religionsphilosophie versucht, der orthodoxen Lektüre Wittgensteins und damit dem Wittgenstein'schen Fideismus eine andere Lesart Wittgensteins entgegenzusetzen, die diesen nicht fideistisch vereinnahmt, und ebenso wird versucht, mit den Mitteln der analytischen Philosophie eine Bestimmung des Glaubens vorzulegen, in der dieser als kognitiv und als realistisch interpretiert wird, um so die Drift in den Relativismus und in den Fideismus zu vermeiden.⁹ Doch hierzu könnte es auch hilfreich sein, sich nicht allein am Paradigma der analytischen Philosophie zu orientieren, sondern sich auch auf andere, kontinentale philosophische Traditionen zu besinnen, insbesondere auf die Philosophie Immanuel Kants, hatte sich dieser doch in seinen Kritiken und in seiner Religionsschrift ausführlich der Bestimmung des Glaubens gewidmet und damit genau besehen schon Vieles vorweg genommen, was heute unter analytischen Vorzeichen diskutiert wird.¹⁰ Dementsprechend soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, ob und wenn ja, in welcher Weise Kants Religionsphilosophie einen Beitrag zur Bestimmung von »glauben« im Unterschied zu »wissen« und damit auch zur Bestimmung wie zur Rechtfertigung religiöser Überzeugungen zu leisten vermag, und worin gegebenenfalls die religionsphilosophische wie theologische Aktualität der Kantischen Überlegungen bestehen könnte. Diese Überlegungen sind insbesondere auch

⁸ HABERMAS, Jürgen: Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen. In: LANGTHALER, Rudolf/NAGL-DOCEKAL, Herta (Hg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas. Wien 2007. 366–414. Hier 385 f.

⁹ Vgl. hierzu auch die in Anm. 1 zitierte Literatur.

¹⁰ Interessanterweise ist es Jacques Derrida gewesen – sicher jeglicher »idealistischer Umtriebe« gänzlich unverdächtig –, der in seinen Reflexionen über Glauben und Religion gerade in seiner Kennzeichnung des Glaubens als Vertrauen, Versprechen, Bekundung, Bezeugung auch eine Linie zu Immanuel Kants Religionsphilosophie gezogen hat. Vgl. hierzu DERRIDA, Jacques: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft. In: DERS./VATTIMO, Gianni (Hg.): Die Religion. Frankfurt am Main 2001. 9–106.

für die Frage nach der Möglichkeit einer »natürlichen Theologie« bedeutsam, weil hier in Kantischer Perspektive die Frage nach den Möglichkeiten, aber auch Grenzen einer natürlichen Theologie thematisiert wird, und weil damit zugleich ein wichtiges Problem der *analysis fidei* verhandelt wird: das Rationalismusproblem.

1. »Vom Meinen, Wissen und Glauben« – Kants Ausführungen über den Glauben in der »Kritik der reinen Vernunft«

In der »Kritik der reinen Vernunft« stellt Kant auf Basis seiner Kritik der spekulativen Metaphysik, insbesondere der Gottesbeweise, heraus, dass der Glaube an die Existenz Gottes wie im übrigen auch derjenige an die Unsterblichkeit der Seele und die Überzeugung der Faktizität der Freiheit nicht qua theoretisches Wissen bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden können. Wer dies versuchte, verstrickte sich in die transzendente Antinomie und in die transzendente Illusion der Erweiterung der Erkenntnis über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus, somit der Verwechslung von *phainomenon* und *noumenon* als Erkenntnisgegenstand. Allerdings ist die Gottesidee eine von der Vernunft notwendig gedachte Idee, das transzendente Ideal, das, so Kant, alle Erkenntnis schließt und krönt und – neben der transzendentalen Apperzeption, also dem transzendentalen Ich, Möglichkeitsbedingung jedweder Erkenntnis ist. Dennoch bleibt sie im Rahmen theoretischer Vernunft allein regulatives Prinzip der Erkenntnis; über die Gewissheit der Gottesexistenz – mit Kant gesprochen: über die objektive Realität der Gottesidee ist damit noch nichts ausgesagt, allerdings muss dann im Durchgang durch die Kritik der reinen Vernunft nach einem anderen Weg jenseits der reinen theoretischen Vernunft gesucht werden, um die Annahme jener objektiven Realität vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen. So ist denn auch das berühmte Zitat zu verstehen: »Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen (...)«¹¹

Das Feld des Glaubens beginnt nun für Kant nicht im Terrain der theoretischen Vernunft und deren Frage »Was kann ich wissen?«, sondern im Bereich der praktischen Vernunft, dort allerdings nicht schon

¹¹ KANT, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. In: DERS.: Werke in sechs Bänden. Hg. von Wilhelm Weischedel. Band II. Darmstadt 1998. B XXX.

als Antwort auf die Frage »Was soll ich tun?«, sondern erst als Folge der Reflexion über Moralität und damit als Antwort auf die Frage »Was darf ich hoffen?«; dort geht es nicht allein um Moralität, sondern auch um Glückseligkeit und die Verbindung beider, welche nur durch ein ebenso intelligentes wie allmächtiges und moralisch vollkommenes höchstes Wesen, von Kant auch Ideal des höchsten Gutes genannt, garantiert werden kann.

In der Transzendentalen Methodenlehre der »Kritik der reinen Vernunft« bestimmt Kant nun den Glaubensbegriff in Abgrenzung zu den anderen epistemischen Einstellungen Wissen und Meinen. Er stellt klar, dass Glauben nicht gleichbedeutend ist mit einem bloß subjektiven, auf Überredung basierenden Fürwahrhalten, das letztlich auf bloße Behauptung der Inanspruchnahme von Wahrheit für das Geglaubte hinausläuft. Jenes Fürwahrhalten identifiziert Kant mit dem Meinen: »*Meinen* ist ein mit Bewusstsein sowohl subjektiv, als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten.«¹² Glauben dagegen ist ein subjektiv zureichendes, objektiv jedoch unzureichendes Fürwahrhalten, während das Wissen von Kant als sowohl subjektiv wie objektiv zureichendes Fürwahrhalten bezeichnet wird. Hier kommt es zu einer wichtigen Differenzierung: »Die subjektive Zulänglichkeit heißt *Überzeugung* (für mich selbst), die objektive, *Gewissheit* (für jedermann).«¹³

Das Meinen ist nun sowohl für Urteile der theoretischen wie der praktischen Vernunft unzulänglich. Urteile theoretischer Vernunft folgen der Erkenntnisform »wissen«, denn hier ist Gewissheit erforderlich. Allerdings gibt es Bereiche, in denen Wissen schon zu viel ist bzw. in denen Gewissheit weder erforderlich noch möglich ist; hierzu gehören laut Kant Geschicklichkeit und Sittlichkeit. In praktischer Absicht also ist Glauben durchaus zureichend – in theoretischer Absicht nicht. Kant stellt zunächst einen Bezug zum so genannten »doktrinalen Glauben« her, zu dem er auch den Glauben an Gott rechnet, der auf der traditionellen natürlichen Theologie, von Kant als Physikotheologie bezeichnet, basiert. Dieser Glaube sei zwar subjektiv, aber fest und stark, somit mehr als bloßes Meinen: »Der Ausdruck des Glaubens ist (...) ein Ausdruck der Bescheidenheit in *objektiver* Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in *subjektiver*.«¹⁴ Allerdings, so

¹² Ebd. B 850.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. B 855.

Kant, zeichnet den doktrinalen Glauben eine gewisse Wankelmütigkeit aus, die etwa in moralischen Urteilen nicht gestattet ist. So unterscheidet Kant vom doktrinalen den moralischen Glauben, der sich auf den Endzweck der reinen praktischen Vernunft bezieht, die Synthesis von Tugend und Glückseligkeit unter der Voraussetzung des unbedingten Anspruches des moralischen Gesetzes. Hier verortet er nun den Glauben an Gott und an die Unsterblichkeit, und dieser moralische Glaube sei im Gegensatz zum doktrinalen durch nichts wankend zu machen, besitzt also einen stärkeren Grad an Festigkeit der Überzeugung. Diese feste Überzeugung des moralischen Glaubens setzt Kant mit moralischer Gewissheit gleich, diese Gewissheit unterscheidet sich jedoch von derjenigen der theoretischen Vernunft und damit derjenigen, die durch Wissen erlangt werden kann; sie basiert auf der Gewissheit des Faktums unbedingten Sollens und des daraus abgeleiteten Ideals des höchsten Gutes:

(...) die Überzeugung ist nicht *logische*, sondern *moralische* Gewissheit, und, da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, dass ein Gott sei usw., sondern, ich bin moralisch gewiß usw. Das heißt: der Glaube an Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, dass, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, ebensowenig besorge ich, dass mir der zweite jemals entrisen werden könne.¹⁵

Es gibt also durchaus eine Glaubensgewissheit, jedoch allein in praktischer Hinsicht: stärker als Meinen und auch bloß subjektiver Glaube in theoretischer Hinsicht, schwächer jedoch als Gewissheit in theoretischer Hinsicht, mithin eine Gewissheit ohne Wissen, basierend auf der Einsicht in die Gültigkeit des Sittengesetzes, und daher moralischer Glaube. Dieser moralische Glaube wird von Kant schon in der »Kritik der reinen Vernunft« Vernunftglaube genannt, wobei er selbst auf eine Schwäche des Konzeptes hinweist, das es auszuräumen gilt: Gläubig im strengen Sinne könnte nur der genannt werden, ja könnte nur der werden, der moralisch ist. Doch Kant weist ebenso bereits in der ersten Kritik darauf hin, dass das eigentlich kein Problem ist, weil ein unmoralischer Mensch gar nicht wahrhaft gläubig sein könne: »Sorget ihr aber nicht dafür, dass ihr vorher, wenigstens auf dem halben Wege, gu-

¹⁵ Ebd. B 857.

te Menschen macht, so werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtiggläubige Menschen machen!«¹⁶

2. Der moralische Vernunftglaube in der »Kritik der praktischen Vernunft«

Den moralischen Vernunftglauben bestimmt Kant in der »Kritik der praktischen Vernunft« noch näher durch seine Postulatenlehre. Als Postulat der reinen praktischen Vernunft definiert er »einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz (...), sofern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt.«¹⁷ Das bedeutet: Es geht um Urteile, die auf moralischer Einsicht, also Einsicht praktischer Vernunft, basieren, selbst aber nicht mehr direkt von praktischer Bedeutung sind, sondern auf theoretische Einsicht abzielen, so etwa die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit – in theoretischer Hinsicht sind sie allesamt transzendente, lediglich regulative Ideen der reinen theoretischen Vernunft und als solche hinsichtlich ihrer objektiven Realität weder beweisbar noch widerlegbar. In praktischer Hinsicht jedoch können sie genau jene objektive Realität erlangen, jedoch nicht in Form theoretischer Gewissheit als Resultat von Beweiswissen, sondern in Form eines Postulates der praktischen Vernunft: »Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern *Voraussetzungen* in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar nicht die spekulative Erkenntnis, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im *allgemeinen* (vermittelt ihrer Beziehung auf das Praktische) objektive Realität und berechtigen zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte.«¹⁸ Rein problematische werden so zu assertorischen Urteilen in Bezug auf die Erkenntnisobjekte Gott, Freiheit, Unsterblichkeit.

Dieses Postulat als moralisch notwendige Annahme der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele identifiziert Kant nun mit dem moralischen, reinen Vernunftglauben, wobei Glaube auch hier be-

¹⁶ Ebd. B 858.

¹⁷ KANT, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. In: DERS.: Werke in sechs Bänden. Band IV. AA220.

¹⁸ Ebd. AA 238.

deutet: eine feste Überzeugung, die in theoretischer Hinsicht bloß subjektiv ist und bleibt, in praktischer Hinsicht jedoch objektive Realität besitzt. Vernunftglaube wird dieser Glaube genannt, da dieser allein aus der Vernunft entspringt. Als solcher aber ist er untrennbar mit der Autonomie der Vernunft verbunden, die in Freiheit die Gültigkeit des Gesetzes und die objektive Realität der daraus resultierenden Postulate Gott und Unsterblichkeit erkennt. So kommt Kant zu dem Fazit:

Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen, d. i. willkürlicher, für sich selbst zufälliger Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angenommen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können.¹⁹

Hier begegnet bereits ein entscheidender Begriff: der Begriff der Hoffnung. Er ist für Kant letztlich der Begriff, durch den Religion bestimmt werden kann und umgekehrt: »Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein.«²⁰

Kant grenzt den Glauben von einem bloß subjektiven Bedürfnis und einem Wollen im Sinne eines auf Neigung und Eigeninteresse, mit Heteronomie basierenden Wünschens ab: Wohl handelt es sich um subjektive Überzeugung, festes Zutrauen, subjektive Gewissheit des Glaubens, und dies ist auch mit einem Wollen verbunden. Doch diese subjektive Gewissheit gewinne in praktischer Hinsicht objektive Realität aufgrund der moralischen, nicht egoistisch motivierten Notwendigkeit, Gott und Unsterblichkeit zu postulieren, und werde so dem Subjektivismus sowie purer Interessegeleitetheit enthoben. Denn die erhoffte Glückseligkeit ist nicht eudämonistisch zu verstehen, da an die Glückswürdigkeit, sprich: an Moralität gebunden, und sie gilt nicht

¹⁹ Ebd. AA 233.

²⁰ Ebd. AA 234.

nur Einzelnen, sondern allen – dem Gedanken des Gottesreiches, des Heils für alle entsprechend, auf den Kant explizit verweist.

Kant stellt auch heraus, dass die Postulate der praktischen Vernunft nicht eine inhaltliche Bestimmung etwa von Gott in spekulativer Absicht bedeuten bzw. ermöglichen, es wird kein Erfahrungsgegenstand geliefert, über den synthetische Urteile, somit erkenntniserweiternde Urteile bzgl. materialer Gehalte formuliert werden können. Das ist nicht unwichtig, wenn es um die theologische Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung geht: Der reine Vernunftglaube bezieht sich auf Begriffe a priori, denen objektive Realität zuerkannt wird, und die Vernunft, so Kant, geht hier nicht erweiternd, sondern negativ und läuternd zu Werke, d.h. kritisch. Sie stellt sozusagen die Bedingungen der Möglichkeit zur Verfügung, um sich kritisch auf materiale Gehalte von Religionen zu beziehen, etwa auf konkrete Gottesbilder etc., aber auch dafür, um sich überhaupt auf solche materialen Gehalte zu beziehen, die mit Offenbarungsanspruch versehen sind wie etwa Heilige Schriften usw. Ganz konkret geht es etwa um die Möglichkeit der Abwehr von Anthropomorphismen und Fanatismen durch die Minimalbestimmung Gottes als moralisch vollkommen, allwissend, allgütig, allmächtig, allgegenwärtig, ewig, gerecht – wobei diese Bestimmungen Gottes genau besehen schon sehr konkret sind und der Bestimmung Gottes in den monotheistischen Religionen entsprechen, genauer hin der klassischen Lehre von den Eigenschaften Gottes, die Kant hier offensichtlich unbesehen bzw. unkritisch voraussetzt.

3. Reiner Vernunftglaube und historischer Offenbarungsglaube in der Religionsschrift und im »Streit der Fakultäten«

Kant entfaltet in der Religionsschrift und im »Streit der Fakultäten« seine These vom reinen Vernunftglauben als Richtschnur für die Zustimmung zu materialen Gehalten der Religion weiter: Die Vernunft liefert Begriffe a priori als Kriteriologie der wahren Religion, und auf diese Begriffe bezieht sich der reine Vernunftglaube. So wird er auch zum Prinzip der Schriftauslegung:

Der biblische Theolog sagt: suchet in der Schrift, wo ihr meint das ewige Leben zu finden. Diese aber, weil die Bedingung desselben keine andere als

die moralische Besserung des Menschen ist, kann kein Mensch in irgend einer Schrift finden, als wenn er sie hineinlegt, weil die dazu erforderlichen Begriffe und Grundsätze eigentlich nicht von irgend einem anderen gelernt, sondern nur bei Veranlassung eines Vortrags aus der eigenen Vernunft des Lehrers entwickelt werden müssen.²¹

Als Beispiel nennt Kant das Urbild eines Gott wohlgefälligen Menschen bzw. des Sohnes Gottes, welches immer in uns selbst gesucht werden müsse, und aufgrund dieses Urbildes ist es uns aller erst möglich, einen konkreten Menschen mit diesem Urbild zu identifizieren und diesen also als Sohn Gottes zu bekennen.²² Dies impliziert bereits ein wichtiges Element der Kantischen Offenbarungskritik, welches in der Offenbarungskritik der Aufklärung insgesamt dominiert: die Kritik am Versuch, die Wahrheit der Offenbarung durch Bezug auf Wunder oder Weissagung zu beglaubigen.²³ Ansprüche auf universale Gültigkeit können niemals durch bloße Autoritätserweise gerechtfertigt werden, sondern allein durch autonomen Vernunftgebrauch, durch Vernunftgründe – mit Anselm von Canterbury gesprochen: durch *rationes necessariae*.

Glauben und mit ihm Hoffen wird von Kant nun weiterhin als ein auf sich gegründetes Vertrauen bestimmt, das entspricht der Bestimmung des praktischen Vernunftglaubens in den Kritiken: Vertrauen, da kein Wissen, doch gegründetes Vertrauen, da auf Vernunftgründen basierend und so objektive Realität für sich beanspruchend. Allerdings meidet Kant bereits seit der zweiten Kritik den missverständlichen Ausdruck »Für-wahr-halten« als Bestimmung des Glaubens, im Gegenteil macht er sogar deutlich, dass der Glaube kein theoretisches »Für-wahr-halten« sei, mithin kein bloßes Meinen, auch kein bloß subjektiver Glaube ohne objektive Realität.²⁴ Ebenso wenig werde er auf bloße Autorität hin geglaubt, also deshalb, weil jemand anders diesen Glauben geboten habe, weil ihn andere überliefert haben oder weil ich ihn als Erklärungshypothese für Unerklärliches gebrauche. Letztlich ist der moralische Glaube kein Glaube »an« bestimmte Glaubenssätze, die für

²¹ KANT, Immanuel: Der Streit der Fakultäten. In: DERS.: Werke in sechs Bänden. Band - VI. A 46 f.

²² Vgl. KANT, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: DERS.: Werke in sechs Bänden. Band IV. B 73 ff.

²³ Vgl. ebd. B 116 ff.

²⁴ Vgl. KANT: Streit der Fakultäten. A 56 f.

wahr gehalten werden. Glaube ist wesentlich Praxis, ist ein Tun, dies aber auf der Basis vernünftig gerechtfertigter Gründe.

In der Religionsschrift und im »Streit der Fakultäten« unterscheidet Kant nun zwischen dem reinen Vernunft- bzw. Religionsglauben und dem historischen Offenbarungs- bzw. Kirchenglauben: Der Offenbarungsglaube gründet Kant zufolge in Erfahrung und ist so aufgrund seiner Erfahrungsgebundenheit und seiner Gebundenheit an Geschichte allein partikular gültig und besitzt ein Moment der Zufälligkeit – im Unterschied zum Vernunftglauben, dieser ist allgemein und unveränderlich. Kant rückt den Offenbarungsglauben somit wieder in die Nähe des doktrinalen Glaubens, der epistemisch schwächer ist als der moralische Vernunftglaube, welcher Gewissheit für sich in Anspruch nehmen kann. Der Offenbarungsglaube ist subjektives Zutrauen, doch ohne den Anspruch auf objektive Realität, der dem moralischen Glauben zu eigen ist. So verstanden ist er Vehikel für den Vernunftglauben, kann zu diesem führen, umgekehrt bestimmt der Vernunftglaube den Offenbarungsglauben in seiner Richtigkeit und nimmt ihm seine Überschwänglichkeit bzw. Unvernünftigkeit etwa bezüglich anthropomorpher Gottesbilder, Wunderglauben etc.²⁵

Es ist das Ziel, dass der Offenbarungsglaube kontinuierlich sich in den reinen Religions- bzw. Vernunftglauben verwandelt bzw. in diesen überführt wird, so dass eine allgemeine, universale Religion entsteht oder besser: zur Erscheinung kommt und Gott so alles in allem werde, da diese universale Religion allen historischen Religion schon zugrunde liegt. Kant nimmt dieser Entwicklung jedoch ihre Notwendigkeit, wenn er schreibt: »Nicht dass er aufhöre (denn vielleicht mag er als Vehikel immer nützlich und nötig sein), sondern dass er aufhören könne, womit nur die innere Festigkeit des reinen moralischen Glaubens gemeint ist.«²⁶ Der Vernunftglaube ist identisch mit dem moralischen Glauben, so wie Religion identisch ist mit der Erkenntnis all unserer Pflichten als göttlicher Gebote.

Im Vergleich zur »Kritik der praktischen Vernunft« präzisiert Kant seine Überlegungen zur Bestimmung Gottes im moralischen Glauben: Zwar könnten wir niemals erkennen, wie Gott an sich selbst ist – er bleibt heiliges Geheimnis, aber wir könnten ihn doch qua moralischem Glauben so bestimmen, dass jegliche Willkür im Gottesbegriff

²⁵ Vgl. ebd. B 145 ff. und B 157 ff.

²⁶ KANT: Religion. B 205.

ausgeschlossen ist, und dafür bedarf es auch keiner Offenbarung Gottes. Das bedeutet: Qua Vernunft besitzen wir bereits eine Minimalbestimmung des Gottesbegriffs, die keiner zusätzlichen Offenbarung bedarf, sondern im Gegenteil Kriterium dafür ist, Offenbarungsansprüche etwa hinsichtlich bestimmter Gottesbilder usw. zu beurteilen und so von Verzerrungen zu befreien. Kant bestimmt Gott wie folgt:

Diesem Bedürfnisse der praktischen Vernunft gemäß ist nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott, 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moralisch als *heiligen* Gesetzgeber, 2) an ihn, den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als *gütigen* Regierer und moralischen Versorger desselben, 3) an ihn, den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze, d. i. als *gerechter* Richter. Dieser Glaube enthält eigentlich kein Geheimnis, weil er lediglich das moralische Verhalten Gottes zum menschlichen Geschlechte ausdrückt; auch bietet er sich aller menschlichen Vernunft von selbst dar und wird daher in der Religion der meisten gesitteten Völker angetroffen.²⁷

Diese Minimalbestimmung Gottes dient dazu, das zu verstehen, was als geoffenbart vorgelegt wird, denn andernfalls handelte es sich bei dem Bekenntnis zu geoffenbarten Inhalten um ein Bekenntnis zu unverständlichen, anthropomorphistischen Symbolen. Offenbarung setzt so gesehen das Verständnis dessen voraus, was geoffenbart wird.

Kant stellt sich in der Religionsschrift dem Vorwurf des Rationalismus, und dies durch Begriffsklärung: Rationalist sei der, der lediglich die natürliche, d. h. reine Vernunftreligion, als moralisch notwendig ansieht, was aber nicht bedeute, die Offenbarung zu verneinen oder sie als für die Religion nicht notwendig anzusehen. Wer die Offenbarung verneint, den nennt Kant Naturalisten, und wer die Offenbarung zwar nicht hinsichtlich ihrer Wirklichkeit verneint, sie aber nicht als notwendig für die Religion ansieht, den nennt Kant einen reinen Rationalisten. Kant stellt sich in die Reihe der Rationalisten, da er weder die Möglichkeit noch die Notwendigkeit der Offenbarung als Mittel, als Vehikel, bestreitet.²⁸ Eine Religion kann subjektiv eine geoffenbarte sein und doch objektiv auch eine natürliche insofern, als sie mit der Vernunft übereinstimmt und so als wahr beurteilt werden kann. Doch es braucht beides: Vernunft- und Offenbarungsglauben:

²⁷ Ebd. B 211 f.

²⁸ Vgl. ebd. B 230 ff.

»Keiner von beiden kann in der christlichen Kirche als für sich allein bestehend von dem anderen getrennt werden;«²⁹

So differenziert Kant den Begriff des Rationalismus: Es geht nicht um die Begründung der Offenbarung durch Vernunft hinsichtlich ihres Aufkommens, auch nicht um die Rückführung aller geoffenbarten Gehalte der Religion auf die Vernunft und so um die Auflösung von Offenbarungsreligion in natürliche Religion, sondern es geht um die Begründung des Wahrheitsanspruches von Offenbarung und damit von Offenbarungsreligionen durch die Vernunft, es geht um das Nennen von Vernunftgründen für die Zustimmung zu Offenbarungsreligionen sowie um die Verständlichkeit von deren Gehalten. Offenbarung wird somit gerade nicht ausgeschlossen, aber ihre Inanspruchnahme wird dem Urteil der Vernunft unterworfen; Offenbarungsansprüche haben sich vor dem Forum der Vernunft zu verantworten. Und dies gilt etwa auch für das Bekenntnis des Christentums zu Jesus von Nazareth als letztgültige Offenbarung, als Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte. Wo aber der Offenbarungsglaube nicht dem Kriterium des Vernunftglaubens unterworfen wird, da entstehen Kant zufolge »Afterdienst«, »Fetischglaube« und »Religionswahn«, denn: »Aus bloßer Offenbarung, ohne jenen Begriff [von Gott] *vorher* in seiner Reinigkeit als Probiertein zum Grunde zu legen, kann es also keine Religion geben und alle Gottesverehrung würde *Idolatrie* sein.«³⁰

Letztlich ist also die Vernunft der Maßstab der Offenbarung, nicht aber der Ursprung derselben, wobei die Vernunft selbst schon als Bild Gottes interpretiert werden kann:

(...) der Gott in uns ist selbst der Ausleger, weil wir niemand verstehen, als den, der durch unsern eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre also durch nichts, als durch Begriffe unserer Vernunft, so ferne sie rein-moralisch und hiermit untrüglich sind, erkannt werden kann. [...] Der Gott, der durch unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht, ist ein untrüglicher allgemein verständlicher Ausleger dieses seines Wortes, und es kann auch schlechterdings keinen anderen (etwa auf historische Art) beglaubigten Ausleger seines Wortes geben; weil Religion eine reine Vernunftsache ist.³¹

²⁹ Ebd. B 249.

³⁰ Ebd. B 257.

³¹ KANT: Streit der Fakultäten. A 71 und A 112.

Dies wird häufig so verstanden, als habe Kant die Vernunft mit dem *Deus in nobis* schlichtweg gleichgesetzt. Man kann die zitierte Passage allerdings auch ganz anders deuten: Die Vernunft ist Gabe Gottes, der sich in mir als sein Bild gesetzt hat, der *magister interior* (Augustinus), der die Vernunft nicht nur erleuchtet, sondern das *unum in nobis* (Proklos), das der Vernunft einwohnt, ja das sie selbst gesetzt hat, oder noch besser: das sich selbst als Vernunft als ein Anderes seiner selbst gesetzt hat. Das bedeutet keineswegs die Eliminierung Gottes oder die Auflösung Gottes in die Immanenz menschlicher Vernunft. Diese Deutung steht vielmehr in einer langen theologiegeschichtlichen Tradition, von Augustinus über die Christliche Mystik, vor allem diejenige der Schule Meister Eckharts, bis hin zu Nikolaus Cusanus. Offenbarung findet somit nicht allein *extra nos* statt, sondern bereits in uns selbst: Gott zeigt sich selbst im Innersten unserer selbst und ist so der Ausleger seiner selbst in uns.

4. Die bleibende Aktualität der Kantischen Bestimmung des Glaubens

Der Kantische Zugriff auf das Glaubensverständnis ist in mehrerer Hinsicht für die Religionsphilosophie und die Theologie von zentraler Bedeutung:

Erstens: Kant definiert den Religionsglauben durch seine Bestimmung als moralischer Vernunftglaube im Unterschied zum Meinen wie auch zum subjektiven Zutrauen theoretischer Provenienz als eine Erkenntnisform praktischer Vernunft, die Gewissheit in praktischer Hinsicht liefert und so festes Vertrauen ermöglicht, das noch stärker ist als das subjektive Zutrauen des Glaubens in theoretischer Hinsicht. Diese Gewissheit jedoch darf nicht mit derjenigen der theoretischen Vernunft verwechselt werden; Glaube ist kein Wissen und ist so eines Beweises weder fähig noch bedürftig, d. h., eines »andemonstrierenden« Verfahrens. Wohl aber kann, ja muss er vernünftig gerechtfertigt werden, und wohl bezieht sich dieser Glaube auf Erkenntnisgegenstände, denen in praktischer Hinsicht objektive Realität zuzusprechen ist – als Postulate der praktischen Vernunft. Solcherart bestimmt lässt der Glaube Raum für den Zweifel, auch für die Freiheit, nicht an Gott oder die Unsterblichkeit zu glauben, ohne aber zum bloßen Meinen herabzusinken. Es handelt sich um einen begründeten Glauben, um eine be-

gründete Hoffnung, liefert der Glaube doch die Antwort auf die Frage: »Was darf ich hoffen?« Dies hat Folgen sowohl für die epistemologische Diskussion um den epistemischen Status von »glauben« und die damit verknüpfte Bestimmung wie Rechtfertigung religiöser Überzeugungen als auch für die aktuelle Debatte um die Gewaltförmigkeit von Religion bzw. religiöser Überzeugungen, ausgelöst durch entsprechende Thesen gegenwärtiger Kritiker der Religion wie Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens oder Peter Sloterdijk.³² Denn der Kantische Glaubensbegriff, der Glauben als begründetes Vertrauen und Hoffen im Rahmen praktischer Vernunft und so auch als »praktischen Vernunftglauben« bestimmt, ist ganz klar kognitiv und realistisch ausgerichtet, und ihm ist ein Anspruch auf Universalität eingeschrieben, da ihm in praktischer Hinsicht objektive Realität zukommt. So sind in gleicher Weise Relativismus wie Fideismus ausgeschlossen und damit eine klare Alternative zum Glaubensverständnis des »Wittgensteinian Fideism« und der postliberalen Theologie formuliert. Dennoch aber unterscheidet sich dieser »praktische Vernunftglaube« vom Wissen; die »Glaubensgewissheit« praktischer Vernunft, das feste Überzeugtsein des Glaubens, ist keine unerschütterliche Gewissheit, die durch wahre Überzeugungen namens »Wissen« garantiert wird. Glaube lässt somit Raum für die Freiheit der Anerkennung und der Entscheidung nicht allein hinsichtlich konkreter religiöser Überzeugungen (»belief«), sondern auch hinsichtlich der Fähigkeit dazu, glauben zu können, eine gläubige Haltung einzunehmen, kurz: überhaupt religiös musikalisch zu sein (»faith«). Ein so bestimmter Glaube lässt somit auch Raum für den Zweifel und für die Toleranz und Achtung derer, die nicht glauben. Wenn Religionen ein so bestimmter Glaube zugrunde liegt, dann erübrigen sich pauschale Gewaltvorwürfe gegen Religion im Allgemeinen und gegen Gläubige im Besonderen. Der Kantische Glaubensbegriff ist weder widervernünftig noch gefährlich, und die Gläubigen, die im Sinne Kants den Mut haben, ihren eigenen Verstand

³² Vgl. hierzu etwa DAWKINS, Richard: Der Gotteswahn. Berlin 2007. HARRIS, Sam: Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft. Winterthur 2007. HITCHENS, Christopher: Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet. München 2007. ONFRAY, Michel: Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß. München 2006. SLOTERDIJK, Peter: Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen. Frankfurt am Main 2007. DERS.: Du musst dein Leben ändern. Über Religion, Artistik und Anthropotechnik. Frankfurt am Main 2009.

zu gebrauchen, sind – salopp formuliert – weder dumm noch potentielle Terroristen.³³

Zugleich aber wird in der Kantischen Bestimmung des Glaubens unbeschadet von der Definition des Glaubens als Überzeugung, die mit festem Vertrauen bzw. Zutrauen verbunden ist, deutlich gemacht, dass der Glaube begründungspflichtig ist, wenn es um konkrete materiale Gehalte des Glaubens geht, wenn es also um »belief«, um die *fides quae creditur* geht. Denn Glaubensüberzeugungen sind nicht nur subjektive Haltungen oder bloß expressive Äußerungen, sondern sie sind in praktischer Hinsicht mit universalen Geltungsansprüchen verbunden, eben weil sie auf eine praktische Gewissheit und auf objektive Realität hin ausgerichtet sind. Auch hier ist eine deutliche Absage an jeglichen Fideismus markiert: Glaubensüberzeugungen sind vor dem Forum der Vernunft zu verantworten; sie sind in ihrem Geltungsanspruch nicht allein zu behaupten oder allein im Rückgriff auf Autoritäten, Traditionen oder Konventionen zu rechtfertigen, sondern im Rückgriff auf autonome Argumente, die prinzipiell von allen, auch von Nichtgläubigen, eingesehen werden können, zu begründen.³⁴

³³ Vgl. hierzu etwa WENDEL, Saskia: Der universale Geltungsanspruch der Religionen und das Problem der Gewalt. In: HEIMBACH-STEINS, Marianne/BIELEFELDT, Heiner (Hg.): Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion. Würzburg 2010. 167–178. DIES.: Sind religiöse Überzeugungen per se gewaltförmig? Eine religionsphilosophische Annäherung. In: KÖNEMANN, Judith /LORETAN, Adrian (Hg.): Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Herausforderung für die christlichen Kirchen. Zürich 2009. 67–77. DIES.: Extremistenbeschluss für Gläubige? Kleine Polemik gegen fundamentalistische Nichtgläubige. In: HerKorr 62 (2008). 7. 359–364.

³⁴ Damit liefert diese Kantische Bestimmung des Glaubens auch einen Beitrag zur aktuellen Debatte um die Bedeutung religiöser Überzeugung für die öffentliche Vernunft, d. h. um die Frage, ob religiöse Überzeugungen direkt als Begründungen für die Legitimationsgrundlagen der Gesellschaft sowie für politische Handlungen herangezogen werden können und dürfen oder nicht. Mit Kant lässt sich eine moderat liberale Position rechtfertigen: Religiöse Überzeugungen haben wohl ein Recht auf Sichtbarkeit im öffentlichen Diskurs einer liberalen und pluralen Gesellschaft, gerade auch weil sie keineswegs nur irrationale expressive Äußerungen sind, sondern kognitive Äußerungen mit universalem Geltungsanspruch. Sie können jedoch nicht als direkte Begründung ethischer und politischer Urteile bzw. Forderungen und Handlungen dienen, denn diese richten sich ja an alle Bürgerinnen und Bürger, also auch die Nichtreligiösen. Unbeschadet ihres universalen Geltungsanspruches und ihrer Rationalität in epistemischer Hinsicht sind religiöse Überzeugungen somit in ethisch-politischer Hinsicht mit Blick auf den Pluralismus verschiedener Selbst- und Weltdeutungen partikular. Deshalb können solche Begründungen nur im Rückgriff auf autonome Gründe erfolgen, die allen

Zweitens: Kants Glaubensdefinition entspricht der Anerkennung des einzelnen Daseins als bewusstes Leben, welches über Bewusstsein, sprich: Vernunft, und über Freiheit verfügt. Es wird anerkannt, dass die Würde des bewussten Daseins nicht ausschließlich, aber doch auch ganz wesentlich in der Fähigkeit verankert ist, seine Vernunft zu gebrauchen, und dass dieser Vernunftgebrauch in Freiheit sich vollzieht. Das hat Folgen für den Glaubensbegriff, verstanden als Vernunftglaube: Heteronom ist es, wenn der Gläubige allein darum glaubt, weil es ihm andere nahe gelegt haben, weil es nützlich ist, weil es schöne Gefühle hervorruft, weil es geboten scheint, weil es so üblich ist. Autonom dagegen wird geglaubt, wenn man gute Gründe für seine Glaubensüberzeugungen nennen kann, Gründe, die auch andere überzeugen, nicht nur überreden, und die die Freiheit auch der Anderen anerkennen, diesem Glauben mit guten Gründen zuzustimmen – oder auch nicht. Das widerspricht allen theologischen Bestimmungen des Glaubens als eine Haltung des »Glaubensgehorsams« unter Maßgabe des *sacrificium intellectus*, Bestimmungen, die im wesentlichen durch eine »Furcht vor der Freiheit« gekennzeichnet sind, weil sie Freiheit als Willkürfreiheit oder als egoistische Selbstermächtigung missverstehen mit direkter Drift in Beliebigkeit und Relativismus und somit als Bedrohung für den Glauben. Der Kantische Autonomiebegriff, der ja stets wechselseitig mit Moralität verbunden ist, unterscheidet sich aber gerade von Beliebigkeit und Willkür – es zeugt geradezu von einem anti-modernen Affekt, Kant und mit ihm der gesamten Philosophie der Aufklärung und der Moderne ein hypertrophes Verständnis von Subjektivität und Freiheit zu unterstellen. Im Gegenteil macht die Kantische Bestimmung des Glaubens deutlich, dass Religion und Moderne keine einander widerstrebenden Größen sein müssen, und dass die gerade im Kontext von soziologischen Säkularisierungstheorien geäußert

einsichtig sind, und religiöse Überzeugungen müssen in solche autonomen, »säkularen« Gründe so weit möglich übersetzt werden. Diese Übersetzung hinsichtlich der Begründungsfunktion schließt keineswegs eine religiöse Motivation aus, und ebenso wenig die Explikation dieses religiösen Motivationshintergrundes bestimmter Argumente. Die Kantische Religionsphilosophie bietet selbst solch einen Motivationshintergrund: Religion ist niemals Grund der Moral (und der Politik), deshalb können religiöse Überzeugungen auch im Blick auf die Begründung der Ethik und der Politik keine begründende Funktion haben. Wohl aber ist sie Folge der Moral und von praktischer Bedeutung, denn mit Blick auf die Postulatenlehre garantiert die Religion, dass ethisches wie politisches Handeln nicht unter den Verdacht der Absurdität zu geraten droht.

te These »Je mehr Moderne, desto weniger Religion« zu pauschal gefasst ist.

Drittens: Von bleibender Bedeutung ist auch Kants Zuordnung von Religion und Glaube zur praktischen Vernunft: Glaube ist kein bloßes Fürwahrhalten von Sätzen, und er ist auch nicht auf eine Offenbarung im Sinne einer Instruktion bezogen, in der uns auf übernatürlichem Wege ein Wissen von Gott gegeben wird. Mit diesem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis hat die katholische Kirche spätestens in der Offenbarungskonstitution »Dei Verbum« des II. Vatikanums gebrochen, und indirekt spielte hier auch Kants Religionsphilosophie eine nicht ganz unwichtige Rolle. Glaube ist eine umfassende Praxis der ganzen Person, die in ihr das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus in vielfacher Art und Weise bezeugt. Zu ihr gehören die intellektuelle Rechtfertigung des Glaubens und die Verkündigung ebenso wie die Feier in der Liturgie, vor allem aber auch die Diakonie, das moralische Handeln und die Solidaritätspraxis der Christinnen und Christen in der Nachfolge Jesu. Die Lebenspraxis jedes einzelnen Christen ist so gesehen schon immer auch ein Glaubenszeugnis, und in diesem Zeugnis wiederum ereignet sich immer wieder neu das Zuererscheinung-Kommen Gottes mitten unter uns, ereignet sich in jedem Einzelnen Offenbarung Gottes in der Endlichkeit menschlicher Existenz. Diese Bestimmung des Glaubens als Praxis eröffnet somit sowohl religionsphilosophische Anschlussreflexionen zur Bestimmung des Glaubens als Lebensform und als Tugend und damit Bezüge zu Überlegungen im Kontext analytischer Religionsphilosophie³⁵ als auch theologische Überlegungen zur Bestimmung des Glaubens als Praxis und als Form kommunikativen Handelns, wie sie etwa in der Politischen Theologie und in der Befreiungstheologie zu finden sind.³⁶

Viertens: Kants Religionsphilosophie ist Teil eines Prozesses, den man mit einer Begriffsprägung von Klaus Müller als »Verinwendung Gottes« bezeichnen kann, und dieser Prozess ist für die Offenbarungs-

³⁵ Vgl. Anm. 6.

³⁶ Vgl. hierzu etwa METZ, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz ⁵1992. PEUKERT, Helmut: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Mit einem Vorwort zur Neuauflage und einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main ³2009. BOFF, Clodovis: Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung. München 1983.

theologie wie für die Schrifthermeneutik von entscheidender Bedeutung geworden: Gott ist nicht mehr nur *extra nos*, sondern auch der schon in mir wohnende, in mir zum Bild gewordene Gott, der »Gott in mir über mir«, *interior intimo meo*, *superior summo meo*. Dies muss nicht, wie von manchen befürchtet, zwangsläufig die Verendlichung Gottes in der Immanenz des Bewusstseins bzw. die Gleichsetzung Gottes mit der menschlichen Vernunft bedeuten (Feuerbach), ebenso wenig wie die Kantische Verknüpfung von Religion und Moral, von Glauben, Hoffen, Sollen und Glücken, eine Auflösung der Religion in Moral impliziert. Im Gegenteil ist es möglich, die Vernunft in theologischer Perspektive unbeschadet ihrer Autonomie schon als Geschenk, als Gabe Gottes, somit als verdankte Vernunft zu interpretieren, ebenso die menschliche Freiheit als von Gott Abkünftige und Verdankte: Gott setzt sich in einem Anderen seiner selbst, im bewussten Dasein, in sein Bild, und dies auch im Vermögen der Vernunft. Dieser Gedanke wird allerdings erst nach Kant detailliert entfaltet werden, so etwa in der transzendentalen Bildtheorie Johann Gottlieb Fichtes.

Dieser »Gott in mir« ist nun für Kant der Ausleger von Schrift und Offenbarung, und daran kann sich auch eine Offenbarungstheologie orientieren, die die Kritik der Offenbarung, die durch die Philosophie der Aufklärung geleistet wurde, auch heute noch als Herausforderung für die Reflexion insbesondere einer Kriteriologie von Offenbarungsansprüchen und der Möglichkeitsbedingungen von Offenbarung in der Geschichte begreift. Gehalte oder Personen, die mit dem Anspruch versehen werden, Offenbarung Gottes zu sein, die aber dem »Gott in mir« widersprechen – philosophisch gesprochen: der Idee des Unbedingten, welche bei Kant als unbedingtes Sollen und als unbedingte Freiheit gekennzeichnet ist –, können nicht begründet als Offenbarungsgeschehen anerkannt und geglaubt werden. Jener Anspruch erweist sich vielmehr vor dem Forum der Vernunft und vor der Idee des Unbedingten als unangemessen, als nicht zutreffend, nicht glückend. Hier droht keineswegs ein platter Rationalismus, wenn man den Gedanken des *deus in nobis* so versteht, wie es denn auch später in der transzendentalen Theologie verstanden worden ist: Nicht das Aufkommen von Religion, Offenbarung und Glaube soll durch die menschliche Vernunft begründet, vernünftig gerechtfertigt werden, sondern allein die Zustimmung, die Anerkennung und Annahme von Offenbarungsansprüchen, also der Identifikation eines Geschehens, eines Gehaltes oder einer Person mit göttlicher Offenbarung, und die

Anerkennung und Annahme bestimmter religiöser Überzeugungen, Glaubensinhalte. Denn nicht alle Offenbarungsansprüche sind legitim und können vor dem Forum der Vernunft Stand halten, und nicht alle materialen Gehalte des Glaubens sind so formuliert, dass sie nicht zu anthropomorphen Verstellungen oder gar zu fiktionalen, illusionären Elementen eben jener Gehalte führen. Die Idee des Unbedingten, die theologisch als Gabe, ja als Offenbarung, als Sich-Zeigen Gottes schon in der menschlichen Vernunft interpretiert werden kann und deshalb als *deus in nobis* bezeichnet wird, ermöglicht so die kritische »Unterscheidung der Geister«, eine »Hermeneutik des Verdachts«, nicht nur eine »Hermeneutik des Einverständnisses« gegenüber der Überlieferung. Diese Kritik kann nicht wieder mit Bezug auf die Kategorie »Offenbarung« geleistet werden, weil dann das zu Kritisierende selbst schon Kriterium der Kritik wäre, und weil hier ein *regressus ad infinitum* drohte: Offenbarung begründet sich durch Offenbarung begründet sich durch Offenbarung ... Solch eine Inanspruchnahme des Offenbarungsbegriffs jedoch begründet keinen Offenbarungsanspruch, sondern führt lediglich in die Abgründe des »Schlecht-Unendlichen« (Hegel).

In dieser Hinsicht ist Kant denn auch zu Recht ein wichtiger Stichwortgeber für eine erstphilosophische Glaubensverantwortung geworden, deren Anliegen es ist, einen Begriff letztgültigen Sinns zu entwickeln, der dann sowohl als Kriterium zur Beurteilung von Offenbarungsansprüchen fungieren kann als auch als Möglichkeitsbedingung dafür, Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes in geschichtlicher Kontingenz zu denken und dann auch als »Hörer/in des Wortes« vernehmen zu können.³⁷ Denn um mich dem Anruf Gottes und seiner

³⁷ Dieses Anliegen kann allerdings nicht mit Rekurs auf Kants Glaubens- wie Offenbarungsverständnis allein geleistet werden kann. Denn Kants Bestimmungen des von ihm so benannten historischen Offenbarungsglaubens sind noch zu sehr durch einen Gegensatz von Vernunft- und Offenbarungsglaube gekennzeichnet. Kant ist es daher nicht gelungen, Offenbarung und Vernunft so wechselseitig zu vermitteln, dass Offenbarung wirklich auch als eigenständige und vor allem auch notwendige Größe gedacht werden kann. Offenbarung und Vernunft stehen bei Kant also nicht in einem Vermittlungsverhältnis, sondern in einem Verhältnis der Komplementarität mit der Folge, dass der Offenbarungsglaube im Vergleich zum Vernunftglauben defizitär skizziert wird, ja teilweise doch sogar als etwas, was prinzipiell überflüssig wäre, wenn nur jeder seine Vernunft richtig gebrauchte. Auch kann die Gefahr der Instrumentalisierung der Offenbarung als Vehikel oder Mittel des reinen Vernunftglaubens nie ganz abgewendet werden. Johann Gottlieb Fichte war deshalb darum bemüht gewesen, die Eigenständigkeit

Zusage öffnen zu können, muss ich zunächst schon einmal einen Vorbegriff, ein Vorverständnis von demjenigen besitzen, der sich mir zusagen will, denn anders wüsste ich gar nicht darum, dass es sich um Gott handelt und nicht etwa um einen allmächtigen Lügegeist, der mich unablässig täuscht.

Nimmt man diese aktuellen Bezüge von Kants Reflexionen zu einem »praktischen Vernunftglauben« zusammen, dann wird deutlich, welche Bedeutung die Kantische Religionsphilosophie für die Diskussion um Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer »natürlichen Theologie« hat. Unmöglich ist eine »natürliche Theologie« dann, wenn sie sich des Unterschieds von Glauben und Wissen nicht bewusst ist und meint, den Glauben an die Existenz Gottes und an die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth zweifelsfrei mit Rekurs auf sichere Vernunftgründe beweisen zu können. Solch eine Form »natürlicher Theologie« negiert nicht nur die Bedeutung und Dignität der menschlichen Freiheit auch und gerade in Fragen des Glaubens, sondern sie verstrickt sich in das Rationalismusproblem insofern, als sie Offenbarung und Vernunft nicht miteinander vermittelt, sondern Erstere in Letztere aufhebt. Unmöglich ist eine »natürliche Theologie« auch dann, wenn sie Glauben allein als Erkenntnisform, nicht aber als Praxis und Lebensform bestimmt, und wenn sie Offenbarung gar als Erkenntnisinstrument und Erkenntniserweiterung verstünde mit dem Ziel, uns möglichst sichere Informationen über Gott und seinen Willen zu liefern; dies wäre ein Rückfall in ein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis und eine Preisgabe des Offenbarungsverständnisses des II. Vatikanums, in dessen Zentrum die Kennzeichnung von Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes und die heilsgeschichtliche Bedeutung des Offenbarungsgeschehens steht. Möglich ist eine »natürliche Theologie« allerdings dann, wenn sie die oben skizzierten Kantischen Intuitionen zur Bestimmung sowohl von Glauben als auch

und die historische Notwendigkeit der Offenbarung zu begründen, was ihm aber letztlich erst in seiner Spätphilosophie wirklich gelungen ist, worauf etwa Hansjürgen Verweyen mehrfach aufmerksam gemacht hat. An diese Reflexionen Fichtes ist auch heute noch kritisch anzuknüpfen, wenn es um die Verhältnisbestimmung von Glaube, Vernunft und Offenbarung geht. Vgl. hierzu etwa VERWEYEN, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. Regensburg 2000. 151–195 und 227–231. DERS.: Einleitung zu: J. G. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792). Hamburg 1998. V–LXXII. DERS.: Einleitung zu: J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben. Hamburg 1994. XIII–LXVI.

Offenbarung kritisch aufgreift und ihr Programm nicht als Glaubens-*begründung* in der Tradition einer spekulativen Metaphysik entwirft, sondern als vernünftige Rechtfertigung des Glaubens an das Ergangen-sein göttlicher Selbstmitteilung in Jesus von Nazareth im Modus eines transzendentalen Reflexionsganges sowie als Rechtfertigung einer Glaubenspraxis, deren Kern die Praxis der Nachfolge Jesu ist – eine Rechtfertigung, die sich in den Dienst dieser Praxis stellt und selbst von dieser Praxis ausgeht und getragen ist. Recht verstanden steht solch eine quasi »transzendental gewendete« natürliche Theologie nicht im Gegensatz zu einer Theologie der Offenbarung, sondern in einem Vermittlungsverhältnis. Ob man für dieses Programm dann aber noch am Ausdruck »natürliche Theologie« festhalten sollte oder nicht auf einen anderen, weniger missverständlichen Ausdruck zurückgreifen müsste – der Ausdruck »erstphilosophische Glaubensverantwortung« steht beispielsweise für solch einen Versuch –, das ist eine andere Frage, die hier nicht weiter verhandelt werden soll.