

Vernunft, Religion und der Gottesgedanke bei Kant

Jörg Dierken

1. Zum Ort des Gottesthemas

Immanuel Kants Denken bildet den Gipfel der Aufklärung. An ihm kommt keine intellektuelle Selbstverständigung der Moderne vorbei. Das gilt für wissenschaftliches Erkennen als kategorial formierte Erfahrung und für Moral mit ihrem Grundakkord von Autonomie und Menschenwürde. Auch in die Religion wirken Kants Grundsätze der Aufklärung hinein: Selbstdenken und eigener Verstandesgebrauch.¹ Das führt zu Konflikten mit überkommenen Religionsauffassungen, wenn sie im Schema von göttlicher Autorität und menschlichem Gehorsam gehalten sind. Die Kirche und ihre Lehre müssen sich Kants schroffer Unterscheidung von ‚Dienst‘ und ‚Afterdienst Gottes‘ stellen.² Ins Zentrum wahrer Religion rücken danach moralische Gesinnungen und Taten. Ihr Kriterium ist das Sittengesetz, das für Gott wie Mensch gleichermaßen gilt. Damit fällt eine simple Hierarchie von Gott ‚oben‘ und dem Menschen ‚unten‘, in der der Mensch mit passiv-devoter Erwartung auf göttlichen Gnadenpaternalismus rechnet, um sich aller heilsrelevanten Selbsttätigkeit zu entheben. Zudem macht Kant die Einsicht geltend, dass immer Menschen von Gott reden und nicht Gott selbst. Wenn dies, wie etwa in heiligen Schriften, der Fall sein soll, liegt ein Zirkelschluss zugrunde. Denn dass es Gott ist, der in der Bibel geredet habe, lasse sich für den biblischen Theologen wiederum nur aus der Bibel beweisen. Umgekehrt müsse man immer schon um Gott wissen, um zu wissen, dass ein Wort von Gott ist und nicht von einer anderen Quelle herrührt. Schon mit diesem Zirkel verwickeln sich Theologie und Religion unweigerlich in einen streitigen Diskurs mit der Vernunft. In Konfrontation mit der Vernunft werde es keine Religion auf Dauer aushalten. Dieser aufklärerische Optimismus ist mit Kants Vernunftverständnis tief verbunden.³

Damit ist keineswegs gesagt, dass ein simpler Gegensatz von Religion und Vernunft das letzte Wort haben muss. Religion ist für Kant vielmehr selbst eine „Vernunftsache“ – und zwar gerade in den spezifischen Formen

¹ Vgl. KANT, Aufklärung.

² Vgl. KANT, Religion, bes. Viertes Stück.

³ Vgl. KANT, Streit der Fakultäten.

des Glaubens.⁴ Herz und Gewissen werden zu rational prominenten Themen. Als Vernunftsache liegt Religion in der Fluchtlinie der Moral. Die praktische Vernunft ist der Kontext von Religion. Die Idee Gottes drängt sich im Ausgang vom moralischen Bewusstsein über unlösbare Abschluss- und Grundlegungsfragen auf. Gott steht dafür, im Begriff des höchsten, mithin unbedingten Gutes die Sittlichkeit, deren Bestimmung immer mit Freiheit gegenüber Triebimpulsen und sinnlichem Glücksstreben einhergeht, mit der Glückswürdigkeit des Menschen als eines vernünftigen Naturwesens zusammenzubinden. Die Unbedingtheit Gottes und die Integration von relativen Gegensätzen wie Sittlichkeit und Sinnlichkeit, Vernunft und Natur, deren Ort im Bedingten liegt, bilden Wechselverhältnisse. Auf sie führt praktische Vernunft, die im kategorischen Charakter des Sittengesetzes selbst eine negative Repräsentanz des Unbedingten als Freiheit darstellt. So klar das Bezugsfeld des Gottesgedankens die praktische Vernunft ist, so weit greift dieser angesichts des Erfordernisses der Integration von humaner Natur und Vernunft zugleich darüber hinaus. Dieser Umstand lässt Linien zu Kants Vernunftverständnis im Ganzen ziehen – einschließlich Rückbezügen auf die theoretische Vernunft. Auch sie kennt dialektische Übergänge vom Bedingten zum Unbedingten, hier verstanden als Totalität der Bedingungen. Dies ermöglicht es, die theologisch-metaphysischen Grundbegriffe kritisch zu durchleuchten, auf die sich die Religion in symbolischer Artikulation bezieht.

Obwohl die theoretische Vernunft Begriffe wie ‚Seele‘, ‚Welt‘ und ‚Gott‘ thematisiert, scheidet die Religion in engerem Sinne aus dem Bereich der theoretischen Vernunft aus. Deren Thema sind die Koordinaten der empirischen Naturerkenntnis. In sie fallen nicht die religiöse Schöpfungskosmologie und das damit verbundene Gottesverständnis. Gott kann nicht über kosmologische Fragen, etwa der nach der Erstursache der Naturkausalität, eingeführt werden. Denn dies würde ihn in die Ursache-Wirkungs-Verknüpfung der Naturkausalität einstellen und seiner Unbedingtheit Abbruch tun. Anderenfalls müsste er außerhalb der naturtheoretischen Reihen zu stehen kommen, womit indes der kosmologische Erklärungswert fällt. Kants kritische Philosophie führt daher zu einer *Entzerrung von Religion und naturwissenschaftlicher Kosmologie*. Dies ist aber keineswegs nur eine Verlustrechnung für die Religion. Denn für die aus dem praktisch vernünftigen Weltumgang erwachsene Religion bedeutet Gott etwas anderes als eine bloße Erstursache kosmischer Bewegung. Ebenso ist es für die Religion kein Schade, dass Kant den ‚vernünftelnenden‘ Gottesbeweisen den Boden entzogen hat.⁵ Ein Daseinsbeweis Gottes durch bloße Begriffsoperationen führt nur zu der religiös unergiebigem Behauptung einer solchen

⁴ KANT, Streit der Fakultäten, A 112.

⁵ Vgl. KANT, KrV, B 611–671.

Existenz Gottes, in der innerweltliche Existenzkriterien auf eine überweltliche Größe angewendet werden. Die klassischen Gottesbeweise suchten den Nachweis zu führen, dass der aus der Endlichkeit der Welt geschlossene Begriff von Gott als Unendlichem immer auch sein Dasein als ein Prädikat umfasst, da der Begriff Gottes anderenfalls ein unvollkommener und endlicher Begriff ist. Aus diesem Begriff des Daseins des Begriffs Gottes sollte dessen gleichsam tatsächliche Existenz gefolgert werden. Dieser Schluss fußt zum einen auf dem kategorialen Fehler, Existenz, das Gegebensein im Kontext sinnlicher Erfahrung, als ein mögliches Prädikat zu behandeln. Dass-Sein wird zum Teil von Was-Sein – und dieses hat mit Gegebensein im Kontext der Erfahrung nichts zu tun. Zum anderen verfehlt dieser Beweis die religiöse Pointe des Gottesgedankens. Er suggeriert, Gott sei ein Ding wie andere empirische Dinge, nur ihnen übergeordnet. Gott bekommt gleichsam Existenz höherer Ordnung zugesprochen. Sein Dasein wird wie das Vorhandensein von endlichen Dingen gefasst, und doch soll er etwas ganz anderes sein. Für Kant ist Gott Thema des praktischen Lebens. Mit den Mitteln des Naturforschers kann man ihn nicht dingfest machen. Aufhellung über Gott gibt es stattdessen von den Fragen menschlicher Lebensführung aus. In deren Horizont gehört dann freilich auch die Praxis des Erkennens, einschließlich der Grenzfragen nach dem Unbedingten und der auch hier anstehenden Integrationsaufgabe angesichts des Duals von Verstand und Sinnlichkeit. Damit wird das Bezugsfeld von den in der Religion symbolisierten metaphysischen Themen von der Natur zur *Subjektivität des bewussten Lebens* des Menschen hin verschoben, das unter seinesgleichen geführt wird und das im Weiterkennen immer auch sich selbst erkundet.

Kants Favorisierung der Sittlichkeit als Kontext der Religion erlaubt Bezüge zur protestantischen Tradition. Primärer Kontext des Religiösen waren für das Reformationschristentum die Heilsfragen angesichts des nie gänzlich erfüllbaren Gesetzes, hinter dem Gott als heiliger Wille steht. Es nimmt denn auch nicht wunder, dass im ethischen Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts Linien vom Gesetzesverständnis Luthers hin zum kategorischen Imperativ Kants gezogen wurden. Zu Recht wurde hervorgehoben, dass Luther und Kant eine massive Eudämonismuskritik verfolgen. Gesetzeserfüllung um des eigenen Heilsgewinns willen, so asketisch sie auch sein mag, ist durch eigenes Glücksstreben motiviert und geschieht damit gerade nicht als Tun des von Gott Gebotenen um Gottes willen – so Luther. Ein Handeln, das sich von den Naturimpulsen der Lustbefriedigung bestimmen lässt statt von der im Sittengesetz kodifizierten Vernunft, vergeht sich an der Vernunftdimension des Menschen und verkehrt die Freiheit von Subjektivität in pathologische Triebabhängigkeit – so Kant. Auf dieser Linie ‚von Luther zu Kant‘ konnte Kant geradezu zum ‚Philosophen des Protestantismus‘ avancieren, der wesentliche Motive Luthers auf-

nimmt, aus ihren spätmittelalterlichen Fesseln befreit und in klarer Zuspitzung in die moderne Kultur hinein übersetzt. Auf diesen Grundton sind die einflussreichen Brückenschläge von Luther zu Kant aus der Feder von Friedrich Paulsen, Julius Kaftan, Bruno Bauch, Ernst Katzer und anderer mehr gestimmt.⁶ Sie verstanden den Protestantismus als eine die Persönlichkeit formende Sittlichkeitsreligion, die sich über jede Fixierung auf Kirche, Kult und Sakramentsmagie hebt. Bei Kants Vollendung der diesbezüglichen Ansätze Luthers sei dessen gesetzestheologischer Supranaturalismus in die Vernunftimmanenz des seinerseits ‚heiligen‘ Sittengesetzes zu überführen gewesen, ebenso wie die gnadenreligiösen Passivitätsideale in eine Frömmigkeit tatkräftiger Weltgestaltung. Es gelte die im Reformationstheismus nur halbherzig freigelassenen Kräfte der ethischen Subjektivität mit Kant auf die ihnen innewohnenden Konsequenzen hin zu entgrenzen.

Allerdings erhebt sich für diese Deutung das Problem, dass entweder die Religion zur Erfüllungsgehilfin der Moral degradiert wird – oder die Moral sich autonomiefeln auf Religion gründet. Dieses Dilemma hat die Debatten um Kants ethische Religionstheorie von Anfang an begleitet.⁷ Daher kann Kants Religionsverständnis nicht lediglich als Vollendung einer zunächst nur halbherzig artikulierten Sittlichkeitsreligion verstanden werden – so sehr sie klassisch protestantische Motive aufnimmt. Religion und der vom Religionsbegriff aus über ein inneres Bedürfnis der Vernunft avisierte Gottesgedanke kommen im Zuge der Erkundung der *Unbedingtheitsmomente* der menschlichen, d.h. immer auch: *endlichen* Subjektivität auf. Endlichkeit bezieht sich nicht primär auf den Umstand der raumzeitlichen Begrenztheit des Lebens. Vielmehr sind auch die Einzelheit des Individuums unter Vielen, die ‚Doppelbürgerschaft‘ im Reich von Natur und Geist sowie die Brechung des Primats der Vernunft durch Gegenmomente⁸ Endlichkeitsphänomene. Auf sie ist die in der Vernunft liegende Dimension des Unbedingten bezogen. Sie kommt im Kontext der theoretischen Vernunft durch die mit ihrer Ordnungs- und Regelfunktion gesetzten Richtung auf Einheit und Ganzheit zum Ausdruck. Das Unbedingte ist nach der ‚Einleitung in die transzendente Dialektik‘ die Totalität der

⁶ Vgl. PAULSEN 1899; BAUCH 1904; KAFTAN 1905; KAFTAN 1917; KATZER 1910. Vgl. als späten Beitrag SCHULTZ 1960.

⁷ Vgl. JAESCHKE 1986, 18–133.

⁸ Hierzu zählen das Verhältnis von Verstand und Sinnlichkeit als Ausgangspunkt und Grundthema der theoretischen Vernunft, aber auch die im sittlichen Sollen gegenüber der sinnlichen Bestimmtheit des Menschen artikulierten Unbedingtheit des Sittengesetzes. In praktischer Vernunft gründend, beinhaltet es nur die Form des Allgemeinen als Beurteilungsregel für alle besonderen, aus dem Begehrungsvermögen erwachsenden Handlungsmaximen, auf die es Anwendung zu finden verlangt.

Bedingungen des Bedingten⁹. Im Kontext der praktischen Vernunft wird die Dimension des Unbedingten durch die transzendente Freiheit markiert. Sie schließt zum einen das Vermögen der Zurückstellung einzelner Neigungen ein und erlaubt Linien zu Unterscheidung und Differenz. Zum anderen zeigt sich die Freiheit in der Verallgemeinerungsregel als Kriterium aller Maximen. Damit ist wieder eine Linie zum Motiv des Ganzen verbunden. Freiheit und Ganzheit sind über dialektische Gegensätze aufeinander bezogen – einschließlich der je mit ihnen verbundenen Konstellationen. Das lässt systematisch nach einer Instanz fragen, in der die Fäden dieser verschlungenen Dialektik zusammenlaufen. Den Horizont dieser Frage bildet der Gottesgedanke. Am Leitfaden des moralisch zentralen Freiheitsthemas führen Linien vom Menschen hin zu Gott als dem Ort, an dem diese verschlungene Dialektik von Freiheit und Ganzheit, Vernunft und Natur, Individualität und Intersubjektivität ein inneres Band findet. Dieser Ort ist für uns aber niemals unmittelbar zugänglich: Gott ist verborgen. Davon weiß ein wissendes Nichtwissen *negativer Theologie*. Es weiß auch, dass der Zusammenhang von Verborgenheit Gottes und ihrer präzise beschreibbaren Funktion immer nur *indirekt* zur Darstellung gebracht werden kann – aber auch muss. Genau hierfür steht die *religiöse Symbolisierung*. Symbolisieren ist *indirektes Darstellen* – genauer: direktes Darstellen der Unmöglichkeit von direkter Darstellung. Zu Kants kaum zu überschätzenden Beiträgen zu einer Befreiung der Religion von Selbstmissverständnissen gehört denn auch die Einsicht in die stets symbolische Artikulation der Religion. Um diesen Zusammenhang des Gottesthemas zwischen den Grunddimensionen der Vernunft und der Artikulation in Religion genauer fassen zu können, ist ein genauerer Blick auf Kants Œuvre erforderlich.

2. Gott zwischen Vernunftmetaphysik, Religion und Kultur

Wenn Kant den Menschen in seiner diesseitigen, von allem Göttlichen differenten Endlichkeit der Gegenlagen von Natur und Freiheit thematisiert, ist dies realistisch, nicht resignativ gemeint. Dies zeigt schon die Freiheit als Zentrum von Kants Ethik, die das Gute konsequent als guten Willen bestimmt. Da das Begehungsvermögen des endlichen Menschen ebenso durch natürliche Sinnlichkeit geprägt ist, muss die moralische Selbstbestimmung des Willens mit Freiheit gegenüber dem Getriebensein von sinnlichem Eigennutz einhergehen. Schon dieses Motiv zeigt einen Spannungsbogen zwischen Freiheits- und Endlichkeitsthematik. Beide Faktoren stehen nicht nur gegeneinander, sondern sind immer auch ver-

⁹ Vgl. bes. KANT, KrV, B 379f, 383f.

bunden. Denn die Suche nach eigenem Glück wird nicht diskreditiert. Sie muss nur mit der sittlichen Selbstbestimmung nach Maßgabe des Sittengesetzes zusammengedacht werden. Das Sittengesetz beinhaltet denn auch nur die logische Verallgemeinerbarkeit als formale Beurteilungsregel für alle Handlungsmaximen. Sie sind freilich nie ohne natürliche Bedürfnisse. Freiheit und Natur, vernünftige Allgemeinheit und je eigene Besonderheit müssen, so sehr sie im endlichen Leben unaufhebbare Spannungen bilden, daher in ein Gesamtgefüge integriert werden. Diese Integrationsaufgabe wird auf einer Vielzahl von Stufen erfüllt. Als Grenzfeld dieser Aufgabe treten die metaphysischen Begriffe Seele, Welt und Gott auf. Die Unsterblichkeit der Seele ist eine implizite Voraussetzung für die Hoffnung, dass einem Leben, welches in überempirischer Vollendung aus Pflicht pflichtgemäß ist, die Perspektive auf ein glückhaftes Gelingen im Ganzen nicht genommen wird. Der Weltbegriff muss ein Konzept von Natur zeigen, das Freiheit nicht ausschließt und eigene Moralität mit der aller anderen zu verbinden erlaubt. Beides ist nur möglich, wenn Natur und Freiheit, Einzelheit und Allgemeinheit keine letzten Gegensätze sind. Eben hierfür steht Gott als Integral der metaphysischen Grundbegriffe.

Der Standort, von dem aus die metaphysischen Begriffe einschließlich Gottes thematisch werden, bleibt jedoch vom Menschen in seiner Endlichkeit markiert. Sosehr Kant damit die urprotestantische Unterscheidung von Divinem und Humanem fortschreibt, so sehr lässt er aber das Gottesverhältnis des Menschen durch Freiheit bestimmt sein. In deutlichem Kontrast zu altprotestantischen Konzeptionen des unfreien Willens *coram Deo* avanciert bei Kant die Freiheit des Willens geradezu zum Leitbegriff für das Verhältnis zu Gott. Insbesondere in der „Kritik der Urteilskraft“ gewinnt Freiheit eine Schlüsselstellung in der Ordnung der metaphysischen Grund- und Letztbegriffe. An deren Schluss betont Kant, allein die Freiheit taugte zum Begriff eines Übersinnlichen, das die Begriffe Gottes und der Unsterblichkeit mit der Natur zu verknüpfen erlaube.¹⁰ Durch die Freiheit ließen sich Gott und der hinter der Unsterblichkeit stehende Mensch gar „zu einer Religion“ verbinden – freilich immer in praktischer Absicht.¹¹ Ist Freiheit der Schlüssel für die praktischen Lebensvollzüge des endlichen, im Dual von Natur und Vernunft stehenden Menschen, so ermöglicht und verlangt sie einen gedanklich-verstehenden Zugang des Menschen zu sich selbst, der zugleich über ihn hinausgreift. Er verwickelt ihn mit letzten Größen.

Nicht nur die Moralphilosophie, sondern das gesamte kritische Œuvre Kants thematisiert den Menschen in unterschiedlichen Spannungseinheiten von Natur- und Freiheitskoordinaten. Hierfür stehen Duale wie Sinnlich-

¹⁰ Vgl. KANT, *KdU*, B 468.

¹¹ Ebd.

keit und Verstand aus der theoretischen, Neigung und Pflicht aus der praktischen Philosophie. In deren Wechselspiel werden die theoretischen und praktischen Vermögen des Menschen vermessen. Dies zeigt Kants Analyse des Erkenntnisvermögens in seiner Zweistämmigkeit von Rezeptivität der Sinnlichkeit und Spontaneität des Verstandes – dies erhellt aus seiner Konzeption des moralischen Handelns zwischen sittlicher Freiheitsform und sinnlichen Gehalten. Die Differenzen sind jeweils unhintergebar, so sehr ihre Glieder auch in jedem Erkenntnisakt und Handlungsvollzug zusammenreffen. Den Weg zu einer solcherart im Geschehen von Erkennen und Handeln stattfindenden Vermittlung des Differenten bahnen subtile Lehrstücke wie das des Schematismus der Verstandesbegriffe oder die Konzeption der Triebfedern zur Moral. Sosehr die intellektuellen Funktionen offen für die sinnlichen werden oder gleichsam deren Eigendynamik modifizieren,¹² so sehr bleibt es bei der *unaufhebbaren Gegenläufigkeit* der Faktoren, die in Erkennen und Handeln zusammenspielen. Sie markieren die *Endlichkeit des Menschen* – gerade auch dort, wo sie auf verschlungene Weise übereinkommen.

Gleichwohl enthält diese Endlichkeit Momente, die sie als bloße, durch unaufhebbare Gegensätze bestimmte Endlichkeit immer auch transzendieren. Hegel hat dies scharfsichtig notiert.¹³ Bei Kant sei der Verstand mit Vernunft behandelt – und man kann ergänzen: auch das moralische Bewusstsein. Beide zeichnen sich bei Kant dadurch aus, dass sie dynamische Verbindungen von Gegensätzen sind. Diese lassen sich in den Koordinaten von Natur und Freiheit, Rezeptivität und Spontaneität, Vielfältig-Singulärem und Einheitlich-Ganzem fassen. Sinnlich-rezeptive Anschauung und Einheitsstiftung durch den spontanen Vollzug des Bewusstseins als Merkmal des erkennenden Verstandes; Abgrenzung von Neigungsimpulsen durch freie sittliche Selbstbestimmung, welche die Allgemeinheitsdimension der Vernunft über ein Prüfverfahren von Handlungsmaximen an Gehalten aus natürlichem Begehren bewährt: Solch mehrschichtige Konstellationen von innen heraus dynamisch zu verbinden, macht nach Hegel den Vernunftgehalt des Kantischen Verstandes aus. In diesem Urteil spiegelt sich der Grundton europäischer Vernunftkonzeptionen, wonach ‚Vernunft‘ besagt, das Ungeordnete zur Ordnung, das Mannigfaltige zur Einheit zu bringen – und zwar kraft eines selbsttätig-freien Vermögens. Gleichwohl habe Kant, so Hegel, die Vernunft ihrerseits nur mit Verstand

¹² Ersteres kennzeichnet den Schematismus der Verstandesbegriffe, insofern diese über die produktive Einbildungskraft zum Schema sinnlicher Begriffe führen; letzteres charakterisiert die Triebfedernlehre, die die nur der Vernunft zugängliche Achtung vor dem Sittengesetz gleichsam in die Sinnlichkeit hinüberkopiert und als Triebfeder zur wohlgefälligen Beistimmung zum praktischen gesetzesförmigen Handeln ausfällt.

¹³ Zum Folgenden vgl. bes. HEGEL 1802, 325–346 (zu Kant).

behandelt. Denn die Vernunftideen werden nicht an ihnen selbst in der ihnen eigenen Einheitsform thematisch. Die metaphysischen Ideen, v. a. die Idee Gottes, bleiben dem endlichen Bewusstsein transzendent und entzückt. Hegel notiert, dass Kants Ergründung von theoretischem Verstand und moralischem Bewusstsein zwar eine Dialektik evoziere, in der sich in den Ideen Einheits- und Ganzheitsbegriffe für die gebrochen auftretenden Natur- und Freiheitskonstellationen aufdrängen. Doch da diese Begriffe an die *Perspektive* des endlichen Menschen zurückgebunden bleiben, werden sie gerade nicht in der Form der Einheit und Ganzheit thematisch, sondern in der von Unterscheidung und Differenz. *Kants Konzept der Ideen bleibt in der Fluchtlinie der endlichkeitsgesättigten Ausgangspunkte.* An die Stelle einer kontemplativen Innenschau der Ideen tritt die innere Kritik metaphysischer Überdehnungen, um die Funktion der Ideen für die Ausgangspunkte nicht zu vergessen.

Man muss der Stoßrichtung von Hegels Kant-Kritik nicht folgen, um durch sie Kants Denken als *Endlichkeitsergründung durch Unterscheidung vom Unendlichen* zu verstehen.¹⁴ Das Unendliche und Unbedingte ist darum zur Ergründung des Endlichen und Bedingten vonnöten, weil dieses nach jenem auszugreifen verlangt. Exakt dies besagt das Verfahren von Kants kritischer Vernunft. Wie schon erwähnt, sucht sie zu einem gegebenen „Bedingten des Verstandes“ das „Unbedingte“ zu finden, um seine Einheit zu vollenden.¹⁵ Das Unbedingte ist in der „Totalität der Bedingungen“ gegeben.¹⁶ Da solche Totalität jedoch von keiner Erfahrung umfasst werden kann, muss dieses Unbedingte wiederum in der Perspektive des Bedingten thematisch werden, etwa als „Richtung“ darauf, alle Verstandeshandlungen aufgrund innerer Kompatibilität zu einem „absoluten Ganze[n] zusammen zu fassen“.¹⁷ Das metaphysische Thema des Unbedingten als Ganzen wird von dem hinter ihm liegenden Vernunftinteresse aus erhellt, um durch Rückbindung an die Vernunfttätigkeit dynamisiert zu werden.

¹⁴ In dieser Grundtendenz stimmt Hegels Kant-Deutung mit der von Heidegger zusammen (vgl. dazu HEIDEGGER 1934). Auch dieser identifiziert die Problematik des Endlichen als Grundthema Kants. Heidegger macht dies an dem scharfsichtig diagnostizierten Theorem Kants fest, dass ‚Sein‘ kein Gedanke, sondern ‚Position‘ sei. Dies nimmt die Zweistämmigkeit des Erkennens auf und verfolgt die Thematik des Gegebenen bis in die Gottesbeweis-Kritik Kants hinein. Der grundlegende Unterschied zu Hegels in der Diagnose ähnlicher Kant-Deutung liegt darin, dass Hegel fragt, was denn die Position eines Seins, das in Differenz zum Denken steht, *gedanklich* bedeute – während Heidegger ausdrücklich den Nicht-Gedanken des ‚Seins‘ *nicht zu denken sucht*, um seine sinnhafte Gehaltlichkeit in Form von kategorienanalogen, gleichwohl ‚seinsförmigen‘ Existentialien zu fassen.

¹⁵ Vgl. KANT, KrV, B 365, 436.

¹⁶ Vgl. KANT, KrV, B 379f, 383f (wie Anm. 9).

¹⁷ KANT, KrV, A 326f/B 383.

Werden die Begriffe des Unbedingten hingegen an ihnen selbst genommen, blenden sie durch transzendentalen Schein. Er entsteht durch Abkopplung von dem funktionalen Gefälle, in dem diese Begriffe stehen. Die Funktion des Ich, durch die Spontaneität seines Vollzugs Einheit in der Erkenntnis des sinnlich erfahrenen Mannigfaltigen zu stiften, wird dann zur gegebenen Seelensubstanz verdinglicht. Die Vielheit der Dinge wird zur Ganzheit einer Welt umgeschmolzen, in der die spontaner subjektiver Einheitsstiftung entstammenden Ordnungsverhältnisse vergegenständlicht werden und in kosmologische Widersprüche führen. Die Totalität von Bestimmungen schließlich, aus der die allem Einzelnen zukommenden Prädikate disjunktiv entnommen sind, wird zu einem gleichsam empirisch existenten Gott hypostasiert. Wie schon bei den zur Ergründung endlichen Erkennens beanspruchten Begriffen der Seele und der Welt wird damit auch beim Gottesbegriff die Pointe verfehlt: Die Verdinglichung Gottes zum existierenden Urwesen setzt ihn auf die Stufe aller endlichen, sinnlich erfahrbaren Einzeldinge. Gott erfüllt demgegenüber nur dann seine *immanente Funktion* in dem Vernunftverfahren, zum gegebenen Bedingten das Unbedingte zu explizieren, wenn seine *Transzendenz* gewahrt wird.¹⁸ Dies führt tendenziell zu einer negativen Theologie der Transzendenz.¹⁹ Nur als *Unbedingtes* kann Gott das Vernunftideal sein, das die bestimmenden Prädikate aller denkbaren Dinge umfasst. Nicht einmal ein absolut-notwendiges Wesen ist denkbar, so sehr die Figur einem Bedürfnis der vom Zufälligen anhebenden Vernunft folgt. Vollkommenheit und Notwendigkeit, also die zentralen Prädikate metaphysischer Theologie, kongruieren in der Transzendenz. Die Transzendenz Gottes und die Immanenz des Menschen gehören gegenläufig zusammen. Denn die Transzendenz ist bezogen auf die verschiedenen *Verfahrensweisen* der Vernunft. Hierzu gehört die einteilende Einschränkung der Totalität möglicher Prädikate in jedem Bestimmungsakt im ‚disjunktiven Vernunftschluss‘²⁰. Dazu darf allerdings das *Verfahren des Bestimmens* selbst nicht bereits in dieser Totalität enthalten sein – ebenso wie der Weg der Vernunft im theoretischen Gottesbegriff. Die Vernunft kann sogar im höchsten, alles gründenden Wesen die alles versinken lassende Frage provozieren: „Aber woher bin ich denn?“ Diese Souveränität der prozeduralen Vernunft wird in den Gottesbeweisen vernebelt. Zugleich wird damit die im Gottesgedanken steckende Freiheit –

¹⁸ Aus diesem Grund kann Gott nicht schon selbst für den Funktionszusammenhang stehen, in dem Transzendenz und Immanenz ineinandergreifen. Das unterscheidet Kants Gott von dem des nachkantischen Idealismus. Die Differenz wird insbesondere im Verhältnis zu Hegels These, nicht Gott als Gott, sondern Gott als Geist sei das Absolute, sichtbar.

¹⁹ Auf die „Allgenugsamkeit“ des „Wesens aller Wesen“ kommt für Kant „alles in der Theologie an“ (Kant, KpV, A 180).

²⁰ Vgl. KANT, KrV, B 604ff.

als der mit Gott verbundenen Selbstursächlichkeit – zum Naturding verkehrt und damit in ihrer Pointe ausgehebelt²¹. *Freiheit* gehört vielmehr in die Sphäre der *Praxis*, nicht der Natur. Über Gott und seine Vollkommenheit verständigt das in der praktischen Philosophie erörterte moralische Leben. Hier kommt es zur Verknüpfung mit dem Begriff eines „freien Willens“²² – während der vorgeblich theoretisch bewiesene Gott die Freiheit verdinglicht. Mit der undialektischen Abblendung der Transzendenz Gottes im ontologischen Daseinsbeweis wird Freiheit der Natur untergeordnet.²³

Wenn Kant umgekehrt der Freiheit den Vorrang gibt, rührt dies daher, dass einzig die *Freiheit* imstande ist, *sich selbst zu realisieren*. Dabei verbindet sie das übersinnliche Reich der Ideen mit der Realität – freilich einer immer nur in subjektiven Vollzügen zugänglichen.²⁴ Freiheit ist, wie Kant in der Erörterung der dritten Antinomie expliziert, das Vermögen, „einen Zustand von selbst anzufangen“.²⁵ Darin schatten sich die traditionell Gott zugesprochenen Merkmale des Seins aus sich selbst heraus und der ‚Schöpfung aus nichts‘ ab. Dieses praktische Freiheitsverständnis kollidiert nicht wie das überkommene der Kosmotheologie mit der durchgängigen Kausalität der Natur, da das Freiheitsvermögen immer die *Perspektive*, in der ich eine Handlung *als die meine* ansehe, betrifft.²⁶ Freiheit ist an keinen Zuständen ablesbar, ihre Kausalität an keiner gegebenen Reihe. Freiheit geht vielmehr mit *Subjektivität* einher. Erfassbar wird sie durch die *Beurteilung von Tatbeständen*, die als *Handlungen* einem für sie verantwortlichen *Subjekt zugeschrieben* werden. In diesem Sinne besteht Freiheit in der Perspektive eines der Sinnenwelt gegenüber „anderen Standpunkt[es]“.²⁷ Von ihm aus erfolgt die beurteilende Zuschreibung

²¹ Logisch und erkenntniskritisch brüchig, ist die zum Gottesbeweis herangezogene Verbindung von ens necessarium und perfectissimum aus der rationalen Theologie auch von der Motivlage her ruinös: Die in der Modalität der Notwendigkeit thematische Geschlossenheit der Natur wird mit der im ontotheologischen Vollkommenheitsgedanken versteckten Selbstursächlichkeit verbunden, die ein Platzhalter der Freiheit ist. Wenn diese Verbindung durch den Gottesbeweis wiederum vergegenständlicht wird, dann wird Freiheit der Natur untergeordnet.

²² KANT, GzMdS, BA 30.

²³ Dies motiviert Kant zu seiner antispinozistischen Metaphysik – so sehr er selbst sieht, dass die kausal strukturierte Erkenntnis der Erfahrungswelt nach solcher Einheit in Notwendigkeit drängt. Wie schon bei Luthers Notwendigkeitsspekulationen sichtbar, ist eine die Welt durchwaltende göttliche Notwendigkeit nicht mit der Position des Menschen als endlichem, von Gott unterschiedenem oder gar abgekehrtem Wesen vereinbar.

²⁴ KANT, KdU, B 466.

²⁵ KANT, KrV, B 561.

²⁶ Vgl. GERHARDT 2002, 196ff.

²⁷ KANT, GzMdS, B 106; vgl. 108f; KrV, 581f.

einer Begebenheit als Handlung, also als ‚von selbst‘, mithin spontan anfangende Reihe.

Dieser Sachverhalt findet in moralphilosophischem Kontext eine Zuspitzung. Hier manifestiert sich die Freiheit in der Hervorbringung der guten Willensgesinnung.²⁸ So sehr sie sich allein in ihrer *Un-Bedingtheit* zur Geltung bringt, so sehr wird sie wiederum mit den *Endlichkeitsbedingungen* des menschlichen Lebens verwoben. Positiv ungreifbar, manifestiert die unbedingte Freiheit sich in *Positionswechseln* im Bedingten. Sie dokumentiert sich in der Distanzierungsfähigkeit des vernünftigen Ich gegenüber sinnlichen Handlungsantrieben. Freiheit heißt auch, *Nein* sagen können gegenüber bestimmten Trieben und Wünschen. Auch als Normierungsinstanz von Handlungen kommt sie nur indirekt, nämlich im gebietenden Sittengesetz, zum Ausdruck. Dessen imperativische Form ist nicht freiheitsabträglich, sondern von der Freiheit her dem Charakter des Menschen, auch Sinnenwesen zu sein, geschuldet. Nach der „Kritik der praktischen Vernunft“ erscheint das Sittengesetz gar als *Faktum* der Vernunft²⁹ – obwohl seine innere Logizität die *kontrafaktisch* sich manifestierende Freiheit ist. Als Regel beinhaltet es die Vernunftdimension des Einheitlich-Allgemeinen angesichts der faktisch-kontrafaktischen Freiheit.³⁰ Über Freiheit und Vernunft, Nein-Sagen und Regelmäßigkeit wird das Eigene zugleich mit dem Anderen verwickelt. Subjektivität korreliert mit Intersubjektivität. Freiheit prägt sich über die Vernunft als Ganzheit des Willens und als intersubjektive moralische Ordnung aus.

Kants Vernunftverständnis bringt es mit sich, vom bedingten Ort der Freiheitsmanifestation im menschlichen Leben zur Unbedingtheit der Freiheit selbst fortzuschreiten. Insbesondere die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ blickt am Ende auf eine das Ganze aller Intelligenzen umfassende intelligible Sphäre reiner Freiheit. Gleichwohl bleibt auch hier unerklärt, „wie Freiheit möglich sei“.³¹ Diese *negative* Form, *Freiheit in ihrem Möglichkeitsgrund* zu denken, ist ihrem Unbedingtheitscharakter geschuldet. Anderenfalls droht der Umschlag in Naturkausalität. Auch in dieser intelligiblen Sphäre „findet“ mithin der Mensch die „Vernunft“ als „reine Selbsttätigkeit“; er „glaubt“ die Freiheit als Voraussetzung des vom sinnlichen Begehren sich unterscheidenden Willens.³² ‚Finden‘ und ‚Glauben‘

²⁸ Vgl. KANT, KpV, A 116.

²⁹ KANT, KpV, A 56.

³⁰ Deshalb kann man seine Form, den kategorischen Imperativ, auch dem Verstand aus der theoretischen Philosophie analogisieren. Denn den Verstand kennzeichnet es, Regeln zu geben. Allerdings greift diese Analogie nur insoweit, als der kategorische Imperativ auf der Freiheit fußt – freilich um sie als ‚Faktum‘ der Vernunft im gegenläufigen Verhältnis zur sinnlichen Natur des Menschen zu manifestieren.

³¹ KANT, GzMdS, BA 120.

³² KANT, GzMdS, BA 107f; 121.

sind die subjektiven Modi, wenn es um Freiheit als solche geht. Soll schließlich der moralische Imperativ scharf begriffen werden, führt dies nur zum klaren Begreifen seiner „Unbegreiflichkeit“.³³ In Konsequenz der Vernunft in ihrer Unbedingtheit gedacht, wird Freiheit in *negativer* Form thematisch. Dies verwickelt zugleich in Verhältnisse des Bedingten. Die Unbedingtheit der Freiheit manifestiert sich in Vollzügen im Bedingten. *Freiheit verbindet Bedingtes und Unbedingtes*. Und dies geschieht eben durch *Unterscheidungen* hindurch – wie die von empirischem und transzendentelem Charakter, von Neigung und Pflicht. Die Vernunftspontaneität der Freiheit beweist – umgekehrt proportional zum Übergang vom Bedingten zum Unbedingten – „ihr vornehmstes Geschäft“ in Unterscheidungen von Sinnenwelt und Verstandeswelt, von unbedingter Ideensphäre und der Sphäre von Urteil und Handeln im Bedingten.³⁴ Diesen Unterscheidungen entspricht, dass Freiheit für den Menschen immer nur *indirekt*, unter Bezug auf Natur, thematisch wird. Der noumenale Charakter der Freiheit kommt phänomenal in Formen des *Widerstreits und Gegensatzes* zur Geltung. Dies zeigen am deutlichsten Phänomene des Kontrafaktischen wie Tadel und Schuld. Hierin wird eine geschehene, also faktische Handlung als eine solche beurteilt, zu der man „sich [hätte] anders bestimmen können und sollen“.³⁵ Genau dieses ‚Anders‘, diese Differenz zum ‚ist‘, repräsentiert die Unbedingtheit der Freiheit im Bedingten.

Die Transzendenz der Freiheit macht sich immanent in Zuschreibungsvollzügen geltend, deren Spitze der subjektive Blickwinkel der Selbstbeurteilung um praktischer *Verantwortung* willen ist. Verantwortung heißt, von *Anderen* haftbar gemacht werden, ihnen *Antwort* geben müssen. Doch nur wer sich *selbst* angesichts seiner Lebenstaten *gefragt* weiß, kann Antwort geben. Verantwortung im Schnittfeld von Selbst und Anderen ist nur möglich, wenn es *in* der gemeinsamen, durch Regeln und Gesetze verbundenen Welt *Alternativen* gibt, auf die hin man *sich belangt sieht*. Unschwer lassen sich von hier aus Linien zum protestantischen Sünden- und Schuldbewusstsein ziehen. Es steht nicht für eine passive Demut gegenüber paternalistischen Gunsterweisen Gottes, sondern es ist Platzhalter der Freiheit des sich im Gottesverhältnis beurteilenden menschlichen Subjekts. Das vermeintlich Antiquierteste der Religion, die Sünden- und Schuldthematik, erweist sich in freiheitstheoretischer Reformulierung als Aufgeklärtestes. Freilich steht eine im Zeichen der Freiheit gedachte Verschränkung von Bedingtem und Unbedingtem in Spannung zu der traditionellen asymmetrischen Verteilung von Freiheit zwischen Gott und Mensch, wonach Gott alles erlaubt sei, dem Menschen aber nichts. Kant zeigt, dass die Kritik

³³ KANT, GzMdS, BA 128.

³⁴ KANT, GzMdS, BA 108.

³⁵ KANT, KrV, B 583.

hieran nicht den Gedanken der Unterscheidung von Göttlichem und Menschlichem in krudem Einerlei preisgeben muss. Kants Freiheitstheorie macht vielmehr deutlich, dass diese Unterscheidung des Divinen und des Humanen mitsamt ihren metaphysischen Parallelen für den Menschen als ‚Diesen‘ nur in dessen Perspektive als endlich-bedingter zugänglich ist, so sehr auch für eine solche Unterscheidung deren ‚andere Seite‘ immer schon mitbeansprucht ist.

Dieser Umstand markiert übrigens die Differenz von Kant gegenüber dem nachkantischen spekulativen Idealismus. Dieser hat, gut protestantisch, Gott an sich selbst als reine Freiheit gedacht – mit der bejahten Konsequenz, dass in Gott selbst Differenz und Entzweiung Platz greifen. Damit rückt aber die subjektive Freiheit des Menschen als individuelles empirisches Subjekt im Diesseits Gottes in den Hintergrund. Dies zeigen die kontemplativen Ziele der absolutheitstheoretischen Spekulation. Hegels Absolutes als Geist vollendet sich im absoluten Selbstgenuss, und der Philosoph hat daran zuschauend teil. Will man hingegen – ebenso protestantischen und modernen Motiven folgend – auf die Position des zur Freiheit und Selbstbestimmung befähigten empirischen Subjekts abstellen,³⁶ so hat dies bedeutsame theologische Konsequenzen.

Diese betreffen zunächst den Gottesgedanken und seine Form. Gott muss so gedacht werden, dass in ihm auch ein Ort für das ist, was das Nicht-Göttliche, Endliche in seiner Unterschiedenheit von Gott konstituiert. Darum ist für den Gottesgedanken die Verschränkung gegenläufiger Dimensionen maßgeblich. Er umfasst mit der Ganzheit auch die Freiheit darin, mit der Vernunft auch die Natur ihr gegenüber – freilich immer in differenzüberhobener Transzendenz. Das davon unterschiedene Endlich-Empirische zeichnet sich hingegen dadurch aus, dass die Faktoren sich wechselseitig modifizieren, korrigieren und begrenzen. Deshalb ist es dem Kantischen Gott angemessen, immer nur in den endlichkeitsgeprägten, damit immer auch asymmetrischen Perspektiven von theoretischen und praktischen Vernunftvollzügen thematisch zu werden. Nur weil er Freiheit und Natur vereinigt, kann Gott in der praktischen Postulatenlehre für das höchste Hoffnungsgut eintreten, die Kongruenz von Moralität und Glück. Nur darum kann er in der theoretischen Methodenlehre als Chiffre für eine Wechselbalance von Sinnlichkeit und Verstand gegenüber naturalistischen oder spiritualistischen Reduktionen fungieren. Genau darum ist Gott *für uns* aber nur als *an sich unzugänglicher zugänglich*. Das Verhältnis von Gott und menschlicher Seele, von Absolutem und Subjektivität beinhaltet

³⁶ Dass ein solcher Akzent unumgänglich ist für eine heutige Rezeption des spekulativen Idealismus Hegels mit seiner unaufgebaren Tendenz, sich als Kontemplation des Absoluten zu vollenden, hat D. Henrich in seiner Dankesrede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart 2003 betont. Vgl. HENRICH 2003.

darum gerade im *Wissen um die Differenz eine Teilhabe an Gott* vermöge des *Wechselverhältnisses von Natur und Freiheit*. Insofern es in die *subjektive Form des Wissens* fällt, kann es nicht auf Natur gestellt sein. Ein gleichsam zum Absoluten erkorener *geschlossener* Naturalismus ist mit der *Perspektive von Subjektivität* nicht kompatibel. Mit ihr korreliert vielmehr der Gedanke von Gott. Kraft der Freiheit ist das subjektive Bewusstsein mit Gott verbunden – und steht aus demselben Grund allein auf sich. Darum kann es sich nicht als Wissen im theoretischen, gegenständlichen oder wissenschaftlichen Sinne artikulieren.

Daher liegt es in der Konsequenz von Kants Konzeption, die subjektive Form des Gottesbewusstseins als *Glauben* zu fassen. Die Form des transzendentalen Vernunftgebrauchs geht einher mit einem reflektierten, über sich aufgeklärten Glauben.³⁷ Ein solcher *Vernunftglaube* muss *frei* sein.³⁸ Damit ist allerdings kein kruder Fideismus gemeint. Das Diktum, Kant habe das Wissen aufheben müssen, um dem Glauben Platz zu geben,³⁹ ist kein Freibrief für Behauptungen wider alle Vernunft. Vielmehr impliziert Kants Glaubensbegriff ein Verständnis von menschlicher Subjektivität, das von Vernunft und Freiheit geleitet ist – natürlich unter Bezug auf die korrelativen naturalen Gegenbegriffe. Der *Vorrang der subjektiven Perspektive*, also der Primat der Freiheit gegenüber der Natur, basiert auf den in *Freiheit* gründenden *praktischen Lebensvollzügen des menschlichen Subjekts*. Darin stehen die Freiheit und der ihre Bedingungen symbolisierende Glaube auf sich selbst. Der Glaube ist kein passives Rezeptionsorgan von gegebenen divinen Offenbarungen. Er ist gleichsam der Schöpfer der Gottheit – jedenfalls in uns. Hieraus folgt zum einen, dass auch der Glaube der für alles Endliche charakteristischen Differenz von Wahr und Falsch unterliegt. Zum anderen geht mit seinem Vollzug einher, dass sein Vollzug selbst eine kulturelle Wirklichkeit hervorbringt und gestaltet.

Dies hat allerdings keinen planen Skeptizismus zur Folge. Vielmehr begegnet Kant dieser Differenz mit dem philosophischen Verfahren der *Kritik*. Die ‚Religionsschrift‘⁴⁰ zeigt auf dem Boden der freiheits- und subjektivitätstheoretisch ausgeleuchteten Disposition des Menschen zum religiösen Glauben, wie die symbolische Reflexion verschiedener menschlicher Zustände zwischen Böse und Gut zugleich zur Abscheidung freiheitsfeindlicher Glaubensgehalte führt. Der rechtfertigungstheologisch gedeutete Übergang zwischen beidem verbindet sich mit einer durchgehenden Kritik eines ‚Afterdienstes‘ an Gott, der sein Heil von einem kultischen Heischen nach der in handfeste Vorteile übersetzbaren Gunst Gottes erwartet. Gera-

³⁷ Vgl. KANT, KrV, B 851.

³⁸ Vgl. KANT, KpV, A 260.

³⁹ Vgl. KANT, KrV, B XXX.

⁴⁰ KANT, Religion.

de sein mit Demut vor dem Allerhöchsten bemäntelter Verzicht auf moralische Freiheitsbetätigung ist aber, so Kant, der Versuch, in einen Handel mit der Gottheit zwecks Entlastung von Verantwortung einzutreten.

Unbeschadet solch kritisch-polemischer *Diskriminierung* falscher Religion geht es in Kants kritischer Religionsphilosophie auch um eine freie *Aneignung* geschichtlich überlieferter Religionsgehalte. Gerade weil diese Gehalte mit der endlichen, mithin gerade *empirischen* Subjektivität des Bewusstseins verbunden sind, lassen sie sich nicht als religiöses Esperanto am Reißbrett entwerfen. Sie müssen vielmehr in ihrem historischen Vorkommen aufgenommen und angeeignet werden. Ebendarum entwickelt Kant eine angesichts der Schärfe seiner polemischen Kritik erstaunlich differenzierte Hermeneutik der protestantisch-christlichen Religionsgehalte, um in ihnen gleichsam das geschichtliche Werden der Religion der Vernunft zu beschreiben. Damit verwickelt sich die *Vernunft* selbst mit der *Kontingenz* des Historischen. Insofern Kontingenz die Möglichkeit des Anderswerdens impliziert, erlaubt sie die Realisierung von Vernunft unter den Bedingungen der Verborgenheit unter ihrem Gegenstück – insbesondere der Natur. Der systematische Oberbegriff für das empirisch-überempirische Werden von Vernunft ist Kultur. Zwar wird der Kulturbegriff von Kant primär auf das mit der naturalen Verfasstheit des Menschen verbundene Zwecksetzungsvermögen des Menschen und die Technik der Gewinnung der Mittel bezogen.⁴¹ Doch wie darin Natur ‚als‘ Kunst in entsprechend kompetentem Gebrauch zu stehen kommt, so wird in Kultur zugleich die Freiheit des humanen Zwecksetzungsvermögens eingeübt, gefördert und dargestellt. Nicht nur Bildung und eine entsprechende Politik der Gestaltung eines ethisch-bürgerlichen Gemeinwesens gehören in diesen Zusammenhang, sondern auch die Reflexion und symbolische Kommunikation dieses in der Subjektivität gründenden Vermögens. Eben hierfür ist auch die Religion zuständig. Der Bogen der Religionsphilosophie in engerem Sinne spannt sich unter Einbeziehung der Dimension der Kritik von der geschichtlichen Aneignung symbolischer Religionsbestände über die religionsgeschichtlich-kulturelle Darstellung der Vernunft in ihrem geschichtlichen Werden bis hin zur Darstellung der Sozialformen religiöser Kommunikation und Symbolisierung im ‚ethisch-gemeinen Wesen‘. Mit der Dialektik gegenüber dem ‚bürgerlich-gemeinen Wesen‘ kommt das geschichtsphilosophisch bedeutsame Thema Kirche und Staat in den Blick, der kategorial für Kulturgeschichte geschärft ist.⁴²

Neben der Religionsschrift ist die „Kritik der Urteilskraft“ erhellend für das Kantische Verständnis des Glaubens. Denn sie impliziert die Fluchtpunkte einer Theorie der *Symbolisierung*. Dies trägt dem Umstand Rech-

⁴¹ Vgl. KANT, KdU, B 391ff.

⁴² Vgl. KANT, Religion, Drittes Stück, Erste Abteilung.

nung, dass „alle unsere Erkenntnis von Gott bloß [indirekt, mithin] symbolisch“ sein kann.⁴³ Und dies erlaubt zusammenzudenken, dass der Glaube, so sehr er am subjektiven Akt hängt, sich nur über seine Gehaltlichkeit verstehen, artikulieren und mitteilen kann. Die Grundstruktur hierfür liefert die ästhetischen Urteile über das Schöne und Erhabene. Das Schöne lässt über Natur- und Kunstprodukte die Struktur von Subjektivität erleben und mitteilen; das Erhabene verweist angesichts kaum ermessbarer Phänomene auf die übersinnliche Dignität des Gemüts, das sich in moralischer Perspektive zu deuten lernt. Dabei greift es über das Bestreben nach Ganzheit und Freiheit auf die Idee der Menschheit in ihrer selbstzwecklichen Bestimmung aus. Dies ist freilich nur auf dem Boden humaner Kultur möglich; das bloße, deutungsfreie Erleben ungeheurer Naturphänomene macht hingegen schauern. Nur *Kultur macht empfänglich für Ideen*.⁴⁴ Mehr noch als aus der ästhetischen Urteilskraft erhellt aus der teleologischen, wie lebendige Naturprodukte in ihrer inneren Zweckmäßigkeit so beurteilt werden, als sei das zweckvolle Zusammenwirken ihrer Teile von der Idee eines Ganzen geleitet.⁴⁵ Ein solches Ganzes symbolisiert auch die menschliche Kultur. Sie wird zum letzten Zweck der Teleologie der Natur. In der menschlichen Kultur wird der teleologische Zweckgedanke in sich zurückgebogen und zur Selbstzwecklichkeit menschlicher Personalität umgeformt. Deren organisierendes Zentrum ist die Freiheit. Sie ermöglicht das deutende Urteil über die belebte Natur, ‚als ob‘ sie auf autonome Moralität in humaner Kultur zielt. Das Zusammenspiel von Natur und Freiheit bedarf schließlich noch des Ausgriffs auf eine integrierende Symbolisierung. Für sie steht Gott. Weil Natur und Freiheit im subjektiven Urteil im Zeichen des ‚als ob‘ verbunden sind, kann dieses Urteil sich nicht allein auf sich selbst gründen. Für das es vollziehende Subjekt würde es zur Selbstüberhebung führen, wenn es dafür einstehen sollte, die Natur so zu beurteilen, als ob sie dazu eingerichtet wäre, menschliche Freiheitskultur zu stiften. Bloß auf sich gestellt, würde dieses Urteil in leere Fiktion abgleiten. Eben deshalb artikuliert es sich in symbolischer Deutung mit Bezug auf den Ort eines größtmöglichen Anderen des Subjekts, das ihm gleichwohl nahe ist: Gott. Gott gilt für das subjektive Deutungsurteil als moralischer Welterschöpfer und -vollender. *Symbolische Deutung* und das *reflektierende Urteil im Zeichen des ‚als ob‘* stehen in Wechselzusammenhängen. Diese Wechselzusammenhänge werden im „Opus postumum“⁴⁶ so zugespitzt, dass Gott durch die deutende Freiheitsdynamik des menschlichen Geistes fast spinozistisch auch in der Naturwelt thematisch wird –

⁴³ KANT, KdU, B 257.

⁴⁴ Vgl. KANT, KdU, B 110.

⁴⁵ Vgl. KANT, KdU, B 291.

⁴⁶ KANT, Opus postumum.

wobei der menschliche Geist nur dann ein angemessenes Verhältnis zu seiner Gott und Naturwelt verbindenden Letztpotenz gewinnt, wenn er von sich absieht. Seinen ‚Deus in nobis‘ vermag er nur zu vergegenwärtigen, wenn er seines Ortes auf dem Boden der Natur gewahr wird und in seinem Gewissensverhältnis zu Gott als dem ‚Herzenskündiger‘ weiß, dass er in bloßer Selbstgenügsamkeit nicht einmal um sich selber wissen kann. Als Person bedarf er eines personalen Verhältnisses zu einer gedanklich-personalen Letztgröße, die zugleich im Innersten seiner selbst ist.

3. Vernunft des Glaubens

Dies lässt sich für den Glaubensbegriff fruchtbar machen. Natürlich kongruieren die ästhetische und teleologische Urteilskraft nicht mit dem religiösen Glauben. Doch ähnlich wie diese impliziert auch der Glaube einerseits eine ideengeleitete, gleichsam metaphysische innere Logik von Selbst- und Weltverhältnis. Zudem artikuliert er diese Logik in symbolischer Deutung durch eine innere Dynamik in der Gottesvorstellung. Schließlich verflucht er sich selbst durch Handeln und symbolische Artikulation mit intersubjektiver Kultur. In diesem vielschichtigen Zugleich unterschiedlicher Konstellationen ist er mehr als nur eine Fiktion – so sehr seine Wahrheit an den immer nur subjektiven Vollzügen freier Beurteilung von Selbst und Welt haftet, in denen der Glaube in seiner Performanz sich pragmatisch als Kraft der Selbstbildung und Weltgestaltung erweist. Für diesen Glauben bleibt es nicht nur bei einer in der Vernunft gehaltenen Differenz zum Wissen, sondern auch zu Gott in seiner Transzendenz. Gerade in solcher Transzendenz kann Gott die Verflechtung der dialektisch-gegenläufigen Dimensionen symbolisieren, auf die auszugreifen in den vernünftigen Fluchtlinien der Lebensvollzüge menschlicher Subjektivität im Immanenten liegt. Um diese Differenzen zu wissen, gehört zur Vernunft des Glaubens.

Literaturverzeichnis

- BAUCH, BRUNO (1904): Luther und Kant, Berlin.
 GERHARDT, VOLKER (2002): Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart.
 HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1802): Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 4: Jenaer kritische Schriften, hg. v. H. Buchner u. O. Pöggeler, Hamburg 1968, 315–414.
 HEIDEGGER, MARTIN (1934): Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt (M).
 HENRICH, DIETER (2003): Kontemplation und Erkenntnis, in: FAZ vom 27.11.2003, Nr. 276, 41.

- JAESCHKE, WALTER (1986): *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- KAFTAN, JULIUS (1905): *Kant der Philosoph des Protestantismus*, Tübingen.
- KAFTAN, JULIUS (1917): *Philosophie des Protestantismus. Eine Apologetik des evangelischen Glaubens*, Tübingen.
- KANT, IMMANUEL (A 1781 / B 1787): *Kritik der reinen Vernunft*, in: ders., *Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 3 und 4, Darmstadt 1983. (= KrV)
- KANT, IMMANUEL (1783): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: ders., *Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 9, Darmstadt 1983. (= Aufklärung)
- KANT, IMMANUEL (A 1785 / B 1786): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: ders., *Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 6, Darmstadt 1983. (= GzMdS)
- KANT, IMMANUEL (1788): *Kritik der praktischen Vernunft*, in: ders., *Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 6, Darmstadt 1983. (= KpV)
- KANT, IMMANUEL (A 1790 / B 1793): *Kritik der Urteilskraft*, in: ders., *Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 8, Darmstadt 1983. (= KdU)
- KANT, IMMANUEL (A 1793 / B 1794): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders., *Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 7, Darmstadt 1983. (= Religion)
- KANT, IMMANUEL (1798): *Der Streit der Fakultäten*, in: ders., *Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 9, Darmstadt 1983.
- KANT, IMMANUEL (1936/38): *Opus postumum*, in: ders.: *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*, Bd. XXI (Berlin 1936) und XXII (Berlin 1938).
- KATZER, ERNST (1910): *Luther und Kant. Ein Beitrag zur inneren Entwicklungsgeschichte des deutschen Protestantismus*, Gießen.
- PAULSEN, FRIEDRICH (1899): *Kant der Philosoph des Protestantismus*, Berlin.
- SCHULTZ, WERNER (1960): *Kant als Philosoph des Protestantismus*, Hamburg-Bergstedt.