

Vernunft und Offenbarung zwischen Wolff und Kant

Konflikte – Abgrenzungen – Umbesetzungen¹

VON

JÖRG DIERKEN

1. Nur eine Gewinn- und Verlustrechnung?

Das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung in Neuzeit und Moderne scheint in einer einfachen Gewinn- und Verlustrechnung darstellbar zu sein. Danach stünden den Gewinnen auf Seiten der Vernunft entsprechende Verluste auf Seiten der Offenbarung gegenüber. Belege hierfür bieten die Großnarrative von der Zurückdrängung des biblischen Weltbildes mit Wunderglauben und göttlicher Eingriffskausalität aus dem Bereich der Naturerkenntnis, hinzu kommt die Erschütterung der als verbalinspiriert geltenden Schriftautorität durch deren historisch-kritische Erforschung. Neben solchen naturwissenschaftlichen und hermeneutischen Entwicklungen steht für jene Rechnung die Emanzipation politischer Herrschaft von klerikal-religiöser Legitimierung im Gefolge von deren Partikularisierung in den Konfessionskonflikten. Auch die Verschiebung der Moralbegründung von göttlichen Geboten hin zu natürlicher Einsicht lässt sich nennen, einhergehend mit einer Fokussierung von innerweltlichen Glückszielen statt der Drohung mit den Szenarien von Jüngstem Gericht und Hölle und dem Kontrastmotiv der himmlischen Seligkeit. Eine solche Verschiebung ließ sich zunächst noch im Rahmen einer Stufung von weltlicher und religiöser Moral halten. Dies wird schwierig, wenn die Moral nicht mehr im Horizont des Christentums und seiner Geschichte verortet wird, sondern weitgehend auch außerhalb von dessen Sphäre entdeckt wird und schließlich gar als Folie von deren Beurteilung und Kritik fungiert. Das ist die Konstellation, die Christian Wolff in seiner Prorektoratsrede *Oratio de Sinarum philosophia practica* von 1721 aufruft.² Der Publizitätsschub, der ihrem Autor durch die von den Hallischen Pietisten –

¹ Vorgetragen bei der Konferenz »Wolffs Chinesen. Christian Wolffs Rektoratsrede nach 300 Jahren« im Christian-Wolff-Haus in Halle (Saale) am 12. Juli 2021.

² Die Rede wird zitiert nach CH. WOLFF, *Oratio de Sinarum philosophia practica* / Rede über die praktische Philosophie der Chinesen, hg. v. M. ALBRECHT, 1985 (im Folgenden mit lat. / dt. Seitenangaben). Für die historische Einordnung sei auf die instruktive Einleitung des Herausgebers verwiesen.

deren Hardliner Joachim Lange ironischerweise mit jener Rede zur Übergabe des Prorektorats inauguriert wurde – mit Hilfe des frommen preußischen Königs betriebene Vertreibung zuteilwurde, hat wie ein Brandbeschleuniger auf die Verschiebungen im Verhältnis von Vernunft und Offenbarung gewirkt. Emanuel Hirsch vergleicht sie in seiner großen Theologiegeschichte mit einer »Wende«, in der die »dienende Stellung der Philosophie im Hause der Theologie aufhört« und die »Philosophie zur Herrin und Gebieterin aufsteigt«.³

So plausibel diese Gewinn- und Verlustrechnung auch ist, so wenig nimmt sie alle Aspekte des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung auf, das zudem nicht immer mit dem von Philosophie und Theologie parallelisiert werden kann. So gilt die mit dem Schöpfungsglauben verbundene Offenbarungsqualität der Vergewisserung der Verlässlichkeit der Welt und ihrer Ordnung angesichts der Möglichkeit von Veränderung und Nichtsein, kurz: ihrer Kontingenz. Das ist ein Motiv, das durchaus Linien zu dem rational verstandenen Gottesbeweis *e contingentia mundi*, den Wolff selbst angesichts des *ab-alio*-Seins der Welt- dinge und der Differenz ihres *nexus* und ihres zureichenden Grundes *a se* expliziert hat,⁴ zu ziehen erlaubt. Während Wolff damit den in sich notwendigen Ankerpunkt für eine Teleologie des Vollkommenen zu legen suchte und dies als übereinstimmend mit dem christlichen Gott und seinem kosmologischen Weltverhältnis verstand, begibt sich diese Kontingenzreduktion jedoch in einen Kontrast zu einem solchen Verständnis von Offenbarung, das angesichts zentraler Prädikate wie Außerordentlichkeit und Übervernünftigkeit gerade Kontingenz fokussiert. Wenn Offenbarung solcherart selbst kontingent gesetzt wird, wird sie zum Prinzip ihrer selbst – womit freilich in negativer Weise die klassische Vernunftrelation von Prinzip und Prinzipiatum bereits mitbeansprucht ist. Damit ist man vom Offenbarungsbegriff aus bei der Thematik der Vernunft, die ihrerseits offen für die Thematik der Kontingenz wird. Daneben steht der Begriff der Offenbarung für eine subjektive Evidenz, die sich im Unterschied zu Argumentationsketten dem erlebenden Bewusstsein in geschichtlichen Konstellationen einstellt – oder eben auch nicht. Das ist freilich nicht das primäre Thema Wolffs. Auch in dieser subjektiven, gewissermaßen immer auch individuellen Erlebensperspektive ist die als Evidenz verstandene Offenbarung kontingent – und zwar auf der Grenze zu einem Umgang, der sie in den Zusammenhang von Einsicht bringt. Auch diese grenzbegriffliche Dimension von Offenbarung im Zeichen kontingenter Evidenz kann und will begriffen werden. Neben solchen Dimensionen des Kontingenten kommt die des Kontrafaktischen im Umhof

³ E. HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. II, 1951, 89.

⁴ Vgl. HIRSCH (s. Anm. 3), 64ff; J. LI, Metaphysik zwischen Tradition und Aufklärung: Wolffs Theologia naturalis im Kontext seines Gesamtwerkes, 2014, 67ff.

von Offenbarung zu stehen. Diese Dimension rückt bei Kant in den Fokus seiner Religionsphilosophie. Übrigens verlief hier bereits in der reformatorischen Tradition die Demarkationslinie von Philosophie und Theologie. Während die erstere innerweltliche Ordnungsverhältnisse erkennen und zu entsprechendem Handeln anhalten könne, erlaube erst letztere zu erfassen, was in ersterer nur *sub contrario* präsent sei oder verborgen bleibe: Dass Gott nicht den Tod des Sünders wolle, obwohl ihm dies nach seiner Ordnung von Tun und Ergehen zusteht, dass er zu dessen Heil Mensch geworden sei und dass der menschengewordene Gott trotz seiner Sündlosigkeit im fröhlichen Wechsel zum größten Sünder mutiere und mit seinem Tod Erlösung bringe.⁵ Das alles sind Motive des Kontrafaktischen. Sie stehen – vielfach in Verbindung mit denen des Kontingenten – für eigene Pointen des Offenbarungsbegriffs, die sich nicht verlustlos im Sinne der Gewinn- und Verlustrechnung rationalisieren lassen. Freilich wollen auch sie ihrerseits eingeordnet werden, weshalb sie mit der auf Gründe und Ordnungsverhältnisse gehenden Vernunft und ihrer Sachwalterin, der Philosophie, ein unlösbares Verhältnis bilden.

Beide Linien seien nun mit Blick auf Wolff und Kant näher beleuchtet.

2. Christian Wolffs Prorektoratsrede

Wenn ein europäischer Aufklärungsdenker sich an prominenter Stelle geradezu euphorisch über die praktische Philosophie der Chinesen äußert und damit auch europäische Bildungsverhältnisse kritisch beleuchtet, impliziert dies kritische Thesen zum Verhältnis von Vernunft und Offenbarung. Zur Vernunft gehört die Dimension ihrer Universalität. Auch wenn die Vernunft in wesentlichen Hinsichten in der vom Christentum geprägten Kultur- und Ideengeschichte Europas erkundet worden ist, ist der Gebrauch der Vernunft nicht darauf beschränkt. Sie finde sich eben auch bei den Chinesen – mithin weitgehend unabhängig vom Einflussbereich der christlichen Offenbarung. Vernunft ist das Suchen nach belastbaren Zusammenhängen und gedanklicher Konsistenz – oder mit Wolff: Ihr Zentrum besteht in den Sätzen vom ausgeschlossenen Widerspruch und vom zureichenden Grund.⁶ Und das gilt nicht nur in Europa, sondern überall und immer. Sosehr die Vernunft auf die Betätigung von Einsicht durch Gründe und

⁵ Vgl. M. LUTHER, *Disputatio Heidelbergae habitata* (1518), in: WA 1; 353–374 (dt.: Luther Deutsch, hg. von K. ALAND, Bd. 1, 2¹⁹⁸³, 379–394); M. LUTHER, *Tractatus de libertate christiana* (1520), in: WA 7; 49–73 (dt.: Luther Deutsch, hg. von K. ALAND, Bd. 2, 1962, 251–274), bes. XII; M. LUTHER, *Disputatio de homine* (1536), in: WA 39/1; 175–177 (dt.: *Ausgewählte Schriften*, hg. von K. BORNKAMM u. G. EBELING, Bd. 2, 1982, 293–297).

⁶ Vgl. HIRSCH (s. Anm. 3), 53.

auf Verfahren zur Gewinnung von Widerspruchsfreiheit abstellt und mithin auch in ihrer theoretischen Ausrichtung ein jeweiliger praktischer Vollzug ist, so sehr bleibt sich grundsätzlich deren innere Logik selbst gleich – wann und wo auch immer. Solche Universalität ist der Vernunft zu eigen. Dies herausgestellt zu haben gehört zu den zentralen Errungenschaften der Aufklärung. Sie geltend zu machen ist kein kolonialistischer Ethnozentrismus, wie gegenwärtig vielfach von kulturalistischer, postkolonialer und identitätspolitischer Seite aus zu hören ist. Vielmehr würde die Negation der Universalitätsdimension der Vernunft den Ankerpunkt für eine prinzipielle Gleichheit des Vernunftgebrauchs – und damit auch derjenigen, die solche Vernunft gebrauchen – desavouieren. Damit würde nur die faktische Ungleichheit von europäisch-westlichen und nichtwestlichen Vernunftakteuren zementiert, und zwar mit umgekehrtem Vorzeichen. Dass Wolff hingegen der praktischen Philosophie der Chinesen hohe Achtung gezollt und damit an der Universalität der Vernunft festgehalten hat, ist eine in der gegenwärtigen Debattenlage herauszustreichende Pointe seiner Prorektorsrede. Das Mittel, das sie dazu wählt, ist allerdings kein kontextfreies, gleichsam blutleer-abstraktes Argumentieren oder logisches Beweisen, sondern es ist der Blick in die Sphäre von Kultur und Geschichte, deren Ort nahezu auf der anderen Seite des Globus liegt. Wolff wählt zur Explikation der Universalität der Vernunft sozusagen den Umweg über das Kontingente und Andere, das Kulturelle und Geschichtliche – fast eine ›kulturelle Aneignung‹ in Umkehrung. Die praktische Philosophie der Chinesen hat gewissermaßen ein Element von Gegenoffenbarung, und zwar gegen eine europäische Berufung auf die mit letzter Autorität aufgeladene Position, wonach nur auf dem Boden der christlichen Offenbarung Moralität möglich sei. Auch wenn der vermittelnd denkende Wolff diese Position nicht direkt angreift, sondern sie durch geschickte Ortsanweisung gegenüber der natürlichen Vernunft, Moral und Religion einkapselt und sich diplomatische Seitenausgänge im Blick auf das Verhältnis von Offenbarungsreligion und praktischer Philosophie der Chinesen offenhält, spielt er sein Gegenargument gegen die Offenbarungsautorität gleichsam auf dem gleichen Feld, allerdings über die Bande. Das zentrale religionstheoretische Argument zur Verteidigung der praktischen Philosophie der Chinesen gegen Vorwürfe, sie kennten das übernatürliche Licht der Gnade nicht, hätten ein unangemessenes Verständnis von natürlicher Religion und unklare Begriffe von Gott oder seien gar handfeste Atheisten lautet einfach, dass sie – jedenfalls ihre weisen Ahnväter wie insbesondere Konfuzius – all dies auch gar nicht haben kennen können, da ihnen keine Kenntnis von der übernatürlichen Offenbarung und ihrer religions- wie moralformierenden Bedeutung zuteil geworden sei, auch vom Welterschöpfer hätten sie daher zumindest keine klare und distinkte.⁷ Das ist eine elegante

⁷ Vgl. WOLFF (s. Anm. 2), 26/27.

Entsorgungsstrategie von Offenbarungsansprüchen mit deren eigenen Mitteln. Faktisch funktioniert die Moral auch ohne Offenbarungsreligion. Dies konzediert Wolff in gewisser Hinsicht, wenn er bei den alten Chinesen seine eigenen Begriffe von praktischer Philosophie wiederfindet, wenngleich etwas verworren.⁸ Sie seien gleichsam bei ihnen durch sie selbst manifest geworden.

Im Einzelnen sind Wolffs religionsphilosophische Argumente eher unspektakulär. Wenn Konfuzius in seiner Bedeutung für die Chinesen mit Christus in seiner Bedeutung »für uns« verglichen wird – ähnlich wie Moses für die Juden und Mohammed für die Türken –, dann werde damit auf seine Rolle als Lehrer der Sitten und Vorbild der Moral abgestellt.⁹ Unser Glaube an ihn als Erlöser und die damit verbundene fromme Verehrung könnten die anderen »unglücklichen Völker« gar nicht vollziehen, denn sie »kennen alle überhaupt nicht den Heiland der Welt und die ewige Heilsordnung«, so Wolff in der entsprechenden Anmerkung.¹⁰ Es bleibt offen, ob und zu welchem Ende sie diese zu ihrem Glück brauchen. Wenn die »Theologen« die »göttliche Gnade« in ihrer die Kräfte der Natur übersteigenden Bedeutung hervorheben, wird auf die in der Natur des menschlichen Verstandes und Willens liegende »Empfänglichkeit« als Wirkbedingung verwiesen.¹¹ Zudem zielten die »Erleuchtung des Verstandes« und »Heiligung des Willens« auf die »Wiedergeburt« und die daran anschließende »theologische Tugend«, doch der ganze Themenkomplex von Sünde und Buße, Wiedergeburt und Heiligung sei eben, da exklusiv nur den Christen – mehr noch wohl: den Pietisten – zugänglich, eben kein Thema der Chinesen.¹² Und dennoch bricht die Moral bei ihnen nicht zusammen. Sie kennen lediglich nicht den um das Kontrafaktische gravitierenden Motivkreis von Altem und Neuem Menschen, von Erlösung und Heil. Auf diesen Motivkreis bezieht Wolff den gesamten Komplex von übernatürlicher Gnade und göttlicher Offenbarung mit ihrer übernatürlichen Evidenz. Die Dimension des Kontrafaktischen sei bei den Chinesen ehestens in der konfuzianischen Wiederaufrichtung des Reiches mit einem quasi philosophischen Königtum nach heftigem Verfall zu finden – ein Geschenk, das hintergründig ein Werk der »göttliche[n] Vorsehung« sei.¹³ Zudem ließen sich die übernatürlichen Gnadenkräfte auch dahingehend verstehen, dass sie subkutan die natürlichen Fähigkeiten von Verstand und Wille stärken.

Sosehr die Chinesen das entscheidende Kriterium für Erkenntnis und Moral, nämlich die Übereinstimmung mit der »Natur« des menschlichen Geistes und

⁸ Vgl. aaO 6/7 u. ö.

⁹ Vgl. aaO 18/19.

¹⁰ AaO 120/121.

¹¹ AaO 22f/23f.

¹² Ebd.

¹³ AaO 14f/15f; 100/101.

der tugendgemäßen sozialen Ordnung kennen,¹⁴ sowenig besäßen sie allerdings eine natürliche Religion. Hier liegt eine, freilich kalkulierte, Sollbruchstelle in Wolffs Argumentation. Denn die natürliche Religion soll sich ganz auf das »Licht der Vernunft« bei ihrer Erkenntnis der göttlichen Eigenschaften und seiner Vorsehung aus den göttlichen »Werken« stützen.¹⁵ Zugleich soll sie zu einer solchen »Verehrung des wahren Gottes« führen, deren Zentrum in tugendhaftem Handeln angesichts der auf zweckmäßige Wohlordnung hin geschaffenen Welt besteht.¹⁶ Diese Religion müsste freilich auch den Chinesen bekannt sein, wenn sie dem Licht der Vernunft folgen und von der Einrichtung der Welt auf deren Urheber zurückschließen würden. Dass dem trotz Wolffs begrifflicher Systematik nicht so ist, wird von ihm damit begründet, dass die Chinesen eben keinen angemessenen Begriff von Gott als Schöpfer der Welt hätten. Das Argument hierfür ist gleichsam sprach- und kulturhermeneutischer Art: Entgegen Matteo Riccis Annäherung des Begriffs des Himmels – *Tien* – an das semantische Feld der Gottheit – *Deus* – sei Wolff durch das Studium der Übersetzungen der chinesischen Texte von Francois Noël zu dem Schluss gelangt, dass darunter letztlich doch etwas anderes zu verstehen sei – obwohl die Gesetze des Himmels denen der Natur entsprächen.¹⁷ Das damit verbundene systematische Problem in Wolffs eigener Begriffsbildung wird freilich übergangen. Die Chinesen wüssten eben nicht um den wahren Gott, sie hätten allenfalls eine verworrene Vorstellung von irgendeinem Schöpfer ohne klaren Begriff von seinen Eigenschaften und seinen Werken,¹⁸ so sehr ihre praktische Philosophie ansonsten ganz der Wolffschen entspräche. Darum hätten sie auch keine Religion – weder eine natürliche noch offenbarte –, folglich könnten sie auch nicht des Atheismus geziehen werden.¹⁹ Mit diesem Argument werden die Chinesen gegen sämtliche theologisch imprägnierte Vorwürfe in Schutz genommen. Das hat allerdings faktisch zur Folge, dass der systematische Konnex von natürlicher Vernunft, natürlicher Religion und Gott ins Wanken gerät. ›Gott‹ wird tendenziell zu einer in sich geschlossenen, semantisch leeren und daher kulturell, religiös und philosophisch unübersetzbaren Formel, mit der die in deren Zeichen erfolgende Beschreibung der Welt und des Verhaltens in ihr letztlich kontingent wird. Damit wird die entscheidende Funktion des Gottesgedankens, zum Umgang mit der Kontingenz der Welt beizutragen und sie zu reduzieren, selbst kontingent gesetzt. Solch doppelte Kontingenz und ihre soziale Logik ist freilich nicht mehr das Thema Wolffs.

¹⁴ Vgl. aaO 22/23 u. ö.

¹⁵ AaO 26f/27f.

¹⁶ AaO 150/151.

¹⁷ Vgl. aaO 138ff/139ff.

¹⁸ Vgl. aaO 152/153.

¹⁹ Vgl. aaO 46/47; 144ff/145ff. Mithin hätten sie, anders als andere Heiden, auch nicht durch einen speziellen Götzendienst gesündigt (vgl. 154/155).

Diese Kontingenzsetzung der Kontingenzreduktionsformel ›Gott‹ hat allerdings keine wirklichen Folgen für die praktische Philosophie Wolffs, sosehr sie faktisch deren erst- und letztbegrifflichen Ankerpunkte betrifft. Zentrales Thema der praktischen Philosophie sind Verhältnisse möglichst großer Wohlordnung.²⁰ Das betrifft die Verhältnisse der Seelenvermögen untereinander, das Verhältnis von Seele und Leib, die Ordnung von Tugendstreben und Aversion gegen Laster, die Verhältnisse innerhalb der Familien und größerer Sozialverbände bis hin zum Staat und schließlich die ganze Welt. Dass Mikro- und Makrokosmos einander entsprechen, prägt den ganzen Komplex des idealisierten, hierarchisch gestuften Bildungswesens, ebenso die philosophische oder bürgerliche Gerechtigkeit und auch den inneren Zusammenhang freier Handlungen, durch den die Wohlordnung aufgebaut und fortgeschrieben wird. Ordnungsverhältnisse haben eine Tendenz auf einen Zusammenhang des Ganzen, die Rationalitätsmuster der Verknüpfung ihrer Elemente bedürfen einer Vergegenwärtigung ihrer Struktur. Das ist die Bedeutung des philosophischen Gottesgedankens. Er verbindet Ontologie, Kosmologie und Moral. Da die Ordnungsstrukturen über Wirk- und Zielursächlichkeit aufgebaut werden, bedarf es eines grundlosen Grundes bzw. letzten Ziels, wenn die Unterscheidung von Grund und Folge bzw. Ziel und Mittel nicht hinfällig werden soll. Das ist der rationale Kern der von Wolff selbst wiederholt angeführten philosophischen Theologie. Sie ist die Voraussetzung für das Naturrecht, dessen Pointe in Wolffscher Lesart eine Lehre der Übereinstimmung von Natur und Freiheit sowie aller moralischen Handlungen ist.²¹ Darüber verfügten die Chinesen eben nicht. Damit hängt ihre praktische Philosophie allerdings nach Wolffs eigenen Begriffen gewissermaßen in der Luft, mag sie auch auf Wohlordnungsverhältnisse im Ganzen zielen. Sosehr Wolff dies wiederholt konzidiert, sosehr rühmt er zugleich deren Wahrheit.²² Dies wird möglich durch eine Verschiebung des Fokus von den metaphysisch-theologischen Letztbegriffen hin zu den Rationalitätsmustern der Verknüpfung und Ordnungsstiftung im Innerweltlichen, die auch den Chinesen bekannt sind. Sie wüssten um die Lehren der Vernunft als Vermögen, Zusammenhänge zu erfassen, sie kannten die Lehren von den zureichenden Gründen, sowohl in Gestalt von Kausalität als auch Teleologie, vor allem aber hätten sie eine Vorstellung von der sich selbst stabilisierenden Dynamik der Vervollkommnung. Wie der europäische Aufklärer seien sie Denker und Praktiker des Fortschritts.²³ Damit gründet dieser letztlich in ihm selber – unbeschadet mancher metaphysisch-

²⁰ Vgl. aaO 32/33; 40/41; 44f/45f u. ö.

²¹ Vgl. aaO 232ff/233ff u. ö.

²² Vgl. aaO 224/225.

²³ Vgl. aaO 34f/35f; 54f/55f u. ö.

theologischen Hintergrundannahmen. Die Evidenz des Fortschritts besetzt den Platz der Offenbarung mitsamt der ins Rutschen geratenen natürlichen Religion.

3. Immanuel Kants Religionsschrift

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts hat sich die Stimmung in Sachen Vernunft und Offenbarung geändert. An die Stelle spitzfindiger, aber doch im Ton respektvoller Entlastungsstrategien tritt ironischer Spott. »Daß ein Gott sei, beweiset der biblische Theolog daraus, dass er in der Bibel geredet hat, worin dieser auch von seiner Natur [...] spricht« – so Kant im *Streit der Fakultäten*.²⁴ Zirkulärer geht es kaum. Der von der Vernunft und ihrem Freiheitsgeist noch nicht angesteckte reine biblische Theologe der oberen Fakultät könne sich nur auf die »Regierung« und ihre Sorge um »nützliche Bürger«, »gute Soldaten« und »getreue Untertanen« durch Sicherung von deren »ewige[m] Wohl« stützen und verteidige dazu blindwütig den auf die »Schrift« gegründeten »Kirchenglauben«, während alle Wahrheitsprüfung in Geschichts- und Vernunftangelegenheiten zur Angelegenheit der unteren philosophischen Fakultät wird.²⁵ Auf eine Offenbarungsqualität der Schrift oder innerer Erleuchtung könne sich die Theologie nicht stützen, denn die Überprüfung könne weder in historischer oder logischer Weise durch diese erfolgen. Nur das, »was die Vernunft für Gott anständig erklärt«, könne als Prüfstein für Wahrheitsansprüche in Religionsdingen gelten, nur »der Gott in uns«, genauer: »der Gott, der durch unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht«²⁶, könnte »Ausleger« der Schrift sein, weil »wir niemand verstehen, als den, der durch unsere eigene Vernunft mit uns redet.«²⁷ Damit wird das traditionelle Verständnis der Philosophie als *ancilla theologiae* faktisch umgekehrt. Räumt man es noch ein, dann bleibe die Frage, ob sie »ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt«²⁸.

Die systematische Kritik von Offenbarung bedeutet allerdings nicht, dass Religion keine Angelegenheit der Vernunft mehr wäre. Kants Philosophie kennt wenigstens zwei Felder, auf denen Religion von der Vernunft aus thematisch wird. Das eine Feld wird durch die Fluchtlinien der Grundbegriffe der praktischen Philosophie markiert. Religion und ihre Gehalte kommen ins Spiel, wenn die praktische Vernunft mit dem Problem umgeht, sich aufgrund ihres Freiheits-

²⁴ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten in drey Abschnitten* (1798), zitiert nach: *Werkausgabe* Bd. XI, hg. von W. WEISCHEDL, ²1978, A 16.

²⁵ KANT, *Streit* (s. Anm. 24), A 12f; vgl. 16f; 25f; 96.

²⁶ AaO A 111.

²⁷ AaO A 66; 70.

²⁸ AaO A 26.

fundaments und Autonomieprinzips nicht von gegenständlichen Zielen leiten lassen zu können, aber bei ihrer Normierung des guten Willens die Intentionalitätsstruktur des endlichen natürlichen Bewusstseins berücksichtigen zu müssen. Sie denkt dazu im Begriff des höchsten Gutes die »unbedingte Totalität [ihres] [...] Gegenstands«²⁹, die sowohl das Autonomieprinzip als auch die neigungsgeleitete Naturseite des Bewusstseins integrieren muss. Dies erfolgt dadurch, dass das höchste Gut moralisch erworbene Glückswürdigkeit mit einer Aussicht auf entsprechende Glückseligkeit verbindet. Wenn es gilt, in der Unbedingtheitsdimension des höchsten Gutes die Naturseite des endlichen moralischen Bewusstseins mit seinem unbedingten Freiheitsgrund zu verbinden, rekurriert Kant auf eine Natur und Freiheit übergreifende Größe und bezieht auf sie das moralische Subjekt, das beiden Sphären angehört. Für jene Größe steht der Begriff von Gott, der als Schöpfer Natur und Freiheit zusammenbestehen lässt, und die Unsterblichkeit der Seele markiert die Perspektive des moralischen Subjekts über die natürlichen Zeitrestriktionen hinaus. Gott und Unsterblichkeit werden mithin in den Fluchtlinien der praktischen Vernunft thematisch, zudem besitzen sie einen inneren Bezug zum Unbedingten der Freiheit als Grund der Moral. Sosehr Religion aus der Begründung der Moral ausscheidet, sosehr kommt sie ins Spiel, wenn es um die gedankliche Bewältigung von deren Folgen zu tun ist – und zwar als Angelegenheit der Vernunft in der Bearbeitung von Grenzbegriffen der Bedingung und Vollendung. Es sei dahingestellt, ob die von Kant gebrauchte Formel für die Religion – Inbegriff »unserer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote« – diesen begrifflichen Hintergrund hinreichend erkennen lässt.³⁰

Diese Formel leitet jedoch gut zum anderen Feld einer vernunftgeleiteten Religionsbefassung über. In geschichtsphilosophischer Perspektive kommt die positive Religion als »Vehikel« zur Beförderung des um das moralische Bewusstsein gravitierenden reinen Religionsglaubens in Betracht.³¹ Religion wird dabei gewissermaßen in einer doppelten Buchführung als historisches Phänomen – bzw. nach ihrem Selbstverständnis als Offenbarungs- und Kirchenglaube – genommen, wobei dieser »Glaube« durch den vernunftbestimmten »Gott in uns« in einen moralischen Religionsglauben verwandelt werden soll. Die dabei waltende innere Dialektik entspricht einer elementaren Problematik des wirklichen moralischen

²⁹ I. KANT, Kritik der praktischen Vernunft (1788), zitiert nach: Werkausgabe Bd. VII, hg. von W. WEISCHEDEL, ¹1978, A 194.

³⁰ KANT, Streit (s. Anm. 24), A 44f; ähnlich KANT, Kritik der praktischen Vernunft (s. Anm. 29), A 232, und I. KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), zitiert nach Werkausgabe Bd. VIII, hg. von W. WEISCHEDEL, ²1978, BA Xf; B 230.

³¹ KANT, Religion (s. Anm. 30), B 152; vgl. auch I. KANT, Zum ewigen Frieden (1795), in: Werkausgabe Bd. XI (s. Anm. 24), B 64f Anm.

Bewusstseins. Es geht nämlich empirisch aus einem anderen Zustand hervor, so sehr es bestimmungsgemäß allein auf der im Sittengesetz artikulierten Freiheit fußt. Kant verbindet jene Dialektik von historischer-kontingenter bzw. Offenbarungsreligion und vernünftiger, darum unwandelbar-einheitlicher Vernunftreligion mit der Bearbeitung von dieser Aporie des Aufgangs des wirklichen moralischen Bewusstseins, die sowohl den Menschen als geschichtliches Gattungswesen wie auch als Individuum betrifft. Das hat zur Folge, dass Kants Religionsphilosophie insbesondere diejenigen Dimensionen berührt, die Wolff auf Distanz zu halten suchte: die mit Themen wie Sünde und Rechtfertigung verbundenen Dimensionen des Kontrafaktischen. Sie liegen freilich nahe an der Grundkonstellation von Kants Moralphilosophie, die bereits mit ihren Grundfiguren des Sittengesetzes und der Achtung vor ihm ein Moment kontrafaktischer Distanz gegen die Bestimmung des Menschen durch sinnliche Neigungen setzt. Diese Distanz stellt auf die Normierung des einzelnen Willens durch den Abgleich mit dem Allgemeinen im Sinn der Perspektiven aller anderen ab, während jene Neigungen als solche partikular und einander widerstreitend bleiben. Dass Religion bei Kant neben dieser Dimension des Kontrafaktischen auch die einer zusammenstimmenden Ganzheit kennt, erhellt nicht nur aus der Grundoperation der Vernunft, angesichts der Grenzen des Bedingten – sowohl in den Kausalverhältnissen des Erkennens als auch den Zweck- und Gegenstandsverhältnissen des Handelns – ein Unbedingtes in dessen Totalität zu erfassen, sondern auch aus der Integrativfunktion des Gottesgedankens, wenn er die Zweckreihen von Freiheit und Natur zusammenstimmen lässt. Ähnliches zeigte sich bereits bei Wolff.

In Kants Religionsschrift finden sich zwei Grundoperationen zur Bearbeitung der beschriebenen Religionsdialektik in Verbindung mit der Problematik der Genese des moralischen Bewusstseins. Eine Grundoperation besteht in der abscheidenden Kritik von Religionsformen, die an die Stelle des moralischen Bewusstseins, dem sich Glück durch entsprechende Würdigkeit durch moralisches Handeln eröffnet, etwas anderes setzen, etwa Kult, Gebet oder Glaubensdevotion als direkten Weg zur Seligkeit. Diese Grundoperation findet ihre besondere Zuspitzung im vierten und letzten Stück der Schrift, das dem Dienst Gottes den Afterdienst entgegensetzt. Die zweite Grundoperation durchzieht in etlichen Variationen die gesamte Religionsschrift. Sie besteht darin, Elemente des historischen Offenbarungs- bzw. Kirchenglaubens aufzugreifen und durch moralisch-vernünftige Interpretation in solche des Religionsglaubens zu überführen.³² Dabei wird dieser nicht nur selbst mit Elementen angereichert, die eine

³² Jürgen Habermas beschreibt dies als Übersetzung. Vgl. DERS., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, 2005, darin bes.: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, aaO 216–257 u. ö.

puristische Vernunft überschreiten, sondern er gewinnt in jenem auch seinen geschichtlich-realen Ankerpunkt. Das sei mit knappen Hinweisen beschrieben.

So rühre das radikal Böse des Schöpfungs- und Sündenmotivs aus einem »Actus der Freiheit«, da der Mensch, obwohl als »Persönlichkeit« immer schon mit der »Idee des moralischen Gesetzes« vertraut und mit einer »Anlage« zum Guten ausgestattet, einem »natürlichen Hang zum Bösen« durch Umkehrung der sittlichen und sinnlichen »Ordnung der Triebfedern« in seinen Maximen folgt.³³ Da diese Umkehrung wegen ihrer Zurechenbarkeit nicht aus den Neigungen der Sinnlichkeit heraus geschieht, sondern einem in den »Gesetzen der Freiheit« liegenden »Begriff des Bösen« entspricht, ist jene nicht sein sollende Vertauschung der Ordnung der Triebfedern eine »nur durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung« erkennbare »intelligible Tat«.³⁴ Sie wird zugleich mit dem begriffsfernen, weil durch »Erfahrung« genährten Urteil verbunden, dass sie sich bei allen Individuen seiner »Gattung« finde.³⁵ So klar Kants Interesse an der Zurechenbarkeit dieser Tat ersichtlich ist, so klar wird auch eine letzte »Unbegreiflichkeit« des Vernunftsprungs des quasi kontingenten Geschehens dieser Tat, für die überdies ausgerechnet die Erfahrung gattungsmäßige Allgemeinheit feststellen soll.³⁶ Kontrafaktisch wird gegen dieses kontingente Moment des Geschehens des Bösen der »unendliche Fortschritt« einer Näherung zum Guten gesetzt. Dessen Koordinaten liegen in einer augenblicklichen »Revolution in der Gesinnung« und »Denkungsart«, die zur Basis einer »allmählichen Reform für die Sinnesart« werde.³⁷ Diese Revolution ist die in der zeitenthobenen Sicht Gottes erfolgende neuerliche Umkehrung der Triebfedern in den Maximen, die der Wiedergeburt des Menschen zum neuen Menschen gleicht. *Sub specie Dei* wird aus der »Unendlichkeit des Fortschritts Einheit«³⁸. Damit geht Kants Fortschrittsvorstellung über Wolffs Perfektibilität hinaus.

In ähnlicher Weise wie bei der Aufnahme des Schöpfungs- und Sündenmotivs geht es beim Themenkreis von Christologie und Wiedergeburt darum, ein »Ideal« und »Urbild« sittlicher Gesinnung und Tat zu beschreiben, das die »Menschheit [...] in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit« als »Zweck[] der Schöpfung« darstellt.³⁹ Gegen die Herkunft des Menschen aus dem Bösen wird eine Genese der Menschheit als solcher in Gestalt eines »Gott wohlgefälligen Menschen« ganz von Gott her gedacht und soll den vielen einzelnen Men-

³³ KANT, Religion (s. Anm. 30), B 6, 16; 34.

³⁴ AaO B 33; 26.

³⁵ AaO 27.

³⁶ AaO 47.

³⁷ AaO 54.

³⁸ AaO 56.

³⁹ AaO B 73ff.

schen als Vorbild dienen; doch zugleich liege diese christologische Idee »schon in unserer Vernunft« und verlange und ermögliche ihre selbsttätige Realisierung – so Kants Deutung von Menschwerdung und sittlicher Wiedergeburt.⁴⁰ Beide Seiten werden zur Behebung von Schwierigkeiten mehrfach einander unterlegt oder überblendet. Gegen die Herkunft des Menschen aus dem Bösen und den immer gesetzten Abstand zum Guten steht Gottes »intellektuelle Anschauung« des Vorbilds und seines folgenreichen Wirkens »als ein vollendetes Ganze[s]«; gegen die Gefahr von moralischen Rückfällen angesichts natürlicher Schwäche und Endlichkeit steht eine im göttlichen Geist des neuen Gesinnungsvorbilds gewonnene Beharrlichkeit bis ins Ende; gegen das Gerechtigkeitsdefizit einer Rechtfertigung des Sünders angesichts der moralischen Verantwortungsordnung steht der Gedanke, dass eben und nur der gerechtfertigt wird, der die Urbildlichkeit der guten Gesinnung selbst übernimmt; und gegen die der Moralität abträgliche Furcht vor einer angesichts der Unendlichkeit der Strafe nur unvollkommenen Lossprechung steht das Motiv der Bewährung des »Repräsentanten der Menschheit« im Leiden angesichts seines in stetem Werden begriffenen und im Gewissen beurteilten Sinneswandels, das dem moralisch Strebenden von Gott »zugerechnet« wird.⁴¹

Auch das dritte Stück der Religionsschrift arbeitet mit ähnlichen Figuren. Der Sieg des guten Prinzips und die Gründung eines Reiches Gottes sei nur in einem ethisch gemeinen Wesen als Vergesellschaftung nach Tugendprinzipien möglich. Es sei allein durch Gott selbst zu stiften, allerdings müsse sein menschlicher Bürger »so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme«⁴². Diese allgemeine Kirche bleibt zwar als Gesinnungsgemeinschaft dem sinnlichen Blick verborgen, aber die Vollzüge der kommunikativen Vereinigung erfolgen über eine »öffentliche Verpflichtung« in einer »auf Erfahrungsbedingungen beruhenden kirchlichen Form«⁴³ – Kants Interpretation des Bekenntnisses zur Schrift in der kirchlichen religiösen Kommunikation. Offenbarung, Schrift und Tradition als Inbegriff des »Kirchenglaubens« sollen zum »Vehikel« und »Mittel« des reinen »Religionsglaubens« werden, der in seiner unveränderlichen Einheit jenen mitsamt seiner historischen Vielfalt auslegen muss.⁴⁴ Damit verwickelt sich dieser mit jenem, so sehr jener in diesen übergeht. Für diese Figuren der mehrfachen Umkehrung und des Übergangs von Kirchen- und Vernunftglauben gibt es eine Fülle weiterer Beispiele. Sie haben ihre Pointe darin, zum praktischen Vollzug des ebenso notwendigen wie kontingenten Übergangs in Moralität anzuleiten und zugleich

⁴⁰ AaO B 74; 77.

⁴¹ AaO B 99f.

⁴² AaO B 141.

⁴³ AaO B 149.

⁴⁴ AaO B 152f.

den vermeintlichen Hinderungsgründen gegen ihre Verwirklichung durch den Vernunftglauben an Gott als moralischen Welturheber und die Unsterblichkeit als Vollendungsperspektive entgegenzutreten. Das ist der Gehalt der natürlichen Religion, die sich nach Kant mit den zentralen Gehalten des Christentums deckt. Kommunizieren lässt sie sich allerdings nur durch kritisch-umdeutende Rekurse auf solche Narrative und Gemeinschaftsformen, für die die Stichworte Offenbarung und Kirchenglaube stehen. Denn ein »Reich Gottes« könne nur »durch Religion von Menschen unternommen« werden, dass diese »öffentlich« sei, müsse eben »in der sinnlichen Form einer Kirche vorgestellt« werden – welche wiederum mit ihrem Glauben in den das von Gott gestiftete gemeine Wesen und seinen Religionsglauben eingehen möge.⁴⁵ Evidenz der Moral gegen mögliche Hinderungsgründe in Verbindung mit dem Eintreten in ihren performativen Vollzug ist gleichsam das innere Verbindungselement jenes mehrfältigen Übergangs von Kirchen- und Religionsglauben und ihrer Offenbarungs- und Vernunftäquivalente.

4. Fazit

Der Blick auf Wolff und Kant hat gezeigt, dass das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung verwickelter ist, als eine simple Gewinn- und Verlustrechnung zu beschreiben erlaubt. Wolffs Askese in Sachen Offenbarung trägt zwar der Universalität der Vernunft Rechnung, die zugleich eine Kritik an der religiös imprägnierten Moralphilosophie im Abendland über die Bande des Blicks nach China impliziert. Aber sie bringt die Dimension des Kontrafaktischen auf Distanz, und Wolffs dilatorische Behandlung der natürlichen Religion in der Prorektorsrede lässt die Anker- und Klammerpunkte seines eigenen moralphilosophischen Denkens kontingent werden. Diese Dimensionen rücken in Kants doppelter Buchführung von Vernunft- und Offenbarungsglauben mit einer streitbaren Unterlegung und Überblendung in den Fokus. Im Motiv des selbst evident werdenden Fortschritts in seinem je aktuellen Vollzug berühren sich hingegen beide Denker. Er lässt sich nicht rational beweisen, wohl aber vor dem Hintergrund von Prämissen, die die Grenzen des Bedingten und Endlichen betreffen, beschreiben und ansinnen. Seine Evidenz ist primär subjektiv und an sein performatives Geschehen zurückgebunden; die Kriterien hierfür werden indes vernünftiger Erkundung zugänglich.

Wenn sich das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung darauf bezieht, diskursive Einsicht an die Stelle der Macht von Autorität zu setzen, zeigt sich mit

⁴⁵ AaO B 226.

Kant am Ende des Jahrhunderts, zu dessen Beginn Wolff noch den Autoritätsanspruch elegant zu entsorgen suchte, dass »eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, [...] es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten«⁴⁶ wird. Wenn aber über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung auch das thematisch wird, was in einem geschlossenen Rationalismus nicht aufgeht, eröffnen die Spannungen zwischen ihnen produktive Umbesetzungen. Sie betreffen einen vernünftigen Umgang mit der Kontingenz des Historischen ebenso wie die impliziten Voraussetzungen und Fluchtlinien einer Moral, deren Universalismus auf Freiheit fußt. Offenbar verschwinden Probleme einer Orientierung der praktischen Philosophie im Denken und Handeln nicht, wenn die Räume für traditionelle Verständnisweisen des Begriffs der Offenbarung enger werden. Es mag freilich dahingestellt bleiben, ob der Begriff der Offenbarung angesichts solcher Umbesetzungen seinerseits umbesetzt werden sollte.

Summary

In modernity, the relation of reason and revelation seems to be a simple profit and loss account in favor of the former. This is indicated by Christian Wolff's ›Speech about the Practical Philosophy of the Chinese, according to which morality functions even without religion. Later, Immanuel Kant developed the idea of a censorship of the ›revelatory respectively church faith‹ through the ›God in us‹ who is present in practical reason's religious faith. But the relation between reason and revelation is more complicated, since important aspects of the subject of revelation become manifest in the context of reason itself, e. g., the role of historical contingency in view of the truth of morality (Wolff) and the dimension of the counterfactual in its realization (Kant).

Schlagworte: Vernunft, Offenbarung, Moral, Religion, China, Moralreligion, Kirchenglauben

Prof. Dr. Jörg Dierken
 Professor für Systematische Theologie / Ethik
 an der Theologischen Fakultät
 der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
orcid.org/0000-0003-4937-3767

⁴⁶ AaO BA XIX.