

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 52 (2005)

Heft: 3

Artikel: Bemerkungen zur kantischen Religionsphilosophie im Hinblick auf eine christliche Religionstheologie

Autor: Jahae, Raymond

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760659>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

RAYMOND JAHAE OMI

Bemerkungen zur kantischen Religionsphilosophie im Hinblick auf eine christliche Religionstheologie

Zu den meist diskutierten Themen der zeitgenössischen Theologie gehört das rechte Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen.¹ Der Ausgangspunkt der Debatte über dieses Thema liegt im traditionellen Glaubenssatz, außerhalb Christi und seiner Kirche sei kein Heil. Dieser Satz ruft zwei Reihen von Problemen auf. Die erste betrifft die offenkundige Frage nach der Heilsmöglichkeit außerhalb des Christentums. Können wir uns ernsthaft vorstellen, es gebe nur eine einzige wahre Religion bzw. nur eine einzige Religion, die zum Heile führt? Führt nicht gerade der christliche Glaube an einen Gott, der das Heil aller will, notwendigerweise zur uneingeschränkten Anerkennung der Wahrheit und der Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen? Was soll aber das Christsein noch, wenn seine Heilsnotwendigkeit fallengelassen wird? Die zweite Reihe von Problemen, die der erwähnte Glaubenssatz aufruft, betrifft das menschliche Vermögen, religiöse Wahrheit bzw. Heilswahrheit zu erkennen. Können wir denn überhaupt sagen, ob eine Religion wahr oder unwahr, der einzige Heilsweg oder eben nur ein möglicher nebst anderen sei? Ist der Mensch denn imstande, sichere Aussagen über das Absolute zu machen? Wie könnte er solche Aussagen verantworten?

In der Debatte über diese und ähnliche Streitpunkte taucht regelmäßig der Name Immanuel Kants auf.² Die vorliegende Abhandlung geht der Frage nach, ob bzw. inwieweit die christliche Theologie sich zur Klärung ihres Verhältnisses zu den nichtchristlichen Religionen der Philosophie Kants bedienen kann. Im ersten Teil wird die kantische Religionsphilosophie dargestellt, im zweiten Teil wird sie mit Blick auf das Problem einer christlichen Würdigung der Vielfalt der Religionen befragt. Kant ist unseres Erachtens insoweit zuzustimmen, als er fordert,

¹ Vgl. den Überblick über die Entwicklung der Theologie in der Nachkonzilszeit bei RATZINGER, Joseph: *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder 2003, 93–98.

² Siehe etwa die so genannte pluralistische Religionstheologie von HICK, John: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. New Haven/London: Yale University Press 1989.

daß Religion – eine jede Religion – die Auseinandersetzung mit der Vernunft – sowohl der theoretischen als auch der praktischen Vernunft – aushalten können muß. Im Gegensatz zu Kant ist aber zu sagen, daß Vernunft nicht einfach *a priori* sagen kann, wie Religion auszuschauen hat. Die Vernunft hat sich vielmehr der geschichtlich gewachsenen Religionen anzunehmen, um im Gespräch mit ihnen sie auf ihre Vernünftigkeit hin zu prüfen und ihre Wahrheit bzw. Unwahrheit herauszustellen. Grundlage einer christlich-theologischen Perspektive auf das Phänomen der Vielfalt der Religionen ist also eine Vernunft, die sich der geschichtlichen Erfahrung öffnet.

1. Die Religionsphilosophie Kants

Kants Religionsphilosophie, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, muß vom Ganzen seiner „kritischen Philosophie“ her verstanden werden, namentlich von seiner Erkenntnistheorie, seiner Metaphysik und seiner praktischen Philosophie her. Sie bilden die Grundlage dessen, was nach Kant „vernunftgemäß“ über Gott gesagt werden kann.

a) *Die Unfähigkeit der theoretischen Vernunft zur Gotteserkenntnis*

Der Ausgangspunkt der kritischen Philosophie Kants ist die Erkenntnistheorie. In der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt Kant seine Antwort auf die Frage: „Was kann ich wissen?“. Es geht dabei um theoretische Erkenntnis, die Erkenntnis dessen, was ist – im Unterschied zur praktischen Erkenntnis, der Erkenntnis dessen, was sein soll bzw. getan werden muß. Die Antwort auf die genannte Frage bildet zugleich die Grundlage einer kritisch gesicherten Metaphysik.

Kant schränkt den Bereich dessen, was mit Sicherheit erkannt werden kann, auf die empirisch erfahrbare Wirklichkeit ein. Die aus der Sinnenwelt kommenden Eindrücke werden in Raum und Zeit situiert und durch den „Verstand“ gemäß seinen zwölf Kategorien (etwa jener der Kausalität) derart miteinander verbunden, daß ein Urteil möglich wird. Der Verstand „konstruiert“ sozusagen den Gegenstand seiner Erkenntnis. Dieser Sachverhalt bedeutet, daß man unterscheiden muß zwischen dem, was das Erkannte an sich ist, und der Weise, in der es uns erscheint, d.h. von uns erkannt bzw. konstruiert wird. Das „Ding an sich“ bleibt unerkannt; was erkannt wird, ist die „Erscheinung“. Was nach Kants Erkenntnisbegriff erkannt werden kann, ist die materielle Natur. Sie wird erkannt als eine Welt mechanisch sich bewogender und aufeinander einwirkender Körper, deren Wirklichkeit mathematisch beschrieben werden kann.

Die verschiedenen Verstandeserkenntnisse bzw. Erscheinungen stehen nicht beziehungslos nebeneinander. Es ist ein Bedürfnis der „Vernunft“, denkend Einheit unter den unterschiedlichen Verstandeserkenntnissen herzustellen. Das geschieht durch die „transzendentalen Ideen“, durch welche die Verstandeserkenntnisse in einem gegenseitigen Zusammenhang miteinander verbunden werden. Die betreffenden Ideen sind die Seele, die Welt und Gott. Der erstgenannten wird die Einheit des denkenden Subjektes unterlegt, der zweiten die Einheit der Erscheinungen und der dritten die Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens. Die Vernunft denkt die drei transzendentalen Ideen ausschließlich im Hinblick auf die Ordnung der Verstandeserkenntnisse. Das Denken dieser Ordnung ermöglicht die Erweiterung solcher Erkenntnisse. Den drei transzendentalen Ideen kann ob ihres bloß „regulativen“ Charakters – sie dienen nur dem Denken der Einheit der Verstandeserkenntnis – freilich keine „objektive Wirklichkeit“ zugeschrieben werden, insofern sie nicht erkannt werden können. Die Wirklichkeit kann ihnen aber auch nicht abgesprochen werden. In dieser Frage muß sich die theoretische bzw. spekulative Vernunft des Urteils enthalten.

Letzteres führt Kant zu einer kritischen Prüfung der herkömmlichen Gottesbeweise.³ Was in ihnen auf dem Spiele steht, ist die Existenz eines singulären, notwendigen, unendlichen Wesens als des der Welt entthronen Grundes der Welt. Der Gottesbeweise gibt es nach Kant drei: den „physikotheologischen“, den „kosmologischen“ und den „ontologischen“. Letztlich ist der erste auf den zweiten zurückzuführen, und der zweite auf den dritten. Der physikotheologische Gottesbeweis setzt an beim Staunen über die wunderbare Ordnung der Natur, von der er auf die Existenz eines weisen Schöpfers derselben schließt. Dieser Schluß ist aber nicht innerlich mit dem erwähnten Staunen verbunden. Der verborgene Kerngehalt des physikotheologischen Gottesbeweises ist der Gedanke, daß die Welt kontingent ist und deswegen ein notwendiges Sein voraussetzt, ohne das sie nicht existieren kann. Dieser Gedanke aber ist der Ausgangspunkt des kosmologischen Gottesbeweises, auf den der physikotheologische demnach zurückzuführen ist. Aber der kosmologische Gottesbeweis ist ebenso wenig wie der physikotheologische ein in sich stehendes Ganzes. Der kosmologische Gottesbeweis identifiziert das von der Kontingenz der Welt vorausgesetzte notwendige Sein als eine unendliche, allumfassende Wirklichkeit: Gott. Diese – logischerwei-

³ Eine gründliche Studie der Problematik der Gottesbeweise in Kants Philosophie bietet SALA, Giovanni Battista: *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants* (= Kantstudien. Ergänzungshefte 122). Berlin/New York: De Gruyter 1990.

se keineswegs zwingende – Identifikation ist nach Kant dem ontologischen Gottesbeweis eigen. Der kosmologische Gottesbeweis hängt also am Anspruch des ontologischen Gottesbeweises, ein in sich Notwendiges finden zu können.⁴ Dem ontologischen Gottesbeweis zufolge impliziert der Begriff des Unendlichen seine Existenz: Seine Seinsfülle könne nicht als nicht seiend gedacht werden. Dagegen ist aber einzuwenden, daß kein Begriff aus sich heraus die Existenz seines Gehalts impliziert. Ein notwendiges Sein, so Kant, läßt sich zumindest von uns Menschen gar nicht denken bzw. begreiflich machen. Der Begriff des Notwendigen ist also nicht mit dem des Unendlichen gleichzusetzen.

Kant meint so gezeigt zu haben, daß der ontologische Gottesbeweis nichtig ist, und damit auch den beiden anderen Gottesbeweisen, die ja – Kant zufolge – vom ontologischen abhängig sind, den Boden entzogen zu haben. Letztlich haben wir es nach Kant bei den Gottesbeweisen mit dem zu tun, was er „transzendentalen Schein“ nennt: Die Vernunft maßt sich Erkenntnisse an in einem Bereich, der über die sinnliche Erfahrung hinausgeht und von dem folglich – nach Kants Prämissen – gar keine theoretische Erkenntnis möglich ist. Die Gottesbeweise wenden die Kausalitätskategorie auf einen Bereich an, auf den sie gar nicht anzuwenden ist, nämlich auf den Bereich des Nientempirischen. Damit werden nach Kant die Grenzen der Vernunft überschritten. Man kann also nicht von der Welt oder von ihren Dingen auf eine Ursache derselben außerhalb der Welt schließen.

All das soll uns aber nicht dazu verführen, die Bedeutung der Gottesidee für die theoretische Vernunft zu unterschätzen. Entgegen dem anfänglich in der *Kritik der reinen Vernunft* erzeugten Eindruck gründen die Verstandeserkenntnisse der Welt der sinnlichen Erfahrung sich nämlich nicht in sich selbst. Kant gesteht ein, daß die transzendentalen Ideen den Verstandesgebrauch bestimmen, insofern Verstandeserkenntnisse nur in einer gegenseitigen Einheit gegeben sein können. Logischerweise muß dabei der Gottesidee eine herausragende Rolle zukommen, da durch diese Idee die höchstmögliche gedankliche Einheit der Erkenntnis hergestellt wird. Durch diese Idee wird die Welt als ein zweckmäßig geordnetes Ganzes gedacht.

⁴ DISSE, Jörg: *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik. Von Platon bis Hegel*. Darmstadt: WBG 2001, 242, hebt hervor, daß das, was die *Kritik der reinen Vernunft* unter dem Begriff des kosmologischen Gottesbeweises verhandelt, eine Konstruktion Kants ist, für die man in der Philosophiegeschichte vergeblich ein Äquivalent sucht. Eine Kritik der kantischen Kritik des kosmologischen Gottesbeweises findet sich bei SCHMUCKER, Josef: *Das Problem der Kontingenz der Welt. Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument* (= QD 43). Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder 1969.

Das nun ist die Voraussetzung dafür, daß wir einen praktischen Umgang mit der Welt entfalten, nämlich handelnd in der Welt unsere praktischen Zwecke – letzten Endes moralische Zwecke – verfolgen können. Es sind letztlich diese Zwecke, die uns in unserem Umgang mit der Welt leiten. Unsere Verstandeserkenntnisse kommen somit in der Folge unseres praktischen Umgangs mit der Welt zustande. So gesehen, ist die theoretische Vernunft bei aller förmlichen Unterschiedenheit von der praktischen Vernunft dieser untergeordnet.

In der Teleologie der *Kritik der Urteilkraft* (1790) erneuert Kant seine Kritik an dem, was er in der *Kritik der reinen Vernunft* den „physikotheologischen Gottesbeweis“ genannt hatte, also am Rückschluß von der anscheinend zweckmäßig geordneten Wirklichkeit der Natur auf einen allmächtigen, weisen und guten Schöpfergott, der alles zum Behuf des Menschen gewirkt und eingerichtet haben soll. In der *Kritik der Urteilkraft* wird diese Argumentation unter dem Namen „Physikotheologie“ diskutiert. Die bloße Beobachtung der Natur, so Kant, gestattet es nicht, Zwecke in der Natur anzunehmen. Insofern die Behauptung von Zwecken in der Natur nicht kritisch zu sichern ist, ist sie untauglich als Grundlage eines Ausweises der Existenz eines allmächtigen, weisen und guten Schöpfergottes. Die bloße Beobachtung der Natur kann aus sich heraus auch kein Ziel für die Natur bzw. fürs Ganze der Wirklichkeit angeben. Insofern die theoretische Naturbetrachtung keinen dem All zugrunde liegenden, umfassenden „Plan“ aufweisen kann, gibt es für sie keine legitime Möglichkeit, von einem Gott im erwähnten Sinne zu sprechen.

b) Die Existenz Gottes als Postulat der praktischen Vernunft

Die Vernunft umfaßt neben der theoretischen auch die praktische Vernunft, bzw. sie kann sowohl theoretisch als auch praktisch gebraucht werden: Neben der Erkenntnis dessen, was ist, gibt es die Erkenntnis dessen, was getan werden – bzw. sein – soll. Letzterer sind charakteristische Einsichten zur Gottesfrage abzugewinnen.

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) betont Kant, daß die Erkenntnis dessen, was getan werden soll, in keiner Weise von der „Erfahrung“, d.h. von unseren Gefühlen, die dem Verlangen nach Glück und der Abneigung vor Leid entsprechen, abhängt. Sie sind samt und sonders „empirisch“ und daher zufällig, mithin nicht „vernünftig“, universal. Sie können kein – definitionsgemäß allgemein gültiges – Sittengesetz begründen. Sittlich verpflichtend kann nur das sein, was als solches für alle redlichen Wesen einsichtig ist, also das Vernünftige.

Die Vernunft sucht einen „kategorischen Imperativ“. Die Antwort, die sie findet, lautet nach Kant: „Handle immer nach jener Maxime, von der du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“. Der kategorische Imperativ impliziert, daß man ein anderes vernünftiges Wesen – normalerweise geht es um einen anderen Menschen – jederzeit nicht bloß als Mittel (zur Verwirklichung eigener Ziele), sondern auch als Zweck in sich selbst behandle. Die Sittlichkeit besteht im Grunde darin, daß man sich in all seinem Wollen bzw. Handeln vom kategorischen Imperativ bestimmen läßt.

Die vertiefte Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen des Sittengesetzes führt Kant dazu, die Wirklichkeit der Freiheit, die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes zu postulieren. Durch die praktische Vernunft soll also dem, was die theoretische Vernunft allenfalls als möglich ansehen kann, Wirklichkeit eingeräumt werden.

Das leuchtet ohne Weiteres ein, sofern es um den Begriff der Freiheit geht. Vom Sittengesetz kann nur die Rede sein für ein Wesen, das das Gesetz erkennt und ihm zu gehorchen weiß. Einem Gesetze gehorchen kann aber nur ein freies Wesen. Die praktische Vernunft muß also die Wirklichkeit der Freiheit postulieren.

Was das Postulat der Unsterblichkeit der Seele angeht, so folgt es aus der Tatsache, daß die vollständige Übereinstimmung mit dem Gesetze der Vernunft einem nicht bloß vernünftigen, sondern ebenso natürlichen Wesen – eben dem Menschen – nur in einem Prozeß unendlicher Annäherung möglich ist. Denn der Wille eines solchen Wesens ist zur Heiligkeit aufgefordert, d.h. er soll sich ausschließlich von der Vernunft bestimmen lassen, aber er bleibt gleichzeitig der natürlichen Sinnlichkeit mit ihren Begehren ausgesetzt. Er kann die Heiligkeit, wozu er aufgefordert ist, folglich nur durch unendliche Annäherung, d.h. in einer unendlichen Existenz verwirklichen. Die sittliche Pflicht kann also nur als sinnvoll – möglich – gedacht werden, indem die Unsterblichkeit der Seele postuliert wird.

Die Existenz Gottes muß postuliert werden als die Voraussetzung der Verwirklichung dessen, was Kant das höchste Gut nennt. Das höchste Gut ist dann verwirklicht, wenn zwischen Sittlichkeit und Glück eine Entsprechung besteht, d.h. wenn derjenige, der dem Sittengesetze entsprechend lebt, glücklich ist. Die Verwirklichung des höchsten Gutes gilt Kant als eine Forderung der Vernunft: Die Vernunft fordert, daß der tugendhaft lebende Mensch glücklich sei. Die Erfüllung dieser Forderung setzt voraus, daß die Natur der Vernunft entspreche: Die Natur soll dem vernünftig, d.h. sittlich lebenden Menschen sozusagen wohlgesinnt sein. Das ist in der Wirklichkeit, wie wir sie erfahren, jedoch nicht der Fall. Es gibt keinen inneren Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und

Glück. Die Gesetze der Natur stehen den Gesetzen der Moral gleichgültig gegenüber. Der Forderung einer Entsprechung zwischen Sittlichkeit und Glück soll jedoch Genüge getan werden. Das ist aber nur möglich, wenn ein Gott ist, d.h. ein allmächtiger, guter, gerechter und weiser Schöpfer und Richter der Welt, der die Natur gemäß der Vernunft ordnet, so daß der Gerechte glücklich sein kann. So wird durch die praktische Vernunft die Existenz Gottes postuliert.

Diese Argumentation – die sich von der Forderung der Verwirklichung des höchsten Gutes zum Postulat der Existenz Gottes bewegt – finden wir in jeder der drei „Kritiken“ Kants: in der *Kritik der reinen Vernunft*, in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) und in der *Kritik der Urteilkraft*.

Alle Spekulation über das Wesen Gottes, die über das Gesagte hinausgeht, wird von Kant zurückgewiesen, insofern sie der kritischen Prüfung durch die Vernunft nicht standhält. Von Gott kann nur das ausgesagt werden, was aufgrund des Begriffes der Verwirklichung des höchsten Gutes über ihn gesagt werden muß.

Der „moralische Gottesbeweis“ Kants unterscheidet sich stark von den herkömmlichen „spekulativen“ Gottesbeweisen.⁵ Ihnen zufolge führt die Reflexion auf das, was ist, bzw. auf den Begriff desselben zur Anerkennung der Existenz Gottes im Sinne einer unendlichen Seinsfülle. Der „moralische Gottesbeweis“ – in der Terminologie der *Kritik der Urteilkraft*: die „Ethikotheologie“ – Kants hingegen ist im Grunde ein Aufweis der praktischen Bedeutung des Gottesglaubens für das menschliche Leben: Die sittliche Anstrengung bzw. das Leben überhaupt hat nur Sinn, insofern ein Gott im Sinne eines allmächtigen, weisen, guten und gerechten Weltschöpfers sei. Umgekehrt formuliert: Die Affirmation Gottes entspringt der Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins, nicht der Reflexion auf den Grund des Seins. Dementsprechend wird die Existenz Gottes nicht „gewußt“, sondern „geglaubt“.

Demgemäß meint Kant, daß seine „Ethikotheologie“ nicht nur innerlich kohärenter ist als die der Reflexion aufs Sein bzw. auf die Natur entspringende Theologie, sondern auch besser als diese dem tatsächlichen Gottesbewußtsein des religiösen Menschen entspricht. Die Frage nach dem Grund der Wirklichkeit ist an sich nicht sonderlich bedeutsam. Sie ist es nur im Zusammenhang mit der Frage nach der Bestimmung des Menschen – also mit der Frage: „Was darf ich hoffen?“. Die praktische Vernunft setzt voraus, daß die sittliche Anstrengung des Menschen, durch die jeder Mensch als Zweck in sich anerkannt wird, nicht ins Leere

⁵ Zum Ganzen der Problematik der Gottesbeweise in Kants Denken, siehe das oben (Anm. 3) genannte Werk.

geht. Das kann aber nicht gewußt, sondern nur erhofft werden. Der Grund einer solchen Hoffnung kann schließlich nur der Glaube an einen Gott sein, der für Sein und Sinn des menschlichen Lebens einsteht.

Kant unterstreicht, daß der Gottesglaube die Moral nicht begründet. Das Faktum der moralischen Pflicht als solcher sowie ihr konkreter Inhalt können nicht auf zufällige – etwa bloß geschichtlich offenbarte, im Grunde vernünftig uneinsichtige, also willkürliche – Willensentscheide Gottes zurückgeführt werden. Solche können nie verpflichtend für den Menschen sein. Die Moral ist autonom; die Vernunft ist unsere moralische Gesetzgeberin. Sobald jedoch erkannt ist, daß die Moral, obzwar formal und materiell autonom, den Gottesglauben voraussetzt, insofern nur er den Sinn der moralischen Existenz zu sichern vermag, sind die moralischen Gesetze als Gebote Gottes, und ist folglich Gott als moralischer Gesetzgeber anzusehen.

c) „*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*“

Was Kant in seinen drei großen Kritiken über die Affirmation der Wirklichkeit Gottes gesagt hat, bildet die Grundlage für seine philosophische Reflexion auf die Religion: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). Der Ausgangspunkt dieses Werkes ist die Einsicht, daß rechtes sittliches Handeln nur sinnvoll sein kann, insofern ein Gott ist, da nur ein solcher die Verwirklichung des höchsten Gutes verbürgen kann. Gemäß dieser Einsicht führt Moral aus sich heraus zur Religion. Soweit sie „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ bleibt, besteht die Religion im Wesentlichen darin, daß die moralischen Gesetze als Gebote Gottes angesehen werden.

Kants Religionsphilosophie versucht weniger, die bestehenden – oder einige bestehende – Religionen zu beschreiben und zu analysieren, als darzutun, welche Religionspraxis als der Vernunft gemäß und welche als der Vernunft widerstreitend anzusehen ist. Es handelt sich also um eine Form der Religionskritik.⁶ Für Kant ist die Vernunft die Norm der Religion. Es handelt sich dabei um jene Vernunft, deren Möglichkeiten und Grenzen Kant in seinen drei Kritiken ausgearbeitet hat. Es ist eine Vernunft, die nur das als sichere Einsicht anerkennt und zuläßt, was sie *a priori* und als notwendig einsieht. Das bedeutet unter anderem, daß in der Geschichte gewachsene und auf geschichtliche Tatsachen sich gründende Wahrheiten keine Rolle spielen bei der Beantwortung der Frage, was

⁶ Siehe die religionsphilosophische Einordnung des Denkens Kants bei GREISCH, Jean: *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Tome I: *Héritage et héritiers du XIX^e siècle* (= Philosophie & Théologie). Paris: Cerf 2002, 307–325.

Religion ist bzw. zu sein hat. Gegenstand der Religionsphilosophie und der Religionskritik Kants ist im Grunde nur das Christentum.

Das Christentum ist insofern vernunftgemäß, als es die rechte Gottesverehrung mit der Erfüllung der ethischen Pflicht identifiziert. Nun ist es offensichtlich, daß der Mensch die ethische Pflicht nicht immer erfüllt. Diese Tatsache ruft im Lichte der Veranlagung des Menschen zum Guten geradezu unausweichlich die Frage nach dem moralischen Bösen, dessen Wie und Woher auf. Unstrittig ist für Kant, daß der Mensch nur insofern böse im moralischen Sinne des Wortes genannt werden kann, als er aus freien Stücken böse handelt. Es kann also nicht die Rede davon sein, daß er in irgendwelcher Weise zum Bösen fremdbestimmt ist. Er selbst ist es, der das Gesetz nicht um des Gesetzes willen, sondern aus anderen Gründen, nämlich solchen, die der Selbstliebe entsprechen, befolgt oder schlichtweg ihm zuwiderhandelt. In diesem Zusammenhang weist Kant – entgegen einer bestimmten Auslegung der christlichen Erbsündenlehre – den Gedanken zurück, daß ein Mensch die Schuld, die durch die erste Sünde der Menschheitsgeschichte auf dieser lastet, von seinen Vorfahren erben könnte.

Insofern die rechte Gottesverehrung vernünftigerweise in nichts anderem als der Erfüllung der ethischen Pflicht bestehen kann, ist das der Religion innewohnende Ideal des Gott wohlgefälligen Menschen nichts anderes als der Gedanke eines ethisch vollkommenen, d.h. in allem dem Sittengesetze entsprechenden Menschen. Dieses Ideal ist nach Kant um so ansprechender, als es sich um einen Menschen handelt, der seine Gottestreue bzw. seine sittliche Vollkommenheit durch große Versuchungen und Prüfungen hindurch eventuell bis zum Martertode durchhält. Auf diese Weise entwickelt Kant ein eigentümliches Christusbild, das man eine „Christologie innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ nennen könnte.⁷ Er betont, daß das genannte Ideal nur insofern seine Funktion der moralischen Erbauung des Menschen ausüben kann, als es die moralische Anstrengung des gottgefälligen Menschen nicht dadurch abschwächt, daß es ihn – etwa aufgrund seiner vermeintlich göttlichen Natur – als der Sünde unfähig vorstellt. Kant meint, das Ideal könne und solle in uns wirksam werden, obschon wir die sittliche Vollkommenheit nur durch unendliche Annäherung verwirklichen können. Wesentlich sei, daß unsere moralische Gesinnung sich der göttlichen angleiche. Die herkömmliche Erlösungsvorstellung, nach der ein Unschuldiger – eben Christus – anstelle des Sünders dessen Sündenschuld Gott gegenüber

⁷ Zur „philosophischen Christologie“ Kants siehe TILLIETTE, Xavier: *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin* (= Ouvertures 10). Namur: Culture et Vérité 1993, 75–82.

tilgt, wird von Kant abgelehnt. Er meint, daß die Sinnesänderung dessen, der sich vom Bösen zum Guten bekehrt, die Strafe, der er sich aufgrund seiner Sünde zu unterziehen hat, bereits in sich enthält, insofern er ein Leben im Leiden um des Guten willen antritt.

Die moralische Vollkommenheit des Menschen muß sich in dessen sozialen Beziehungen verwirklichen. Diese Einsicht führt Kant zum Begriff eines unter ethischen Gesetzen lebenden Volkes, eben des Volkes Gottes. Der Begriff entspricht für Kant dem, was theologisch „Kirche“ heißt. *Qua* historische Wirklichkeit beruht die Kirche auf einem „Kirchenglauben“. Dieser unterscheidet sich von dem reinen Vernunftglauben dadurch, daß er die Gottesverehrung nicht ausschließlich durch die Moralität bestimmt sein läßt. Der Kirchenglaube beruht auf einer in der Geschichte ergangenen, in einer heiligen Schrift festgehaltenen Offenbarung Gottes. Insofern diese Vorschriften enthält, die nicht vernünftig einsichtig sind, ist sie nach Kant jedoch nicht verpflichtend. Es handelt sich um zufällige, „statutarische“ Gesetze, im Unterschied zu den notwendigen moralischen Gesetzen. Die statutarischen Gesetze entsprechen nach Kant der Beschränktheit derer, die meinen, der Gottheit noch anders als durch Moralität – etwa durch das Vollbringen bestimmter Rituale, durch das die Gottheit günstig gestimmt werden soll – dienen bzw. gefallen zu müssen. Es gibt viele Formen des Offenbarungsglaubens. Sie sind für Kant keineswegs alle von vornherein akzeptabel. Es hat sich vielmehr zu zeigen, daß sie mit der Vernunft und dem Maßstab, den sie für die wahre Religion abgibt, verträglich seien. Umgekehrt formuliert: Die Vernunft bzw. der Vernunftglaube gibt die Norm der Auslegung des Offenbarungsglaubens ab. Das Ideal ist für Kant, daß der Offenbarungsglaube sich in einen reinen Vernunftglauben verwandle.

Kant betrachtet das Christentum als „natürliche“ Religion, insofern es – bzw. derjenige, auf den es sich als auf seinen geschichtlichen Ursprung beruft – das rechte Gottesverhältnis mit dem Vollbringen der moralischen Pflicht identifiziert. Das Christentum versteht sich aber nicht aus der Vernunft heraus als rein moralische Religion; es versteht sich vielmehr aus einer geschichtlichen Offenbarung heraus und bestimmt sich dementsprechend als „statutarische“ Religion. Genauer gesagt: Das Christentum als „natürliche“ Religion besteht in mehreren Formen „statutarischer“ Religion – man denke hier an die unterschiedlichen Glaubensrichtungen bzw. Konfessionen. Insofern sie sich nicht bloß von der Vernunft bestimmen lassen, sind sie ständig der Gefahr des Abrutschens in den Aberglauben ausgesetzt. Kant weist in diesem Zusammenhang etwa auf die Ambivalenz des Wunderglaubens hin. Die Tatsächlichkeit von Wundern kann von unserem Verstand bzw. unserer Vernunft gar nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Angebliche Wunder

dürfen auf keinen Fall zur Motivation des sittlichen Verhaltens werden, so daß man ein in der Offenbarung enthaltenes Gebot nur deswegen vollbringt, weil man es als von Gott verordnet betrachtet, insofern man es durch begleitende Wunder von ihm bestätigt glaubt. Die sittliche Pflicht muß als in sich vernünftig erkannt und deswegen, also um ihrer selbst willen getan werden. Schlechterdings verpönt ist die Vorstellung, man könne und solle Gott gewisse Dienste leisten, um von ihm wiederum gewisse Gunsterweise zu erhalten. Ebenso ist jene Scheinfrömmigkeit zu vermeiden, die von Gottes Gnade alles erwartet, was der Mensch selbst tun soll, aber nicht tun will bzw. nicht tun zu können vorgibt, so daß er sich selbst von seiner moralischen Pflicht dispensiert. Schließlich soll man den Fanatismus in Glaubensfragen – in Streitigkeiten hinsichtlich der rechten Glaubenslehre – mit dem ganzen Haß- und Gewaltpotential, den er in sich trägt, dadurch ausmerzen, daß man gewissenhaft danach fragt, inwieweit man der Wahrheit, die man verteidigt, gewiß ist.

2. Die Bedeutung der kantischen Religionsphilosophie für eine christliche Religionstheologie

a) Philosophische Bemerkungen zum Problem der Gotteserkenntnis und der Heilshoffnung

Kant gibt aus rein philosophischer Perspektive eine Antwort auf die zwei Fragen, um welche die zeitgenössische theologische Debatte über die Legitimität der Vielfalt der Religionen kreist: die Frage der Möglichkeit der Erkenntnis des Absoluten und die Frage der Heilsmöglichkeit in den verschiedenen Religionen. Die Antwort auf die erste Frage lautet: Die Erkenntnis der uns erscheinenden Wirklichkeit erlaubt uns keine sicheren Aussagen über das Absolute, aber die Erkenntnis unserer moralischen Pflicht impliziert eine bestimmte Theologie – nämlich das Gottesbild des Theismus. Die Antwort auf die zweite Frage lautet: Heil ist grundsätzlich möglich, nicht nur im Christentum, sondern auch in den nichtchristlichen Religionen und sogar im Atheismus. Denn das Heil des Menschen hängt gar nicht an einer bestimmten Religion, sondern ausschließlich an seiner Moralität: Sie entscheidet darüber, ob er des Heiles würdig ist. Diese Ansicht führt jedoch nicht zu einem religiösen Relativismus. Kant hält an einem Kriterium zur Beurteilung der Religion fest. Das Kriterium ist eben der Ernst des sittlichen Imperativs. Wo Religiosität diesen Ernst schwächt, ist sie *ipso facto* falsch; wo sie ihn stärkt bzw. wo sie ihn als ihre tragende Mitte versteht, ist sie recht.

Inwieweit können diese Ansichten Kants aus philosophischer Perspektive als befriedigend gelten?

1. Vorab ist zu sagen, daß Kant die tatsächlich existierenden Religionen nicht zu Wort kommen läßt. Er versucht nicht, sie in ihrer jeweiligen Kernaussage zu erfassen, um sich dann kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen. Er entwickelt vielmehr ein normatives Bild von Religion, dem sich jede Religiosität unterwerfen soll: Er sagt, was „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ zu sein hat. Die konkrete Gestalt der Religion ist im Grunde unerheblich, solange sie nur der moralischen Anstrengung des Menschen dient. Konkret läuft das darauf hinaus, daß jede Religion, die den Menschen angeblich höheren Zwecken opfert, als falsch anzusehen ist, eine Religion aber, die den Menschen – jeden Menschen – als Zweck an sich betrachtet, als „vernünftig“, d.h. als legitim gelten kann. Das ist für Kant das Kriterium „wahrer“ Religion.

Kant betrachtet die Vernunft als ein dem Menschen *a priori* gegenwärtiges Medium im kognitiven und praktischen Umgang mit Welt und Leben. Es ist die Frage, inwieweit das zutrifft. *A priori* gegeben ist uns der Unterschied zwischen wahr und falsch, zwischen gut und böse: Er ist die Voraussetzung jeglicher Verständigung. Damit ist der konkrete Inhalt des Wahren und des Guten aber keineswegs schon bestimmt. Dieser stellt sich vielmehr erst in der Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Erfahrung heraus. Es ist in dieser Auseinandersetzung, daß sich die Vernunft inhaltlich bestimmt.⁸ Sie hat sich den in der Geschichte gewachsenen Institutionen gegenüber zunächst rezeptiv zu verhalten, um sie in einem zweiten Schritt hinsichtlich ihrer Vernünftigkeit zu prüfen. Auf die Problematik der Frage nach der Wahrheit in der Vielfalt der Religionen angewandt, bedeutet das, daß die Vernunft zuerst den geschichtlich gewachsenen Religionen die Möglichkeit geben soll, sich auszusprechen, um sodann abzuwägen, inwieweit sie den Ansprüchen der Vernunft genügen. Insofern Kants Religionsphilosophie das nicht tut, ist sie als problematisch anzusehen. Auf diese Weise verbaut sie sich den Zugang zu historisch gewachsener Einsicht.

Das bedeutet aber nicht, daß Kants Kriterium zur Beurteilung der Religion ungültig ist. Es läßt sich kritisch begründen, daß der Mensch als Zweck an sich anzuerkennen ist. In jedem Willensakt will der Mensch schließlich sich selbst, so daß er sich selbst über jeden anderen Wert erhebt. Und insofern die Kommunikation unter den Menschen auf das gemeinsame Finden und Anerkennen der Wahrheit zielt, setzt sie die gegenseitige Anerkennung der Kommunikationspartner als Subjekte eines freien Willens, also als Zwecke an sich, voraus. Philosophisch gesehen, sind die Religionen also daran zu messen, ob bzw. inwieweit sie den

⁸ Das wird wiederholt herausgestellt von LADRIÈRE, Jean: *Sens et vérité en théologie. L'articulation du sens III* (= *Cogitatio Fidei* 237). Paris: Cerf 2004, 101–174.

Menschen als Zweck an sich behandeln. Kants Kriterium zur Beurteilung der Religionen ist deshalb tragfähig, aber es ist die Frage, ob es das einzige ist. Kann man aus philosophischer Perspektive nicht mehr über die Wahrheit bzw. Falschheit der Religion sagen – insbesondere hinsichtlich ihrer Idee des Absoluten und hinsichtlich ihrer Heilsbedeutung?

2. Zum Problem der Gotteserkenntnis läßt sich feststellen, daß der von Kant vertretene Agnostizismus der theoretischen Vernunft philosophiegeschichtlich große Wirkung gezeitigt hat. Für die meisten Philosophen hat die klassische Metaphysik, und mit ihr die traditionelle „natürliche Theologie“, ihre Überzeugungskraft verloren. Falls die zeitgenössische Philosophie sich die Gottesfrage überhaupt noch stellt, so geschieht das meistens im Rahmen der Frage des Menschen nach Sinn oder Heil. Dabei spielt Kants „Ethikothologie“ unvermindert eine wichtige Rolle. Bei einigen zeitgenössischen Philosophen finden sich dennoch Ansätze einer natürlichen Theologie im traditionellen Sinne des Wortes. Im katholischen Raum geschieht das etwa bei N. Clarke und J. Ladrière.⁹ Unbeeindruckt von Kants Kritik der Gottesbeweise, halten sie, in Anknüpfung an die Metaphysik des hl. Thomas von Aquin, daran fest, daß sich das Universum der Seienden in ihrer Verwiesenheit aufeinander einer einzigen Seinsquelle verdankt, die als solche weder mit einem endlichen Seienden noch mit dem Universum im ganzen gleichzusetzen ist, sondern diesem transzendent und souverän gegenübersteht. Auf diese Weise erhält der Monotheismus eine philosophische Begründung.

Ladrière verbindet seine metaphysische Theologie mit einer „Ethikothologie“ in der Spur des Denkens E. Lévinas':¹⁰ In der Begegnung mit dem Anderen bezeugt sich der ethische Imperativ, den Anderen unbedingt zu achten, ein Imperativ, der in seiner Unbedingtheit auf die Wirklichkeit des Absoluten hinweist. Während Kant sich von der „Ethikothologie“ zur „Physikothologie“ bewegt, geht Ladrière hingegen den Weg von der metaphysischen Gotteslehre zum moralischen Gottesbeweis. Der Weg Ladrières ist zu bevorzugen. Denn Kants „moralischer Gottesbeweis“ kommt kaum ohne einen „spekulativen“, d.h. eine unabhängige, beim Sein der Welt und des Menschen ansetzende Gotteslehre, aus. Kants Ethikothologie macht deutlich, daß Religion, verstanden als der Glaube an einen allmächtigen und gerechten Schöpfer der Welt,

⁹ LADRIÈRE: *Sens et vérité en théologie*, 21–46; CLARKE, Norris: *Explorations in Metaphysics. Being – God – Person*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press 1994, 150–182.

¹⁰ Ein ähnlicher zweifacher Weg zu Gott findet sich bei WELTE, Bernhard: *Religionsphilosophie*. Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder 1978, 45–142.

menschlich sinnvoll ist, insofern sie dem Bedürfnis der Vernunft nach der Vollendung des Menschen entspricht. Aber ein solcher Glaube hat kaum Bestand, wenn er nicht auf reale, positive Anzeichen des Daseins Gottes hinweisen kann. Die Hoffnung auf Gott bedarf einer ontologischen Begründung. Es gibt keine Ethikotheologie ohne Ontotheologie.

Die vorgestellte Argumentation Clarkes und Ladrières scheint uns logisch stringent zu sein und auch in ihrem metaphysischen Aspekt der kantischen Gottesbeweiskritik standzuhalten. Diese besagt, daß die spekulativen Gottesbeweise letztlich nichts anderes als eine reine Begriffsanalyse sind. Das trifft für die Metaphysik des hl. Thomas von Aquin aber nicht zu. Sie ist eine Reflexion auf das Sein der Seienden. Einer solchen drängt sich der Monotheismus auf. Versuche, die Gottesfrage spekulativ anzugehen, finden in der zeitgenössischen katholischen Theologie freilich kaum Beachtung. Dabei spielt wahrscheinlich die von Pascal, Kant und Heidegger prominent vorgetragene Aversion gegen die metaphysische Gotteslehre eine wichtige Rolle: Sie entbehre jeglicher Grundlage in der menschlichen Erfahrung und berühre die konkrete Existenz des Menschen nicht. Es ist aber fraglich, ob diese Kritik die metaphysische Gotteslehre tatsächlich trifft. Nach G. Isaye gibt es so etwas wie eine „Metaphysik der Einfachen“.¹¹ Im Wesentlichen besteht sie in der sich dem Menschen spontan aufdrängenden Einsicht, daß sich das Universum der Seienden dem freien Willen eines einzigen Urhebers verdankt, der zugleich der moralische Gesetzgeber und Richter der Menschen ist. Im Grunde ist die „natürliche Theologie“ nichts anderes als die intellektuelle Auslegung dieser „Metaphysik der Einfachen“. Der ontotheologische Aspekt dieser Metaphysik hat etwa im achten Psalm Ausdruck gefunden. Dort zeigt sich, daß die Ontotheologie nichts mit blutleerer, lebensfremder Spekulation zu tun hat, sondern im Gegenteil einer tiefmenschlichen Erfahrung, nämlich dem Staunen über das Wunder des Daseins von Weltall und Mensch, entspringt. Mit dieser Erfahrung verbindet sich dem Psalm zufolge ein Bewußtsein existentieller Geborgenheit in Gottes Hand.

3. Was läßt sich aus philosophischer Perspektive zu Kants Auffassung der Heilshoffnung des Menschen sagen?

Nach Kant ist die Heilshoffnung nur möglich im Gottesglauben. Das ist nicht deswegen der Fall, weil etwa der Gottesglaube als solcher – bzw. eine bestimmte geschichtliche Religion – Ursache des Heils des

¹¹ Siehe ISAYE, Gaston: *L'affirmation de l'être et les sciences positives* (= Horizon 16). Paris/Namur: Lethielleux/Presses Universitaires de Namur 1987, 228–252. Diese Metaphysik der Einfachen ähnelt sich dem „physikotheologischen Gottesbeweis“, dem die *Kritik der reinen Vernunft* die Beweiskraft zwar abspricht, aber dem sie dennoch zugesteht, daß er auf dem ersten Blick höchst plausibel ist.

Menschen wäre, sondern deswegen, weil der Sinn des menschlichen Daseins, namentlich des sittlichen Lebenswandels, nur durch einen Gott verbürgt werden kann. In der kantischen Religionsphilosophie wird die Religion gänzlich auf ihre Funktion für den Menschen reduziert. Gott wird nicht um seiner selbst willen, sondern einzig und allein um der Erfüllung des menschlichen Heilsstrebens willen gesucht. Ein offener Blick auf die Welt der Religionen zeigt, daß das ihrem Selbstverständnis widerspricht. Ihrem Selbstverständnis nach wissen sich die Religionen einer Selbstkundgabe des Göttlichen verdankt. Jede Instrumentalisierung desselben um des Menschen willen ist ihnen fremd. Kant ist aber nichtsdestotrotz zuzustimmen, wenn er einen inneren Zusammenhang zwischen Religion und menschlicher Heilsfrage sieht, insofern in jeder Religion von der Hinwendung zum Göttlichen erwartet wird, daß sie das Menschsein zu seiner Wahrheit oder Erfüllung bringt. *In concreto* sieht das in jeder Religion freilich anders aus. Gerade hier stellt sich die Wahrheitsfrage.

Inhaltlich kennt das Heil nach Kant zwei Aspekte: den sittlichen Lebenswandel und das Glück. Jener soll dieses begründen, was allerdings nur durch die Vermittlung göttlichen Handelns möglich ist. Gott ist nach Kant ausschließlich für die der Moralität der Menschen angemessene Verteilung der Glückseligkeit zuständig. Mit dem Ethos des Menschen hat Gott nichts zu tun – außer der Tatsache, daß das Sittengesetz trotz der moralischen Autonomie des Menschen in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ als göttliches Gesetz gelten kann und wird. Wie die Motivation des sittlichen Handelns kein vermeintliches Dekret Gottes, sondern nur die Vernunft sein kann, so kann das Handeln des Menschen nicht auf göttliches Einwirken, sondern nur auf die menschliche Verantwortung zurückgeführt werden. Das ist auch gut so. Wäre es anders, so verlöre der sittliche Imperativ seine Strenge. Auch das Faktum der offensichtlich unausrottbaren moralischen Schwäche des Menschen darf diesen nicht dazu verführen, Hilfe von Gott zu erbeten in dem Sinne, daß der Mensch seine moralische Verantwortung auf Gott abschöbe.

Hier stellt sich allerdings die Frage, wie die Hoffnung auf Heil für den Menschen aufrechterhalten werden kann, wenn er offensichtlich nicht in der Lage ist, das Böse aus eigener Kraft auszutilgen, „von außen“ aber keine Hilfe zur moralischen Besserung erwarten kann. Ist er nicht zur Hoffnungslosigkeit verurteilt, wenn es keine „Erlösung von dem Bösen“ gibt? Sie kann nur von einem Gott erwartet werden. Sie beinhaltet zweierlei. Erstens soll der geschichtliche Schaden, der menschliche Schuld verursacht hat, wieder gut gemacht werden. Das läßt sich gemäß der kantischen Vorstellung eines allmächtigen, guten und gerech-

ten Schöpfergottes, der „am Ende der Zeit“ die menschliches Glück ermöglichende Korrespondenz zwischen Natur und Vernunft herstellt, denken.¹² Zweitens soll der Mensch durch das erwähnte Erlösungsgeschehen als Freiheitswesen das Gute zu wählen und zu tun lernen. Der Mensch kann gar nicht „wider Willen“ gerettet werden – in der Vorstellung einer Rettung des Menschen wider seinen Willen wird das Menschsein des Menschen aufgehoben. Er kann und soll, wie Kant es fordert, nur durch seinen guten Willen gerettet werden. Aber möglicherweise kann der Wille des Menschen sich – sich selbst! – dank einer Gnadeninitiative „von außen“ auf das Gute ausrichten.

Um des Heiles des Menschen willen ist eine solche Gnadeninitiative notwendig.¹³ Ebenso heilsnotwendig ist die positive Antwort des Menschen auf sie. Hier bricht das Problem der Heilsbedeutung der verschiedenen Religionen in aller Schärfe auf. Aufgrund des Gesagten ist es jedenfalls deutlich, daß man aus philosophischer Perspektive nicht abstrakt eine Gleichberechtigung aller Religionen postulieren darf – weder im Hinblick auf die Idee des Absoluten noch im Hinblick auf das Heil des Menschen. Sie wird auch von Kant entschieden abgelehnt. Die Religionen sind im Hinblick auf ihre Idee des Absoluten und auf ihren Beitrag zum Heil des Menschen gewissen Maßstäben unterworfen, die der kritischen Vernunft zugänglich sind. Zu diesen Maßstäben gehören die Anerkennung des Menschen als eines Zweckes an sich, der Monotheismus und das Verständnis von Heil im Sinne der Einheit von Moralität und Glück. Was Letzteres anbelangt, gebietet der nüchterne Blick auf die Wirklichkeit uns zu sagen: Nicht nur die Glückseligkeit, sondern ebenso die Moralität kann sich der Mensch nur von einer Gnadeninitiative Gottes erhoffen.

b) Theologische Bemerkungen zum Problem der Gotteserkenntnis und der Heilshoffnung

Inwieweit kann die christliche Theologie Kants Beitrag zur Erhellung des Problems der Wahrheit in der Vielfalt der Religionen zustimmen?

1. Aus christlich-theologischer Perspektive verdient die Tatsache, daß Kant sich überhaupt um ein angemessenes philosophisches Verständnis

¹² Auf diesen Gedanken wird viel Wert gelegt von J.B. Metz. Siehe etwa METZ, Johann Baptist: *Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede*. In: DERS. / REIKERSTORFER, Johann / WERBICK, Jürgen: *Gottesrede* (= Religion – Geschichte – Gesellschaft 1). Münster: LIT 1996, 3–20; DERS.: *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*. In: PETERS, Tiemo / URBAN, Claus (Hgg.): *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*. Mainz: Matthias Grünewald 1999, 32–49.

¹³ LADRIÈRE, Jean: *La foi chrétienne et le destin de la raison* (= Cogitatio Fidei 238). Paris: Cerf 2004, 353–355, betont die Notwendigkeit, Kants Religionsphilosophie zu ergänzen durch eine Reflexion auf die geschichtlichen Bedingungen der Heilswirklichkeit.

der Religion im Allgemeinen und des Christentums im Besonderen bemüht, Anerkennung. Dieses Bemühen entspricht genuin christlicher Tradition. Dem Neuen Testament zufolge ist die vernünftige Glaubensverantwortung eine unverzichtbare Aufgabe des christlichen Denkens (vgl. 1 Petr 3,15). Einige Glaubensinhalte gelten als universal einsichtig, bedürfen also keiner besonderen Offenbarung. In der Linie unserer bisherigen philosophischen Überlegungen bestätigt das Neue Testament, das in dieser Hinsicht weiter geht als Kant, die Möglichkeit dessen, was traditionell „natürliche Gotteserkenntnis“ heißt, wie auch die Möglichkeit der Erkenntnis des Willens bzw. der Gebote Gottes (vgl. Röm. 1,18–32). Das Erste Vatikanische Konzil hat die Möglichkeit der Gotteserkenntnis mit den Mitteln der natürlichen Vernunft mittels der Erkenntnis der endlichen Wirklichkeit ausdrücklich bestätigt.¹⁴ Diese Gotteserkenntnis schlägt sich nieder im „theistischen“, auch von Kant vertretenen Gottesbild: Gott ist der absolut einzige Urheber (Schöpfer) der Welt des Endlichen und der moralische Gesetzgeber und Richter der Menschheit; er ist allmächtig, weise, gut, gerecht usw. Mit den natürlichen Mitteln der Vernunft, d.h., abgesehen vom Glauben an die Offenbarung, wie sie sich in der Geschichte Israels und im Geschick Jesu Christi vollzogen hat, läßt sich in der Tat nicht mehr über Gott sagen. Die Trinitätslehre konnte nur aufgrund übernatürlicher Offenbarung formuliert werden.

Diese theologischen Ausführungen zur Möglichkeit der Gotteserkenntnis entsprechen dem, was wir bereits aus philosophischer Perspektive über Kants Umgang mit diesem Problem gesagt haben. Wie steht es aus theologischer Sicht mit Kants Darstellung des Heilsverlangens des Menschen?

2. Der Begriff des Heiles wird von Kant wenig benutzt. Er spricht eher von der Glückseligkeit. Diese ist der Gegenstand menschlichen Verlangens, aber die vernunftgemäße Voraussetzung dafür, daß der Mensch sie erlangt, ist seine moralische Vollkommenheit. Über den Inhalt bzw. die konkrete Gestalt der Glückseligkeit will Kant sich nicht äußern, da das menschliche Verlangen in keinem begrenzten Gehalte Erfüllung findet. Letzteres ist philosophisch wie auch theologisch richtig. Dennoch kann und muß die Theologie über Kants Agnostizismus hinsichtlich des Heilsbegriffs hinausgehen. Denn auch wenn sie das Heil *qua* materielle Gestalt nicht bestimmen kann, so kann und muß sie es doch förmlich als Gemeinschaft mit Gott bestimmen.¹⁵ Das ist eine Offen-

¹⁴ Vgl. DS 3004.

¹⁵ Siehe dazu SECKLER, Max: *Salut par Dieu ou salut en Dieu? La conception chrétienne du salut entre théo-sotérique et auto-sotérique*. In: LEUBA, Jean-Louis (Hg.): *Le salut chrétien. Unité et*

barungswahrheit: Das Heil besteht darin, daß Gott sich durch Christus im Heiligen Geiste dem Menschen schenkt und sich darin als Liebe offenbart, die den Menschen zur Erwidern der Selbstgabe Gottes in der Liebe einlädt. Diese Offenbarungswahrheit läßt sich aber auch insofern philosophisch einsichtig machen, als deutlich ist, daß der Mensch nur dadurch „heil“ sein kann, daß sich das Sein in seiner Quelle, Gott also, als gut und dem Menschen wohlgesinnt erweist, so daß er sich ihm in Liebe hingeben kann. Heil ist also Liebe: Es besteht in Gottes Selbsterweis als Liebe an den Menschen und in der entsprechenden Antwort des Menschen in der Liebe. Liebe kennt in der materiellen, geschichtlichen Wirklichkeit keine fest umrissene Gestalt, sondern drückt sich in jeweils unterschiedlichen Taten der Liebe aus. Heil in der Gemeinschaft mit Gott ist jetzt schon möglich, kann seine Vollendung aber erst „am Ende der Zeit“ finden.

Aus diesen Überlegungen ergeben sich wichtige Konsequenzen für unser Verständnis der Voraussetzungen des Heiles.¹⁶ Sie sind anders zu sehen, als es in der kantischen Philosophie geschieht. Kant betrachtet die moralische Vollkommenheit im Sinne der konsequenten Beachtung des Sittengesetzes als die hinreichende Voraussetzung dafür, daß der Mensch das Heil erlangt. Diese Auffassung entbehrt nicht jeder theologischen Legitimität. Die moralische Vollkommenheit kann tatsächlich als die Voraussetzung des Heiles gelten. Das ist etwa Mt 25,31–45 zu entnehmen. Aber gerade dieser Text zeigt, daß Moralität sich nicht auf ein abstraktes Gesetz, sondern auf die geschichtliche Begegnung mit dem leibhaften Menschen stützt. Das läßt sich auch philosophisch einsichtig machen. Denn es ist in der Begegnung mit dem konkreten Menschen, daß das Bewußtsein der intrinsischen Güte oder Würde desselben durchbricht. Dem Bewußtsein des Gesetzes, ihn unbedingt zu achten, liegt das Bewußtsein der intrinsischen Güte der menschlichen Person zugrunde. Ihm entspricht ein Verlangen nach Gemeinschaft mit derselben bzw. nach Gemeinschaft mit dem Guten schlechthin, dem Absoluten: ein Verlangen nach jener Liebe, die Gott selbst ist. Dieses Verlangen, als Verlangen nach personaler Gemeinschaft mit Gott in und durch Gemeinschaft mit dem Menschen, ist theologisch, aber wohl auch philosophisch die eigentliche Voraussetzung des Heiles.

diversité des conceptions à travers l'histoire (= Jésus et Jésus-Christ 66). Paris: Desclée 1995, 251–296.

¹⁶ Zur theologischen und theologiegeschichtlichen Begründung der folgenden Überlegungen, vgl. WALGRAVE, Jan: *L'universalité du salut dans la perspective catholique*. In: VAN CANGH, Jean-Marie (Hg.): *Universalité du salut et regard pluraliste* (= Relais – Études 1). Paris: Desclée 1986, 89–106.

Im Hinblick auf dieses Thema ist aus theologischer Sicht noch mehr zu Kants Philosophie zu sagen. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß der Mensch die moralische Vollkommenheit, die Kant mit Recht als die Voraussetzung des Heiles betrachtet, oft nicht erreicht, folglich die Hoffnung auf Heil verlieren muß, wenn sein Wille nicht zum Guten bekehrt wird. Das lehrt die Erfahrung. Diese läßt sich von der paulinischen Tradition her erhellen, in der es heißt, daß das Böse ohne die freie Zustimmung des Individuums zwar keinen Halt hat, aber dennoch der Freiheit des Individuums vorausgeht und insofern eine reale Macht über es ausübt.¹⁷ Der Mensch – so läßt sich die paulinische Aussage verstehen – wird hineingeboren in eine Welt, in der die Erfahrung des Bösen in einem selbst wie im anderen das Bewußtsein der intrinsischen Güte des Menschen verdunkelt, mithin die Liebe zum Menschen und zu Gott erschwert und den Willen zum Bösen anstiftet. Es ist fraglich, ob der Mensch ohne eine „von außen“ erbrachte Erlösung vom Bösen Heil erreichen kann. Sie ist so zu verstehen, daß sie den Willen des Menschen erst zur Fähigkeit, sich für das Gute zu entscheiden, befreit. Eine solche Erlösung ist im Christusereignis geschehen. Denn in Christus begegnen wir einem sündenlosen Menschen, einem Menschen also, der ganz aus der Liebe und für sie lebt, damit Gott selbst unverhüllt offenbart und so das Vertrauen im Menschen und die Liebe zu Gott wiederherstellt. Christus ist in seinem selbstlosen Einsatz zum Heile der Menschen, gerade auch der Sünder, als Offenbarung der unerschütterlichen Liebe Gottes zu allen Menschen ein untrügliches Zeichen der intrinsischen Güte und der unzerstörbaren Würde des Menschen. So wird die Freiheit des Menschen für das Gute freigesetzt.

In unseren philosophischen Überlegungen kamen wir zum Schluß, daß der Mensch als ein Zweck an sich zu gelten hat. Sein Wert übersteigt jeden anderen. Das setzt das Seinsollen eines jeden Menschen voraus. Letzteres wird in der christlichen Heilsbotschaft vollends ernst genommen. Denn sie ist strikt universal. Grundsätzlich ist keiner vom Heile ausgeschlossen, da es ja gerade auch den Sündern zugesagt bzw. ermöglicht wird.

3. Im Gesagten haben wir die Heilsbedeutung des Christentums in Auseinandersetzung mit der kantischen Religionsphilosophie ausgearbeitet. Was können wir nun schließlich über Kants Sicht der Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen sagen?

Für Kant ist ein jeder Mensch, der vernünftig, d.h. gemäß dem vernünftig einsichtigen Sittengesetze lebt, des Heiles würdig. Es kommt also

¹⁷ Siehe dazu SCHLIER, Heinrich: *Grundzüge einer paulinischen Theologie*. Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder 1978, 55–121.

nicht primär auf das Halten bestimmter Lehren, das Vollbringen bestimmter Riten usw. an, wenngleich all das nicht unwichtig ist. Es hat Bedeutung, insofern es die Moral beeinflusst. Grundsätzlich aber gilt, daß ein Mensch in jeder Religion des Heiles würdig werden bzw. im Heile sein kann, insofern Moral und religiöser Glaube förmlich voneinander unterschieden sind und nur die Moral über das Heil entscheidet.

Wie bereits öfters gesagt, ist Kant zuzustimmen, wenn er die Moralität zur Voraussetzung des Heiles macht, aber das Problem ist eben, daß die Moralität in vielen Fällen nicht erreicht wird. Heil setzt demnach einen moralischen Neubeginn für die Menschheit voraus. Ein solcher ist ihr in Christo gegeben. In ihm ist Heil eine universale Möglichkeit. Es kann nicht *a priori* ausgeschlossen werden, daß andere Religionen ebenso – gleichwertige – Heilswege sind. Letzteres kann aber auch nicht *a priori* vorausgesetzt werden. Das zeigt sich nicht nur etwa im philosophischen Gespräch mit Kant, sondern gilt auch aus theologischer Perspektive. Die Hl. Schrift, sowohl im Alten als auch im Neuen Testament, enthält an vielen Stellen eine Kampfansage an die falsche Religion. Diese besteht namentlich in Vielgötterei, in der Verehrung endlicher Wesen und gar menschlicher Artefakte und in damit verbundener Immoralität. Dabei wird ständig an die Vernunft des Menschen appelliert: Er soll sich eingestehen, was doch offensichtlich ist, nämlich, daß das, was er verehrt, ihm nicht hilft, sondern ihn ins Verderben stürzt. Im Grunde kennt die Hl. Schrift also kein anderes Kriterium zur Unterscheidung der wahren von der falschen Religion als Kant: die Vernunft. Wir haben ja auch kein anderes. Ebenso wenig wie das Christentum sich selbst der Kritik der Vernunft entziehen darf, kann es zur Ausformung einer theologischen Perspektive auf die nichtchristlichen Religionen auf dieses Kriterium verzichten. Es geht nicht an, in wichtigen, ja entscheidenden Fragen der Menschheit sich des Urteils über Wahrheit und Wert zu enthalten – es sei denn, es geht um Fragen, die vernünftig wirklich nicht zu entscheiden sind. Es bleibt aber mindestens das Vernunftkriterium gelten, nach dem eine Religion, die den Menschen einem vermeintlichen höheren Ziel opfern zu müssen meint, als falsch anzusehen ist.¹⁸ Denn der Mensch ist, wie gezeigt, Zweck an sich.

Ein bleibendes Verdienst der Religionsphilosophie Kants besteht darin, daß sie Religion nicht vor der Vernunft immunisiert, sondern im Gegenteil der Kritik derselben aussetzt. Nur Religion, die diese Kritik aushält, verdient es, ernst genommen zu werden. Das ist freilich nicht erst von Kant entdeckt worden, sondern vom Christentum selbst her erfor-

¹⁸ Vgl. SCHILLEBEECKX, Edward: *Menschen. Die Geschichte von Gott*. Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder 1990, 209–209.

derlich.¹⁹ Dabei ist dann wohl zu bedenken, daß Vernunft nicht von vornherein die Antworten auf die entscheidenden religiösen Fragen des Menschen geben kann, sondern die geschichtlich gewachsenen Antworten auf diese Fragen hören muß, um sich im Gespräch mit ihnen ein Urteil zu bilden.

Abstract

This article investigates Immanuel Kant's contribution to a Christian "theology of religions". An important claim of Kant's is that all religions must be exposed to the critique of reason. Accordingly, in the interreligious dialogue we cannot dispense with a monotheistic faith in which the human being is recognized as an aim in itself. However, reason as Kant understands it has no access to insights that can only be gained by historical experience. Reason has to open itself to such insights in order to be able to understand and to critically assess the various religions.

¹⁹ RATZINGER, Joseph: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, München/Zürich: Schnell & Steiner 1960, zeigt, daß das Christentum von seinen Anfängen an die philosophische Religionskritik ernst genommen hat. Siehe dazu auch das oben (Anm. 1) genannte Werk Kardinal Ratzingers.