

Kirchlichkeit und christlicher Offenbarungsglaube in der Religionsphilosophie Immanuel Kants

VON KARLHEINZ RUHSTORFER

I. Der Ort der Religion

Kaum ein Denker hat in der katholischen Theologie derart ambivalente Reaktionen hervorgerufen wie Immanuel Kant. Einerseits erfüllte und erfüllt er katholische Denker mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, andererseits veranlaßte er Benedikt Stattler zur Abfassung eines *Anti-Kant*, war über ein Jahrhundert lang auf dem *Index librorum prohibitorum* vertreten und erscheint auch heute noch manchem als Alleszermalmer, dessen Denken Gift sei für die wahre Kirche und den wahren Glauben. Dagegen ist es ratsam, sich dem großen Königsberger zunächst einmal mit der nötigen Gelassenheit zuzuwenden. Dabei kann die Frage nach der Rolle, welche Kirche und Offenbarung in seinem System spielen, besonders erhellend sein, werden ihm doch sowohl Subjektivismus und Individualitätsverherrlichung als auch reiner Rationalismus vorgeworfen. Deshalb soll im folgenden nach einer kurzen Situierung der Religion im Kantischen Werk die systematische Bedeutung von Kirche und Offenbarung herausgearbeitet werden. Dabei wird sich zeigen, daß die Kirchlichkeit des Menschen bei Kant ein unverzichtbares Moment darstellt und daß die biblische Offenbarung nicht nur die notwendige Voraussetzung für die Kirche, sondern auch noch für eine fortschreitende sittliche Verbesserung des Menschen bis hin zur eschatologischen Vollendung ist. Abschließend sollen in einer systematischen Überlegung zunächst die Begrenzungen, die das Denken Kants von unserem heutigen Standpunkt aus umgeben, aufgezeigt und sodann die Aktualität Kants im Blick auf eine zeitgemäße Schrifthermeneutik angedeutet werden.

Es ist zu erinnern, daß Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* das Wissen um die Vernunftideen »Gott, Freiheit und Unsterblichkeit« aufheben mußte, »um zum *Glauben* Platz zu bekommen« (*KrV* B XXX). Doch besteht darin für Kant kein Mangel, da ohnehin »die letzte Absicht der weislich uñs versorgenden Natur, bei der Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur aufs Moralische gestellt« ist (*KrV* B 829). Entsprechend macht erst der Begriff der Freiheit den »*Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Sy-

stems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus, und alle anderen Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche als bloße Ideen in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, d. i. die *Möglichkeit* derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist, denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz« (*KpVA* 4 f.).¹

Freiheit ist die Bedingung für das moralische Gesetz, welches dem Menschen bekannt ist. Zwar geht für die Erkenntnis das moralische Gesetz der Freiheit voraus, allerdings kommt der Freiheit gemäß der *ratio essendi* der absolute Primat zu (*KpVA* 5, bes. Anm.). Der Kategorische Imperativ ist nun der oberste Grundsatz der praktischen Vernunft. Er fordert die Übereinstimmung der subjektiven Maximen des einzelnen Willens mit der objektiven Gesetzgebung im Allgemeinen (*KpVA* 54). Lediglich formal darf der Wille bestimmt werden, nur so kann hier seine Freiheit gewahrt bleiben (vgl. *KpVA* 52). Um allerdings zu einer Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit zu finden und mithin die Vernünftigkeit des sittlichen Handelns nicht zu gefährden, ist es notwendig, eine oberste Ursache der Natur anzunehmen, der eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität zukommt. Das höchste Gut, das in der Glückseligkeit des Menschen besteht, sofern er sich für diese durch sittliches Handeln als würdig erwiesen hat, kann nur dann erreicht werden, wenn die Existenz Gottes angenommen wird, der sowohl Herr über die Naturkausalität ist als auch die höchste Verwirklichung der Sittlichkeit darstellt.²

Damit ist der Ort erreicht, an welchen die Religionslehre Kants anschließen kann. Wiewohl die Notwendigkeit der Erweiterung der reinen praktischen Vernunft zur Religion nicht unumstritten ist und damit *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* oftmals als Annex zur Moral angesehen wurde,³ scheinen doch die Argumente für eine höhere Wertschätzung von Kants *Religionsschrift* zu überwiegen.⁴ Zuletzt zeigte Horst Folkers,⁵ daß die Religion jedenfalls einen wesentlichen, systematisch unent-

¹ Vgl. Forscher: *Freiheit als Schlußstein eines Systems der reinen Vernunft. Transzendente und praktische Freiheit*.

² Zum Dasein Gottes vgl. *KpVA* 223–237; dazu Ricken: *Die Postulate der reinen praktischen Vernunft*, bes. 167 ff.

³ Vorländer: *Immanuel Kant*. Band 2, 151 und 169; dazu Baumgartner: *Gott und das ethisch gemeine Wesen in Kants Religionsschrift*, bes. 409.

⁴ Barth: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*; Schweitzer: *Die Religionsphilosophie Kant's von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*; Troeltsch: *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*; und v. a. Kuno Fischer: *Immanuel Kant und seine Lehre*.

⁵ Folkers: *Der Begriff der Kirche in philosophischer Sicht. Der Ansatz Kants und Hegels*, bes. 79–102.

behrlichen Ort hat (ebd., 79) und vielleicht sogar als ein Höhepunkt des spekulativen Systems angesehen werden muß.⁶

Schon in der *Kritik der praktischen Vernunft* gibt Kant die Definition von Religion, die auch in seiner *Religionsschrift* bestimmend ist: Religion ist »*Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote*«. ⁷ Zunächst scheint es, daß die so gefaßte Religion in keiner Weise über die Moral hinausginge. Und in der Tat behauptet der erste Satz der *Religionsschrift* (RGV BA III = AA 6,3): »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 der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten.«

Zwar bedarf die Moral bezüglich ihres Prinzips, der Freiheit in absoluter Bedeutung und der damit verbundenen rein formalen Gesetzgebung aus dem kategorischen Imperativ, keinerlei Erweiterung oder zusätzlicher Begründung,⁸ aber es kann »der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: *was dann aus diesem unserem Rechthandeln herauskomme*« (RGV BAVII = AA 6,5). Wie schon in der *Kritik der praktischen Vernunft* aufgewiesen, ist eine Erweiterung der Moral zur Religion nicht nur möglich, sondern sie ist letztlich notwendig, beachtet man die Finalbestimmung des Sinnenwesens Mensch, der nicht nur auf Sittlichkeit, sondern auch auf Glückseligkeit angelegt ist (RGV IXf. = AA 6,6): »Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Welterschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll.«

⁶ Folkers: ebd., 80. Vgl. Dörflinger: *Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kants*.

⁷ KpVA 233; vgl. RGV B 229 = AA 6,153.

⁸ Dazu bemerkt Folkers trefflich (ebd., 83 f., Anm. 24): »Die Bestimmungsmacht eines göttlichen Gesetzgebers denkt Kant derart, daß der Mensch dessen überlegene Gewalt zu fürchten habe, so daß er versucht ist, sich durch Einschmeichelung um Gunstbeweise zu bewerben. Das aber heißt, daß die Sinnlichkeit des Menschen zum Motiv seines Gehorsams wird und ihn so dem Vernunftgebot entzieht. Der höhere Gesetzgeber ist aus der Perspektive der Autonomie der reinen praktischen Vernunft betrachtet, in Wahrheit der niedrigere.« Vgl. KpVA 226.

2. Die Notwendigkeit von Kirche und Offenbarung

a) Warum es der Kirche bedarf

Zum Ort der Kirche

Um zum systematischen Ort der Kirche bei Immanuel Kant vorzudringen, ist es unerlässlich, den weiteren Verlauf der Argumentation in der Religionschrift zu verfolgen, da nur so der Begriff der Kirche in seiner Notwendigkeit hervorzutreiben ist. Von großer Bedeutung ist zunächst, daß Kant die Religion, und damit, wie noch zu sehen sein wird, seine Ausführungen über Kirche und Offenbarung mit der Feststellung des »radicalen Bösen in der menschlichen Natur« beginnen läßt (RGV B 3 = 6,19). Doch bedeutet dies im Horizont seiner Freiheitsphilosophie, daß der Mensch, obwohl er sich des moralischen Gesetzes bewußt ist, doch die gelegentliche Abweichen von diesem in seine Maxime aufgenommen hat. Dieses zunächst nur vom einzelnen aussagbare Faktum gilt vom Menschen seiner Gattung nach (RGV B 27 = AA 6,32). Die allgemeine Ursünde bleibt eine Tat der Freiheit (RGV 39–48 = AA 6,39–44). Da nun aber der Mensch ebenso eine ursprüngliche Anlage zum Guten in sich trägt, kann aber auch eine Wiederherstellung dieser Güte gedacht werden. Und wie schon die Sünde selbst freigeschieht, so muß auch die Erneuerung des Menschen der Freiheit entspringen. Von der bleibenden Realität des Sittengesetzes schließt Kant auf das Faktum der Freiheit auch *post lapsum*. Weil es unsere Pflicht ist, uns zu bessern, können wir es (RGV B 42 = AA 6,41). Nebenbei bemerkt sieht sich Kant mit seiner Interpretation des Sündenfalls in voller Übereinstimmung mit der biblischen Offenbarung, auf die er sich immer wieder *expressis verbis* bezieht (RGV B 43 = AA 6,41).

Das zweite Stück handelt nun vom »Kampf des guten Principis mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen« (RGV B 67 = AA 6,57). Es geht hier um nichts Geringeres als um die Frage der prinzipiellen Rechtfertigung des Sünders und die damit verbundene Erneuerung des Menschen, den »Ausgang vom Bösen und [...] Eintritt ins Gute, das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen, da das Subject der Sünde [...] abstirbt, um der Gerechtigkeit zu leben.« (RGV B 98 = AA 6,74). Der Erneuerung zu Grunde liegt die »Personifizierte Idee des guten Prinzips«, die nichts anderes ist als das Wort Gottes, das im Anfang war und das Gott war, der einziggeborene Sohn Gottes, allerdings vor seiner Inkarnation (RGV 60). Noch deutlicher als im ersten Stück über die Sünde setzt sich Kant hier mit der christlichen Offenbarung auseinander und versucht sie in Kategorien der Freiheit zu deuten. Der Sohn ist das »Ideal der moralischen Vollkommenheit« (RGV B 74 = AA 6,61). Er kommt vom Himmel herab und nimmt die

Menschheit an, sofern »wir uns jenen göttlich gesinnten Menschen als Urbild für uns« vorstellen, bezogen auf seine Sündlosigkeit, die Heiligkeit seines Lebenswandels bis hinein in seine Passion, »um das Weltbeste zu befördern« (RGV B 75 = 6,61). Nur wenn der Mensch glaubt, daß dieser Sohn Gottes eine menschliche Natur annimmt oder daß die Idealität der Menschheit wirklich werden kann, besteht ein Grund zur Hoffnung auf ein Gott wohlgefälliges Leben (RGV B 76 = AA 6,62). Dabei erscheinen drei Schwierigkeiten, die erste bezogen auf den Anfang der Rechtfertigung, die zweite auf das Beharren im Guten nach der einmal gemachten Bekehrung und die dritte auf die Vollendung im Bestehen auch noch vor dem Jüngsten Gericht. Wie kann eine einmal begangene Sünde ungeschehen gemacht bzw. vergeben werden? Kant wirft in diesem Zusammenhang die Frage nach dem stellvertretenden Sühnetod Jesu auf, und er beantwortet sie. Er zeigt, daß Christus selbst für uns und »für alle, die an ihn (praktisch) glauben, als *Stellvertreter* die Sündenschuld« trägt (RGV B 99 = AA 6,74) – in der Überzeugung, daß es keinen Widerspruch zwischen der Offenbarung bzw. der kirchlichen Lehre und der Vernunft geben kann.

Seine Lösung der Spannung innerhalb der Lehre von Offenbarung und Vernunft ist von einer prinzipiellen Disjunktion zwischen Freiheit und Gnade getragen. Kant versucht beides zu halten, sowohl die Rechtfertigung allein aus Gnade als auch Freiheit in absoluter Bedeutung. So auch bezogen auf die Christologie: Zum einen kann er keine Stellvertretung in der Sündenvergebung zulassen, da moralische Schuld nicht übertragbar ist wie eine Geldschuld. Doch kann bei dieser Betrachtung nicht die geringste Sünde vergeben werden und »jeder Mensch« würde »sich einer *unendlichen Strafe* und Verstoßung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben« (RGV B 95 = AA 6,72) Deshalb nimmt Kant zum anderen sehr wohl eine Erlösung und Vergebung durch den Gottessohn an, wenn er feststellt, daß die Sündenschuld des Menschen doch durch den Gottessohn, durch »seinen ein für allemal erlittenen Tod« – stellvertretend – aufgehoben wird, allein aus Gnade (RGV B 98 = AA 6,73 f.).⁹ Wie dies möglich ist, erhellt auch aus den

⁹ Wegen der eminenten Bedeutung dieser Stelle sei sie hier im Ganzen zitiert (RGV B 98–100 = AA 6,74 f.): »Ob er also gleich physisch (seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen nach betrachtet) eben derselbe strafbare Mensch ist und als ein solcher vor einem moralischen Gerichtshofe, mithin auch von ihm selbst gerichtet werden muß, so ist er doch in seiner neuen Gesinnung (als intelligibles Wesen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem diese die That vertritt, moralisch ein anderer, und diese in ihrer Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in sich aufgenommen hat, oder (wenn wir diese Idee personifizieren) dieser selbst trägt für ihn und so auch für alle, die an ihn (praktisch) glauben, als Stellvertreter die Sündenschuld, thut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser genug und macht als Sachverwalter, daß sie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen, nur daß (in dieser Vorstellungsart) jenes Leiden, was der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß [...], an

Erläuterungen zur Offenbarung, die sich unmittelbar an die Darstellung der Kirche anschließen und mehr noch, die aus letzterer hervorgehen.

Die Lehre von der Kirche

Das dritte Stück bildet den Höhepunkt der *Religionsschrift*. Unter dem Titel »Der Sieg des guten Principis über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden« verhandelt Kant nun nach Schöpfungslehre, Christologie, Soteriologie und Gnadenlehre die Ekklesiologie sowie die Lehre über die Offenbarung. Das abschließende vierte Stück bildet eine Einschärfung des Unterschieds von wahrer und falscher Religion, wobei das Christentum als die wahre Religion aufgewiesen wird.

Kant beginnt seine Abhandlung über Kirche und Offenbarung mit einer Feststellung bezüglich der Gesellschaftlichkeit des Menschen. Das Böse des Menschen stammt nicht so sehr aus seiner individuellen, sondern aus seiner gesellschaftlichen Natur (RGV B 126–128 = AA 6,93 f.). Nicht die Armut an sich läßt den Menschen leiden, sondern die Einschätzung seiner Person als arm und die damit einhergehende Verachtung. Aus der Verbindung mit anderen Menschen entstehen Neid, Herrschsucht, Habsucht und in einem damit die feindseligen Neigungen. Solange das Individuum nur als solches die Bosheit in sich bekämpft, ist es unablässig in der Gefahr des Rückfalls (RGV B 129 = AA 6,94). Deshalb bedarf es der »Einrichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben« (RGV B 129 = AA 6,94). Daraufhin beginnt die erste Abteilung mit einer Unterscheidung, die zugleich eine substantielle Erweiterung seiner Morallehre und Vernunftreligion impliziert. In Analogie zur Unterscheidung des rechtlich-bürgerlichen Zustandes vom juristischen Naturzustand wird nun der ethisch-bürgerliche Zustand vom ethischen Naturzustand abgehoben. Der juristische Naturzustand ist der Kampf aller gegen alle, der durch die Herrschaft des bürgerlichen Gesetzes und die Errichtung eines staatlichen Gemeinwesens überwunden wird. Der Staat kann von seinen Bürgern einzig ein pflichtgemäßes Handeln einfordern und dieses gegebenenfalls mit Zwang durchsetzen. Der ethische Naturzustand hingegen ist durch Handeln aus Pflicht gekennzeichnet, in ihm herrschen nicht bloß die äußerlichen bürgerlichen Gesetze, sondern Sittlichkeit und Freiheit kommen innerlich zur Anerkennung und Herrschaft. Der Einzelne ist in dieser Sphäre keiner äußeren und damit öffentlichen Autorität unterworfen. Der ethische Naturzustand beschreibt den Status des Menschen, der sich der *Kritik der prakti-*

dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird. – Hier ist nun derjenige Überschuß über das Verdienst der Werke, der oben vermißt wurde, und ein Verdienst, das uns aus Gnaden zugerechnet wird.«

schen Vernunft folgend dem kategorischen Imperativ unterwirft und mithin die Autonomie erlangt hat. Doch beschränkt sich hier der Blick lediglich auf die Tugendhaftigkeit des Individuums als solchem. Darüber hinaus ist nun auch eine Vereinigung der Individuen zu einem Gemeinwesen denkbar, in welchem ebenfalls öffentliche Gesetze herrschen, die nun aber nicht mehr als ›*Rechtsgesetze*‹, sondern als ›*Tugendgesetze*‹ begriffen werden müssen, deren Befolgung nicht mehr mit Zwang eingefordert werden darf, sondern deren Verwirklichung lediglich aus Freiheit und damit ›aus Pflicht‹ geschehen kann. Entsprechend ist auch der Übergang vom ethischen Naturzustand in den ethisch-bürgerlichen nicht mehr durch eine äußere Pflicht zu verlangen. Dieser ›ethische Staat‹, dieses ›Reich der Tugend‹ ist aber insofern notwendig, als nur in ihm und durch ihn das Böse überwunden werden kann, was, wie gesagt, dem einzelnen sittlichen Menschen als solchem unmöglich ist. Wie im Fortgang der Argumentation deutlich werden wird, ist damit ist bereits der Begriff der Kirche systematisch eingeführt worden, lautet doch die Überschrift des dritten Stücks: »Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung des Reichs Gottes auf Erden« (RGV B 127 = AA 6,93). Der Sieg des guten Prinzips steht unter der Bedingung des Zusammenschlusses der sittlichen Menschen zu einem ›ethischen *gemeinen Wesen*‹, welches nicht anders als in der Kirche seine volle Verwirklichung findet.¹⁰

Die Forderung, aus dem ethischen Naturzustand herauszutreten, um ein Mitglied eines ›ethischen *gemeinen Wesens*‹ zu werden, ist eine Pflicht von ganz eigener Art. Sie verpflichtet nicht den Menschen gegen den Menschen im Einzelnen, sondern die Menschheit gegen sich selbst, in ihrer Allgemeinheit. Damit aber geht Kant über die Fassung des höchsten Gutes in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* hinaus. Dieses wird nun nicht mehr bloß auf das Individuum, seine Sittlichkeit und seine Glückseligkeit bezogen, sondern auf die Moral und das Glück im Allgemeinen, ist doch »[j]ede Gattung vernünftiger Wesen [...] objektiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten als eines gemeinschaftlichen Guts, bestimmt« (RGV B 135 = AA 6,97) Während die bloße Moralität einzig in der Gewalt des einzelnen Menschen liegt – es kommt hier ausschließlich auf die sittliche Gesinnung, d. h. die Übereinstimmung der individuellen *Maxime* mit der allgemeinen Gesetzgebung an –, überschreitet schon die Teleologie des sittlichen Handelns das Vermögen des Menschen und verweist auf die Existenz eines höheren moralischen Wesens, das die Harmonie von äußerem Reich der Natur und innerem Reich der Freiheit garantiert. Ebenso

¹⁰ Siehe dazu Folkers: ebd., 85. Zum Ganzen auch kontrastierend Sala: *Das Reich Gottes Auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als »ethischem gemeinem Wesen«*.

überschreitet die Errichtung eines ›ethischen *gemeinen Wesens*‹ die Macht des Menschen. Wie sich in der *Kritik der praktischen Vernunft* die reine Moral durch die Einführung Gottes zur Religion öffnet, so werden nun die reine Vernunftreligion, die ausschließlich auf die Anerkennung eines höchsten moralischen Wesens zielt, zur ›statutarischen Religion‹ und der Vernunftglaube zum Offenbarungsglauben erweitert.

Bevor aber diese Linie weiter verfolgt wird, stellt Kant die Frage nach dem Gesetzgeber oder Souverän des ›ethischen *gemeinen Wesens*‹. Dieser kann nicht mehr wie im bürgerlichen Staat als das Volk angesehen werden, denn dessen Gesetzgebung, die auf dem ›allgemeinen Willen‹ (vgl. Rousseaus ›*volonté général*‹) basiert und dessen Prinzip die Übereinstimmung der individuellen Freiheit mit der allgemeinen ist,¹¹ denn die äußere Gesetzgebung kann nur auf die *Pflichtgemäßheit* der Handlungen oder deren Legalität ausgerichtet sein, nicht aber die *innere Moralität*, um die es hier ausschließlich geht. Aber auch kein anderer äußerer Gesetzgeber kann in Anschlag gebracht werden, da dies notwendigerweise in die Heteronomie und damit zur Aufhebung der ethischen Gesetze und der ihnen gemäßen freien Tugend führen würde. Es bleibt, daß ein Souverän angenommen wird, dessen Gebote mit den wahren Pflichten des Menschen identisch sind. »Dieses aber ist der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher. Also kann ein ›ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein *Volk Gottes* und zwar *nach Tugendgesetzen*« gedacht werden (RGV B 139 = AA 6,99).

Der Begriff des Volkes Gottes bezeichnet aber nichts anderes als die Kirche. Spätestens an diesem Punkt, im vierten Abschnitt der ersten Abteilung des dritten Stücks, erfolgt nun die entscheidende Erweiterung des reinen apriorischen Vernunftglaubens zu einem empirischen Kirchenglauben. Das bedeutet aber, daß damit die Grenze der bloßen Vernunft notwendigerweise überschritten wird, denn von der Kirche kann nicht nur als Idee im Sinne des ›ethischen *gemeinen Wesens*‹ die Rede sein, vielmehr impliziert die Rede von Kirche mit Notwendigkeit die äußere Realität des Volkes Gottes. Zur ›*unsichtbaren Kirche*‹ als bloßer Idee muß die ›*sichtbare Kirche*‹ als der wirklichen Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt, hinzukommen. Diese sichtbare Kirche ist nach Kant nichts anderes als die konkrete Gemeinde unter ihren Oberen, den Seelenhirten und Lehrern (RGV B 142 = AA 6,101). In ihr beginnt das moralische Reich Gottes auf Erden wirklich zu werden.

Bevor nun die Kirche näher bestimmt wird, ist noch einmal auf die Stif-

¹¹ Das Prinzip des äußeren Rechts besagt nach Kant, daß »*Freiheit eines jeden auf die Bedingungen einzuschränken [ist], unter denen sie mit jedes andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann*« (RGV B 137 = AA 6,98).

tung derselben zurückzublicken. Kant läßt keinen Zweifel daran, daß ein Volk Gottes zu stiften durch niemand anderes geschehen kann als durch Gott selbst, da kein Individuum auf die moralische Gesinnung eines anderen einzuwirken vermag. Dennoch werden die Menschen dadurch nicht von ihrer *Pflicht ganz eigener Art* entbunden, alles in ihrer Macht stehende zu tun, um diese Idee, die von jeher in der Vernunft vorgefunden wird, wirklich werden zu lassen. Kant stützt sich bei der Bestimmung dieses Verhältnisses wie auch sonst in seiner Gnadenlehre implizit auf das scholastische Axiom: *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*.¹² Bei dessen Interpretation befindet er sich in der Nähe einer Sentenz, die wohl auf Ignatius von Loyola zurückgeht und die Vielfach im neuzeitlichen Denken rezipiert wurde.¹³ Sie lautet: »*Sic Deo fide, quasi, rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil Deus omnia solus sis factururus.*« Der Mensch muß so auf Gott vertrauen, als ob nichts von Gott und alles von ihm abhinge und so handeln, als ob er selbst nichts und Gott alles vermöchte. Beide Seiten erscheinen nun auch im Kantischen Kontext. Für unseren Zusammenhang ist es von zentraler Bedeutung die dialektische oder disjunktive Logik wahrzunehmen, welche diesem Gedanken zu Grunde liegt und wohl ein Charakteristikum neuzeitlichen Denkens überhaupt ist.¹⁴ Die Spannung zwischen These und Antithese ist zunächst zu halten: Die Kirche wird sowohl von Gott gestiftet als von den Menschen ins Werk gesetzt, dabei ist das Verhältnis von Gott zu Mensch nicht dasjenige von Erstursache zu Zweitursache, wie im Horizont des patristischen und scholastischen Denkens, sondern es ist ein Widerspruch, der zur Aufhebung drängt. Göttliche und menschliche Freiheit müssen gewissermaßen als auf *einer* Ebene befindlich betrachtet werden.¹⁵ Beiden kommt *erstursächlicher* Charakter zu. Inwiefern nun der Widerspruch bei Kant aufgehoben werden kann, wird noch zu sehen sein. Zunächst ist festzuhalten, daß, obwohl die Verwirklichung der Kirche nicht von Menschen bewerkstelligt werden kann, diese dennoch all ihre Vermögen vollkommen autonom einsetzen müssen, in der Hoffnung auf göttlichen Beistand.¹⁶

¹² Zur Karriere dieses Axioms in der Neuzeit siehe Ruhstorfer: *Sola gratia. Der Streit um die Gnade im 16. Jahrhundert, seine Auswirkungen für die Neuzeit und seine Virulenz in der Gegenwart*.

¹³ Zur Interpretation dieser Sentenz siehe Ruhstorfer: *Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola*, 380–384. Der Text findet sich in *Scintillae Ignatianae* (Wien 1705). Zum Ganzen auch Gaston Fessard: *La dialectique des Exercices spirituels*. Band 1, 308–318. Die Bedeutung dieser Sentenz für eine katholische Gnadenlehre hat jüngst Menke hervorgehoben: *Das Kriterium des Christseins. Grundriß der Gnadenlehre*, 134 ff.

¹⁴ Siehe Boeder: *Topologie der Metaphysik*, 684 f.

¹⁵ Dazu Ruhstorfer: *Sola gratia*.

¹⁶ RGV B 141 = AA 100 f.: »Er muß vielmehr so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme,

Kant beschreibt die Kirche in Anlehnung an die klassischen vier *notae ecclesiae*. Nach diesen ist die wahre Kirche die *una, sancta, catholica et apostolica*.¹⁷ Dabei modifiziert Kant diese klassischen Wesenseigenschaften und leitet sie zudem aus den vier Gruppen von Kategorien ab.¹⁸ Aus der Quantität zieht Kant die numerische Einheit (*una*) (RGVB 143 = AA 6,101). Gegen alle Sektenbildungen kann die Kirche nur eine einzige allgemeine sein. Damit ist klar, daß das Attribut der Katholizität bereits mit der Einheit verbunden ist, da aus der Allgemeinheit die Einheit und Einzigkeit notwendigerweise folgen. Die Qualität dieser ›katholischen‹ Kirche ist die Lauterkeit (RGVB 143 = AA 6,101). Damit ist nichts anderes gemeint als die Tatsache, daß ihre Mitglieder sich durch Heiligkeit auszeichnen müssen, welche nach Kant in vollkommen reiner Sittlichkeit besteht, will sagen, in der Unterordnung unter den kategorischen Imperativ; er allein darf die Triebfeder des Wollens und Sollens sein. Die Relationskategorie, welche das Verhältnis der Kirchenglieder untereinander und zur äußeren politischen Macht bestimmt ist die Wechselwirkung oder Freiheit (RGVB 143 = AA 6,102). Damit ist aber klar, nur da, wo ein disjunktives Grundverhältnis gegeben ist, und die Kategorie der Wechselwirkung entspricht dem disjunktiven Urteil, kann die Freiheit zur prinzipiellen Bedeutung kommen, die gerade ein hypothetisches oder unterordnendes Verhältnis, nämlich dasjenige von Ursache und Wirkung ausschließt.¹⁹ Deshalb werden sowohl eine hierarchische Verfassung der Kirche als auch ein Illuminatismus, welcher in der unmittelbaren und vereinzelter Gottesbeziehung verharret, abgelehnt. Die Modalität schließlich besteht in der Notwendigkeit, und das bedeutet hier in der ›Unveränderlichkeit ihrer Constitution‹ (RGVB 143 f. = AA 6,102). Lediglich die Administration betreffende Anordnungen können als räumlich und zeitlich bedingt und mithin zufällig und so auch veränderlich angesehen werden. Die ›sicheren Grundsätze‹ der Kirche sind jedoch unveränderlich und notwendig, weil a priori gültig. Der oberste Grundsatz der Kirche ist nach Kant die Pflicht, aus Achtung vor dem Gesetz sittlich zu handeln und damit die Moralität um ihrer selbst willen zu achten.

Zu bemerken ist hier noch, daß Kant die Verfassung der Kirche weder monarchisch noch aristokratisch noch demokratisch sein läßt, das Vorbild

und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angeeignet lassen.«

¹⁷ Siehe auch Folkers: ebd., 94.

¹⁸ Zu den Kategorien und Urteilen *KrV* B 86–97.

¹⁹ Im patristisch-scholastischen Kontext ist die Kirche letztlich eine alleinige Wirkung der Erstursache Gott, der auch noch die Zweitursachen voll und ganz hervorbringt und bestimmt. Alles kommt hier auf die Unterstellung unter das Prinzip an. Zur hypothetischen Logik der Mittleren Epoche der Metaphysik siehe Boeder: *Topologie der Metaphysik*, 683 f.

für die Kirche ist vielmehr das Verhältnis des ›heiligen Sohnes‹ zum Vater. Durch den Sohn, der als Mensch mit den Menschen blutsverwandt ist, werden auch die letzteren in ein vermitteltes Gottesverhältnis aufgenommen. So ist die Kirche eine »freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung« (RGV B 144 = AA 6,102).

b) Warum es der christlichen Offenbarung bedarf

Im nun folgenden fünften Abschnitt wird die Notwendigkeit eines »historischen (Offenbarungs-) Glaubens« für die Konstitution einer jeden Kirche aufgewiesen. Nur aus der Offenbarung kann der ›Kirchenglaube‹ entspringen. Diese aber wird vorzüglich in einer heiligen Schrift angenommen (RGV B 145 = AA 6,102). Die Kantische Lehre von der Offenbarung geht damit unmittelbar und systematisch aus der Ekklesiologie hervor. Die Offenbarung in Jesus Christus ist letztlich der (historische) Grund für die Kirche. Dies wird vor allem aus der zweiten Abteilung des dritten Stücks deutlich, wo Kant die »Historische Vorstellung der allmählichen Gründung der Herrschaft des guten Principis auf Erden« verhandelt.

Zunächst führt Kant die Offenbarung über eine Schwäche des Menschen ein. Wiewohl der »reine Religionsglaube« als bloßer Vernunftglaube der letzte Grund der allgemeinen Kirche sein muß, insofern sich nur dieser universal vermitteln läßt, im Unterschied zum bloß auf Fakten gegründeten historischen Glauben, der auf bestimmte Zeit- und Ortsumstände bezogen und deshalb immer auch kontingent ist, bleibt auch dieser Glaube notwendig und kirchenkonstitutiv. Weil die Menschen so sind, wie sie sind, bedürfen sie des historisch kontingenten Kirchenglaubens, um zu wissen, was zu tun, genauer, wie Gott zu verehren ist. Die Menschen sind unvermögend zu glauben, »daß die standhafte Beflissenheit zu einem moralisch-guten Lebenswandel alles sei, was Gott von Menschen fordert, um ihm wohlgefällige Untertanen in seinem Reiche zu sein« (RGV B 145 f. = AA 6,103). Der *mittelbare* Gottesdienst in den moralischen Handlungen reicht dem Menschen nicht aus, sie bedürfen der *unmittelbaren* Zuwendung zu Gott im Sinne, daß es ihnen darauf ankommt, diese Handlungen unmittelbar für Gott geleistet haben. Kant nennt eine Religion, die sich mit der reinen Moralität als der allein ausschlaggebenden Erfüllung des göttlichen Willens nicht begnügt und darüber hinaus unmittelbar an Gott handeln will, obwohl auf ihn dadurch kein Einfluß genommen werden kann (RGV B 147 = AA 6,103), eine gottesdienstliche Religion. Da aber jede Religion darin besteht, »daß wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen«, ist es entscheidend zu wissen, wie wir nun Gott verehren und ihm gehorchen sollen. Hier sind zwei Arten denkbar, wie ein göttlicher gesetz-

gebender Wille gebietet: entweder durch statutarische, d.h. geoffenbarte oder durch rein moralische Gesetze (RGV B 147 = AA 6,104). Das erstere entspricht der ›gottesdienstlichen Religion‹, zweiteres dem reinen Vernunftglauben. Kant läßt keinen Zweifel daran, daß der in das Herz des Menschen geschriebene Wille Gottes, der sich allein in der reinen moralischen Gesetzgebung findet, die notwendige Bedingung und der eigentliche Inhalt aller Religion ist. Allerdings sind die statutarischen Gesetze der Offenbarung das entscheidende Mittel für die Verwirklichung der Sittlichkeit und ihre Ausbreitung. Die Offenbarung ist damit unverzichtbar und der Vernunftreligion zugeordnet.

Für den *Menschen als Menschen* mag nun die rein moralische Religion zureichend sein. Der Mensch im ethischen Naturzustand ist nicht gehalten, Gott oder Jesus Christus unmittelbare Verehrung angedeihen zu lassen, sondern sein Gebot zu erfüllen, das in der reinen Moralität besteht. Kant unterstreicht diesen mittelbaren Gottesdienst mit einem Verweis auf Mt 7,21: »[N]icht, die da sagen: Herr, Herr! sondern die den Willen Gottes thun« (RGV B 148 = AA 6,104). Doch für die Beantwortung der Frage, wie *der Mensch als Bürger in einem göttlichem Staat*, Gott am angemessensten verehren soll, reicht die bloße Vernunft nicht hin. Für den Menschen im bürgerlich-ethischen Zustand, der Mitglied einer Kirche ist – und es bleibt zu erinnern, daß diese Mitgliedschaft nicht rein fakultativ, sondern eine wesentliche Pflicht des Menschen ist – muß über den reinen Religionsglauben hinaus noch der Kirchenglaube hinzukommen. Während im ethischen Naturzustand einzig die Materie der Verehrung maßgeblich ist, nämlich das sittliche Handeln aus Pflicht, muß in der Kirche, im ethisch gemeinen Wesen, die öffentliche Verpflichtung hinzukommen, die in der kirchlichen Form der Gesetze besteht. Die konkrete Einrichtung der Kirche ist zwar einerseits Sache der Menschen und deshalb immer auch zu verbessern, doch andererseits kann nicht geleugnet werden, daß die Art, wie die Kirche angeordnet ist, nicht vielleicht auch eine besondere göttliche Anordnung sein könne. Dies gilt vor allem dann, wenn – wie im Christentum – eine weitgehende Übereinstimmung zwischen moralischer Religion und Kirche anzunehmen ist. Zudem kann das Erscheinen der Kirche in der Geschichte schlecht auf bloß menschliche sittliche Fortschritte zurückgeführt werden, sondern es muß dabei eben auch göttliches Handeln vorausgesetzt werden (RGV B 151 = AA 6,106).

Der geoffenbarte Kirchenglaube geht daher im Blick auf das ethische gemeine Wesen natürlicher Weise dem reinen Vernunftglauben voraus, auch wenn moralischerweise die Verhältnisse umgekehrt sein sollten. Da aber die Menschen sind, wie sie sind, und in ihrer infralapsarischen Verfaßtheit nicht anders sein können, ist es unverzichtbar, daß

»ein statutarischer *Kirchenglaube* dem reinen Religionsglauben als Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menschen zur Beförderung des Letztern beigegeben werde, so muß man auch eingestehen, daß die unveränderliche Aufbewahrung desselben, die allgemeine einförmige Ausbreitung und selbst die Achtung für die in ihm angenommene Offenbarung schwerlich durch Tradition, sondern nur durch *Schrift*, die selbst wiederum als Offenbarung für Zeitgenossen und Nachkommenschaft ein Gegenstand der Hochachtung sein muß, hinreichend gesorgt werden kann; denn das fordert das Bedürfnis der Menschen, um ihrer gottesdienstlichen Pflicht gewiß zu sein« (RGV B 152 = AA 6,106f.).

Damit hat Kant die Notwendigkeit der Offenbarung aus der konkreten Beschaffenheit des Menschen als eines ethischen und gesellschaftlichen Wesens abgeleitet. Der Mensch bedarf der Offenbarung, um ein angemessenes Wissen von seinen konkreten Pflichten gegenüber Gott zu erhalten. Diese Offenbarung geschieht vorzüglich in einer Heiligen Schrift, der gegenüber die Achtung ebenfalls geboten ist. Für den Menschen als konkretes Sinnenwesen, der sich niemals mit den »höchsten Vernunftbegriffen und Gründen« zufrieden geben kann, ist der »historische Kirchenglaube« unverzichtbar.²⁰ Kant preist diejenigen glücklich, deren Heilige Schrift sowohl die statutarischen Gesetze als auch die »reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält« und dies derart, daß beide in die »beste Harmonie gebracht werden« können. Es ist offenkundig, daß Kant hierbei die biblische Offenbarung im Blick hat.

Nachdem die Notwendigkeit der Offenbarung für den Menschen nach dem Sündenfall aufgewiesen ist, wendet sich Kant der näheren Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Vernunft zu. Als erstes stellt er die Frage, wie der verbindliche Sinn der Offenbarung aufgefunden werden könne. Bevor die Methoden der Schriftauslegung näher in den Blick rücken, gilt es, das Ziel jeder Lektüre und mithin auch der Exegese der Heiligen Schrift zu bestimmen. Der Zweck der Heiligen Schrift besteht letztlich darin, »bessere Menschen zu machen« (RGV B 161 = AA 6,111). Kant zitiert 2 Tim 3,16, wo es heißt (RGV B 161 = AA 6,112): »»Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung u. s. w.««. Daraufhin unterscheidet er denjenigen Inhalt der Offenbarung, der zur moralischen Besserung beiträgt, von demjenigen, der moralisch indifferent ist. Vor allem der bloße Glaube an historische Fakten ist an sich gleichgültig. Auch hierbei bezieht er sich mit einem Zitat aus Jak 2,17 auf die Schrift selbst: »Also auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist er tot an ihm selber« (vgl. RGV

²⁰ Es steht für Kant außer Zweifel, daß »wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas *Sinnlich-Haltbares*, irgend eine Erfahrungsbestätigung u. d. g. zu verlangen (worauf man bei der Absicht einen Glauben allgemein zu *introducieren* wirklich auch Rücksicht nehmen muß), irgend ein historischer Kirchenglaube, den man auch gemeiniglich schon vor sich findet, müsse benutzt werden« (RGV B 157 = AA 6,109).

B 161 = AA 6,111). Kant fordert eine geistliche Schriftauslegung, der *sensus spiritualis* ist allein ausschlaggebend, der *sensus historicus* oder *litteralis* tritt davon zurück. Mit Joh 16,3 macht er deutlich (RGV B 161 = AA 6,111): »[D]er Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet«, muß über das Verständnis der Offenbarung entscheiden. Der Geist ist entscheidend, nicht aber der Buchstabe. Die wahre Geistigkeit ist aber im Kantischen Kontext die Vernünftigkeit, sie übersteigt alles individuelle, kontingente, historische. Daraus ergibt sich, daß der Kirchenglaube, der sich auf Historisches bezieht, zu seinem höchsten Ausleger den Vernunftglauben hat.

Doch muß der rein vernünftigen Auslegung noch eine weitere Art der Exegese beigefügt werden, welcher die historische Glaubwürdigkeit der Offenbarungsschriften sicherstellt. Die ›Schriftgelehrsamkeit‹ deutet die Offenbarung ausgehend von den Ursprachen, weitreichenden historischen Kenntnissen und kritischem Urteil. Auch sie ist für das volle Verständnis der Heiligen Schrift unverzichtbar (RGV B 164 = AA 6,113): »Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit sind also die eigentlichen berufenen Ausleger und Depositäre einer heiligen Urkunde.« Während aber die erste die authentische Auslegung in der nötigen Allgemeinheit und universalen Kommunikabilität beibringt, ist letztere relativ, bezogen auf ein bestimmtes Volk und eine bestimmte Zeit. Doch gerade dies verpflichtet den Schriftgelehrten, die Ergebnisse seiner Exegese vor dem Forum der Vernunft zu verantworten und stets offen zu bleiben für eine Vertiefung der Einsicht in die Wahrheit der Offenbarung (vgl. RGV B 166 = AA 6,114).

Im letzten Abschnitt der ersten Abteilung bietet Kant eine Eschatologie unter besonderer Berücksichtigung von Kirche und Offenbarung. Der aposteriorische Kirchenglaube stellt ein ›Leitmittel‹ zum apriorischen Vernunftglauben dar. Die Zeitlichkeit und Kontingenz des ersteren bedingen, daß er fortlaufend verbessert und vertieft werden kann. Da nun aber dabei der Streit über historische Glaubenslehren unvermeidlich ist, kann die Kirche, welche sich der äußeren Glaubenslehren bedient, »die *streitende* Kirche« genannt werden. Kant nimmt also die Unterscheidung zwischen der *ecclesia militans* und der *ecclesia triumphans* auf, wobei er die letztere als die eschatologische, unveränderliche, alles vereinigende und so auch vom Vernunftglauben bestimmte Kirche auffaßt (RGV B 166 f. = AA 6,115). Nur dieser Glaube ist der wahrhaft heilsrelevante ›*seligmachende*‹. Das ist ausgehend von den Prämissen nur konsequent, da die gesamte Religionslehre auf dem Prinzip der Sittlichkeit basiert, die wiederum zu verstehen ist, als die Übereinstimmung der subjektiven Maximen mit der allgemeinen Gesetzgebung. Nur das Handeln rein *aus* Pflicht ist die Bedingung für die Erlangung der Glückseligkeit. Entsprechend kann auch nur der Vernunftglaube als moralisch und mithin als *seligmachend* angesehen werden.

Der den ganzen Menschen erneuernde und damit rechtfertigende oder

seligmachende Glaube impliziert aber zwei Bedingungen, die erfüllt sein müssen, wenn die Hoffnung auf Seligkeit berechtigt sein soll (RGV B 168 = AA 6, 116). Die eine Bedingung, die Kant als erste nennt, gehört eher in den Bereich der Offenbarungsreligion, die zweite eher in den Bereich der Vernunftreligion. Die erste Voraussetzung für die Seligkeit ist die Vergebung der Schuld durch Gott oder die Rechtfertigung des Sünders aus Gnade. Die zweite betrifft die reine Pflicht des Menschen und mithin die reine Freiheit zur sittlichen Tat. Beide Bedingungen dürfen nicht unverbunden nebeneinander bleiben, vielmehr wird ein organischer Zusammenhang, genauer, die Ableitung der einen aus der anderen gefordert. Doch führt die Gnade zur Freiheit oder führt die Freiheit zur Gnade? Kant konstatiert eine Antinomie, vergleichbar den Antinomien in der *Kritik der reinen Vernunft*. Die Auflösung des Widerspruchs ist hier entscheidend für die Frage, ob ein Offenbarungsglaube stets zum reinen Vernunftglauben hinzukommen müsse oder ob der erste schließlich eschatologisch in letzteren überzugehen vermag. Diese zunächst sehr rationalistisch anmutende Alternative ist jedoch die Kantische Fassung der Frage, ob die *fides quaerens intellectum* tatsächlich dereinst in den *intellectus* aufzugehen vermag, Paulinisch gesprochen, ob die bruchstückhafte Schau des Glaubens durch eine endzeitliche Schau von Angesicht zu Angesicht abgelöst werden kann, in welcher der Mensch erkennt, wie er schon jetzt erkannt wird (1 Kor 13, 12). Noch deutlicher gefragt, kann es zu einer Verklärung der Welt kommen, in welcher der Mensch in den *status gloriae* und der entsprechenden *visio beata* aufgehoben wird?

Beide Bedingungen erscheinen zunächst in sich aporetisch. Die Rechtfertigung allein aus Gnade besagt in Lutherscher Fassung, daß kein gutes Werk der Vergebung der Schuld vorausgeht, daß die guten Werke vielmehr als Früchte auf die geschehene Gerechtsprechung folgen. Die Freiheit des Christenmenschen ist reine Folge der Gnade. Kant hält nun dagegen, daß, so sehr uns diese Gabe zu erfreuen und zu schmeicheln vermag, doch niemals einzusehen ist, wie ohne jede vorausgehende Besserung des Lebenswandels die Hoffnung auf ein derartiges Eingreifen Gottes begründet werden kann. Wenn aber andererseits angenommen wird, daß die Sittlichkeit jedweder Gerechtsprechung vorausgehen muß, dann bleibt die Aporie, wie dies angesichts des verderbten Zustandes der menschlichen Natur und der damit sehr eingeschränkten menschlichen Vermögen, allen voran der Freiheit, überhaupt geschehen könne. Folglich muß notwendigerweise der Glaube an ein Verdienst, das nicht durch den Menschen erbracht wurde, der Freiheit und allen Bestrebungen zu guten Werken vorausgehen.

Kant löst nun diese Antinomie bezüglich des Verhältnisses von Offenbarungswissen und Vernunftwissen in mehreren Schritten auf. Zunächst ist festzustellen, daß der Streit *theoretisch* nicht gelöst werden kann, sondern die Frage nach dem Primat von Freiheit oder Gnade übersteigt »das ganze

Speculationsvermögen unserer Vernunft« (RGV B 172 = AA 6,117f.). Doch *in praktischer Hinsicht* muß sehr wohl eingesehen werden, daß die menschliche Freiheit und damit das moralische Streben durchweg den Anfang zu machen hat. Kant räumt ein, daß die stellvertretende Rechtfertigung des Menschen in theoretischer Hinsicht in der Tat notwendig ist, denn »wir können die Entsündigung uns nicht anders *begreiflich machen*«. Ein bestimmtes Wissen über diese Verhältnisse ist aber nicht möglich (RGV B 172f. = AA 6,118). Praktisch gesehen bleibt der Glaube an die Freiheit notwendig, da nur so der Mensch alles in seiner Macht stehende zu tun gehalten werden kann, um sittlich zu handeln.²¹ Mit der bereits erwähnten Sentenz des Ignatius von Loyola gesprochen: Der Mensch muß in praktischer Hinsicht so auf Gott vertrauen, als ob alles ausschließlich von ihm und nichts von Gott abhinge, und in theoretischer Hinsicht so auf seine eigenen Fähigkeiten bauen, als ob nichts an ihm und alles an Gott läge.

Kant will nun aber keineswegs diesen gordischen Knoten mit einem praktischen Gewaltakt zerhauen, vielmehr macht er sich die Mühe einer sorgfältigen Auflösung der Antinomie bezogen auf eine Interpretation des Christusgeschehens, wodurch er den Schein des Widerspruchs auflöst. Zunächst unterscheidet Kant die beiden Naturen in Christus. Den göttlichen Logos oder die Sohnesgestalt deutet er als das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit. Insofern dieses sich in Jesus Christus inkarniert und Knechtsgestalt annimmt, wird es Gegenstand des historischen Kirchenglaubens, zu dem auch der Glaube an die Rechtfertigung des Sünders allein durch den stellvertretenden Kreuzestod gehört. Jedoch stellt Kant nun fest, daß auch in der Knechtsgestalt, welche empirisch erfahrbar war, eben nicht jene Äußerlichkeit das Entscheidende und so auch den Inhalt des seligmachenden Glaubens ausmacht, sondern eben gerade die Tatsache, daß es der göttliche Logos ist, der sich hier offenbart. Anders ausgedrückt: Der Gegenstand des Glaubens ist die göttliche Güte bezogen auf das Tun Jesu Christi. Damit erweist sich der Widerspruch zwischen geoffenbartem Kirchenglauben und Vernunftglauben als nur scheinbar, denn es sind nur zwei verschiedene Hinsichten auf die eine und selbe praktische Idee, welche in der äußeren Historie und in der inneren Vernunft zu denken und so auch zu glauben geben. Einmal wird das Urbild als in Gott befindlich und von ihm ausgehend gedacht und einmal als in uns befindlich. Im ersteren Fall wird der geoffenbarte Logos als Objekt vorgestellt und im zweiten als im Subjekt des Men-

²¹ Vgl. RGV B 174 = AA 6,118: »Hiebei kann noch angemerkt werden: daß nach dem ersten Princip der Glaube (nämlich der an eine stellvertretende Genugthuung) dem Menschen zur Pflicht, dagegen der Glaube des guten Lebenswandels, als durch höhern Einfluß gewirkt, ihm zur Gnade angerechnet werden würde. – Nach dem zweiten Princip aber ist es umgekehrt. Denn nach diesem ist der *gute Lebenswandel*, als oberste Bedingung der Gnade, unbedingte *Pflicht*, dagegen die höhere Genugthuung eine bloße *Gnadensache*.«

schen befindlich angenommen. Kant deutet letzteres nicht schlechthin rationalistisch, sondern als ein Denken und Handeln im Geist, genauer, im Geist Gottes, dem Geist der Heiligkeit, wobei klar sein muß, daß er an seinem geschichtlichen Ort nicht anders kann, als die Heiligkeit im Sinne der reinen Sittlichkeit zu begreifen.

In der sittlichen Reinheit verwirklicht sich die allein rechtfertigende *Liebe*, die allerdings nicht als eine affektive Neigung, sondern als ein Vernunfttrieb gedacht werden muß. Die Sittlichkeit, insofern sie sich zur Religionslehre erweitert hat, besteht nicht in der bloßen Verpflichtung zum Handeln gemäß dem kategorischen Imperativ, sondern eben auch *im Glauben* und *in der Hoffnung* auf die Freiheit ermöglichende, unterstützende und vollendende Gnade. Dieser Glaube und diese Hoffnung, die ihren geschichtlichen Grund in der Person Jesu Christi haben, sind ihrerseits eine Pflicht des Menschen. *An sich* geht die Gnade, die im stellvertretenden Tod Jesu ihre höchste und konkreteste Anschaulichkeit erreicht, der Freiheit voraus. *Für uns* jedoch muß die Bemühung um Sittlichkeit, d. h. die getane Liebe, der Grund von Glaube und Hoffnung sein. Doch Glaube und Hoffnung kommen schließlich an ein Ende, wo die Gegenwart Gottes wirklich wird.

Kant versteht die Ankunft des Gottesreiches als den Übergang von der Offenbarungs- zur Vernunftreligion. Je näher das Reich Gottes kommt, desto mehr legt der Mensch ab, was Kind an ihm war (vgl. 1 Kor 13, 11).²² Mit mehrfachen Verweisen auf das 13. und 15. Kapitel des Ersten Korintherbriefs stellt Kant die fortschreitende Verklärung der Welt vor. Es bleibt die Spannung zwischen ›schon und noch nicht‹ (RGV B 180 = AA 6, 122). Zwar kann er mit Mt 12,28 sagen, daß das Reich Gottes schon zu uns gekommen sei, doch ist es andererseits noch ausständig.²³

Das Ende und die Vollendung, in welchem schließlich »Gott sei alles in allem« (1 Kor 15,28), liegt in einer unverfügbaren, gleichermaßen unendlich fernen und doch nahen Zukunft. Es kommt einzig darauf an, für seine Ankunft bereit zu sein, wir sollten »uns jederzeit wirklich als berufenen

²² RGV B 179 = AA 6, 121 f.: »So lange er (die Menschengattung) ›ein Kind war, war er klug als ein Kind‹ und wußte mit Satzungen, die ihm ohne sein Zuthun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja sogar eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden; ›nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist.«

²³ RGV B 181 = AA 6, 122: »Man kann aber mit Grunde sagen: ›daß das Reich Gottes zu uns gekommen sei,‹ wenn auch nur das Princip des allmählichen Überganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion und so zu einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden allgemein und irgendwo auch *öffentlich* Wurzel gefaßt hat: obgleich die wirkliche Errichtung desselben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Denn weil dieses Princip den Grund einer continuirlichen Annäherung zu dieser Vollkommenheit enthält, so liegt in ihm als in einem sich entwickelnden und in der Folge wiederum besamenden Keime das Ganze (unsichtbarer Weise), welches dereinst die Welt erleuchten und beherrschen soll.«

Bürger eines göttlichen (ethischen) Staats ansehen. ›Wann kommt nun also das Reich Gottes?‹ – ›Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe, hier oder da ist es. *Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch!*‹« (RGV B 205 f. = AA 6,136). Wiewohl nun einerseits – *für sich* – der Mensch selbst alles tun muß, um das Reich Gottes wirklich werden zu lassen, läßt Kant keinen Zweifel daran, daß es *an sich* das ›gute Princip‹ selbst ist, das sich in der Kirche als dem ethischen gemeinen Wesen nahe bringt und schließlich ein Reich errichtet, »welches den Sieg über das Böse behauptet und unter seiner Herrschaft der Welt einen ewigen Frieden zusichert« (RGV B 182 = AA 6,124).

3. Grenze und Gegenwart der Religionsphilosophie Kants

a) Begrenzungen – Kant im Kontext

Bevor die bleibende Bedeutung der Kantischen Religionslehre in Betracht gezogen werden kann, ist es unumgänglich, seinen geschichtlichen Ort kurz zu umreißen, und durch diese Begrenzungen auch die geschichtliche Aufgabe Kants anzudeuten. Am religiösen Beginn der Neuzeit stehen vor allem drei weltgeschichtlich wirksame Gestalten: Martin Luther, Ignatius von Loyola und Johannes Calvin. Alle drei denken in je eigener Weise die charakteristisch neuzeitliche Disjunktion von Gnade und Freiheit; beide werden als Erstursachen begriffen, die nicht mehr ohne weiteres in eine Ursachenordnung gebracht werden können, um hier nur an Luthers Schrift *De servo arbitrio* zu erinnern oder an die Fassung der Freiheit im Spruch des Ignatius und in Luis de Molinas *Concordia*. Ebenfalls ist die eigentümliche Bezogenheit auf den Staat zu bemerken. Während Luther das weltliche und das geistliche Regiment streng trennt, sind Ignatius und sein Orden darauf bedacht, die katholische Kirche gleich einem sichtbaren Staat zu organisieren. Die *Institutio Christiana* Calvins endet mit der Einrichtung des bürgerlichen Gemeinwesens. Auch die christliche Offenbarung gewinnt bei diesen drei Erneuerern einen neuen eigentümlichen Status. Analog zur Disjunktion von Freiheit und Gnade, werden Vernunft und Offenbarung geschieden, doch setzt gerade das *sola scriptura* die neuzeitliche Vernunft in eigentümlicher Weise frei. Ignatius gewinnt ebenfalls einen neuen Zugang zur Offenbarung, der nicht mehr die *ratio naturalis* zum höchsten Ausleger der Schrift macht, sondern die *conscientia* im Sinne des Gewissens und des Bewußtseins. Bevor die Geheimnisse des Lebens Jesu bestimmend werden können, bedürfen sie der Imagination durch die produktive Einbildungskraft im Raum des Bewußtseins. Der Jesuitenzögling René Descartes wird die problematisch

gewordene äußere Realität der Bewußtseinsinhalte thematisieren und dabei ein außer Zweifel stehendes subjektives Prinzip des Denkens finden, das *ego cogito* – *ego existo*, dem ein objektives Prinzip, Gott, gegenübersteht. Ausgehend von Descartes über Spinoza und Leibniz entfaltet sich die neuzeitliche Bewußtseinsphilosophie, die eine der beiden entscheidenden Vorgaben für Immanuel Kant wird. Die zweite Schiene bildet der englische Empirismus, der vor allem in der Position Humes für Kant erweckend wird und ihm die Augen über die dogmatische Schulphilosophie Wolffs aufgehen läßt. Eine Revolution eigener Art bewirkt die Lektüre der Schriften Jean-Jacques Rousseaus. Nur nebenbei sei auf den calvinischen Hintergrund der britischen Philosophie und vor allem Rousseaus hingewiesen. Von Rousseau übernimmt Kant die absolute Bedeutung der Freiheit, welche ihn schließlich zum Primat der praktischen Vernunft führt, unter deren Bestimmung die gesamte theoretische Philosophie steht.²⁴ Hier ist nun anzumerken, daß die grundlegende Bedeutung der religiösen Erneuerer Luther, Ignatius, Calvin auch für die neuere Philosophie noch immer unterbelichtet ist. Es wäre einerseits zu zeigen, daß bereits bei diesen Reformatoren die neuzeitliche Freiheit das Denken und Glauben bewegt und andererseits, daß diese spezifische Freiheit nur auf dem Boden der christlichen Offenbarung, die ihre Mitte im Glauben an den Gott-Menschen Jesus Christus hat, gedeihen konnte. Auch hier muß ein Hinweis auf die neuzeitliche Paulus-Lektüre – nicht nur – Luthers genügen. Darüber hinaus wäre zu untersuchen, daß und inwiefern die besondere religiöse Ausrichtung auf die Freiheit und den göttlichen Geist der Freiheit auch die neuzeitliche Philosophie durchweg vorherbestimmt. Zunächst ist klar und deutlich zu sehen, daß auch die vorkantische Philosophie keineswegs anthropologisch, sondern vielmehr theologisch ausgerichtet ist. Weder ist das cartesianische *cogito* das Denken eines Menschen (sondern der Mensch ist derjenige des *cogito!*), noch ist eine Entfaltung des neuzeitlichen Denkens ohne den Gedanken Gottes vorstellbar, dies gilt für Spinoza ebenso wie für Leibniz, Hobbes, Locke, Berkley, Shaftesbury u. s. w.

Und eben auch die Kantische Philosophie hat ihren Höhepunkt in der Abhandlung über die Religion, insofern erst hier das neuere Prinzip für den Menschen als ganzen an und für sich, *a priori* und *a posteriori* gedacht wird. Bei Kant kommt die Freiheit in absoluter Bedeutung philosophisch zum

²⁴ Vgl. AA 20, 44: »Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis u. die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bey jedem Erwerb. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weis. *Rousseau* hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete daß diese Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die rechte der Menschheit herzustellen«.

Durchbruch. Doch impliziert die Autonomie der Vernunft gerade keine Negation der Theologie oder auch der Offenbarung, wie durch die Betrachtung der Religionsschrift deutlich geworden sein dürfte, vielmehr denkt Kant die Disjunktion von Offenbarung und Vernunft, Gnade und Freiheit, Kirche und Staat, die nicht schlechthin unvermittelt bleibt. Bevor es aber am Ort des Kantischen Denkens zu einer ›Empfängnis‹ der christlichen Offenbarung kommen konnte, bedurfte die neuzeitliche Vernunft der Reinigung. Erst nachdem die reine theoretische und die reine praktische Vernunft entfaltet sind, kann sich Kant der Offenbarung zuwenden. Nimmt man nun die Aussage Kants ernst, daß der Offenbarungsglaube dem Vernunftglauben historisch gesehen vorausgeht, dann könnte man folgern, daß die Offenbarung in Jesus Christus eine geschichtliche Bedingung der Möglichkeit auch Kantischen Philosophierens ist, auch da und dann, wenn sich die Philosophie absolut setzt, denn der Gedanke der unüberbietbaren Verbindung von Gott und Mensch muß erst in der Welt sein, bevor sich eine absolute Freiheitsphilosophie entfalten kann. Die christliche Offenbarung wäre dann *an sich* die Bedingung der Möglichkeit der Kantischen Vernunftphilosophie, die *für sich* absolut autonom ist.

Würde man nun die christliche Offenbarung als ›Weisheit‹ bezeichnen, dann wäre Kantisches Denken durchaus die entsprechende ›Liebe zur Weisheit‹. Ist die *sophia* die Bedingung der *philo-sophia*, dann wäre sie in einem weiteren Sinn eine *transzendente Weisung*, die der Entfaltung in Kantischen Verstandes- und Vernunftkategorien vorhergeht. Diese Einschätzung ist dann kein Widerspruch zur Autonomie von Freiheit und Vernunft, wenn eben die christliche Offenbarung selbst in radikal neuer Weise Freiheit und Vernunft zur Welt gebracht hat.

Wenn dem so ist, dann hat Kant ein zweifaches geleistet, er hat die Freiheit in absoluter Bedeutung in philosophisches Denken geborgen, und er hat die christliche Offenbarung als Offenbarung der Freiheit ›conciptiert‹, im mehrfachen Sinn des Wortes: Er hat sie empfangen, in reiner Vernunft ausgetragen, und er hat sie konzeptionell durchdrungen.²⁵ Freilich soll damit nicht die Philosophie Kants zur allein maßgeblichen Deutung der Heiligen Schrift umgebogen werden, denn der freiheitlich-sittlichen Interpretation Kants steht die epochal verschiedene Conception der christlichen Offenbarung gegenüber, welche die patristisch-scholastische Epoche geleistet hat.²⁶

²⁵ Hier ist auf Heribert Boeder zu verweisen, der den Begriff der ›conceptualen Vernunft‹ geprägt hat. Boeder geht allerdings davon aus, daß die neuzeitliche Philosophie nicht im eigentlichen Sinn christlich ist und daß die *philo-sophia* Kants die *sophia* Jean Jacques Rousseaus ›conciptiert‹; siehe Boeder: *Die conceptuale Vernunft der Letzten Epoche der Metaphysik*, 345–360.

²⁶ Zu deren Relevanz siehe Ruhstorfer: *Die bleibende Bedeutung der klassischen Trinitätslehre (Thomas von Aquin) angesichts einer aktuellen Kontroverse*.

Die Mittlere Epoche abendländischen Denkens deutete die Offenbarung in hypothetischer Logik. Das erste Eine ist schlechthin unbegreiflich, sein Dasein kann nur aus den geschöpflichen Wirklichkeiten her erschlossen und mithin hypothetisch vorausgesetzt werden. Die Vernunft kann sich der ersten Voraussetzung von allem nur unterstellen und bleibt dabei auf die Offenbarung angewiesen. Der Sinn von Sein dieser Mittleren Epoche ist ›Geben‹.²⁷ Gott gibt alles von ihm Verschiedene. Die Theologie dieser Epoche zeichnet sich durch einen wesentlich christozentrischen Grundzug aus. Die epochale Frucht für das menschliche Wohnen ist die christliche Kirche. In der dritten Epoche bedeutet der Sinn von Sein ›Setzen‹. Gott setzt sich das von ihm Verschiedene gegenüber aus absoluter Freiheit. Die reine Vernunft dieser Epoche wird zuhöchst Einsicht in das Sich-Entgegensetzen Gottes, eine Einsicht, die nur im Geist der Wahrheit möglich ist, und welche nur einer Vernunft zukommt, die sich von ihrer bloßen Natürlichkeit unterscheiden hat.

Schon die jüngeren Zeitgenossen Kants – wie Schiller, Fichte, Hegel und Schelling – stellten eine gewisse Grenze seines Gedankens fest. Es war vor allem die mangelnde Vermittlung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen *An sich* und *Für uns*, zwischen Neigung und Pflicht, die diese Denker kritisierten und sie über Kant hinausdrängen ließ. Es dürfte wohl kein Zufall sein, daß die Schrift, mit welcher Johann Gottlieb Fichte über Nacht zum gefeierten Philosophen avancierte, für die lange erwartete Religionsschrift Kants gehalten wurde. Der *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, in welchem Fichte die Kantischen Disjunktionen aufzuheben versucht, weiß sich ebenfalls der christlichen Offenbarung verbunden. Trotz aller Spannungen bleibt Fichte bis in seine späten Werke, etwa seine *Anweisung zum seligen Leben*, dem Gedanken vom Gott-Menschen Jesus Christus verpflichtet.²⁸

Während bei Kant und Fichte noch viele konkrete Glaubensinhalte, zuhöchst derjenige der Trinität, problematisch bleiben, konzipiert Georg Wilhelm Friedrich Hegel die gesamte Philosophie ausgehend vom trinitarischen Gott. Die Dreifaltigkeit wird zu Urbild und Inbegriff der Dialektik. In seiner Religionsschrift versucht er die Fülle der christlichen Dogmen in die Philosophie zu bergen.²⁹ Die Differenz zwischen der historischen Erscheinung Jesu Christi und dessen Begriff als göttlicher Logos wird hier, unter den Bedingungen neuzeitlicher Spekulation seinerseits begriffen. Bei Hegel kommt der Geist der neueren Epoche, der sich durchaus auch als Heiliger

²⁷ Ruhstorfer: *Konversionen*, 36 ff.

²⁸ Fichte: *Anweisungen zum seligen Leben*, bes. 482–491 und 567–574.

²⁹ Hegel: *Vorlesung über die Philosophie der Religion*, 202: »Nicht allein, aber vornehmlich ist die Philosophie jetzt wesentlich orthodox; die Sätze, die immer gegolten, die Grundwahrheiten des Christentums werden von ihr erhalten und aufbewahrt.«

Geist begreift, zu einer herausragenden Entfaltung. Wenn die mittlere Epoche vom göttlichen Sohn und seiner Inkarnation vorgezeichnet ist, so die dritte und letzte Epoche vom göttlichen Geist und seinem Wehen. Nur wenn diese göttliche Geistigkeit vorausgesetzt wird, kann die neuere Metaphysik vor anthropologischen Mißverständnissen und dem Vorwurf der Hybris bewahrt werden. Es ist noch auf das enge Verhältnis von Religion und bürgerlichem Staat im Hegelschen Denkens hinzuweisen, wodurch noch einmal verdeutlicht wird, daß der bürgerliche Staat, mit seinem Prinzip der absoluten Freiheit im Menschenwesen die eigentümliche Frucht der ganzen Epoche ist.³⁰ Immanuel Kant empfand immer Sympathien für die Französische Revolution und mehr noch für eine bürgerliche Verfassung des Staates. Gegen das Selbstverständnis der Revolution hält Kant allerdings an der christlichen Fundierung auch des bürgerlichen Gemeinwesens fest, wenn er diesem ein ›ethisches-gemeines Wesen‹, will sagen, eine Kirche zu- und vorordnet, die ihrerseits wiederum eine historische Offenbarung zu ihrer Stiftungsurkunde hat.

Hier ist noch einmal die Begrenztheit der neueren Epoche insgesamt zu bemerken. Die nachmetaphysische Moderne, die mit Schopenhauer, Feuerbach, Marx und Kierkegaard das Ende der spekulativen Vernunft markiert, rückt die beiden Epochen der christlichen Metaphysik in eine Äquidistanz zu unserem eigenen geschichtlichen Ort. Unmittelbare Aktualisierung sowohl der scholastischen als auch der idealistischen Theologie verbietet sich gleichermaßen. Dadurch stellt sich in ganz neuer Weise die Aufgabe einer Vermittlung zwischen bürgerlichem und patristisch-scholastischem Christentum. Es bleibt die Frage nach der Relevanz des spekulativen Denkens überhaupt und dessen neuerer Ausprägung im Besonderen für unseren geschichtlichen Ort.

b) Bleibende Bedeutung

Nach Immanuel Kant gibt es drei Kategorien der Qualität bzw. drei Urteilsformen: Realität, Negation und Limitation bzw. bejahendes, verneinendes und unendliches Urteil. »Im bejahenden Urtheile wird das Subjekt unter der Sphäre eines Prädikates gedacht, im verneinenden wird es außer der Sphäre des letztern gesetzt, und im unendlichen wird es in die Sphäre eines Begriffs, die außerhalb der Sphäre eines andern liegt, gesetzt.«³¹ Die Kategorien bzw. Urteilsformen dienen dazu, die Einheit und Vielheit bezogen auf die Sinnlichkeit zu vermitteln. Einheitspunkt ist die transzendente Apperzeption

³⁰ Vgl. dazu Hegel: *Vorlesung über die Philosophie der Religion*, 236–247.

³¹ *Log A 160 = AA 9, 103 f.*

oder das transzendente Subjekt, welches die letzte Verbindung des Mannigfaltigen leistet (*KrVB* 139). Nun wäre zu fragen: Können die Kategorien dazu dienen, bei der Strukturierung von Gedachtem zu vermitteln? Können sie als Bauzeug der Geschichte verwendet werden, um Einheit und Vielheit des Gedachten in ein Verhältnis zu bringen?³² Gesetzt den Fall, man wollte das Denken Kants oder Augustins, aber auch dasjenige eines Karl Marx und eines Jacques Derrida in ein Verhältnis bringen, was könnte der Einheitspunkt sein? Kurz und knapp: Die christliche Offenbarung. Jedoch in je eigener Weise. Es konnte hier nur angedeutet werden, daß der gemeinsame Grund, der das metaphysischen Denken zumindest der Zweiten und Dritten Epoche trägt, die biblische Offenbarung ist, zuinnerst der Gedanke von der Menschwerdung Gottes. Während die Geschichte der spekulativen Vernunft gegenüber der christlichen Offenbarung nach Art eines positiven Urteils verhält, wird diese durch die nachmetaphysische Moderne negiert. Die Postmoderne schließlich vollendet die Verhältnisse, indem sie ein unendliches Urteil fällt, das jenseits der Position und Negation die De-Limitation der Offenbarung beibringt. Im de-konstruktiven Be-Entgrenzen wird die Verbindlichkeit der christlichen Bestimmung des Menschen gleich-gültig gemacht. Damit aber vervollständigen sich alle möglichen Verhältnisse zur christlichen Offenbarung. Aufgabe eines Denkens, das den de-limitativen Standpunkt verlassen hat, könnte es sein, die Gegenwart der Offenbarung neu zu denken. Dabei können aber die Sphären der Postmoderne, der Moderne und der spekulativen Vernunft nicht unberücksichtigt bleiben. Wenn dem so ist, daß die Bejahung, die Verneinung und die Be-Entgrenzung der christlichen Offenbarung inhärieren, wie die Qualitätsurteile generell dem beurteilten Subjekt inhärieren,³³ und wenn die Qualitätsurteile als Urteile des Daseins eben dieses Subjekts gedacht werden können,³⁴ dann könnte die Offenbarung als *transzendente Weisung* begriffen werden, welche die *kategorialen Verhältnisse* bedingt, die von ihr hervorgerufen wurden, bleibend auf sie bezogen sind und in ihr ihren Halt haben. Umgekehrt sind die kategorialen Verhältnisse der unverzichtbare, weil vernünftige Anweg zum Denken der Offenbarung an unserem geschichtlichen Ort. Herausragende Bedeutung kommt hierbei der Geschichte der spekulativen Vernunft zu, die als positives Urteil von der Realität der Offenbarung ausgeht und diese in eine adäquate Logik birgt.

Wenn nun, wie am Beispiel des Kantischen Denkens gezeigt wurde, auch die Dritte Epoche in diese Geschichte des bergenden Denkens der christlichen Offenbarung gehört, dann haben auch deren Philosophen für die Er-

³² Vgl. dazu Ruhstorfer: *Konversionen*, 39–47.

³³ Vgl. Hegel: *Wissenschaft der Logik*. Band 2, 311.

³⁴ Vgl. Hegel: *Wissenschaft der Logik*. Band 2, 311 ff.

schließung der transzendentalen Weisheit Maßgebliches zu sagen. Formal ist die spekulative Vernunft durch die disjunktive Logik gekennzeichnet, material ist sie konzentriert auf den Menschen in einem bürgerlichen Gemeinwesen, gleichgültig ob dieses primär als der bürgerliche Staat oder das »ethische gemeine Wesen« zu begreifen ist. Die Stiftung des bürgerlichen Staates war die eigentümliche Frucht, welche die Epoche Kants hervorgebracht hat. Religion und Staat stehen in der Neuzeit unter dem Zeichen der Freiheit, der menschheitlichen Freiheit in absoluter Bedeutung. Diese Freiheit haben aber die Philosophen der Neuzeit stets als die *libertas christiana* begriffen, die ihre historischen Ursprung in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus hat. Damit wird die neuzeitliche Philosophie zu einem nicht unbedeutenden Ausleger der Heiligen Schrift selbst. Kantisches Denken etwa kann Wesentliches dazu beitragen, die freiheitlichen Potenzen der christlichen Offenbarung freizulegen – mit entscheidenden Auswirkungen auf Kirche und Staat. Gewiß müßte dann gerade im Blick auf die Kirche das Verhältnis zur Theologie der Mittleren Epoche noch näher bestimmt und geklärt werden. Im Blick auf den Staat, könnte dadurch jedoch die Offenbarung in Jesus Christus als vormoralische Grundlage unseres bürgerlichen Gemeinwesens begriffen werden. Hat sich nicht gerade in der Diskussion zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger gezeigt, daß die Religion Wesentliches für die Fundierung unseres Staates beizutragen hat?³⁵ Ist dies angesichts der Formulierungen in der baden-württembergischen und bayerischen Verfassung nicht geradezu eine Selbstverständlichkeit, die allerdings unverständlich geworden zu sein scheint? Europa jedenfalls konnte sich nicht dazu entschließen, ein Bekenntnis zum christlichen Gott in seine Verfassung aufzunehmen. Das Gedächtnis der christlichen Weisung könnte – in einem neuen Sinn – zum Geist in geistlosen Zeiten und zum Grund für einen neuen Anfang in Freiheit werden (2 Kor 3,17): »Denn der HERR ist der Geist; wo aber der Geist des HERRN ist, da ist Freiheit.«

³⁵ Vgl. *Zur Debatte* 34 (1/2004) 2–7; *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*. Gesprächsabend in der Katholischen Akademie in Bayern am Montag, 19. Januar 2004.