

Meine Damen und Herren!

Wir stehen in der Betrachtung des 2. Paragraphen über die Auflösung der orthodoxen Gotteslehre. Ich hatte in der letzten Stunde auf die innere Zwiespältigkeit die Aufmerksamkeit noch einmal gelenkt, sofern in ihr vereinigt sind der Gottesgedanke aus reiner Vernunft und der Gottesgedanke aufgrund von Offenbarung, beide in einer Gewichtung, die entgegengesetzt ist derjenigen, die in der parallel laufenden philosophischen Metaphysik entwickelt wird. Wenn die orthodoxe Theologie darauf insistiert, daß die offenbarungsmäßige Erkenntnis Gottes die eigentlich integrierende und erfüllende Erkenntnis sei gegenüber der natürlichen, so insistiert die Philosophie und Metaphysik darauf, daß die von ihr aus dem Begriff der Vernunft selbst entwickelte Gottesidee für sich selbst durchaus genugsam, sei insofern unabhängig und als unabhängige Erkenntnis von grundlegender, kritisch-fundamentaler Bedeutung für jedwede Lehre und für jedwede Entwicklung eines Begriffes von Gott. Diese innere Zwiespältigkeit der orthodoxen Gotteslehre einerseits und ihr Gegensatz gegen die metaphysische Theologie andererseits bedingt eine eminent gespannte Lage am Ende des Zeitalters, das man in der Theologie als dasjenige des Altprotestantismus, in der Philosophie als das Zeitalter des dogmatischen Rationalismus bezeichnen kann. Die Beendigung dieser Periode wird signalisiert, nicht etwa durchgeführt, aber sehr signifikant signalisiert durch die Philosophie Kants und zwar durch die kritische Philosophie, die sich erstmals artikuliert hat in seiner Schrift von 1781 "Die Kritik der reinen Vernunft". Dieses Datum ist ein Stichdatum-würde ich sagen-für eine Periode, die eingetreten ist, auch was das Nachdenken über Gott und das Problem von Glauben und Vernunft anlangt. Denn bis dahin waren Metaphysik und Theologie darin sich einigt, daß der Gottesgedanke von der Art eines objektiven Begriffes sei, d.h. er hat einen Gegenstand wie jeder Begriff seinen Gegenstand hat, und es ist die Aufgabe des Nachdenkens, die Realität dieses Begriffes zu erweisen, sicherzustellen gegen eine Bezweifelung des Wirklichkeitswertes dieses Begriffes. Die Konsequenz aus dieser Auffassung, aus diesem Verständnis des Gottesgedankens als Begriff, als objektiver allgemeiner Begriff, die Konsequenz daraus ist ein ganz spezifisches Verständnis auch von Offenbarung. Denn Offenbarung bedeutet unter dieser Voraussetzung die Mitteilung eines bestimmten objektiven Begriffes von Gott und göttlichen Dingen, wobei die Modalität dieses Begriffes sich nur dadurch von den Vernunftbegriffen unterscheidet, daß der Grund zur Bildung oder zur Erkenntnis dieses Begriffes nicht in der Vernunft, sei es in ihrem angeborenen Wesen, sei es in ihrer eigenen Tätigkeit, liegt, sondern, daß der Grund zur Erfassung dieses Begriffes außerhalb ihrer in einer göttlichen Aktion im Akt der Offenbarung liegt, aber was dabei vermittelt wird ist durchaus von der Art derjenigen Begriffe, die die Vernunft aus eigenem Wesen und aus eigener Kraft hervorbringt. Mit dieser Auffassung von Offenbarung als Wissen und des Gottesgedanken der Offenbarung als eines Gottesbegriffes bricht die kritische Philosophie Kants radikal, indem er für die rationale Theologie, also die Metaphysik, den Nachweis führt, daß selbst in der reinen Vernunftwissenschaft die Gottesidee nicht von der Art eines objektiven Begriffes, mithin die Erkenntnis Gottes nicht von der Art allgemeinen Wissens ist; eines allgemeinen Wissens, das in seiner Allgemeinheit ebenso erweislich ist, wie der Begriff seiner Objektivität nachweisbar wäre. Die Pointe in dieser Negation ist enthalten in der Aufweisung, daß die verschiedenen Versuche, die Existenz Gottes und d.h. die Realität der rationalen Gottesidee zu erweisen, alle auf Sand gebaut sind und nicht das zu leisten in der Lage sind, was sie zu leisten präsentieren. Über die Art

seiner Kritik dieser Gottesbeweise möchte ich hier nicht weiter im einzelnen gehen, nur, ich hatte es glaube in der letzten Stunde schon gesagt, die eigentümliche Arrangierung der traditionellen Beweise ist für Kants Kritik nicht unwesentlich, nämlich die Anordnung, die er trifft, daß alle beschiedenen Beweistümer, die im Laufe der Geschichte entwickelt worden sind, von der Art strukturiert sind, das die kosmologischen Beweise ebenso wie die teleologischen Beweise aufrufen auf dem, was in der Tradition als ontologisches Argument vorgebracht worden ist. In seiner kürzesten Fassung und vergrößert würde dieses Argument lauten: Gott als das höchste Wesen ist der Inbegriff aller Vollkommenheit, und zu den Vollkommenheiten zählt auch die Existenz dieses Wesens. Würde ihm die Existenz fehlen, wäre es nicht das vollkommenste Wesen. Mithin kann das vollkommenste Wesen nur gedacht werden wenn es als Existenz gedacht wird, wenn es existiert. Die Existenz Gottes ist implikat der Idee Gottes. Gegen diesen Vorwurf sind im Laufe der Geschichte verschiedene Einwendungen erhoben worden, die erste Einwendung schon von Thomas von Aquin gegen Anselm und Bonaventura, der sogenannte logische Einwand nämlich, daß mit einer "quarternio terminorum" operiert wird, d.h. mit einer Equivokation, sofern einmal die konkrete Existenz gemeint sei, nämlich im Schluß, in der Conclusio, während in den Prämissen nur gedachte Existenz auftaucht, so daß der Beweis nicht auf drei Begriffen aufbaut wie jeder ordentliche Syllogismus, sondern dieser Beweis operiert mit vier Termini, indem er sich durch eine Equivokation im Begriff der Existenz die Schlüssigkeit des Arguments erschleicht. Gegen diesen logischen Einwand ist zu recht wohl schon früh eingewendet worden, daß hier eine künstliche Differenzierung vorgenommen wird, und daß in der Tat dieser logische Einwand keineswegs stringent ist, wenn an der Grundvoraussetzung festgehalten wird, daß die Existenz zu den Vollkommenheiten Gottes zählt. Und diese Voraussetzung wird dann von dem sogenannten empirischen Gegenargument genau bestritten. Der empirische oder empiristische Einwand besagt, daß die Existenz eines Wesens nicht zu den Wesensmerkmalen eines Wesens gehört, sondern die Existenz ist etwas, was mit der Essenz schlechterdings nicht sich so zusammenordnen läßt, wie ein Wesensmerkmal mit dem Gesamtwesen eines Existierenden. Dieser Einwand ist in der neueren Zeit aufgekommen in der Kritik des Cartesius und bildet noch immer auch für die Gegenwart eine genaue Markierung der Differenz zwischen Rationalismus und Empirismus. Während der Rationalismus sich nie hat ausreden lassen, daß auch die Existenz an dem rationalen Wesen eines Seienden partizipiert, wird vom Empirismus genau die entgegengesetzte Behauptung aufgestellt, und die Existenz als auffassbar und erkennbar nur durch sinnliche Erfahrung gewährt im Unterschied zu dem, was im Begriff formuliert, im Begriff zum Ausdruck gebracht werden kann. Kant selbst hatte noch einmal in seiner vorkritischen Zeit den Versuch einer Rettung des ontologischen Arguments, auch gegen den empiristischen Einwand, versucht, indem er nicht von dem Begriff des höchsten Wesens aus den Beweis gestaltete, sondern versuchte von dem Begriff des notwendigen Wesens aus diesen Beweisgang sicherzustellen. Er hat in der "Kritik der reinen Vernunft" nicht einmal mehr ausdrücklich darauf Bezug genommen, weil sich im Ende für ihn herausstellte, es konnten doch nur unkehrbare Urteile heraus, d.h. der Satz, daß das höchstvollkommenste Wesen mit Notwendigkeit existiere, ist der selbe Satz, der da lautet, das mit Notwendigkeit existierende Wesen ist das vollkommenste. Die Convertibilität dieser beiden Sätze erledigt im Grunde die Möglichkeit der Rettung, die

Kant versucht hat. Ich möchte Sie aber bei dieser Gelegenheit immerhin nicht auf eine philosophische Kuriosität, sondern auf ein durchaus ernst+zu+nehmendes Unterfangen aufmerksam machen, das von einem Frankfurter Philosophen, der vor einigen Jahren gestorben ist, Wolfgang Trahner gemacht worden ist: W. Trahner, Gottesbeweise und ihre Kritik - Prüfung ihrer Beweiskraft, Ffm. 1967. Trahner hat es versucht, einen neuartigen, aus dem ontologischen entwickelten Beweis vorzuführen, indem die Vernunft nicht umhin kann, können soll, den Gedanken des Absoluten als für jeden Gedanken schlechterdings unerläßlich anzuerkennen. Ich möchte Sie nur darauf hinweisen, um Sie aufmerksam zu machen darauf, daß der Streit um die Möglichkeit der Gottesbeweise noch immer nicht einfach beendet ist. In diesem Zusammenhang vielleicht auch der Hinweis auf das höchstsubtile Buch von Dieter Henrich, Der ontologische Gottesbeweis, Heidelberg 1962; eine Geschichte des Beweises und seiner Widerlegungen seit Descartes bis in die Zeit des deutschen Idealismus. Was Kant freilich mit seiner Widerlegung anstrengt, ist nicht einfach nur der Nachweis, daß diese Beweise einfach nicht funktionieren, sondern die Intention, die von ihm verfolgt wird, ist die, zu zeigen, daß der Gottesgedanke keine Idee unserer spekulativen Vernunft ist, kein objektiver Begriff, und also auch nicht Basis, Element, Grundlage eines allgemeinen Wissens. Sondern die Gottesidee ist ausschließlich eine Idee der praktischen Vernunft und hat nur als eine solche ihre Relevanz und ihre Bedeutung. Das heißt konkret für ihn, sofern die Gottesidee Zentrum von dem ist, was Religion und Glaube heißen kann, das die Religion als wahre Religion nur in Einheit mit Moral möglich und denkbar ist. Die Ermittlung der Ideen der Religion kann nur erfolgen im Ausgang der Prinzipien der Moralität. Damit ist eine folgenschwere Entscheidung getroffen; denn noch ein Mann wie Spinoza konnte die Zeitgenossenschaft deshalb verketzern, weil er die Idee einer religionslosen Sittlichkeit vertrat, die Idee einer Moralität, die nicht auf Religion gegründet sei. Das war ein Stein des Anstoßes und trug Spinoza den Vorwurf des Unglaubens und des Atheismus ein. Kant nun unternimmt nichts geringeres als den Nachweis der grundsätzlichen Vorordnung, der logischen Vorordnung der Moral vor aller Religion und zugleich die Einschränkung - wenn ich so sagen darf - die Einschränkung der Religion auf das Gebiet unseres tätigen Willens und unserer praktischen Vernunft. Natürlich kannte die Zeit vor Kant ebenfalls die Bedeutung der Gotteslehre und des Gottesgedankens und der Religion für die Praxis, aber nicht nur für die Praxis, sondern auch für die Wahrheitserkenntnis im spekulativen Vernunftgebrauch. Kant beendet diese Periode mit der Negation der Religion als einer theoretischen Weisheit und der Restriktion von Religion und Vernunftglauben auf die Moralität als die eigentliche Ebene, die Dimension von Religion im allgemeinen. Dabei wird von ihm festgehalten die Überzeugung, daß Religion wesensmäßig die Idee eines höchsten Wesens, also Gottes, als eines "ens extramundanum" umfaßt, also eines außerweltlichen Wesens. Zur Religion gehört unveräußerlich der Glaube an das Sein Gottes als eines höchsten Wesens außerhalb dieser Welt, außerhalb dieser Welt und über dem Sein dieser Welt, "extra et praeter mundum", d.h. Gottes Sein kann auch durch das Nicht-Sein der Welt nicht in Zweifel und Frage gestellt werden; er hängt mit seinem Sein nicht so mit der Welt zusammen, daß das Nicht-Sein der Welt auch das Verlöschen des Seins Gottes bedeuten müßte. In dieser Überzeugung hält Kant fest und versucht auch diese Überzeugung durchaus im Rahmen seiner Moraltheologie bündig nachzuweisen und darzulegen. Die Moraltheologie ist, wenn Religion eingeschränkt ist auf dem Bereich der Sittlichkeit, die einzige noch in Betracht kommende Theologie innerhalb des Rahmens der Philosophie. D. hingefallen sind alle übrigen Versuche philosophi-

w.  
Krause

schen Theologierahmens. Sowohl die Transzendenttheologie, die aus dem Rang auch etwas bezogenen Vernunftgebrauch die Idee des "ens originarium", des ursprünglichen Wesens, des Urwesens hervorbringen wollte, dahingefallen die Kosmotheologie, die aus der Endlichkeit der weltlichen Dinge auf die Notwendigkeit eines von allen Bedingungen, Ursachen freien Wesens zu gehen versuchte, und dahingefallen auch die Physikotheologie, die aus Sinnhaftigkeit und Zielstrebigkeit der innerweltlichen Verhältnisse auf eine höchste Vernunft außerhalb dieser Welt schließen wollte. Diese Versuche sind für Kant und in der kritischen Philosophie erledigte Möglichkeiten philosophische Unmöglichkeiten geworden, dagegen ist geblieben, als eine philosophische Notwendigkeit, die "Theologia moralis", die Ethikotheologie. Und bei ihr handelt es sich um eine systematische Explikation derjenigen religiösen Ideen, die mit dem moralischen Selbstbewusstsein notwendig verknüpft, als Konsequenzen notwendig verbunden sind. Und die Bündelung dieser Moraltheologie ist das, was Kant sowohl in seiner "Kritik der praktischen Vernunft" wie in seiner "Kritik der Urteilskraft" als den sogenannten moralischen Gottesbeweis vorgeführt hat. Dabei ist zu beachten, daß dieser moralische Gottesbeweis nicht etwa bedeutet einen Rückfall in die vorkritische Denkart, als sei die Moral gegründet auf die Erkenntnis eines höchsten Wesens, das zugleich das "summum bonum" ist, sondern hier operiert Kant mit einer strikten Unterscheidung zwischen dem, was der Grund der moralischen Person und dem, was der Gegenstand ihres Willens ist. Der Grund der moralischen Persönlichkeit, der Bestimmungsgrund der Moralität selbst, den findet Kant gegeben in den beiden moralischen Elementarideen des Gesetzes und der Freiheit, wobei er ein sehr enges und strenges Folgeverhältnis für das Bewußtsein von beiden entwickelt. Er geht davon aus, daß mit der Vernunft, mit ihrem Wesen, nicht mit ihrer Existenz, mit ihrem Wesen die Idee des Allgemeinen und Notwendigen, d. h. des Gesetzes schlechterdings, verbunden ist, und diese Idee des Gesetzes, des Bewußtseins des Gesetzes, ist das erste Vernunftfaktum, das für die Philosophie überhaupt in Betracht kommt. Und diese Idee von Gesetz, als Idee von dessen, was schlechterdings allgemein gültig und was schlechterdings nötig ist, diese Idee ist der Inbegriff der Selbstbestimmung des vernünftigen Wesens nach dem Faktum seiner Vernunft. Und indem das Vernunftwesen sich diese Idee des Gesetzes als Inbegriff von Notwendigkeit und Allgemeinheit vorführt, wird es gewissermaßen zum Bewußtsein seiner Freiheit provoziert. Das Gesetz selbst und das Bewußtsein von ihm ist noch gänzlich frei von der Frage und der Beantwortung dieser Frage, ob es denn auch in der Kraft des menschlichen Subjektes liegt, dieses Gesetz zu erfüllen. Sondern das Gesetz gebietet nur, was von allem und was unbedingt zu tun sei, nichts sonst. Die Frage nach der Möglichkeit der Realisierung bleibt außer Betracht. Und erst auf der Grundlage des unbedingten Gebots des Sittengesetzes erwacht im vernünftigen Wesen das Bewußtsein seiner Freiheit. Die Argumentation heißt also nicht: Ich soll, da ich es kann, sondern die Folge heißt: Ich kann, weil ich soll. In dieser Form ist die logische Sequenz bei Kant auch bereits bei Fichte zitiert worden. Die Forderung des Gesetzes geht dem Bewußtsein der Freiheit zu seiner Realisierung mit Notwendigkeit voraus: Es gäbe kein Selbstbewußtsein der Freiheit, wenn es nicht das Bewußtsein des Anspruchs des Sittengesetzes gäbe, nämlich den Willen schlechterdings allgemein und unbedingt zu bestimmen, also nicht bestimmt sein zu lassen durch irgendwelche Vorgegebenheiten. Diese beiden Ideen, das Vernunftfaktum des Gesetzes und das daraus folgende und fließende Bewußtsein zu seiner Erfüllung, diese beiden Ideen bilden den Grundstock dessen, was die moralische Persönlichkeit im Sinne Kants ausmacht. Sie sind die beiden moralischen Konstitu-

tientien des moralischen Subjekts Mensch. Und für diese Konstitution bedarf es - und darauf legt Kant nun größten Wert - keinerlei Rekurses auf ein dem Menschen überlegendes, absolutes, höchstes Wesen. Die Moralität konstituiert sich ohne jegliche Rücksicht auf Religion oder Nicht-Religion, die Differenz zwischen Glauben und Unglauben spielt für die Bildung der Moral keinerlei wesentliche Rolle. Die Bedeutung der Religion wird erst in dem Augenblick sichtbar, wenn nicht nur auf den Bestimmungsgrund der moralischen Persönlichkeit reflektiert wird, sondern darauf, daß der tätige Wille des moralischen Subjekts zugleich ja auch darauf aus ist, einen Gegenstand hervorzubringen, der entspricht der Notwendigkeit und Allgemeinheit des Bestimmungsgrundes des sittlichen Subjektes. Und dieser Gegenstand des moralischen Wollens wird von Kant bezeichnet und umschrieben als das "höchste Gut". Der Begriff des "höchsten Gutes" bezeichnet die Summe und den Inbegriff aller dessen, was aus Moral und Entsprechung zum Sittengesetz vom Menschen als einem dieses Sittengesetz verstehenden Wesens hervorgebracht werden soll. Und in diesem "summum bonum", als dem Gegenstand des moralischen Sinns, sind zwei Momente, meint Kant, wesentlich miteinander vereinigt, nämlich jenachdem wie der Begriff des Höchsten ausgelegt wird: Denn unter dem Begriff des Höchsten kann sowohl das Oberste verstanden werden, ein "supremum", wie auch das Vollendete, Vollkommene, ein "consummatum". Beide Bestimmungen, Momente im Begriff des Höchsten verhalten sich zueinander wie Bedingung und erfüllte Bedingung. Das "supremum" bedeutet so etwas, wie die Bedingung für die Realität des erfüllten und vollendeten Gutes im abschließenden Sinne. Mit Bedingung ist dabei gemeint, die Erfüllung des Gesetzes, an der es auch hängt, ob das moralische Wesen nicht nur mit seiner Intention, sondern auch mit seiner konkreten Existenz in einer angemessenen Zuständlichkeit gegenüber dem erfüllten Gesetz erreicht; mit anderen Worten: unter dem höchsten Gut, sofern es die Bedingung seiner Vollendung ist, ist zu verstehen, die Würdigkeit des moralischen Wesens, um die höchste Vollendung seines Seins zu empfangen, d.h. es geht hier um die "dignitas", um die Dignität des Menschen, der ausgerichtet ist auf das gesetzte Ziel eines sich selbst genügenden, vollkommenden Lebens. In der herkömmlichen Terminologie würde das heißen: Es geht in diesem höchsten Gut um die Einigkeit von Sittlichkeit und Seligkeit. Das höchste Gut als oberstes Gut ist die Sittlichkeit als die Bedingung der Seligkeit, wenn es in der Welt mit gerechten Dingen zugehen soll. Und die Seligkeit ist die Erfüllung jener Bedingung, die durch die vollendete Sittlichkeit gesetzt wird. In Bezug auf diese beiden Größen entwickelt er nun die eigentlich religiösen Ideen der praktischen Vernunft; denn, so argumentiert er zunächst und nimmt dabei Überlegungen auf, wie sie von Lessing schon angeschnitten worden sind, geht die moralische Persönlichkeit des endlichen, menschlichen Wesens vermög sich nicht zur Vollendung zu bilden in der Kürze der Existenz dieses irdischen, endlichen Daseins. Sondern um zur Vollendung zu gelangen bedarf es eines unendlichen Ganges, und bedarf es eines Ganges, der nicht abgebrochen wird, durch das Unheil des Todes. Ergo muß als Fundament, Basis, Ausgangspunkt für den Prozess der sittlichen Vervollkommnung angenommen werden, eine unsterbliche Seele als das Substrat der sittlichen Vollendung, damit der Gedanke einer höchsten Sittlichkeit, d.h. einer vollständigen Übereinstimmung zwischen dem Sein des Menschen und dem Anspruch des Sittengesetzes, daß dieses Ziel erreicht werden kann. Nur unter Voraussetzung, unter der praktischen Hypothese einer unsterblichen Seele kann diese völlige Adäquanz zwischen Gesetz und Sein des Menschen gedacht werden, sinnvoll gedacht werden. Und die zweite, notwendig sich ergebende

religiöse Idee besteht darin, daß nun auch dasjenige Wesen muß gedacht werden, welches die Realität der Synthesis von Sittlichkeit und Seligkeit, von Moral und Glück zustandebringt. Diese Synthesis und ihre Realität kann unmöglich garantiert werden durch die Anstrengung - auch nicht die vereinigten Anstrengungen - aller endlichen Wesen, sondern hier muß ein höchstes Wesen angenommen werden, das selber in seinem Sein diese Synthesis ist, um sie auch wirken zu können für diejenigen und an diejenigen, die von sich aus nicht die Seinsmächtigkeit ihrer Realisierung haben. Die Idee Gottes als des Urhebers der lebendigen Einheit von Moral und Glück und die Idee der unsterblichen Seele sind die beiden religiösen Ideen, die sich aus dem eigentlichen Gegenstand der moralischen Vernunft, aus der Idee des "summum bonum" für die Reflexion und die Philosophie mit Notwendigkeit ergeben. Diese Konstruktion hat Kant durchgeführt in seiner "Kritik der praktischen Vernunft", und er hat sie noch einmal gedrängt vorgetragen in seiner "Kritik der Urteilskraft" als die einzige Möglichkeit der Entwicklung einer philosophischen Theologie. Der Anspruch, der sich nun freilich auch damit verbindet, mit der Möglichkeit, der Fähigkeit der Philosophie, den Inbegriff der theologischen Wahrheit und also auch des Gottesgedanken, zu entwickeln, der Anspruch, der sich damit verbindet, ist der, daß diese, so aus der Vernunft entspringende Religion, die schlechterdings verbindliche und die allein verbindliche Wahrheit der Religion zu sein vermag. Mit Nachdruck hat Kant unterschieden diesen Vernunftglauben, diesen Glauben der moralischen Vernunft an die unsterbliche Seele des Menschen, von dem, was er den "statutarischen Kirchenglauben" nennt. Der moralische Religionsglaube, in dem umschriebenen Sinne, als aus moralischer Vernunft geboren, ist etwas toto coelo anderes als der statutarische Kirchenglaube, der sich auf äußere Autorität gründet und keineswegs aus der inneren Natur unserer eigenen Vernunft entspringt. Dieser statutarische Kirchenglaube mag sich auf Autoritäten verschiedener Grade gegründet sein, aber auch die höchste Autorität, nämlich die göttliche Offenbarung, vermag nicht, ihm denselben Rang einzuräumen und zu vermitteln, der dem moralischen Religionsglauben zukommt; sondern das Verhältnis der beiden zueinander kann nur das sein, daß der moralische Vernunftglaube der Kanon ist, an dem jeder und nach dem jeder religiöse Anspruch geprüft, gemessen und beurteilt werden kann. Während der statutarische Kirchenglaube bestenfalls als Organon fungieren kann, als Vehikel zur Beförderung und zur Weckung, Klärung und Anreizung für den moralischen Vernunftglauben. Und die totale Verkehrung, und damit auch die Verfälschung der Religion, geht in dem Augenblick an, wo ein statutarischer Kirchenglaube, aus der Geschichte geworden und entstanden, für sich die gleiche Autorität in Anspruch nimmt, die allein dem moralischen Vernunftglauben gebührt. Wenn er sich autonom setzt, als sei dieser Glaube, der in Dogmen formuliert ist und auf Offenbarung sich beruft, das Wesen der Religion selber. Dort beginnt der Afterdienst der Religion und ein Pfaffenstum sich breitzumachen, wo ein Wille über den anderen zu herrschen beginnt. Dort ist es die Partikularität, die eingerissen ist und die sich aufschwingt als das Allgemein-zu-geltende. Denn Offenbarungsglaube und Kirchenglaube kann, so meint Kant, immer nur in Betracht kommen, als etwas Begrenztes, das Mittelfunktion hat für den eigentlichen Zweck, nämlich den wahren Religionsglauben. Und das andere Verhängnis, das damit einreißt - außer das ein Gewissenszwang ausgeübt wird - ist das, daß unweigerlich die Einheit der Religion zerstört wird; aus der einen und allgemeinen Religion, die in diesem Vernunftglauben bestehen soll, wird nun eine Fülle von religiösen Systemen, die sich gegenseitig bekämpfen, weil

jedes dieser Systeme für sich den Anspruch des Absoluten erhebt. Wo die Vermischung und die Verwechslung von Kirchenglauben und Vernunftglauben stattfindet, von Religion und Pädagogie zur Religion, wo diese Verwechslung stattfindet, reißt notwendigerweise die Einheit entzwei, es beginnt an die Stelle der religiösen Gemeinschaft das Sektenwesen; die Sektiererei ist die nächste und unweigerliche Folge einer solchen Vermischung. Charakter und das natürliche Schicksal des Menschen in Einklang miteinander zu realisieren, und damit also auch den Gegensatz, der die Erfahrung in dieser Welt immer wieder kennzeichnet, zu überwinden, ist schwierig. Deshalb muß es unter allen Umständen darauf ankommen, diese Reinheit des Unterschiedes wieder herzustellen, und nicht etwa den Kirchenglauben einfach zu liquidieren, wohl aber ihm die Funktion wieder zuzumessen, die ihm allein sinnvoll zukommen kann. Und was im Allgemeinen sinnvoll ausgefüllt ist davon, das bezieht er auch ausdrücklich auf das Christentum, als einen solchen, überlieferten Offenbarungsglauben, der in sich freilich - das ist seine Meinung, Behauptung - die Wahrheiten der Vernunftreligionen aller insgesamt enthält; darüber hinaus freilich noch eine Fülle von Wahrheiten, die die Bedeutung haben, diesen Vernunftglauben endlich zum Allgemeinbesitz des menschlichen Vernunftwesens im ganzen zu machen. Aber diese zusätzlichen Elemente, dieses "Leitzeug" - wie er auch sagen wird - was die Anleitung zur Religion nur enthält, nicht aber die Religion selbst, dieses Leitzeug ist jeweils modifizierbar, muß auch modifiziert werden, weil nicht zu allen Zeiten dasselbe geeignet ist, auf die eine, unveränderbare Wahrheit hinzuführen. Denn an dieser Überzeugung des Rationalismus hat Kant in keinem Augenblick einen Zweifel aufkommen lassen: daß nämlich die wahre Religion eine einzige sei, der Vernunftglauben ist ein einziger, und er ist ein schlechterdings allgemeiner. Und weil er, wenn der Gedanke des moralischen Gegenstandes gedacht ist, mit Notwendigkeit der Vernunft einleuchtet, muß auch gesagt werden, dieser Vernunftglaube ist unveränderlich. In diesen Momenten hat Kant bis zuletzt festgehalten, noch einmal ausdrücklich formuliert in seinem "Streit der Fakultäten" von 1798. Der Vernunftglaube also, ein schlechterdings Singularerentium. Er kann dafür auch sagen "natürliche Religion", wenn natürliche Religion recht verstanden ist als Vernunftreligion und als sonst nichts. Dann gilt von dieser natürlichen Religion, das sie allein wahr sei, daß sie schlechterdings einzig und schlechterdings allgemein sei, wohingegen von den verschiedenen Offenbarungsreligionen notwendigerweise zu sagen ist, daß ihre Vielzahl nicht nur ein schlechter Zufall in der Geschichte ist, sondern etwas, was mit ihrer innersten Natur unweigerlich und mit Notwendigkeit zusammengehört und zusammenhängt, sofern die menschlichen Gesellschaften und Rassen verschiedener Art sind und deshalb auch die Instrumente, die zur wahren Religion sie hinführen sollen, verschieden je nach den Talenten und Begabungen festgelegt sein muß.

~~Religiösen Systemen, die sich gegenseitig bekämpfen, weil jedes dieser Systeme für sich den Anspruch des Absoluten erhebt. Wo die Vermischung und die Verwechslung von Kirchenglauben und Vernunftglauben stattfindet, von Religion und Pädagogie zur Religion, wo diese Verwechslung stattfindet, reißt notwendigerweise die Einheit entzwei, es beginnt an die Stelle der religiösen Gemeinschaft das Sektenwesen; die Sektiererei ist die nächste und unweigerliche Folge einer solchen Vermischung. Charakter und das natürliche Schicksal des Menschen in Einklang miteinander zu realisieren, und damit also auch den Gegensatz, der die Erfahrung in dieser Welt immer wieder kennzeichnet, zu überwinden, ist schwierig. Deshalb muß es unter allen Umständen darauf ankommen, diese Reinheit des Unterschiedes wieder herzustellen, und nicht etwa den Kirchenglauben einfach zu liquidieren, wohl aber ihm die Funktion wieder zuzumessen, die ihm allein sinnvoll zukommen kann. Und was im Allgemeinen sinnvoll ausgefüllt ist davon, das bezieht er auch ausdrücklich auf das Christentum, als einen solchen, überlieferten Offenbarungsglauben, der in sich freilich - das ist seine Meinung, Behauptung - die Wahrheiten der Vernunftreligionen aller insgesamt enthält; darüber hinaus freilich noch eine Fülle von Wahrheiten, die die Bedeutung haben, diesen Vernunftglauben endlich zum Allgemeinbesitz des menschlichen Vernunftwesens im ganzen zu machen. Aber diese zusätzlichen Elemente, dieses "Leitzeug" - wie er auch sagen wird - was die Anleitung zur Religion nur enthält, nicht aber die Religion selbst, dieses Leitzeug ist jeweils modifizierbar, muß auch modifiziert werden, weil nicht zu allen Zeiten dasselbe geeignet ist, auf die eine, unveränderbare Wahrheit hinzuführen. Denn an dieser Überzeugung des Rationalismus hat Kant in keinem Augenblick einen Zweifel aufkommen lassen: daß nämlich die wahre Religion eine einzige sei, der Vernunftglauben ist ein einziger, und er ist ein schlechterdings allgemeiner. Und weil er, wenn der Gedanke des moralischen Gegenstandes gedacht ist, mit Notwendigkeit der Vernunft einleuchtet, muß auch gesagt werden, dieser Vernunftglaube ist unveränderlich. In diesen Momenten hat Kant bis zuletzt festgehalten, noch einmal ausdrücklich formuliert in seinem "Streit der Fakultäten" von 1798. Der Vernunftglaube also, ein schlechterdings Singularerentium. Er kann dafür auch sagen "natürliche Religion", wenn natürliche Religion recht verstanden ist als Vernunftreligion und als sonst nichts. Dann gilt von dieser natürlichen Religion, das sie allein wahr sei, daß sie schlechterdings einzig und schlechterdings allgemein sei, wohingegen von den verschiedenen Offenbarungsreligionen notwendigerweise zu sagen ist, daß ihre Vielzahl nicht nur ein schlechter Zufall in der Geschichte ist, sondern etwas, was mit ihrer innersten Natur unweigerlich und mit Notwendigkeit zusammengehört und zusammenhängt, sofern die menschlichen Gesellschaften und Rassen verschiedener Art sind und deshalb auch die Instrumente, die zur wahren Religion sie hinführen sollen, verschieden je nach den Talenten und Begabungen festgelegt sein muß.~~

So sehr also Vernunftglaube singularerentium ist, so sehr also ist Offenbarungsglaube pluralerentium ab ovo. Das Entscheidende ist also für Kant, daß die Philosophie der Theologie, der Offenbarungstheologie gegenüber diese Aufgabe, diese unläßliche und von der Theologie keineswegs zurückweisbare Aufgabe hat, sie mit dem Kanon der wahren Religion stets und ständig zu konfrontieren. Die Philosophie hält gewissermaßen jeder Offenbarungstheologie den Spiegel ihrer Wahrheit vor, um diesen Offenbarungstheologien, den kirchlichen Theologien die Möglichkeit der säuberlichen Distinktion zwischen den statutarischen Elementen und den wirklich echten religiösen Elementen innerhalb ihrer Glaubensüberzeugung vorzunehmen (? - zu geben). Wir werden sehen, wie - an diesem Begriff festhaltend - dennoch Umbrüche weiterer Art sich ereignen in den nächsten Jahrzehnten, und zwar bei Fichte und bei Schleiermacher. Auf diese beiden möchte ich noch eingehen, weil in dieser Zeitspanne zwischen 1781 und 1799 eine Veränderung in philosophischen und theologischen

Denken von ungeheurem Ausmaß stattgefunden hat, in dem jedenfalls das bereits auf dem Plan ist, was nachher im 19. Jh. zunächst noch wie eine Neuigkeit verkündet worden ist, nämlich die Idee einer Religion, die nicht mehr als konstitutives Element in sich enthält den Gedanken Gottes als eines ens extramundanum. Man könnte sagen, in diesem Zeitraum von 1781 - 1789 (?) ist der Umschlag erfolgt von der deistischen Idee von Religion zur atheistischen Idee von Religion, zur Idee der atheistischen Religiosität, die meint, man kann fromm und religiös sein, ohne an Gott denken zu müssen. Hier ist im Grunde das 19. Jh. - auf diesem Weg von Kant zu Schleiermacher - in einem erstaunlichen Maße vorweggenommen worden, und Feuerbach hätte niemals eigentlich die Aufregung und den Enthusiasmus zu entfesseln brauchen, wenn man sich die frühen Reden von Schleiermacher und die Schriften von Fichte von 1798 angeschaut hätte. Deshalb wird unser Gang, unsere Betrachtung der Auflösung der orthodoxen Gotteslehre zu ihrem Ziel gekommen sein, wenn wir uns diesen Schritt Fichte und der junge Schleiermacher noch verdeutlicht haben und damit uns vor Augen geführt haben, daß die Eskamotierung des Gottesgedankens aus Religion und Theologie - wenn wir genau hinsehen - als die Eskamotierung des Gottesgedankens, sofern er als Begriff ins Auge gefaßt worden ist. Ob er damit gänzlich erledigt ist, wird die Frage sein, die uns dann im dritten Paragraphen zu beschäftigen hat.