

SASKIA WENDEL
Münster

RELIGIONSPHILOSOPHIE NACH KANT

An Immanuel Kants Verhältnis zur Religion schieden sich bekanntlich die Geister. Galt der Königsberger Philosoph den einen als „Alleszermalmer“, war er den anderen noch viel zu fromm. So schrieb beispielsweise Heinrich Heine in *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*:

„Immanuel Kant hat [...] den unerbittlichen Philosophen traciert, er hat den Himmel gestürmt, er hat die ganze Besatzung über die Klinge springen lassen, der Oberherr der Welt schwimmt unbewiesen in seinem Blute, es gibt jetzt keine Allbarmherzigkeit mehr, keine Vätergüte, keine jenseitige Belohnung für diesseitige Enthaltbarkeit, die Unsterblichkeit der Seele liegt in den letzten Zügen – das röchelt, das stöhnt – und der alte Lampe steht dabei mit seinem Regenschirm unterm Arm, als betrübter Zuschauer, und Angstschweiß und Tränen rinnen ihm vom Gesichte. Da erbarmt sich Immanuel Kant und zeigt, daß er nicht bloß ein großer Philosoph, sondern auch ein guter Mensch ist, und er überlegt, und halb gutmütig und halb ironisch spricht er: «Der alte Lampe muß einen Gott haben, sonst kann der arme Mensch nicht glücklich sein – der Mensch soll aber auf der Welt glücklich sein – das sagt die praktische Vernunft – meinetwegen – so mag auch die praktische Vernunft die Existenz Gottes verbürgen». Infolge dieses Arguments, unterscheidet Kant zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft, und mit dieser, wie mit einem Zauberstäbchen, belebte er wieder den Leichnam des Deismus, den die theoretische Vernunft getötet. [...] Er handelte da fast ebenso weise, wie mein westfälischer Freund, welcher alle Laternen auf der Grohnderstraße zu Göttingen zerschlagen hatte, und uns nun dort, im Dunkeln stehend, eine lange Rede hielt über die praktische Notwendigkeit der Laternen, welche er nur deshalb theoretisch zerschlagen habe, um uns zu zeigen, wie wir ohne dieselben nichts sehen könnten”¹.

Doch bei aller Hochachtung vor Heines meisterhaftem ironischen Stil: Der Religionsphilosophie Kants ist nicht einfach mit dem Vorwurf der Absurdität bzw. der philosophischen Zauberei der Garaus zu machen. Im Gegenteil: Die

¹ H. HEINE, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in: DERS., *Sämtliche Werke in vier Bänden*, Bd. III. München 1972, S. 486f.

kantische Reflexion über Religion hat gerade heute, in einer Zeit, die häufig als spätmodern bezeichnet wird, ihre Aktualität und Relevanz nicht verloren. Einer, der eines kritiklosen Kantianismus ganz und gar unverdächtig ist, nämlich Jacques Derrida, fragt denn auch in einem jüngst in deutscher Übersetzung erschienenen Aufsatz zur Religion völlig zu Recht: „Wie steht es heute um [den] Kantischen Gestus? Wie würde heutzutage ein Buch aussehen, das, wie jenes von Kant, den Titel *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* tragen würde? [...] Wie soll man [...] in den Grenzen bloßer Vernunft – eine Religion denken, die heutzutage als universale Religion wirksam wäre und die sich nicht wiederum in eine «natürliche Religion» zurückverwandeln würde?“² Derrida benennt dabei auch das Phänomen, das solch ein religionsphilosophisches Unternehmen gegenwärtig herausfordert: die von Derrida so bezeichnete „wissenschaftstechnische Vernunft“³, die Tele-Mediatisierung und Digitalisierung der Gesellschaft und der sie bestimmenden Ökonomie.

Ich möchte mich im Folgenden von der Frage leiten lassen, die Derrida formuliert hat. Dabei werde ich zunächst die Grundzüge von Kants religionsphilosophischem Programm vorstellen, um dann in einem zweiten Schritt „mit Kant über ihn hinaus“ die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen einer Religionsphilosophie nach Kant heute deutlich zu machen.

1. Moralische Religion – eine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

Kant unterscheidet zwischen zwei Religionstypen, der Vernunft- und der Offenbarungsreligion. Die Vernunftreligion, von Kant auch als reiner Religionsglaube bzw. bloßer Vernunftglaube bezeichnet, braucht als Beweis ihrer Gültigkeit keine Beurkundung durch eine Hl. Schrift, sondern allein die Vernunft – eben deshalb ist sie Vernunftreligion. Ihr Anspruch auf Gültigkeit wird durch die Vernunft reflektiert und durch Vernunftgründe verantwortet. Aufgrund ihrer Vernünftigkeit ist die Vernunftreligion universal gültig, denn nur was vernünftig, also durch Vernunftgründe zu rechtfertigen ist, hat Anspruch auf universale Gültigkeit. Ist der Vernunftglaube in seiner Gültigkeit universal, dann impliziert das auch die Möglichkeit der universalen Vermittlung dieses Vernunftglaubens; er lässt sich, so Kant, jeder und jedem zur Überzeugung mitteilen⁴.

² J. DERRIDA, *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: DERS., G. VATTIMO, *Die Religion*, Frankfurt am Main 2001, S. 9-106. Hier: S. 19, 27.

³ Vgl. z.B. ebd., S. 20.

⁴ Vgl. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: DERS., *Werke in sechs Bänden*, Bd. IV. Hg. von W. WEISCHEDL, Darmstadt 1998, S. 649-879. A 145 (künftig zitiert als RGV).

Kant setzt nun den reinen Vernunftglauben mit einer moralischen Religion gleich, deren Ziel die Realisation der Idee der „Menschheit [...] in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit“⁵ ist. Diese Verknüpfung von Moralität und Religion begegnet bekanntlich bereits in seinem sogenannten „moralischen Gottesbeweis“: Für die theoretische Vernunft ist die Gotteserkenntnis unmöglich, verstrickt sie sich doch in transzendente Illusion und spekulativen Dogmatismus, wenn sie die Existenz Gottes zu beweisen sucht, weil die Erkenntnis Gottes den Bereich möglicher Erfahrung sprengt. Die Gottesidee ist ein zwar notwendiger Grenzbegriff der Vernunft, welcher die ganze Erkenntnis schließt und krönt, aber eben nur ein Grenzbegriff, der als regulatives Prinzip der Vernunft dient, nicht aber als konstitutives Prinzip, welches unsere Erkenntnis über die Erfahrung hinaus erweitert. Doch trotz dieser Aporie in theoretischer Hinsicht stellt die Vernunft weiterhin die Frage nach der objektiven Realität der bisher nur als regulativ ausgewiesenen Ideen, denn es gehört zum Wesen der Vernunft, den Bereich möglicher Erfahrung zu übersteigen. Die Möglichkeit, die Existenz Gottes vernunftgemäß zu verantworten, liefert allerdings nicht die theoretische, sondern die praktische Vernunft: „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“⁶. Die Frage der Religionsphilosophie, die Kant als „Was darf ich hoffen?“ bezeichnet, wird somit mit der moralphilosophischen Frage „Was soll ich tun?“ verknüpft. Ausgangspunkt des moralischen Argumentes ist jedoch keineswegs der Versuch, die Evidenz des unbedingten Sollensanspruchs nochmals durch einen Rekurs auf Gott als Garanten des Sittengesetzes bzw. als moralischen Gesetzgeber zu begründen. Das im Kategorischen Imperativ formulierte moralische Gesetz leuchtet kraft der Autonomie der Vernunft durch sich selbst ein und kann nicht nochmals begründet werden, andernfalls verstrickte sich die Vernunft erneut in einer transzendentalen Illusion. Ausgangspunkt des sogenannten „moralischen Gottesbeweises“ ist vielmehr die von Kant als höchstes Gut bzw. Endzweck der Schöpfung bezeichnete Entsprechung von Tugend, also einem dem Gesetz gemäßen Willen und Handeln, und Glückseligkeit. Diese Entsprechung ist notwendig für Moralität, ansonsten wäre der vom moralischen Gesetz geforderte Anspruch auf dessen Realisation im menschlichen Handeln letztlich absurd; das unbedingt mich in Anspruch nehmende Gefühl einer ethischen Verpflichtung ginge ins Leere. Allerdings kann der Mensch für diese Entsprechung nicht aufkommen, dies kann nur ein allmächtiges und allgütiges Wesen, also Gott. Und ebenso kann diese Entsprechung in der kurzen Lebensspanne des einzelnen Menschen nicht realisiert werden, also bedarf es der Unsterblichkeit der Seele, damit diese Entsprechung realisiert werden kann. Der Gottesgedanke und mit ihm der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele besitzen deshalb für Kant als Postulate der praktischen Vernunft objektive Gültigkeit. Die Unmöglichkeit theoretischen Wissens über Gott

⁵ Ebd., S. 73.

⁶ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in: DERS., *Werke in sechs Bänden*, Bd. II, B XXX.

mündet in einen gleichfalls vernünftig aufweisbaren moralischen Glauben an Gott, der sich von einem bloß subjektiven Meinen oder Für-wahr-halten der Existenz Gottes unterscheidet⁷.

Die Vernunftreligion ist nun mit einer moralischen Religion identisch, die diesem moralischen Glauben entspricht. Die Vernunftreligion „unterscheidet sich nicht der Materie, d.i. dem Object, nach in irgend einem Stücke von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt, sondern ihr Unterschied von dieser ist bloß formal, d.i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch diese selbst erzeugte Idee von Gott auf den menschlichen Willen zu Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben“⁸. Allein die moralische Religion ist die natürliche, vernunftgemäße Religion und damit wahre Religion, da nur sie die Kennzeichen Allgemeinheit, Einheit, Notwendigkeit und Unveränderlichkeit aufweist, welche gleichzeitig Bestimmungen von Wahrheit sind. Nur die Vernunftreligion wiederum besitzt diese Kennzeichen und zeigt so ihre Wahrheit.

Ist nun die Vernunftreligion mit moralischer Religion identisch, so folgt daraus ihre Erfahrungsunabhängigkeit. Denn praktische Vernunft muss in der Moralbegründung unabhängig von den Neigungen sein, um wirklich autonom sein zu können. Und umgekehrt müssen die Urteile praktischer Vernunft sich jenseits der Neigungen vollziehen, andernfalls wären sie nicht moralisch; könnten sie doch auch durch pure egoistische Bedürfnisse motiviert sein. Infolgedessen ist auch die Vernunftreligion in der Begründung ihrer selbst nicht auf historische Erfahrung, sondern allein auf den Vernunftgebrauch angewiesen. Der moralische Glaube vollzieht sich somit jenseits empirischer Erfahrung⁹.

Genau dies unterscheidet die Vernunftreligion von der Offenbarungsreligion. Diese – von Kant auch empirischer Glaube genannt¹⁰ – gründet im Gegensatz zur Vernunftreligion auf historischer Erfahrung¹¹: Das Dasein Gottes wird nicht mittels reiner praktischer Vernunft erkannt, sondern offenbart sich in Geschichte. Nicht die Vernunft, sondern Offenbarung ist folglich der Maßstab von Religion; Offenbarung soll das ermöglichen, wozu die theoretische Vernunft nicht fähig ist, nämlich das Wissen darüber, dass Gott ist, was Gott ist und was Gott bewirkt. Dabei setzt die Offenbarungsreligion nicht die Moral, sondern die geoffenbarte Existenz Gottes an die erste Stelle. Der geoffenbarte Gott wird als oberster Gesetzgeber vorgestellt, der Gebote, sogenannte statutarische Gesetze erlässt¹², die deshalb verpflichtend sind, weil sie von Gott geboten, nicht weil sie durch die praktische Vernunft erkannt werden. Die Moral ist demnach in der Offenbarungsreligion Folge, nicht Grund des Glaubens an

⁷ Vgl. ebd. B 846ff.

⁸ Vgl. I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, in: DERS., *Werke in sechs Bänden*, Bd. VI., S. 267-393, A 45.

⁹ Vgl. RGV A 179.

¹⁰ Vgl. RGV A 157.

¹¹ Vgl. I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, A 97.

¹² Vgl. RGV A 147.

Gott¹³; sie beruht nicht auf autonomer Vernunftkenntnis, sondern auf vorgegebener Autorität und ist damit heteronom begründet. Damit ist die Offenbarungsreligion im Gegensatz zur Vernunftreligion eine gelehrte, vermittelte Religion¹⁴, die als Beweis ihrer Gültigkeit und als Norm ihrer Vermittlung im Gegensatz zur Vernunftreligion eine Beurkundung braucht.¹⁵ Als Beispiel führt Kant den christlichen Glauben an, dessen Urkunde die Heilige Schrift ist. Sie ist zugleich Norm und Mittel der Offenbarung von Glaubenssätzen und Handlungsnormen, die den Gläubigen zur Befolgung vorgelegt werden. Zur Vermittlung dieses Geschichtsglaubens, der auf dem Zeugnis der Schrift beruht, ist eine Institution nötig, die Kirche. Aus diesem Grund kann ein historischer Glaube, der eine Heilige Schrift zur Norm hat, Kant zufolge auch Kirchenglauben genannt werden¹⁶.

Eine solche Religion lehnt Kant ab, da Religion und Glaube an das Dasein Gottes nur in praktischer Hinsicht einen Sinn hat, ein bloß historisch-empirischer Glaube dagegen „enthält [...] nichts, was einen moralischen Wert für uns hätte“ und ist „tot an ihm selber“¹⁷. Der Grund dafür ist der empirische Charakter des Offenbarungsglaubens: Moral kann nicht auf Empirie basieren, und dementsprechend kann die wahre Religion als moralische Religion und als Folge der Moral nicht empirisch gegründet sein: „Daß dieses so sei, d.i. dass Religion nie auf Satzungen (so hohen Ursprungs sie immer sein mögen) gegründet werden könne, erhellt selbst aus dem Begriffe der Religion“¹⁸.

Jedoch nicht nur wegen seines empirischen, auch wegen seines legalistischen Gehalts ist der Offenbarungs- und Geschichtsglaube als unmoralisch abzulehnen. Die Achtung für das moralische Gesetz erfolgt nämlich nicht um des Gesetzes, sondern um Gottes Willen, aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf Belohnung durch Gott, was in letzter Konsequenz eine egoistisch motivierte Haltung ist. Fällt aber die Moralität, dann fällt auch das notwendige Charakteristikum von Religion. Ebenso unabdingbar für moralische Religion ist die Autonomie des Achtungsgefühls für das moralische Gesetz, die aber in der Offenbarungsreligion nicht mehr gewährleistet ist, denn sie hat nicht die Selbstevidenz des Gesetzes, sondern die Evidenz der Gottesexistenz zu ihrem Ausgangspunkt. Zudem gilt die Offenbarung in der Geschichtsreligion als Erweiterung des theoretischen Wissens, welche aber bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* als unmöglich erwiesen worden ist. Die Offenbarungsreligion fällt somit in die transzendente Illusion zurück, wenn sie das Faktum der Gottesexistenz an die erste Stelle setzt und diese theoretisch zu erweisen sucht. Eine Religion, die sich auf Offenbarung beruft, ist demzufolge sinnlos, die einzig sinnvolle Religion ist die

¹³ Vgl. Ebd.

¹⁴ Vgl. RG V A 233.

¹⁵ Vgl. RG V A 194.

¹⁶ Vgl. RG V A 145.

¹⁷ RG V A 161.

¹⁸ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, A 44.

Vernunftreligion, die alle Aufgaben erfüllt, die bislang der Offenbarungsreligion zugeschrieben worden sind: die Legitimation der objektiv-praktischen Realität von Gott und der Unsterblichkeit der Seele.

Trotz dieser Abgrenzung von Vernunft- und Offenbarungsreligion billigt Kant der geoffenbarten Religion eine Existenzberechtigung zu: Der Mensch als Geist- und Naturwesen hat ein natürliches Bedürfnis „zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlich-haltbares, irgend eine Erfahrungsbestätigung u. dgl. zu verlangen“¹⁹. Deshalb braucht es neben dem Glauben aus reiner Vernunft auch einen historischen Glauben, der sich auf die konkrete historische Erfahrung bezieht und sich auf eine Urkunde beruft. Kant lehnt damit die Offenbarung nicht völlig ab, sondern integriert sie in die Vernunftreligion, ordnet sie dabei jedoch der Vernunft unter. Beweis der Gültigkeit der Offenbarung kann, so Kant, nicht wieder Offenbarung sein, wäre dies doch ein Zirkelschluss. Folglich ist Maßstab der Offenbarung allein die reine Vernunft, die die Gültigkeit von Offenbarung beurteilt. Die Gültigkeit von als geoffenbart behaupteten Inhalten erweist sich nur durch ihre Übereinstimmung mit den von der reinen praktischen Vernunft erkannten Inhalten moralischer Religion; etwas Unmoralisches kann nie Inhalt einer gültigen Offenbarung sein:

„Auf solche Weise müssen alle Schriftauslegungen, so fern sie die Religion betreffen nach dem Prinzip der in der Offenbarung abgezwckten Sittlichkeit gemacht werden und sind ohne das entweder praktisch leer oder gar Hindernisse des Guten. – Auch sind sie [...] nur eigentlich authentisch, d.i. 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 fern sie rein-moralisch und hiermit untrüglich sind, erkannt werden kann“²⁰.

Der „Gott in uns“ – diese Formulierung erinnert zwar an den *Magister interior* Augustins, der unser Erkennen erleuchtet – deutlich wird jedoch, dass dieser „Gott in uns“ zum einen mit der autonomen Vernunft des erkennenden Subjekts identisch ist, das über eine bestimmte Lehre urteilt. Mit dem „Gott in uns“ könnte aber zum anderen auch das Sittengesetz, das unbedingte Sollen gemeint sein – der Kant-Schüler Johann Gottlieb Fichte wird denn später auch genau jene Identifikation vornehmen. Daraus folgt in christlichem Kontext: Der Anspruch des Sittengesetzes stammt nicht aus der Bibel, sondern umgekehrt messen wir die biblischen Schriften am schon evidenten Maßstab des Sittengesetzes:

„Der biblische Theolog sagt: suchet in der Schrift, wo ihr meint das ewige Leben zu finden. Dieser 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

¹⁹ RGV A 157.

²⁰ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, A 70.

und Grundsätze eigentlich nicht von irgend einem andern gelernt, sondern nur bei Veranlassung eines Vortrages aus der eigenen Vernunft des Lehrers entwickelt werden müssen"²¹.

Wer sich also als Beweis der Gültigkeit der Schrift auf deren Inspiriertheit beruft, der umgeht die praktische Vernunft und begeht den bereits genannten Zirkelschluss von Offenbarung auf Offenbarung. Dennoch sind Schrift und Tradition nicht völlig wertlos, sondern besitzen eine wichtige Funktion als „Vehikel“²² für die moralische Religion und sind damit moralisch durchaus bedeutsam. Offenbarung wird bei Kant folglich zum Vermittlungsinstrument der Vernunftreligion, welches deshalb notwendig ist, weil die Menschen noch nicht zu reiner Vernunftreligion fähig waren bzw. sind, auch wenn sie prinzipiell kraft Vernunftgebrauch zur Religion finden können bzw. kraft Vernunftgebrauch zur Ausbildung eines religiösen Gefühls und einer dementsprechenden Haltung fähig sind²³. Die Aufgabe der Offenbarung kann somit als rein pädagogisch bezeichnet werden, *quasi* als erzieherische Maßnahme für diejenigen, die ihre Vernunft nicht richtig gebrauchen können oder wollen – ein Offenbarungsverständnis, das mit demjenigen Lessings übereinstimmt und damit in der Tradition der Religionsphilosophie der Aufklärung steht. Für die pädagogische Aufgabe der Offenbarung müssen, so Kant, zunächst auch legalistische Züge eines Kirchenglaubens in Kauf genommen werden²⁴.

Offenbarung existiert folglich allein als empirische und damit veränderliche, zufällige und plurale „Hülle der Religion“²⁵, der unveränderliche Kern der Religion ist dagegen die Moral. Gibt es folglich nur eine wahre Religion, so gibt es dagegen viele verschiedene Offenbarungsreligionen. Die Qualität der sinnlichen Vermittlung, die die Offenbarungsreligion leistet, hängt von deren Nähe zur moralischen Religion und vom Grad der Aufklärung ihrer Adressatinnen und Adressaten ab. Kant geht dabei von einem Fortschritt in der moralischen Entwicklung des Menschen aus, so dass letztlich die sinnliche Vermittlung der moralischen Religion durch einen historischen Glauben überflüssig wird; die vielen Offenbarungsreligionen lösen sich in der einen Vernunftreligion auf. Dem Menschen ist es aufgegeben, durch fortschreitende Loslösung der Vernunftreligion von Geschichtserzählungen und der empirischen Erfahrung auf diese Auflösung hinzuwirken²⁶.

Von allen Geschichtsreligionen ist für Kant das Christentum diejenige, die am ehesten auf die moralische Religion ausgerichtet ist; letztlich ist die christliche Religion mit der moralischen Religion identisch. Denn das Christentum gründet, laut Kant, im Gegensatz zu anderen Religionen nicht allein auf

²¹ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, A 46.

²² RGV A 152.

²³ Vgl. RGV A 233.

²⁴ Vgl. RGV A 152f.

²⁵ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, A 65.

²⁶ Vgl. RGV A 204; A 181f.

Gesetzen, sondern auf dem Prinzip der Moral, besitzt also einen moralischen Kern; die Lehre des Christentums ist eine „mystische Hülle“ des Vernunftglaubens, die ebenfalls abgestreift werden muss, wenn sie ihre Funktion erfüllt hat. Damit das Christentum jedoch als Geschichts- bzw. Offenbarungsreligion seine Aufgabe als Vehikel der moralischen Religion erfüllen kann, müssen zentrale christliche Glaubensinhalte neu interpretiert werden, die allerdings nur als Hilfsmittel zur Vermittlung moralischer Religion gültig sind, für sich genommen sind sie bedeutungslos. Die notwendigen Neuinterpretationen der Glaubensinhalte betreffen vor allem die Christologie, die Soteriologie und die Gnadenlehre; auf diese Neuinterpretation soll hier jedoch nicht näher eingegangen werden.

Wie ist es nun aber um den religionsphilosophischen Ansatz Kants, den kantischen Gestus, heute bestellt? Darauf soll im Folgenden in Thesenform eingegangen werden.

2. Mit Kant über ihn hinausdenken: Anregungen für eine zeitgemäße Philosophie der Religion

Aus der kantischen Verknüpfung von Moralität und Religion folgen mehrere für die moderne Religionsphilosophie wichtige Aspekte:

Erstens: Die kantische Wende zur Praxis in der Religionsphilosophie löst diese aus der spekulativen Metaphysik heraus und bindet sie an die Ethik, die solcherart – wie Lévinas formuliert hat – zu einer ersten Philosophie geworden ist. Mit dieser Wende zur Praxis verbindet sich eine anthropologische Wende in der Religionsphilosophie, die die Fragen der Religiosität und Religion an die Grundweisen, die Grundexistenzialien menschlicher Existenz bindet. Diese anthropologisch-ethische Wende in der modernen Religionsphilosophie ist für eine Religionsphilosophie der späten Moderne unhintergebar, andernfalls zielte sie zum einen an der Denk- und Lebenspraxis der Menschen in der Moderne vorbei und fiel zum anderen hinter das in der Philosophie der neuzeitlichen Moderne erreichte Reflexionsniveau zurück. Solch eine Philosophie der Religion wäre weder spät- noch postmodern, sondern prämodern, also *quasi* eine Art Rolle rückwärts in Sachen Philosophie der Religion. Somit gilt auch für die Religionsphilosophie der berühmte Satz Rimbauds: „Il faut être absolument moderne – es gilt radikal modern zu sein“.

Zweitens: Kann das moralische Gesetz in seiner unbedingten und für alle gültigen Verpflichtung zwar nicht bewiesen werden, so kann doch mittels praktischer Vernunft eben jene Gültigkeit des Gesetzes als vernunftgemäß begründet, legitimiert werden. Das heißt: Es ist im Rekurs auf die praktische Vernunft deutlich zu machen, dass die Inanspruchnahme von Moralität nicht sinnlos oder absurd ist. Dazu bedarf es allerdings auch nicht allein des Rückgangs auf das moralische Gesetz, sondern vor allem auf die Einheit der Moralität (also der

Glückswürdigkeit) mit Glückseligkeit, und dazu bedarf es wiederum des Gottespostulates. Damit ist die Existenz Gottes zwar ebenfalls nicht zu beweisen, aber in der Instanz praktischer Vernunft als der Vernunft entsprechend zu verantworten. Die Begründungsmöglichkeit, die für die Moralität gilt, gilt somit auch für die Religion. Hier ist allerdings zu betonen, dass mit dieser Begründungsmöglichkeit weder ein Gottesbeweis noch so etwas wie eine Glaubensbegründung intendiert ist. Intendiert ist allein der Aufweis der Vernunftgemäßheit von Religion, dass also, wer religiös ist, nicht *per se* unvernünftig oder dem Absurden verfallen ist. Dennoch bleibt festzuhalten: Im Rekurs auf die praktische Vernunft besteht die Möglichkeit, Religiosität und Religion, und damit ist nicht unmittelbar die christliche Religion gemeint, vernunftgemäß zu verantworten – nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Drittens: Das moralische Gefühl der Achtung des moralischen Gesetzes kann in Analogie zu einem religiösen Gefühl gesetzt werden. Dann aber wird in dieser Analogisierung von Moralität und Religiosität implizit ein Verständnis von Religiosität vorausgesetzt, dass dieses zum einen, wie das Gefühl der Achtung als ein intellektuelles, freies Gefühl versteht, und dass zum anderen Religiosität eben als Gefühl der Achtung und Anerkennung sowie als Haltung der Offenheit für ein unbedingt mich in Anspruch Nehmendes begreift – wobei zunächst offen bleibt, ob das, was mich unbedingt in Anspruch nimmt, mit Gott identifiziert werden kann. Näher spezifiziert werden müsste allerdings, was hier genau mit Gefühl und vor allem mit religiösem Gefühl gemeint ist. Folglich stünde insbesondere eine Definition der Bedeutung von „religiös“ aus – angesichts der aktuellen religionssoziologischen Debatten um die Möglichkeit, Religiosität und Religion zu bestimmen, ein nicht gerade leichtes Unterfangen.

Viertens: Werden Moralität und Religiosität miteinander verbunden, dann ergibt sich daraus ein Verständnis von Religiosität, das man als „Verinwendung“ von Religion bezeichnen kann: Das Unbedingte ist weder ausschließlich eine von außen auf mich zukommende und mir entgegengesetzte transzendente oder numinose Macht noch eine Autorität, die auf mich – meine Freiheit außer Kraft setzend – Gewalt oder Zwang ausübt und der ich mich in bedingungslosem Gehorsam zu unterwerfen habe. Vielmehr ist das Unbedingte mir schon immer ins Herz eingeschrieben, wohnt – um es mystisch zu formulieren – im „Herzen der Seele“ und ist damit „näher als ich mir selber bin“, ohne sich allerdings umgekehrt zu verendlichen oder die Differenz zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten einzureißen. Diese Verhältnisbestimmung von Unbedingten und Bedingtem, Absolutem und Endlichen wird in der Nachfolge Kants vor allem Fichte, Schelling und Hegel beschäftigen.

Fünftens: Ebenso wie Moralität hat Religiosität Subjektivität und Freiheit zu ihrer Möglichkeitsbedingung. Denn der Anspruch des Unbedingten, der an mich ergeht, kann zum einen nur von einem Ich erkannt werden, an das dieser Anspruch überhaupt ergehen und das diesen als solchen erkennen kann; andernfalls zielte er ins Leere. Und zum anderen kann dieser Anspruch von diesem Ich

nur in Freiheit vernommen und anerkannt werden, andernfalls wäre er nichts anderes als Zwang und Gewalt. Religiosität wird somit an Subjektivität und Freiheit gekoppelt – eine Verbindung, die vor allem Fichte reflektiert. Nimmt man den Aspekt der Verbindung von Subjektivität und Religiosität mit demjenigen der Verinwendung zusammen, so lässt sich die These formulieren, dass das religiöse Gefühl an das Selbstbewusstsein des freien Ichs gekoppelt ist – ein Gedanke, der etwa von Schleiermacher in seinen Überlegungen zum „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ detailliert entfaltet wird²⁷.

Sechstens: In dieser transzendentalphilosophisch orientierten Religionsphilosophie besteht schließlich ein Unterschied zwischen Religiosität und Religion: Als Religiosität kann das an das Subjekt gebundene, als religiös gekennzeichnete Gefühl der Achtung des Unbedingten und der Haltung der Offenheit für dieses Unbedingte bezeichnet werden, welches im Selbstbewusstsein aufkommt. Dieses Gefühl kann prinzipiell jeder und jede empfinden, insofern ihm und ihr Selbstbewusstsein zukommt; es kann also prinzipiell von jedem „bewussten Leben“ empfunden werden und ist aus diesem Grund als universal zu bezeichnen. Religiosität ist als Gefühl des seiner selbstbewussten Ich noch nicht material gefüllt, also bar jeglichen materialen Gehaltes; es ist allerdings Möglichkeitsbedingung dafür, sich an konkreten religiösen Inhalten zu orientieren und sich für eine konkrete Religion im Sinne eines bestimmten religiösen Bekenntnisses zu in Freiheit zu entscheiden. Insofern besteht zwischen Religiosität und Religion ein wichtiger Unterschied: Meint „Religiosität“ das reine Achtungsgefühl für das Unbedingte, so meint „Religion“ dagegen immer schon ein bestimmtes, konkretes religiöses System, das den Anspruch des Unbedingten wie auch das Unbedingte selbst material bestimmt; Religion differenziert sich so gesehen immer schon in eine Pluralität verschiedener Religionen aus, die das Unbedingte sowie das Achtungsgefühl unterschiedlich inhaltlich bestimmen – wobei hier allerdings noch nichts über die Gültigkeit dieser pluralen Religionen ausgesagt ist, also aus dieser Trennung von Religiosität und Religion keineswegs der Schritt in eine pluralistische Religionstheologie gefolgert werden soll.

In diesen sechs Punkten sind *quasi* die Meilensteine markiert, die Kant mit seinem transzendentalphilosophischen Programm einer „Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft“ gesetzt hat. Allerdings – auch dies gilt es deutlich zu machen – hat er uns auch einige Stolpersteine auf dem Weg religionsphilosophischen Denkens hinterlassen. Sie sollen ebenfalls in kurzen Thesen benannt werden:

Erstens: Kant perpetuiert in seiner Behauptung eines Gegensatzes zwischen Vernunft- und Offenbarungsreligion eine Entgegensetzung zwischen Vernunft einerseits und Offenbarung andererseits, die alles andere als notwendig er-

²⁷ Vgl. F. SCHLEIERMACHER, *Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Stuttgart 1969. Bes. Rede zwei und drei.

scheint, wenn Vernunft und Offenbarung in ein Verhältnis der Reziprozität und nicht der Unterordnung gestellt werden.

Zweitens: Die Marginalisierung der Offenbarung zugunsten der Vernunftreligion wurzelt in Kants Abwehr von Erfahrung und Geschichtlichkeit in Sachen Moralität – eine Abwehr, die der Verknüpfung von Moralität und Religion gemäß auch auf das Feld der Religion übertragen wird. Die geschichtliche und erfahrungsgebundene Dimension von Religiosität und Religion fällt bei Kant gänzlich aus, sie gilt als religiös defizitär, ja geradezu als Abfall des in der reinen Vernunft Erkannten. Dieses Religionsverständnis trägt die Gefahr der geschichts- und gesellschaftslosen Spiritualisierung in sich, was sich mit einem Ausfall der interpersonalen Dimension von Religiosität und Glauben und damit der Bedeutung des Beziehungsaspektes menschlicher Existenz deckt, sei es der Bezug auf andere Menschen, sei es der Bezug auf ein personales Unbedingtes, also Gott. Nicht von ungefähr kritisieren Theologen wie Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Peter Eicher oder Dieter Schellong genau diesen Aspekt der kantischen Religionsphilosophie als ein Konzept, das in gefährliche Nähe zu einer bürgerlichen Religion rückt. So schreibt etwa Schellong: „Im Zuge dessen, daß das aufstrebende Bürgertum die überkommene christliche Religion zersetzte, kam ein neuer, ein abstrakter und formalisierter Begriff von Religion auf. Er diene dem Bürgertum dazu, Distanz herzustellen zur überkommenen christlichen Religion, indem «Religion» jenseits von ihr angesiedelt wurde, und gleichzeitig den Bruch zu verharmlosen, indem auch die entleerte und gestaltlos werdende Religion «Religion» hieß“²⁸. Allerdings betonen sowohl Eicher als auch Moltmann, dass ein Unterschied bestehe zwischen Religionsentwürfen wie denjenigen von Hobbes, Rousseau oder Spinoza einerseits und demjenigen Kants andererseits, da dem Praxisbezug Kants und der Verknüpfung von Religion und Moralität ein religionskritisches Potential inhärent sei. Deshalb sei die kantische Religionsphilosophie nicht bruchlos einem bürgerlichen Religionsverständnis einzuschreiben²⁹. Es bleibt dennoch zu fragen, wie der Gott in uns zu einem Gott mit und zwischen uns werden kann, zu einem Gott der Geschichte und des kommunikativen, geschichtsmächtigen Handelns, ohne ihn jedoch zu einem „über der Welt höckenden Wesen“ zu hypostasieren.

Drittens: In seiner Gleichsetzung von moralischer mit christlicher Religion verabsolutiert Kant in unreflektierter Art und Weise den eigenen religiösen Kontext; man könnte auch von einer unreflektierten exklusivistischen Tendenz in Kants Konzentration auf die christliche Religion sprechen. Andere Religionen, seien es Judentum und Islam, seien es östliche Religionen, werden kaum oder gar nicht in die religionsphilosophischen Überlegungen einbezogen. Da-

²⁸ D. SCHELLONG, *Bürgertum und christliche Religion. Anpassungsprobleme der Theologie seit Schleiermacher*, München 1975, S. 7f.

²⁹ Vgl. P. EICHER, *Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik*, München 1983, S. 203-210; J. MOLTSMANN, *Politische Theologie – politische Ethik*, München-Mainz 1984, S. 51f.

durch verschwimmt bei Kant auch die Differenz zwischen Religiosität und Religion; die universale Religiosität wird vorschnell und letztlich unbegründet mit einer universal gültigen Religion, dem Christentum, identifiziert. Oder anders formuliert: Kant springt von der transzendentalphilosophisch begründeten Universalität der Religiosität in die Universalität der einzig als moralisch bezeichneten christlichen Religion. Angesichts der Pluralität von Religionen einerseits und des hohen moralischen Gehalts etwa der jüdischen Religion andererseits wird man die von Kant vorgenommene Identifizierung von moralischer und christlicher Religion nicht übernehmen können. In theologischer Hinsicht wäre jedoch zu zeigen, dass daraus nicht mit Notwendigkeit ein Votum zugunsten der pluralistischen Religionstheologie folgt, sondern dass sich mit Kants transzendentalphilosophisch begründetem universalen Verständnis von Religiosität in der Diskussion um die Theologie der Religionen eine Position zwischen der Skylla des Exklusivismus einerseits und der Charybdis des grenzenlosen Pluralismus andererseits beziehen lässt.

Pokantowska filozofia religii

Streszczenie

Stosunek Emanuela Kanta (1724-1804) do religii bywa dość różnie określany przez jego komentatorów: dla jednych zbyt racjonalistyczny, dla innych zaś przesadnie pobożny. Rozumienie wiedzy o religii jest związane u Kanta ściśle z jego teorią poznania, której konsekwencją była krytyka dowodów na istnienie Boga. Religia mieści się nie w dziedzinie poznania, lecz moralności, a u jej początku nie znajduje się zatem myśl o Bogu, ale wiara w Boga, którą zdobywa się tylko przez czynne usposobienie etyczne. Kant ujmuje religię jako zbiór wszystkich obowiązków człowieka pojętych jako nakazy Boże, redukując tym samym zjawisko religii do moralności, czyli pewnej formy.

Celem artykułu jest poszukiwanie odpowiedzi na pytania postawione przez J. Derridę, a dotyczące Kantowskiego mówienia o religii: co dziś mogłoby stać się treścią religii w ramach tylko rozumowej nad nią refleksji. Jak jest możliwe myślenie o religii w granicach tylko rozumu, o religii która nie zostaje przeobrażona ponownie w religię naturalną. Tak sformułowany cel jest realizowany w następujących etapach: najpierw przedstawione zostały podstawowe cechy religijno-filozoficznego programu Kanta, a następnie możliwości i granice współczesnej, pokantowskiej filozofii religii.

Z wszystkich religii historycznych chrześcijaństwo jest dla Kanta tą religią, która najwcześniej uległa ukierunkowaniu na religię moralności. Chrześcijaństwo utożsamia się z religią moralności i opiera się, w przeciwieństwie do in-

nych religii, nie na prawie, ale na zasadzie moralnej. W celu wypełnienia swojej misji jako religia moralności chrześcijaństwo potrzebuje dokonywać nowych interpretacji treści wiary. Nowe interpretacje powinny, zdaniem Kanta, objąć chrystologię, soteriologię i charytologię.

Filozofia religii Kanta charakteryzuje się ogólnie połączeniem moralności z religią, względnie redukcją religii do moralności. Szczegółowo filozofia ta wiąże się: (1) z zainicjowaniem antropologiczno-etycznego zwrotu w uprawianiu filozofii religii; (2) z możliwością rozumowego usprawiedliwienia religii i religijności przez odwołanie się do postulatu Boga w *Krytyce praktycznego rozumu*; (3) z wskazaniem na możliwość zachodzenia analogii między prawem moralnym a religijnym uczuciem; (4) z wpływem połączonych ze sobą moralności i religijności na pogłębione rozumienie religii; (5) z uwzględnieniem subiektywności i wolności jako możliwych, obok moralności, warunków religijności; (6) z obecnością różnicy między religijnością a religią. Religijność oznacza w filozofii religii Kanta czyste uczucie szacunku dla tego, co konieczne, natomiast religia oznacza zawsze pewien konkretny system religijny, który wyznacza roszczenia tego, co konieczne, jak i wyznacza to, co konieczne. Tym samym dopuszcza się wielość różnych religii, ze względu na sposób określania tego, co konieczne w poszczególnych religiach.

Wymienione cechy filozofii religii uważa się niejako za „milowe kamienie”, które zostały położone przez Kanta w ramach jego transcendentalfilozoficznego programu religii w granicach samego rozumu. Program ten rzuca również pewne kłody na drogę religijno-filozoficznego myślenia. Problematyczne kwestie Kantowskiej filozofii religii można wyrazić przy pomocy takich tez, jak: (1) rozdział pomiędzy religią rozumu a religią objawienia. Obecna u Kanta petryfikacja przeciwieństwa pomiędzy religią rozumu a objawienia bazuje na obecnym w jego filozofii radykalnym przedziale między poznaniem teoretycznym a porządkiem praktycznym. (2) Marginalizacja objawienia na rzecz religii rozumu. Wyraźne u Kanta umniejszanie znaczenia objawienia w religii ma swe korzenie w odrzuceniu przez niego doświadczenia i historyczności w sprawach moralności i religii. Takie ujęcie religii niesie w sobie niebezpieczeństwo tworzenia religii pozbawionej jakichkolwiek odniesień do historii i społeczności oraz pozbawionej odniesień międzyosobowych. (3) Postawienie chrześcijaństwa na równi z religią moralności (prawem moralnym). Dokonane przez Kanta zrównanie chrześcijaństwa z religią ograniczoną jedynie do prawa moralnego należy uznać jako przedwczesne i nieuzasadnione. Przeprowadzona identyfikacja religii moralności z religią chrześcijańską jest również nie do przyjęcia ze względu na pluralizm religii, jak i wysoką moralną zawartość religii judaizmu.