

DIE GRENZE ZWISCHEN GLAUBEN UND WISSEN.
Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie
Jürgen Habermas

P.U.F. | *Revue de métaphysique et de morale*

2004/4 - n° 44
pages 460 à 484

ISSN 0035-1571

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2004-4-page-460.htm>

Pour citer cet article :

Habermas Jürgen, « Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. » Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie,
Revue de métaphysique et de morale, 2004/4 n° 44, p. 460-484. DOI : 10.3917/rmm.044.0460

Distribution électronique Cairn.info pour P.U.F..

© P.U.F.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie

RÉSUMÉ. — *L'examen de la philosophie kantienne de la religion sur ses deux fronts (le dogmatisme théologique et le scepticisme des Lumières) et celui de sa postérité contrastée (pour l'essentiel, Hegel et l'hégélo-marxisme, Schleiermacher et la culture du protestantisme, Kierkegaard et la dialectique existentielle) permettent de poser cette question : comment s'approprier l'héritage sémantique des traditions religieuses (et spécialement l'idée d'un « règne de Dieu sur terre » et celle d'une « république éthique ») sans estomper la frontière entre foi et savoir, donc : comment aujourd'hui s'approprier rationnellement les contenus religieux face à ce qui menace la raison de l'extérieur (les réactions fondamentalistes) comme de l'intérieur (la normativité en crise) de la modernité ?*

ABSTRACT. — *Durch die Analyse der Kantischen Religionsphilosophie, wie sie sich genauso dem Skeptizismus der Aufklärer wie dem theologischen Dogmatismus stellt, und die Untersuchung ihrer im Gegensatz stehenden Nachkommenschaft (vor allem bei Hegel und dem Hegelmarxismus, Schleiermacher und dem Kulturprotestantismus, Kierkegaard und der Existenzdialektik) läßt sich die Frage stellen, wie man sich das semantische Erbe der religiösen Überlieferungen (darunter besonders die Vorstellungen von einem „Reiche Gottes auf Erden“ und einem „ethischen Gemeinwesen“) aneignen kann, ohne die Grenze zwischen Glauben und Wissen zu verwischen, bzw. wie man sich heute die religiösen Gehalte gegen das, was die Vernunft ebenso von außen (d.h. die fundamentalistische Gegenmoderne) wie aus dem Inneren der Moderne (u.zw. die Erschütterung des Normbewußtseins) bedroht, vernünftig zu eigen zu machen vermag.*

Die Hellenisierung des Christentum hat sich auf dem Wege einer theologischen Aneignung der griechischen Philosophie vollzogen. Während des europäischen Mittelalters war die Theologie die Hüterin der Philosophie. Die natürliche Vernunft hatte ihre Berechtigung als Gegenstück zur Offenbarung. Der Diskurs über Glauben und Wissen ist aus dem geistlichen Gehege erst mit jener

anthropozentrischen Wende herausgetreten, die der Humanismus in der frühen Neuzeit herbeigeführt hat. Die Beweislast hat sich, nachdem das Weltwissen autonom geworden war und sich nicht länger als säkulares Wissen zu rechtfertigen brauchte, umgekehrt : die Religion wurde vor die Schranken der Vernunft zitiert. Das war die Geburtsstunde der Religionsphilosophie¹. Kants Selbstkritik der Vernunft richtet sich nach beiden Seiten : auf die Stellung der theoretischen Vernunft zur metaphysischen Überlieferung und andererseits auf die Stellung der praktischen Vernunft zur christlichen Lehre. Aus der transzendentalen Selbstreflexion geht das philosophische Denken sowohl als nachmetaphysisches wie als nachchristliches, was nicht heißt als unchristliches Denken hervor.

Mit der Grenzziehung zwischen dem spekulativen und dem transzendentalen Vernunftgebrauch hat Kant die Grundlagen nachmetaphysischen Denkens geschaffen, auch wenn er auf den Namen einer „Metaphysik“ der Natur und der Sitten nicht verzichtet und mit der Abtrennung des Intelligiblen von der Sinnenwelt selber noch eine metaphysische Hintergrundannahme als tragenden Pfeiler seiner Konstruktion braucht. Es ist die transzendente Vernunft selbst, die kraft ihrer einheitsstiftenden Ideen das Ganze der Welt entwirft ; darum muss sie sich hypostasierende Aussagen über die ontologische oder teleologische Verfassung von Natur und Geschichte verbieten. Das Seiende im ganzen oder die sittliche Welt als solche bilden keine möglichen Gegenstände unserer Erkenntnis. Diese epistemologische Einschränkung der theoretischen Vernunft auf den erfahrungsabhängigen Gebrauch des Verstandes findet ihr religionsphilosophisches Gegenstück in der „Einschränkung der Vernunft, in Ansehung aller unserer Ideen vom Übersinnlichen, auf die Bedingungen ihres praktischen Gebrauchs“². Nach beiden Seiten hin tritt Kant „Anmaßungen der Vernunft“ entgegen.

Die Metaphysikkritik hat freilich für das Selbstverständnis der Philosophie Vorrang vor der Religionskritik. Mit ihr bekämpft Kant das spekulative Blendwerk einer Vernunft, das nicht nur *Irrtümern*, also falschen Aussagen entspringt, sondern einer tiefer sitzenden *Illusion der Vernunft* über Operation und Reichweite des eigenen Erkenntnisvermögens. Mit der Einschränkung des theoretischen Vernunftgebrauchs will Kant einer Philosophie, die bisher auf dem Kampfplatz der Metaphysik bloß herumgetappt sei, den „sicheren Gang der Wissenschaft“ eröffnen. Die Destruktion der Metaphysik soll auch der Freisetzung einer autonomen, auf reine praktische Vernunft gegründeten Moral dienen ; unmittelbar bezieht sie sich aber auf das theoretische Geschäft der Philosophie

1. M. LUTZ-BACHMANN, „Religion, Philosophie, Religionsphilosophie“, in : M. JUNG, M. MOXTER, Th. M. SCHMIDT (Hg.), *Religionsphilosophie*, Würzburg, 2000, 19-26 ; ders., „Religion nach der Religionskritik“, *Theologie u. Philosophie*, 77. Jg. H. 2, 2002, 374-388.

2. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Werke (hg. von W. Weischedel), Bd. V, 588.

selber. Eine andere Stoßrichtung hat die Abgrenzung des praktischen Vernunftgebrauchs vom positiven Glauben. Die Zählung der Religion durch Vernunft ist keine Sache der philosophischen Selbsttherapie ; nicht der eigenen Denkhigiene dient sie, sondern dem Schutz des allgemeinen Publikums vor zwei Formen des Dogmatismus. Einerseits möchte der Aufklärer Kant gegen eine kirchlich verfestigte Orthodoxie, die „die natürlichen Grundsätze der Sittlichkeit zur Nebensache macht“, die Autorität der Vernunft und des individuellen Gewissens zur Geltung bringen. Andererseits wendet sich Kant, der Moralist, aber auch gegen den aufgeklärten Defätismus des Unglaubens. Gegen den Skeptizismus möchte er Glaubensinhalte und Verbindlichkeiten der Religion, die sich innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft rechtfertigen lassen, retten³. Die *Religionskritik* verbindet sich mit dem Motiv der *rettenden* Aneignung.

Heute beschert der religiöse Fundamentalismus, den wir nicht nur außerhalb des Christentums beobachten, der religionskritischen Absicht eine traurige Aktualität. Gleichwohl haben sich bei uns die Akzente inzwischen verschoben. Hier, im europäischen Westen, ist die offensive Selbstbehauptung des anthropozentrischen gegenüber dem theozentrischen Selbst- und Weltverständnis eine Schlacht von gestern. Und so ist der Versuch, zentrale Gehalte der Bibel in einen Vernunftglauben einzuholen, interessanter geworden als der Kampf gegen Priestertrug und Obskurantismus. Die reine praktische Vernunft kann sich nicht mehr so sicher sein, allein mit Einsichten einer Theorie der Gerechtigkeit in ihren bloßen Händen einer entgleisenden Modernisierung entgegenwirken zu können. Dieser fehlt die Kreativität der sprachlichen Welterschließung, um ein ringsum verkümmertes normatives Bewusstsein aus sich heraus zu regenerieren.

Mich interessiert deshalb Kants Religionsphilosophie unter dem Gesichtspunkt, wie man sich die semantische Erbschaft religiöser Überlieferungen aneignen kann, ohne die Grenze zwischen den Universen des Glaubens und des Wissens zu verwischen. Zunächst will ich an die Grenzziehungen erinnern, die Kant in seiner Religionsphilosophie vorgenommen hat (1-5), um dann einen Blick zu werfen auf die Wirkungsgeschichte und Aktualität dieses Versuchs einer vernünftigen Aneignung religiöser Gehalte (6-10).

(1) Geboren aus dem Geist der religionskritischen Aufklärung, liest sich Kants Religionsphilosophie zunächst wie die stolze Unabhängigkeitserklärung der profanen Vernunftmoral vom Gängelband der Theologie. Schon die Vorrede beginnt mit einem Trompetenstoß : „Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder

3. *Vorrede zur Zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Werke, Bd. II, 20-41.

der Idee eines anderen Wesens über ihm...noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst⁴.“ Weder der Glaube an Gott als den Schöpfer der Welt, noch der Glaube an Gott den Erlöser mit der Aussicht auf ein ewiges Leben sind erforderlich, um das Sittengesetz zu erkennen und als schlechthin verbindlich anzuerkennen. Die Moral der gleichen Achtung für jeden gilt unabhängig von irgendeinem religiösen Einbettungskontext. Am Inhalt der moralischen Gesetze ändert sich nichts, ob wir nun Gott oder die Vernunft als den moralischen Gesetzgeber ansehen – „Religion unterscheidet sich nicht der Materie, d.i. dem Objekt nach in irgendeinem Stück von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt⁵“.

Aus religionskritischer Sicht beschreibt Kant die positive Religion als bloß äußerlichen und partikularen „Kirchenglauben“. Die großen, von Propheten gestifteten, doktrinär überlieferten, in kultischer Form praktizierten Weltreligionen begründen einen Glauben, der jeweils an bestimmte historische Zeugnisse und Tatsachen gebunden ist und seine Wirksamkeit nur in den Grenzen einer jeweils besonderen Religionsgemeinschaft entfaltet. Der Kirchenglaube, der sich auf offenbarte Wahrheiten stützt, tritt stets im Plural auf, während sich das Reinmoralische der natürlichen Religion „jedermann mitteilt“ : „Es ist nur eine (wahre) Religion ; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben⁶.“ Die Religion aus reiner praktischer Vernunft bedarf keiner Organisationsformen und Statuten ; sie ist in der Innerlichkeit „der Herzensgesinnung zur Beobachtung aller Menschenpflichten“ verankert, „nicht in Satzungen und Observanzen⁷“. Die biblischen Lehren bilden die Hülle, die man mit dem vernünftigen Inhalt der Religion nicht verwechseln darf⁸.

Aus dieser Prämisse folgt der Anspruch der philosophischen „Vernunftgelehrten“, den theologischen „Schriftgelehrten“ die Auslegung der Bibel aus der Hand zu nehmen. Kant erhebt die Vernunft zum Maßstab für die Hermeneutik des Kirchenglaubens und macht damit „die moralische Besserung des Menschen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion“ zum „oberste(n) Prinzip der Schriftauslegung⁹“. Im „Streit der Fakultäten“ verschärft sich der Ton. Hier geht es explizit um den Anspruch der Philosophie, aus eigenem Recht über die Wahrheitsgehalte der Bibel zu befinden und alles auszuschneiden, was nicht „durch Begriffe *unserer* Vernunft, so ferne sie rein-moralisch und hiermit untrüglich sind, erkannt werden kann“. Der kursiv gedruckte Bezug auf „unsere“

4. *Die Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft*, Werke, Bd. IV, 649.

5. *Streit der Fakultäten*, Werke, Bd. VI, 301.

6. *Religion*, Bd. IV, 768.

7. *Religion*, Bd. IV, 740.

8. *Streit der Fakultäten*, Bd. VI, 312.

9. *Religion*, Bd. IV, 773.

Vernunft wird ironisch mit dem Hinweis auf den protestantischen Grundsatz der individuellen Laienexegese erläutert. Authentischer Ausleger ist nur „der Gott in uns selbst“, der durch ein Faktum der Vernunft, eben das Sittengesetz bezeugt ist¹⁰.

Auf dieser anthropozentrischen Grundlage muss die rationale Hermeneutik viele Glaubenssätze, wie etwa die leibliche Auferstehung, als historisches Beiwerk beiseiteschieben. Sie muss auch zentrale Glaubenssätze wie die Menschwerdung Gottes in der Person von Jesus Christus ihrer wesentlichen Bedeutung entkleiden und beispielsweise die göttliche Gnade in einen Imperativ zur Selbsttätigkeit uminterpretieren: „Die Schriftstellen also, die eine bloß passive Ergebung an eine äußere in uns Heiligkeit wirkende Macht zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, dass daraus erhelle, *wir* müssen an der Entwicklung jener moralischen Anlagen in uns selbst arbeiten¹¹.“ Hinter der Pflicht zur innerweltlichen moralischen Anstrengung treten der heilsgeschichtliche Kontext von Sünde, Buße und Versöhnung und damit auch das eschatologische Vertrauen auf die retroaktive Macht eines Erlösergottes zurück. Der subjektive Rückbezug aller transzendenten Glaubensbezüge auf die reine praktische Vernunft des Menschen verlangt seinen Preis. Angesichts der Frage, wovon wir denn im moralischen Handeln ausgehen sollen, „ob vom Glauben an das, was Gott unsertwegen getan hat, oder von dem, was wir tun sollen, um dessen (es mag auch bestehen, worin es wolle) würdig zu werden¹²“, entscheidet sich Kant für den intrinsischen Wert der moralischen Lebensweise. Diese kann dem Tugendhaften keine Gewissheit darüber verschaffen, dass er der Glückseligkeit teilhaftig werden wird.

(2) Soweit sich religiöse Überlieferungen in dieser Weise auf ihren rein moralischen Gehalt reduzieren lassen, drängt sich der Eindruck auf, dass sich die Religionsphilosophie, kaum anders als die Kritik der Metaphysik, auf die Zerstörung eines transzendenten Scheins beschränkt. Aber Kant lässt die Religionsphilosophie nicht im Geschäft der Religionskritik aufgehen. Genau an der Stelle, wo Kant die Theologie daran erinnert, dass „das moralische Gesetz für sich doch keine Glückseligkeit (verheißt)¹³“, wird klar, dass die Religionsphilosophie auch den konstruktiven Sinn hat, die Vernunft auf religiöse Quellen hinzuweisen, aus denen wiederum die Philosophie selbst eine Anregung entnehmen und insofern etwas lernen kann. Obgleich in den moralischen Gesetzen selbst „nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang“ zwi-

10. *Streit der Fakultäten*, Bd. VI, 314f. und 336f.

11. *Streit der Fakultäten*, Bd. VI, 309.

12. *Religion*, Bd. IV, 781.

13. *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke, Bd. IV, 260.

schen der Glückswürdigkeit einer moralisch verdienstvollen Person und der ihr tatsächlich proportional zugemessenen Glückseligkeit zu entdecken ist, beleidigt das Phänomen des ungerecht Leidenden ein tiefes Gefühl: „Es ist: als ob... [wir] eine Stimme wahrnehmen, es müsse anders zugehen¹⁴.“ Fast noch beleidigender als die fehlende individuelle Glücksgarantie für den recht handelnden Einzelnen ist für die praktische Vernunft, die auf das Allgemeine abzielt, der weitere Gedanke: dass alle moralischen Handlungen *zusammengenommen* in der Welt nichts vermöchten, um den desaströsen Zustand des Zusammenlebens der Menschheit insgesamt zu bessern. Es ist dieser Protest, der in der „Lehre des Christentums“ offensichtlich Gehör findet.

Und zwar begegnet die religiöse Botschaft der eigentümlichen Unempfindlichkeit unbedingt gültiger moralischer Gebote gegenüber den Folgen moralischen Handelns in Geschichte und Gesellschaft mit einer Verheißung: „Die christliche Sittenlehre ergänzt den Mangel...durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, *als eines Reichs Gottes*, in welchem Natur und Sitten in eine...Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht¹⁵.“ Kant übersetzt die biblische Vorstellung vom „Reich Gottes“ zwar mit dem metaphysischen Begriff des „höchsten Gutes“, nun aber nicht, wie man erwarten könnte, in der metaphysikkritischen Absicht, eine ausschweifende spekulative Vernunft zur Ordnung zu rufen. Der Religionsphilosophie geht es nicht darum, die theoretische Vernunft, die von unbeantwortbaren Fragen belästigt wird, *einzuschränken*, sondern den Gebrauch der praktischen Vernunft über die moralische Gesetzgebung einer rigorosen Pflichtenethik hinaus auf die präsumtiv vernünftigen Postulate von Gott und Unsterblichkeit *auszudehnen*.

Schon in der Vorrede zur Religionsschrift macht Kant auf das überschießende Moment aufmerksam, das den reinen Religionsglauben vom bloßen Bewusstsein moralischer Pflichten unterscheidet: Wir als vernünftige Wesen nehmen ein Interesse an der Beförderung eines Endzweckes, obgleich wir dessen Erfüllung nur als das von einer höheren Macht herbeigeführte Ergebnis einer glücklichen Kumulation der für uns ganz unabhäbaren Nebenfolgen unbedingten moralischen Handelns denken können. Zwar bedarf es zum Rechthandeln keines Zweckes. Jede Zweckvorstellung würde sogar die moralisch Handelnden von der Unbedingtheit des jeweils kategorisch Gebotenen ablenken. Gleichwohl „kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was dann aus diesem unseren Rechthandeln herauskomme, und worauf wir, gesetzt auch, wir hätten dieses nicht völlig in unserer Gewalt,

14. *Kritik der Urteilskraft*, Werke, Bd. V, 587.

15. *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. IV, 258, 260.

doch als auf einen Zweck unser Tun und Lassen richten könnten¹⁶. Was den reinen Religionsglauben erst zum *Glauben* macht, ist das über's Moralbewusstsein hinausgehende Vernunftbedürfnis, „eine Macht anzunehmen, welche (den moralischen Gesetzen und den gesetzestreu Handlungen) den ganzen, in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effekt verschaffen kann¹⁷“.

Strenggenommen erstreckt sich die Zuständigkeit der praktischen Vernunft nur auf die moralischen Gebote, die sie jeder einzelnen Person zur Pflicht macht. Auch das „Reich der Zwecke“, worin alle Personen als zugleich gesetzgebende und gesetzestreu handelnde Bürger eines moralischen Gemeinwesens vereinigt gedacht werden, ist eine Idee, die dem Inhalt des an jeden Einzelnen adressierten Sittengesetzes nichts hinzufügt. Zwar buchstabiert diese Idee unter dem Gesichtspunkt der interpersonellen Beziehungen die Folgen aus, die sich unter der Bedingung einer allgemeinen individuellen Befolgung der moralischer Gesetze (wenn nämlich „jedermann tut, was er soll“) für die Form des Zusammenlebens ergeben. Aber erst wenn diese Idee nicht mehr nur das individuelle Handeln anleiten soll, sondern in das Ideal eines öffentlichen, in der Welt der Erscheinungen kollektiv zu verwirklichenden sozialen Zustandes übersetzt wird, mag sie dem Bedürfnis nach der Zusammenstimmung von Moral und Glückseligkeit entgegenkommen.

Dieses Ideal kann freilich nicht länger zur Pflicht gemacht werden ; denn dem menschlichen Verstand ist es verwehrt, die Komplexität der Folgen kollektiven sittlichen Handelns in der Welt vorzusehen. Wenn Kant sagt „Wir sollen das höchste Gut zu befördern suchen“, suggeriert er zwar einen vernünftigen Ursprung dieses Sollens¹⁸. Aber dieses schwache Sollen stößt an die Grenzen der menschlichen Klugheit, die sich bei der gemeinschaftlichen Verfolgung hochherziger Ziele alsbald ausweglos in den Wirren unbeabsichtigter Nebenfolgen verstrickt. Von sich aus darf sich die praktische Vernunft nicht weiter vorwagen als bis zur phänomenalen Abbildung der noumenalen Realität des Reichs der Zwecke im kraftlos durchscheinenden, jedenfalls moralisch unverbindlichen Ideal eines sittlich verfassten Gemeinwesens.

(3) Ideale nennt auch Kant „platonisch“ im abwiegenden Sinne. Deshalb sucht er die fehlende motivationale Schubkraft durch das Postulat wettzuma-

16. *Religion*, Bd. IV, 651.

17. *Religion*, Bd. IV, 764.

18. Zum Ideal der Verwirklichung des höchsten Gutes vgl. die vorzügliche Analyse von R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin, 1990, 57-76 und 186-206. Allerdings sehe ich nicht, wie man (S.75f.) die „Beförderung“ des höchsten Gutes als moralisch verpflichtende Idee verstehen kann, während die „Verwirklichung“ dieses Endzwecks nur als Ideal gilt. Ich kann ein Ziel nur „befördern“, indem ich versuche, zu seiner Verwirklichung beizutragen.

chen, Gott als möglichen Grund „der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit“¹⁹ anzunehmen. Dabei gesteht er sich eine beiläufig eintretende Verkehrung im Abhängigkeitsverhältnis zwischen Wissens und Glauben nicht ein. Es ist das religiöse Bild vom Reiche Gottes auf Erden, das dem Ideal der Verwirklichung eines ethischen Gemeinwesens erst die Zuversicht einflößt, durch menschliches Handeln befördert werden zu können. Denn erst der über alle platonischen Ideale hinausgreifende eschatologische Gedanke eines in die Geschichte eingreifenden Gottes erlaubt es, die Idee vom Reich der Zwecke in die innerweltliche Utopie vom Reich Gottes auf Erden zu übersetzen.

Für die Interpretation der Postulatenlehre möchte ich, entgegen dem Kantischen Selbstverständnis, eine Intuition Hegels aufnehmen : Ohne den historischen Vorschuss, den die positive Religion mit ihrem unsere Einbildungskraft stimulierenden Bilderschatz leistet, fehlte der praktischen Vernunft die epistemische Anregung zu Postulaten, mit denen sie ein bereits religiös artikuliertes Bedürfnis in den Horizont vernünftiger Überlegungen einzuholen versucht. Die praktische Vernunft findet in religiösen Überlieferungen etwas vor, das einen als „Vernunftbedürfnis“ formulierten Mangel zu kompensieren verspricht – wenn es denn gelingt, das historisch Vorgefundene nach eigenen rationalen Maßstäben anzueignen.

Diese epistemische Abhängigkeit gesteht sich Kant nicht ein, wenn er der positiven Religion und dem Kirchenglauben allein eine instrumentelle Funktion einräumt. Er meint, dass die Menschen der anschaulichen Vorbilder, der exemplarischen Lebensgeschichten von Propheten und Heiligen, der Verheißungen und Wundertaten, der suggestiven Bilder und erbaulichen Narrative lediglich als „Veranlassungen“ bedürfen, um ihren „moralischen Unglauben“ zu überwinden, und erklärt diesen Umstand mit der Schwäche der menschlichen Natur. Die Offenbarung kürzt den Weg zur Verbreitung von Vernunftwahrheiten nur ab. Sie macht in doktrinärer Form Wahrheiten zugänglich, auf die die Menschen am Ende auch ohne die autoritäre Anleitung „durch den bloßen Gebrauch ihrer Vernunft...von selbst hätten kommen können“²⁰. So wird am Ende „der rein moralische Glaube“ aus den konventionellen Hüllen des Kirchenglaubens hervortreten : „Die Hüllen...müssen abgelegt werden... Das Leitband der heiligen Überlieferung, mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches

19. *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. IV, 255.

20. *Religion*, Bd. IV, 824. Vgl. auch *Streit der Fakultäten*, Bd. VI, 301f. : „Der biblische Theolog sagt : suchet in der Schrift, wo ihr meint, das ewige Leben zu finden. Dieses aber, weil die Bedingung keine andere als die moralische Besserung des Menschen ist, kann kein Mensch in irgend einer Schrift finden, als wenn er sie hineinlegt, weil die dazu erforderlichen Begriffe und Grundsätze eigentlich nicht von einem anderen gelernt, sondern nur bei Veranlassung eines Vortrags aus der eigenen Vernunft des Lehrers entwickelt werden müssen.“

zu seiner zeit gute Dienste tat, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel²¹.“

Allerdings passt es mit diesem dürren religionskritischen Verständnis des Kirchenglauben als eines bloßen „Vehikels“ zur Ausbreitung der Vernunftmoral nicht recht zusammen, wenn Kant diesen Fortschritt zur „Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens“ als „die Annäherung des Reiches Gottes²²“ beschreibt. Die Formulierung kann im Sinne eines *genetivus subjectivus* als das Nahen des Gottesreichs oder im Sinne eines *genetivus objectivus* als Annäherung an das Reich Gottes verstanden werden. Auch wenn wir die Herstellung eines „Reiches Gottes auf Erden“ – trotz des Widersinns, „dass Menschen ein Reich Gottes *stiften* sollten²³“ – als Ziel der kooperativen Anstrengung der Menschengattung selbst verstehen, behält dieser Endzweck einen religiösen Bedeutungsüberschuss, der die praktische Vernunft über ihre eigene, rein moralische Selbstgesetzgebung im intelligiblen „Reich der Zwecke“ hinausweist.

Denn die Realität des Reichs der Zwecke hat einen intelligiblen, keiner irdischen Ergänzung bedürftigen Status. Das rein *moralische Gemeinwesen* ist einer Verwirklichung in der Welt nicht bedürftig, weil der Sinn jener Gesetzgebung, mit der wir als freie intelligente Wesen unseren Willen an das Sittengesetz binden, im kategorischen Sollen – ohne Ansehung der tatsächlichen Folgen in der komplexen Welt der Erscheinungen – aufgeht. Der öffentliche Charakter dieses „Reiches“ bleibt gewissermaßen virtuell. Demgegenüber wird das „auf Erden“ zu realisierende Reich Gottes als ein *ethisches Gemeinwesen* vorgestellt, das – wie eine organisierte Kirchengemeinde – dem tugendhaften Zusammenleben *institutionelle Gestalt* verleiht. Die Annäherung an das Reich Gottes wird deshalb „in der sinnlichen Form einer Kirche vorgestellt..., deren Anordnung den Menschen als ein Werk, was ihnen überlassen ist, und von ihnen gefordert werden kann, zu stiften obliegt²⁴“.

Gewiss, Kant übersetzt die Idee einer allgemeinen und unsichtbaren Kirche, die den religiösen Vergemeinschaftungen zugrunde liegt, in den Begriff eines „ethischen Gemeinwesens“, welches sich – in Analogie zum bürgerlichen, nach Rechtsgesetzen politisch verfassten Gemeinwesens – nach Tugendgesetzen konstituiert. Wenn aber der Vernunftglaube als „öffentlicher Religionsglaube“ diese Idee in sich aufnimmt, ist der Kirchenglaube mehr als nur ein Vehikel, nämlich *eine historische Quelle der Inspiration*, aus der die praktische Vernunft im Hinblick auf die Bestimmung des „Endzwecks vernünftiger Weltwesen“ schöpfen muss. Das historische Ziel der „Errichtung und Ausbreitung einer Gesell-

21. *Religion*, Bd. IV, 785.

22. So die Kapitelüberschrift, in: *Religion*, Bd. IV, 777.

23. *Religion*, Bd. VI, 820.

24. *Religion*, Bd. VI, 819.

schaft nach Tugendgesetzen“ geht über den Inhalt moralischer Gesetze, also über das hinaus, was wir kraft praktischer Vernunft allein *einsehen* können. Erst recht entzieht sich ein solcher Endzweck der Schöpfung theoretischer Erkenntnis; er lässt sich allenfalls, wie die „Kritik der Urteilskraft“ zeigt²⁵, einer teleologischen Weltbetrachtung zu heuristischen Zwecken hypothetisch unterlegen. Dann stellt sich aber die Frage, wie vernünftig der Vernunftglaube ist.

(4) Im Rahmen der Kantischen Architektur der Vernunft findet der Vorschlag, neben dem moralischen *Wissen* den reinen moralischen *Glauben* als einen weiteren Modus des Gebrauchs praktischer Vernunft anzunehmen, keinen plausiblen Platz²⁶. Kant unterscheidet schon in der „Kritik der reinen Vernunft“ drei verschiedene Modi des Fürwahrhaltens. Nach der Art der rational motivierenden Gründe unterscheidet er den Glauben von Meinen und Wissen. Der *Glaube*, – dass p' stützt sich auf Gründe, die – anders als im Falle des bloßen *Meinens* – *subjektiv zureichend* sind; aber anders als im Falle des *Wissens* von 'p' – sind sie *objektiv unzureichend*. Glaubensgründe halten intersubjektiver Nachprüfung nicht stand. Wenn wir diese Einteilung zugrunde legen, verwischt Kant mit dem später, in der Religionsphilosophie eingeführten Konzept des „Vernunftglaubens“ zwei Modalitäten des Fürwahrhaltens, nämlich Glauben und Wissen. Offensichtlich will er nicht nur religiöse *Inhalte* begrifflich einholen, sondern auch noch den pragmatischen Sinn des religiösen Glaubensmodus als solchen der Vernunft integrieren. Der Vernunftglaube verrät nämlich den paradoxen Charakter eines Fürwahrhaltens, das vom moralischen Wissen den Bezug auf überzeugende Gründe und vom Glauben das Interesse an der Erfüllung existentieller Hoffnungen beibehält.

Die existentiell begründete Glaubensgewissheit soll in dem moralisch-praktischen Wissen gründen, „dass ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste. Der Zweck ist hiermit unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesamten Zwecken zusammenhängt, nämlich dass ein Gott und eine künftige Welt sei...So werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben²⁷“. Um theoretisches Wissen kann es sich hier nicht handeln, weil die Ideen vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele den Horizont von Gegenständen möglicher Erfahrung überschreiten. Aber ebenso wenig kann sich darin ein rein moralisches Wissen ausdrücken, weil die

25. *Kritik der Urteilskraft*, Bd. V, 551ff.

26. L. STEVENSON, „Opinion, Belief or Faith, and Knowledge“, *Kantian Review*, Vol. 7, 2003, 72-101.

27. *Kritik der reinen Vernunft*, Werke, Bd. II, 693.

Beförderung eines Gutes, und sei es des höchsten, nicht zum Inhalt eines deontologischen Gebotes erhoben werden kann.

Von der Verbindlichkeit des Sittengesetzes können wir uns auch ohne Aussicht auf die effektive Beförderung eines höchsten Gutes und ohne die Annahme der entsprechenden Postulate überzeugen. Mit Hinweis auf das Beispiel Spinozas heißt es ja : „Gesetzt, ein Mensch überrede sich..., es sei kein Gott : so würde er doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger sein, wenn er darum die Gesetze der Pflicht für bloß eingebildet, ungültig, unverbindlich halten [würde]²⁸.“ Wenn das gilt, stützt sich aber die subjektive Gewissheit von der Existenz Gottes und des Himmelreichs lediglich auf den motivationalen Halt, den die moralische Gesinnung in einem solchen Glauben finden kann. Den Gemütszustand der Glaubensgewissheit beschreibt Kant einmal mit den Worten : ich „bin sicher, dass diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden²⁹“. Eine solche funktionalistische Überlegung, wonach der Glaube an Gott und die Unsterblichkeit der moralischen Gesinnung der Menschen *zuträglich* sei, ist jedoch selbstdestruktiv. Sie untergräbt nicht nur die Forderung der Moral, aus Achtung vor dem Gesetz *allein* zu handeln, sondern auch den Modus des Fürwahrhaltens selbst : die moralische Gesinnung könnte ja ebenso gut durch Nietzsches nützliche Illusion befestigt werden³⁰.

Nicht durch Postulate von Gott und Unsterblichkeit kann die Vernunft jene übers Sittengesetz hinaussschießende Idee einer Annäherung an das Reich Gottes auf Erden einholen. Vielmehr erinnert die Intuition, die sich damit verbindet,

28. *Kritik der Urteilskraft*, Werke, Bd. V, 578. Kant hat sich die Konsequenz dieser Überlegung nicht immer vor Augen geführt und das Erstrebenswerte des Endzwecks an das Gesollte einer Pflicht assimiliert : „Dagegen ist ein Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft auf einer Pflicht gegründet, etwas (das höchste Gut) zum Gegenstand meines Willens zu machen, um es nach allen meinen Kräften zu befördern ; wobei ich aber die Möglichkeit desselben, mithin auch die Bedingung dazu, nämlich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit voraussetzen muss, weil ich diese durch meine spekulative Vernunft nicht beweisen, obgleich auch nicht widerlegen kann.“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, Werke, Bd. IV, 276f.) Im Zusammenhang der Begründung des moralischen Glaubens spricht Kant von der „Verbindlichkeit“ des höchsten moralischen Endzwecks : „Es ist der beharrliche Grundsatz des Gemüts, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung voraussetzen notwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen.“ (*Kritik der Urteilskraft*, Werke, Bd. V, 603.) Karl-Otto Apel scheint übrigens mit seinem „Teil B“ der Ethik genau diesem Schritt, der unter Annahmen eines deontologischen Ansatzes zu einem teleologischer Fehlschluss führt, zu folgen : K. O. APEL, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt/Main, 1988, 103-153 ; dagegen J. HABERMAS, „Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung“, in : D. BÖHLER, M. KETTNER, G. SKIRREBEKK (Hg.), *Reflexion und Verantwortung*, Frankfurt/Main, 2003, 44-64.

29. *Kritik der reinen Vernunft*, Werke, Bd. II, 693.

30. Erst William James wird einen pragmatistisch gefassten Wahrheitsbegriff auf ethische Lebensentwürfe ausdehnen und einen interessanten Zusammenhang zwischen Aussagenwahrheit, moralischer Wahrheit und Authentizität herstellen, vgl. W. JAMES, *The Will to Believe* (1887), New York, 1956.

an den Rückhalt, den das Richtige im konkreten Guten besserer und verbesserter Lebensformen suchen muss. Die orientierenden Bilder von nicht-verfehlten Lebensformen, die der Moral auf halbem Wege entgegenkämen, schweben uns auch ohne die Gewissheit göttlichen Beistandes als ein zugleich erschließender und begrenzender Horizont des Handelns vor – aber nicht wie Kants ethisches Gemeinwesen im Singular und nicht in der festen Kontur des Gesollten. Sie inspirieren und ermutigen uns zu der Art – und zur hartnäckigen Wiederholung von der Art – von umsichtigen Kooperationsversuchen, die so oft erfolglos verlaufen, weil sie nur unter *glücklichen* Umständen gelingen können.

(5) An der Postulatenlehre zeigt sich das Dilemma, in das sich Kant durch den Widerstreit seiner Absichten, der Religion gleichzeitig als Erbe wie als Opponent gegenüber zu treten, verstrickt. Einerseits betrachtet er die Religion als Quelle einer Moral, die Maßstäben der Vernunft genügt, andererseits als finsternen Hort, der von Obskurantismus und Schwärmerei philosophisch gereinigt werden muss. Der Versuch einer reflexiven Aneignung religiöser Gehalte liegt im Streit mit dem religionskritischen Ziel, über deren Wahrheit und Falschheit philosophisch zu richten. Die Vernunft kann den Kuchen der Religion nicht gleichzeitig verzehren und behalten wollen. Gleichwohl verdient die konstruktive Absicht der Kantischen Religionsphilosophie nach wie vor unser Interesse, wenn wir wissen möchten, was wir, unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens, von der Artikulationskraft der Weltreligionen für den Gebrauch der praktischen Vernunft lernen können.

Wie die Übersetzung der Idee von Gottes Herrschaft auf Erden in den Begriff einer Republik unter Tugendgesetzen zeigt, verbindet Kant die kritische und zugleich selbstkritische Abgrenzung des Wissens vom Glauben mit der Aufmerksamkeit für die mögliche kognitive Relevanz von Gehalten, die in religiöser Sprache aufbewahrt sind. Seine Moralphilosophie lässt sich insgesamt als der Versuch verstehen, das kategorische Sollen göttlicher Gebote auf diskursivem Wege zu rekonstruieren. Die Transzendentalphilosophie hat im ganzen den praktischen Sinn, den transzendenten Gottesstandpunkt in eine funktional äquivalente *innerweltliche* Perspektive zu überführen und als moralischen Gesichtspunkt zu bewahren³¹. Von dieser Genealogie zehrt auch jene unnachahmliche Verbindung redlicher Offenheit gegenüber den pessimistischen Einsprüchen der theoretischen Vernunft mit der optimistischen Entschlossenheit einer uneingeschüchternen praktischen Vernunft, die Kants illusionslosen Idealismus auszeichnet. Diese Kombination bewahrt einen von Haus aus für Skeptizismus

31. J. HABERMAS, „Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral“, in : ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/Main, 1996, 11-64, hier S. 16f.

anfälligen „Habitus der Vernunft“ vor defätistischer Gleichgültigkeit und zynischer Selbstzerstörung. Gewiss, Kant stand noch diesseits der Schwelle eines historischen Bewusstseins, dessen philosophische Relevanz erst Hegel erkannt hat. Er hat die reflexive Aneignung religiöser Gehalte noch als Verdrängung der positiven Religion durch Vernunft verstanden, nicht als die genealogische Entzifferung eines historischen Entstehungszusammenhangs, der die Vernunft selbst angehört. Aber schon die Postulatenlehre sollte die Selbstgewissheit der religionskritischen Vernunft mit der Absicht einer rettenden Übersetzung religiöser Gehalte versöhnen.

Unser hermeneutische Blick auf Kants Religionsphilosophie ist natürlich durch eine zweihundertjährige Wirkungsgeschichte geprägt. In diesem Zusammenhang erinnere ich an den apologetischen Charakter des bedeutendsten religionsphilosophischen Werks innerhalb des Neukantianismus : Hermann Cohen verwendet die Kantische Vernunftreligion als Schlüssel für eine detaillierte Auslegung der literarischen Quellen der jüdischen Tradition³². Gegen den intellektuellen Antisemitismus seiner Umgebung will er den humanistischen Gehalt und den universalistischen Sinn des Alten Testaments herausstellen und mit philosophischen Mitteln die Gleichrangigkeit von Judentum und Christentum belegen³³.

Die drei wirkungsmächtigsten Figuren, auf die ich mich im Folgenden konzentrieren will, gehören freilich nicht in die Linie der direkten Kantnachfolge. Hegel, Schleiermacher und Kierkegaard haben auf Kants religionskritische Abgrenzung des Wissens vom Glauben auf je andere, aber gleichermaßen folgenreiche Weise reagiert. Sie alle waren überzeugt, dass der Religionskritiker Kant als Sohn des 18. Jahrhunderts einer abstrakten Form der Aufklärung verhaftet geblieben sei und die religiösen Überlieferungen ihrer eigentlichen Substanz beraubt habe. In diesem, nicht zufällig protestantisch beherrschten Ausschnitt der Wirkungsgeschichte wird vor allem um eine unverkürzte Beschreibung des „religiösen Phänomens“ und um die richtige Grenzziehung zwischen Vernunft und Religion gestritten. Ich werde die drei metakritischen, von Hegel, Schleiermacher und Kierkegaards ausgehenden Linien bis zur gegenwärtigen Konstellation nur in den allergrößten Strichen ausziehen können.

(6) Hegel kritisiert Kant als den Aufklärer, der die Religion nach Maßgabe abstrakter Verstandesbegriffe auffasst und deren Wesensgehalt als etwas bloß

32. H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Nachdruck der 2. Aufl. 1928), Wiesbaden, 1988, 4 : „Wenn ich schon für den Begriff der Religion auf die literarischen Quellen der Propheten hingewiesen bin, so bleiben diese doch stumm und blind, wenn ich nicht, freilich von ihnen belehrt, aber nicht schlechthin durch ihre Autorität geleitet, mit einem Begriffe vielmehr an sie herangetreten bin, den ich der Belehrung durch sie selbst erst zugrundegelegt habe.“

33. Micha Brumlik würdigt das Werk als Ausdruck des „Hebräischen Humanismus“ in : ders., *Vernunft und Offenbarung*, Berlin-Wien, 2001, 11-28.

Positives abtut. Damit erringe die anmaßend subjektive Vernunft einen Pyrrhus-sieg über den vermeintlichen Obskurantismus ; die falsche transzendente Selbstbegrenzung der Vernunft erzeuge erst, als ihr Gegenüber, einen positivistisch verkürzten Begriff von Religion³⁴. Diese Kritik lässt sich insofern selbst noch als eine Radikalisierung des Kantischen Ansatzes verstehen, als sie den Gegensatz von Glauben und Wissen ebenfalls innerhalb des Horizonts eines vernünftig *erweiterten* Wissens aufheben möchte. Hegel begreift die Geschichte der Religionen gewiss in der Breite ihrer rituellen Praktiken und Vorstellungswelten, aber doch als Genealogie einer umfassenden Vernunft, deren Sprachrohr die Philosophie ist. Auch er hält am Anspruch der philosophischen Aufklärung fest, den Wahrheitsgehalt der Religion nach Maßstäben der Vernunft zu rechtfertigen³⁵.

Andererseits tritt an die Stelle einer selektiven Aneignung einzelner religiöser Gehalte durch die ihrer Grenzen bewusste Vernunft nun die begreifende Aufhebung der Religion im ganzen. Die Philosophie erkennt, was am vorstellenden Denken der Religion vernünftig ist. Aber die ungleiche Ehe, zu der die umarmende Philosophie eine überwältigte Religion schließlich nötigt, hat für den scheinbar überlegenen Partner wiederum ein zweiseitiges Ergebnis. Mit dem Begriff des absoluten Geistes, der sich zu Natur und Geschichte entäußert, um sich in diesem Anderen reflexiv einzuholen, verleiht sich zwar die Philosophie den Grundgedanken des Christentums ein und macht die Menschwerdung Gottes zum Prinzip des eigenen dialektischen Denkens – aber um einen doppelten Preis. Zum einen führt der Ausbruch aus den selbstkritisch gezogenen Grenzen der transzendentalen Vernunft zurück in Metaphysik ; zum anderen verschließt der Fatalismus eines in sich kreisenden Geistes – der sich, sobald er den Gipfel des absoluten Wissens erreicht hat, erneut in die Natur entlassen muss – genau die eschatologische Dimension eines neuen Anfangs, auf den sich doch die Erlösungshoffnung der Gläubigen richtet³⁶.

Die doppelte Enttäuschung – sowohl über den Rückfall in Metaphysik wie über den quietistischen Rückzug der Theorie von der Praxis – hat die linken

34. HEGEL, *Glauben und Wissen, Theorie-Werkausgabe* (Suhrkamp), Bd. 2 : „Der glorreiche Sieg, welchen die aufklärende Vernunft über das, was sie nach dem geringen Maße ihres religiösen Begreifens als Glauben sich entgegengesetzt, davongetragen hat, ist beim Lichte besehen kein anderer, als dass weder das Positive, mit dem sie sich zu kämpfen machte, Religion, noch dass sie, die gesiegt hat, Vernunft blieb.“ Vgl. dazu : Th. M. SCHMIDT, *Anerkennung und absolute Religion*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1997.

35. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, Werke, Bd. 17, 318 : „Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist zu rechtfertigen durch die Philosophie.“

36. K. LÖWITZ, „Hegels Aufhebung der christlichen Religion“, in : ders., *Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart, 1966, 54-96.

Schüler Hegels dazu bewegt, die Kantische Religionskritik in einem anderen, materialistischen Sinne zu radikalisieren. Feuerbach und Marx bürsteten die idealistische Entwicklungsgeschichte des absoluten Geistes aus der Sicht einer intersubjektiven, in Leib und Sprache inkarnierten, in Geschichte und Gesellschaft situierten Vernunft gegen den Strich und stellen den Kantischen Vorrang der praktischen vor der theoretischen Vernunft wieder her. Sie begreifen zwar die Religion ernüchtert als den Reflex zerrissener Lebensverhältnisse und zugleich als den Mechanismus der Verbergung dieses entfremdeten Lebens vor sich selbst³⁷. Ihre Religionskritik nimmt Freuds psychologische Erklärung vorweg, wonach das religiöse Bewusstsein versagte Bedürfnisse projektiv erfüllt. Aber wie bei Kant soll diese Destruktion der falschen Positivität einen Wahrheitsgehalt freisetzen, der nur darauf wartet, praktisch verwirklicht zu werden. Wiederum ist es die Idee vom Reiche Gottes auf Erden als des ethischen Gemeinwesens, die jetzt in der revolutionären Gestalt der emanzipierten Gesellschaft eine profane Verkörperung finden soll³⁸.

Diese atheistische Aneignung religiöser Gehalte hat vitale Fortsetzungen im westlichen Marxismus erfahren. Hier sind die theologischen Motive leicht zu entziffern, ob nun in der naturphilosophisch grundierten Hoffnungsphilosophie von Bloch, in der verzweifelten, aber messianisch inspirierten Rettungsanstrengung von Benjamin, oder im spröden Negativismus von Adorno. Manche der philosophischen Ansätze haben innerhalb der Theologie selbst, so etwa bei Johann Baptist Metz oder Jürgen Moltmann, Resonanz gefunden.

Von Hegel bis Marx und zum Hegelmarxismus versucht die Philosophie, sich auf der von Kant aufgenommenen semantischen Spur vom „Volke Gottes“ den *kollektiv* befreienden Gehalt der jüdisch-christlichen Heilsbotschaft anzueignen. Für Schleiermacher und Kierkegaard bildet hingegen das *individuelle* Heil, das der aufs Allgemeine gerichteten Philosophie die größeren Schwierigkeiten

37. K. MARX, *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843) : „Der Mensch das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewusstsein, weil sie eine verkehrte Welt sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt...ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist.“

38. L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), § 59 : „Der einzelne Mensch für sich hat das Wesen des Menschen weder in sich als moralischem, noch in sich als denkendem Wesen. Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten – eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt.“ Feuerbach nimmt wesentliche Motive von Martin Bubers Dialogphilosophie vorweg ; vgl. dazu M. THEUNISSEN, *Der Andere*, Berlin (1964), 1977, 243-373.

bereitet, das Zentrum des Glaubens. Diese beiden sind christliche, aber nach-metaphysische Denker. Der eine schlüpft abwechselnd in die Kantisch getrennten Rollen des Philosophen und des Theologen ; der andere lässt sich in der Rolle des religiösen Schriftstellers auf die Herausforderung eines Kantisch philosophierenden Sokrates ein.

(7) Anders als Hegel respektiert Schleiermacher die Grenzpfähle, die Kant mit seiner Metaphysikkritik eingeschlagen hat. Zwar teilt er Hegels Reserve gegenüber einer Kritik, die in der Religion immer nur die Moral wiederfindet. Aber in epistemologischer Hinsicht hält Schleiermacher am Selbstbezug der subjektiven Vernunft fest. Er verschiebt die Grenze zwischen Glauben und Wissen zugunsten eines authentischen Glaubens jenseits bloßer Vernunft, indem er den Eigensinn und das Eigenrecht des Religiösen innerhalb des grundbegrifflichen Horizonts der Bewusstseinsphilosophie herausarbeitet. Als Philosoph interessiert sich Schleiermacher nicht für die Inhalte des religiösen Glaubens – *fides quae creditur*, sondern für die Frage, was es performativ heißt, gläubig zu sein – *fides qua creditur*³⁹. Er unterscheidet zwischen einer wissenschaftlichen Theologie, die die geglaubten Inhalte dogmatisch verarbeitet, und der religiösen Frömmigkeit, die die persönliche Lebensführung inspiriert und trägt.

Schleiermacher erweitert die Kantische Architektonik der Vernunftvermögen, aber er sprengt sie nicht, wenn er dem religiösen Glauben neben Wissen, moralischer Einsicht und ästhetischer Erfahrung einen eigenen transzendentalen Ort einräumt. Neben die bekannten Vernunftvermögen tritt nun die Religiösität der gläubigen Person, die sich im Gefühl der Frömmigkeit gleichzeitig ihrer eigenen Spontaneität und ihrer schlechthinnigen Abhängigkeit von einem Anderen unmittelbar bewusst wird. Schleiermacher zeigt, wie sich Selbstvergewisserung und Gottesbewusstsein miteinander verschränken. Das berühmte Argument geht von der innerweltlichen Stellung eines Subjekts aus, das durch die Vermögen der Empfänglichkeit und der Selbsttätigkeit sowie durch eine Wechselwirkung der passiven und der aktiven Bezüge zur Welt charakterisiert ist⁴⁰. Für ein endliches Subjekt, das sich der Welt zuwendet, sind weder absolute Freiheit, noch absolute Abhängigkeit denkbar. Wie eine absolute Freiheit mit den Beschränkungen, die die Welt dem situierten Handeln auferlegt, unvereinbar ist, so auch umgekehrt eine absolute Abhängigkeit mit dem intentionalen Abstand von der Welt, ohne den Sachverhalte nicht objektivierend erfasst werden können. Wenn sich dieses Subjekt aber von der Welt abwendet, wird es im Innerwerden

39. Was erklärt, dass Bultmann von Schleiermacher aus einen Weg zu Kierkegaard finden kann : vgl. den „Beitrag von F. Nüssel über Bultmann“ in : P. NEUNER, G. WENZ (Hg.), *Theologen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2002, 70-89.

40. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* (1830-1831), § 3-5.

der Spontaneität des eigenen bewussten Lebens von einem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit erfasst : Im Vollzug der intuitiven Selbstvergewisserung wird es sich der Abhängigkeit von einem Anderen bewusst, das – diesseits der Differenz von dem, was wir aus der Welt empfangen und worauf wir in der Welt einwirken – bewusstes Leben erst möglich macht.

Diese transzendente Analyse des Gefühls der Frömmigkeit verschafft der religiösen Erfahrung eine allgemeine, von der theoretischen wie der praktischen Vernunft unabhängige Basis, auf der Schleiermacher eine folgenreiche Alternative zum Aufklärungskonzept der Vernunftreligion entwickelt. Die religiöse Erfahrung, die im „unmittelbaren Selbstbewusstsein“ wurzelt, kann Gleichursprünglichkeit mit einer Vernunft, die derselben Wurzel entspringt, reklamieren. Gegenüber dem Konzept der Vernunftreligion hat Schleiermachers philosophische Einführung der Religiösität den Vorzug, dem religiösen Pluralismus in Gesellschaft und Staat Rechnung tragen zu können, ohne der Positivität eigensinniger religiöser Überlieferungen ihr Recht beschneiden oder gar absprechen zu müssen. Die pietistische Auszeichnung der religiösen Innerlichkeit führt zu dem weiteren Argument, dass sich das anthropologisch allgemeine Gefühl der Abhängigkeit in verschiedenen Traditionen verzweigt, sobald das fromme Gefühl in bestimmter Weise artikuliert, über die Schwelle symbolischen Ausdrucks tritt und in der kommunikativen Vergemeinschaftung von Gläubigen die praktische Gestalt eines kirchlich praktizierten Glaubens annimmt.

Die philosophische Einsicht in den gleichen vernünftigen Ursprung aller Religionen ermöglicht es den Kirchen – und der dogmatischen Auslegung des jeweiligen Kirchenglaubens – im differenzierten Gehäuse moderner Gesellschaften einen legitimen Platz zu finden. Unter dieser Prämisse können sie, ohne Beeinträchtigung ihres jeweiligen Wahrheitsanspruches gegenüber Andersgläubigen und Ungläubigen, gegenseitig Toleranz üben, die säkulare Ordnung des liberalen Staates anerkennen und die Autorität der auf Weltwissen spezialisierten Wissenschaften respektieren. Die philosophische Rechtfertigung von religiöser Erfahrung überhaupt befreit nämlich die Theologie von unnötigen Beweislasten. Metaphysische Gottesbeweise und ähnliche Spekulationen sind überflüssig. Die Theologie kann sich, indem sie für die Bearbeitung ihres dogmatischen Kerns die besten wissenschaftlichen Methoden in Anspruch nimmt, innerhalb der Universitäten unauffällig als eine praktische Disziplin neben anderen etablieren. Der Kulturprotestantismus des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts macht allerdings den Preis deutlich, den Schleiermacher für diese elegante Versöhnung von Religion und Moderne, Glauben und Wissen zahlt. Die gesellschaftliche Integration der Kirche und die Privatisierung des Glaubens berauben den religiösen Bezug zur Transzendenz seiner innerweltlichen Sprengkraft.

Werk und Auftreten Adolf von Harnacks haben den Verdacht der Entschärfung auf sich gezogen. Die moderierende Anpassung der Religion an den Geist der Moderne entzieht dem solidarischen Handeln der religiösen Gemeinschaft die Kraft einer reformierenden, erst recht die Energie einer umwälzenden Praxis in der Welt. Die Präsenz Gottes zieht sich unter solchen Prämissen in die Tiefe der individuellen Seele zurück : „Das Reich Gottes kommt, indem es zu den Einzelnen kommt, Einzug in ihre Seele hält“⁴¹. Max Weber und Ernst Troeltsch begreifen wie Schleiermacher die Religion als eine Bewusstseinsinformation, die auch in modernen Gesellschaften ihre Eigenständigkeit und strukturbildende Kraft behält. Für sie erschließt sich freilich der Sinn religiöser Überlieferung nur noch aus empirisch greifbaren Evidenzen. Einen verbindlichen normativen Gehalt der Religion können sie dem Sog des Historismus nur noch durch eine Reflexion auf die christlichen Wurzeln jener liberal aufgeklärten, individualistischen Gegenwartskultur ablisten, in der sie ihr eigenes Selbstverständnis wiederfinden⁴².

(8) Kierkegaards Werk setzt einen Kontrapunkt zu Schleiermachers besänftigender Analyse der frommen, mit der Moderne versöhnten Existenz. Mit seinem Generationsgenossen Marx teilt er das Krisenbewusstsein der ruhelosen Moderne. Anders als dieser sucht er aber den Ausbruch aus dem spekulativen Denken und der korrumpierten bürgerlichen Gesellschaft nicht auf dem Wege der Umkehrung des Verhältnisses von Theorie und Praxis, sondern im Vollzug einer existentiellen Antwort auf die ihn umtreibende lutherische Frage nach dem gnädigen Gott. Mit dem radikalisierten Sündenbewusstsein gerät die Autonomie der Vernunft in den Schatten der schlechthin heterogenen Macht des unerkennbaren, allein historisch bezeugten, sich selbst mitteilenden Gottes. Dieser neoorthodoxe Gegenzug zum anthropozentrischen Selbstverständnis der Moderne bildet ein wichtiges Stadium in der Wirkungsgeschichte der Kantischen Religionsphilosophie. Er bekräftigt nämlich die Grenzziehung zwischen Vernunft und Religion dieses Mal vonseiten des Offenbarungsglaubens. Dabei wendet Kierkegaard Kants transzendente Selbstbeschränkung der Vernunft gegen deren eigenen Anthropozentrismus. Nicht die Vernunft zieht der Religion Grenzen, sondern die religiöse Erfahrung weist die Vernunft in die Schranken. Freilich weiß Kierkegaard, dass die Vernunft nur mit ihren eigenen Waffen zu

41. A.v. HARNACK, „Das Wesen des Christentums“ (Hg. v. T. Rendtorff), Gütersloh, 1999, 90 ; vgl. auch G. WENZ, A.v. HARNACK, „Herzensfrömmigkeit und Wissenschaftsmanagement“, in : P. NEUNER, G. WENZ (Hg.), 33-52.

42. F.W. GRAF, „Ernst Troeltsch, Theologie als Kulturwissenschaft des Historismus“, in : P. NEUNER, G. WENZ (Hg.), 53-69 ; zu Weber vgl. W. SCHLUCHTER, „Die Zukunft der Religion“, in : ders., *Religion und Lebensführung*, Bd. 2, Frankfurt/Main, 1988, 506-534.

schlagen ist. Er muss Sokrates, seinen Kantischen Gegenspieler, erst davon überzeugen, dass die postkonventionelle Gewissensmoral erst dann, wenn sie in ein religiöses Selbstverständnis eingebettet ist, zum Kristallisationskern einer bewussten Lebensführung werden kann⁴³.

So beschreibt Kierkegaard anhand pathologischer Lebensformen die symptomatischen Stadien einer heilsamen „Krankheit zum Tode“ – die Gestalten einer zunächst verdrängten, dann über die Bewusstseinschwelle tretenden und schließlich zur Umkehrung des ich-zentrierten Bewusstseins nötigen Verzweiflung. Diese verschiedenen Gestalten der Verzweiflung sind ebenso viele Manifestationen der Verfehlung jenes existentiellen Grundverhältnisses, das ein authentisches Selbstsein möglich machen könnte. Kierkegaard schildert die beunruhigenden Zustände einer Person, die sich ihrer Bestimmung, ein Selbst sein zu müssen, zwar bewusst wird, aber daraufhin in die Alternativen flüchtet, „verzweifelt nicht man selbst sein [zu] wollen, oder noch niedriger : verzweifelt nicht ein Selbst sein [zu] wollen, oder am allerniedrigsten : ein anderer sein [zu] wollen als man selbst“⁴⁴. Wer schließlich erkennt, dass die Quelle der Verzweiflung nicht in den Umständen, sondern in den eigenen Fluchtbewegungen liegt, wird den trotzigen, aber ebenso erfolglosen Versuch unternehmen, „man selbst sein zu wollen“.

Das verzweifelte Scheitern dieses letzten Kraftaktes – des sich ganz auf sich selbst versteifenden Selbstseinswollens – soll den endlichen Geist zur Transzendierung seiner selbst bewegen. Damit auch zur Anerkennung der Abhängigkeit von einem Anderen, worin die eigene Freiheit gründet. Diese Umkehr markiert den Wendepunkt, d.h. die Überwindung des säkularisierten Selbstverständnisses der modernen Vernunft : „Indem es sich zu sich selbst verhält und indem es es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte“⁴⁵. „Dieses Bewusstsein macht authentisches Selbstsein allein möglich“⁴⁶. Die auf den tiefsten Grund reflektierende Vernunft entdeckt ihren Ursprung aus einem Anderen ; und dessen schicksalhafte Macht muss sie anerkennen, wenn sie nicht in der Sackgasse hybrider Selbstbemächtigung ihre Orientierung verlieren soll.

Bei Schleiermacher setzt diese Konversion der Vernunft durch Vernunft am Selbstbewusstsein des erkennenden und handelnden Subjekts an, bei Kierkegaard an der Geschichtlichkeit der existenziellen Selbstvergewisserung. Beide Male überschreitet sich eine ihrer Grenzen inne werdende Vernunft auf ein

43. J. HABERMAS, „Begründete Enthaltensamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem „richtigen“ Leben?“, in : ders., *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt/Main, 2001, 11-33.

44. S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode* (hg. v. L. Richter), Ffm. 1984, 51.

45. *Krankheit zum Tode* (1984), 14.

46. M. THEUNISSEN, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*, Meisenheim/Frankfurt, 1991.

Anderes hin : sei es im Gefühl der geborgenen Abhängigkeit von einem kosmisch Umgreifenden oder in der verzweifelten Hoffnung auf das historische Ereignis der Erlösung. Die entscheidende Differenz besteht darin, dass Kierkegaard die Konversion der Vernunft als Abdankung vor der Autorität des sich selbst mitteilenden christlichen Gottes begreift, während Schleiermacher an der anthropozentrischen Blickrichtung festhält und die religiöse Grunderfahrung, der die positiven Glaubensüberlieferungen erst entspringen, philosophisch begründet.

Für Karl Barth ist ein solches philosophisches Begreifen der Religiösität schlicht „Unglaube“ – und die christliche Offenbarung „Aufhebung der Religion“⁴⁷. Barth und Bultmann schließen sich an Kierkegaard an, um den normativen Eigensinn des Offenbarungsglaubens und die christliche Glaubensexistenz gegen den Sog des historischen Denkens, gegen den Säkularisierungsdruck der Gesellschaft und gegen die Privatisierung des Glaubens beharrlich zur Geltung zu bringen. Sie arbeiten an der christlichen Glaubensbotschaft das Nicht-Integrierbare heraus, die unversöhnliche Opposition von Glauben und Wissen. Aber diese Konfrontation findet auf der Grundlage eines nachmetaphysischen Denkens statt, das die Modernitätskritik (wie auch die politische Einstellung von Barth und Bultmann zum NS-Regime zeigt) vor reaktionärem Antimodernismus bewahrt.

Auf der anderen Seite tritt auch die Existenzphilosophie das Erbe Kierkegaards an. Diesem folgt sie auf dem Weg zu einer Ethik, die den geschichtlichen Modus einer selbstkritisch bewussten Lebensführung formal auszeichnet. Karl Jaspers versucht darüber hinaus, die radikale Spannung zwischen Transzendenz und Innerweltlichem aus der säkularen Sicht der „Existenzerhellung“ vernünftig zu rekonstruieren. Das gelingt ihm nur um den Preis der Angleichung des Geltungsanspruchs philosophischer Aussagen an den Status von Glaubenswahrheiten. Er verallgemeinert Kants Konzept des Vernunftglaubens, das auf die Postulate von Gott und Unsterblichkeit zugeschnitten war, auf Philosophie im ganzen und grenzt den „philosophischen Glauben“ vom Erkenntnismodus der Wissenschaft ab. Dadurch entsteht eine Familienähnlichkeit zwischen philosophischen Lehren und religiösen Überlieferungen. Beide Seiten stehen in einer Konkurrenz von Glaubensmächten. Die Philosophie soll bestenfalls den Charakter dieses Streites klären, aber den Streit selbst nicht mit Argumenten schlichten können⁴⁸.

47. G. PFLEIDERER, „Karl Barth – Theologie des Wortes Gottes als Kritik der Religion“, in : P. NEUNER, G. WENZ (Hg.), 124-144, hier S. 135.

48. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München, 1984.

(9) Was lässt sich aus der grob skizzierten Wirkungsgeschichte über die Aktualität der Kantischen Religionsphilosophie lernen? Diese Frage stellt sich heute aus der Perspektive einer Bedrohung des normativen Gehalts der im Westen entstandenen Moderne. Hegel hat die Errungenschaften der Moderne mit den Begriffen „Selbstbewusstsein“, „Selbstbestimmung“ und „Selbstverwirklichung“ charakterisiert. Das Selbstbewusstsein verdankt sich dem Zuwachs an Reflexivität im Zustand einer Dauerrevision verflüssigter Traditionen; die Selbstbestimmung verdankt sich der Durchsetzung des egalitär individualistischen Universalismus in Recht und Moral und die Selbstverwirklichung dem Zwang zu Individuierung und Selbststeuerung unter Bedingungen einer hoch-abstrakten Ich-Identität⁴⁹. Dieses Selbstverständnis der Moderne ist auch ein Ergebnis der Säkularisierung, also der Ablösung von den Zwängen politisch machthabender Religionen. Aber heute ist jenes normative Bewusstsein nicht nur von außen, durch die reaktionäre Sehnsucht nach einer fundamentalistischen Gegenmoderne bedroht, sondern auch aus dem Inneren einer entgleisenden Modernisierung selber. Die Arbeitsteilung zwischen den integrativen Mechanismen des Marktes, der Bürokratie und der gesellschaftlichen Solidarität ist aus dem Gleichgewicht geraten und hat sich zugunsten wirtschaftlicher Imperative verschoben, die einen am je eigenen Erfolg orientierten Umgang der handelnden Subjekte miteinander prämiieren. Die Eingewöhnung neuer Technologien, die tief in die bisher als „natürlich“ angesehenen Substrate der menschlichen Person eingreifen, fördert zudem ein naturalistisches Selbstverständnis der erlebenden Subjekte im Umgang mit sich selbst.

Diese Erschütterung des Normbewusstseins manifestiert sich auch in schwindenden Sensibilitäten für gesellschaftliche Pathologien – verfehltes Leben überhaupt. Eine nachmetaphysisch ernüchterte Philosophie kann diesen Mangel nicht kompensieren – jenen Mangel, den schon Kant gespürt hat. Sie verfügt nicht mehr über die Art von Gründen, die ein einziges motivierendes Weltbild vor allen anderen auszeichnen könnten, und zwar ein Weltbild, das existentielle Erwartungen erfüllt, ein Leben im ganzen verbindlich orientiert oder gar Trost spendet. Wir haben gesehen, dass Kant mit dem Konzept des Vernunftglaubens und seiner Postulatenlehre der Religion mehr an Substanz entwenden wollte als die praktische Vernunft im Ernst verträgt.

Was er mit dem Modus des vernünftigen Glaubens im Sinn hatte, trifft eher auf das reflektierte Selbstverständnis von Mitgliedern religiöser Gemeinden, überhaupt kultureller Gruppen zu, die von starken identitätsprägenden Überlieferungen bestimmt sind. Dieser Glaubensmodus gleicht propositionalen Einstellungen, die wir gegenüber eigenen, für authentisch gehaltenen Lebensweisen

49. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/Main, 1985, 390-425.

einnehmen. Wir leben aus der Gewissheit einer Lebensweise, wenn wir von deren Wert überzeugt sind. Nun gibt es aber verschiedene, gleichermaßen authentische Lebensweisen, sodass in dieser Hinsicht Gewissheit und Wahrheitsgeltung interessanterweise auseinander klaffen. So sehr wir uns eines solchen existentiellen Selbstverständnisses gewiss sind, so wenig dürfen wir die zugrundeliegenden Werturteile mit verallgemeinerbaren moralischen Überzeugungen (oder gar theoretischen Aussagen) verwechseln. Jedenfalls verbinden wir mit Wertorientierungen, die für uns – und Mitglieder wie uns – eine existentielle Bedeutung haben, nicht den Anspruch auf universelle Anerkennungswürdigkeit.

Gegen Kant müssen wir zunächst festhalten, dass die Vorstellungen vom Reiche Gottes oder von einem „ethischen Gemeinwesen“ von Haus aus im Plural auftreten. Auch die im Singular auftretende Vernunftmoral – und die verfassungsrechtliche Institutionalisierung von Menschenrechten und Demokratie – gewinnen ihre Schubkraft erst durch eine Einbettung in die vielfältigen Kontexte von Weltbildern und Lebensweisen, denen *konkurrierende* Endzwecke eingeschrieben sind. Zwischen ihnen besteht ein vernünftigerweise zu erwartender Dissens, der, wenn er nicht zur stummen Gegnerschaft führen und Gewalt ausbrüten soll, in öffentlichen Diskursen zur Sprache gebracht werden muss. Hierbei kann die Philosophie, in der Rolle eines Übersetzers, moralische, rechtliche und politische Eintracht nur fördern, wenn sie in der legitimen Vielfalt der substantiellen Lebensentwürfe von Gläubigen, Andersgläubigen und Ungläubigen aufklärend, aber nicht als der besserwissende Konkurrent auftritt. In dieser Rolle eines Interpreten kann sie sogar dazu beitragen, Sensibilitäten, Gedanken und Motive zu erneuern, die zwar aus anderen Ressourcen stammen, aber verkapselt blieben, wenn sie nicht durch die Arbeit des philosophischen Begriffs ans Licht der öffentlichen Vernunft gezogen würden.

Für beides, sowohl für die selbstkritische Zurückhaltung einer grenzenziehenden Vernunft wie für die mäeutische Rolle einer öffentlich-diskursiven Aneignung jener partikularistischen, in Sondersprachen verschlossenen semantischen Potentiale, hat Kants Religionsphilosophie Maßstäbe gesetzt. Aber erst im Zusammenhang mit ihrer Wirkungsgeschichte wirft sie Licht auf die Konstellation von Glauben und Wissen in unseren gegenwärtigen, postsäkularen Gesellschaften. Auf den drei erwähnten wirkungsgeschichtlichen Linien – der des Hegelmarxismus, des Kulturprotestantismus und der Existenzdialektik – wird je ein anderer Aspekt dieser veränderten Konstellation hervorgehoben. Dazu eine kurze Bemerkung am Schluss.

(10) Hegels genealogischer Blick entschlüsselt die suggestiven Bilder und die dichten Narrative der großen Weltreligionen als Geschichte eines Geistes,

der auf eine reflexive Aneignung durch die Arbeit des Begriffs wartet. Aus diesem Blickwinkel begegnen der Philosophie in unverstandenen religiösen Überlieferungen und in unbegriffenen Praktiken des Gemeindelebens auch heute noch Einsichten, Intuitionen, Ausdrucksmöglichkeiten, Sensibilitäten und Umgangsformen, die zwar der öffentlichen Vernunft nicht von Haus aus fremd sind, die aber zu enigmatisch sind, um ohne weiteres in den Kommunikationskreislauf der Gesellschaft im ganzen aufgenommen zu werden. Diese Gehalte können für ein verkümmertes normatives Bewusstsein regenerative Kraft gewinnen, wenn es gelingt, aus diesem Fundus heraus neue perspektivenbildende Begriffe zu entwickeln. Auf diese Weise haben seinerzeit Grundbegriffe wie ‚Positivität, ‚Entfremdung‘ oder ‚Reifizierung‘ – Begriffe, die ihre Herkunft aus Bilderverbot und Sündenfall nicht verleugnen – die Wahrnehmung allgemein verändert. Sie haben den Triumphzug der kapitalistischen Modernisierung in ein anderes Licht getaucht und Sinne, die gegenüber gesellschaftlichen Pathologien abgestumpft waren, sensibilisiert. Der kritische Gebrauch solcher Begriffe hat von den eingewöhnten Verhältnissen den Schleier der Normalität abgezogen.

Nach dem Zivilisationsbruch hat etwa Benjamins Begriff der ‚anamnetischen Solidarität‘ mit vergangenem Unrecht – ein Begriff, der unverkennbar in die Lücke der verlorenen Hoffnung auf ein Jüngstes Gericht einspringt – an eine kollektive Haftung jenseits moralischer Verpflichtung erinnert⁵⁰. Die innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft angeeignete Idee der Annäherung an das Reich Gottes lenkt den Blick eben nicht nur in die Zukunft. Diese Idee weckt in uns allgemein ein Bewusstsein kollektiver Verantwortung für unterlassene kooperative Anstrengungen, einem nahenden Unheil entgegenzutreten oder auch nur eine empörende Lage zu verbessern. Gewiss, nur in glücklichen Momenten kann eine gelingende Kooperation dieser Erwartung gewachsen sein. Aber die schwache Verantwortung für das kollektive Schicksal der Nächsten wie der Fernsten ist nicht schon deshalb von unseren Schultern genommen, weil sie unsere falliblen Kräfte meistens überfordert und verbohrt Geister, die ihre eigene Fallibilität verkennen, manchmal in die Irre führt.

Kant, Hegel und Marx haben das säkulare Bewusstsein den Stachel eines religiösen Erbes spüren lassen. Aber erst Schleiermacher und Kierkegaard haben von der Philosophie gefordert, die Religion als ein Gegenüber auf gleicher Augenhöhe zu akzeptieren. Beide lösen das Christentum aus der Verbindung mit der griechischen Metaphysik und verteidigen es, auf dem Kantischen Niveau

50. H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentale Theologie*, Düsseldorf, 1976, 278ff. Vgl. auch J. HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/Main, 1984, 514f.

nachmetaphysischen Denkens, gegenüber den Gebildeten unter seinen Verächtern.

Schleiermacher erklärt, warum die Religion nicht ein bloß Vergangenes ist, das sich gegen die Komplexität der Moderne sperren muss. Er zeigt, wie sich Kirche, religiöses Bewusstsein und Theologie innerhalb des Rahmens der kulturellen und gesellschaftlichen Differenzierung als zeitgenössische, und sogar funktional spezifizierte Gestalten des Geistes behaupten können. Schleiermacher ist ein Schrittmacher für das Bewusstsein einer postsäkularen Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen der Religion in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt. Gleichzeitig vollzieht er gleichsam von innen eine Modernisierung des religiösen Bewusstseins, das sich dann mit den normativ unverzichtbaren Bedingungen des postkonventionellen Rechts, mit dem weltanschaulichen Pluralismus und dem wissenschaftlich institutionalisierten Weltwissens ins Benehmen setzt. Allerdings kommt Schleiermacher einer Philosophie, die im Glauben die Elemente des Wissens aufspüren will, insofern entgegen, als er die Versöhnung von Religion und Moderne selber noch mit philosophischen Mitteln herbeiführt.

Erst Kierkegaard konfrontiert das nachmetaphysische Denken mit der unüberbrückbaren Heterogenität eines Glaubens, der die anthropozentrische Sicht des innerweltlich ansetzenden philosophischen Denkens kompromisslos leugnet. Durch diese Herausforderung gewinnt die Philosophie erst ein ernstlich dialektisches Verhältnis zum Bereich der religiösen Erfahrung. Der Kern dieser Erfahrung entzieht sich dem säkularisierenden Zugriff der philosophischen Analyse auf ähnliche Weise, wie auch die ästhetische Erfahrung dem rationalisierenden Zugriff trotz. Mit Begriffen des Schönen, Hässlichen und Erhabenen leistet ja die Philosophie kaum mehr als ein vorsichtiges Einkreisen jener sprachlos sinnlichen Erregung, die das Spiel der reflektierenden Urteilskraft in Schwung bringt. Die Quelle der Sinnlichkeit entweicht dem Verstand. Mit einer in die Welt von außen einbrechenden „Transzendenz“ verhält es sich ähnlich. Mit diesem Begriff umkreist nämlich die Philosophie das Abgründige und Abkünftige jener utopischen Energie zur „Beförderung des höchsten Guts“, über deren Quelle eine detranszendentalisierte Vernunft keine Gewalt mehr beansprucht. Diskursiv nachvollziehen kann sie nur eine Transzendenz von innen⁵¹.

Deshalb zehrt die Philosophie nur so lange auf vernünftige Weise vom religiösen Erbe, wie die ihr orthodox entgegen gehaltene Quelle der Offenbarung für sie eine kognitiv unannehmbare Zumutung bleibt. Die Perspektiven, die entweder in Gott oder im Menschen zentriert sind, lassen sich nicht ineinander überführen. Sobald diese Grenze zwischen Glauben und Wissen porös wird und

51. J. HABERMAS, *Texte und Kontexte*, Frankfurt/Main, 1991, 127-156.

religiöse Motive *unter falschem Namen* in die Philosophie eindringen, verliert die Vernunft ihren Halt und gerät ins Schwärmen. Kants religionsphilosophische Einschränkung der Vernunft auf ihren praktischen Gebrauch betrifft heute weniger die religiöse Schwärmerei als vielmehr eine schwärmerische Philosophie, die sich verheißungsvolle Konnotationen eines erlösungsreligiösen Wortschatzes nur *ausleiht* und zunutze macht, um sich von der Strenge diskursiven Denkens zu dispensieren. Auch das können wir von Kant lernen : wir können seine Religionsphilosophie im ganzen als Warnung vor religiöser Philosophie verstehen.

Jürgen HABERMAS