

Religionsphilosophie heute

Friedo Ricken (München)

Einer der frühesten Texte in der Geschichte der abendländischen Philosophie, in denen die Philosophie sich mit der Religion beschäftigt, ist Platon Dialog *Euthyphron*. Es geht um die Frage: Was ist das Fromme (*to hosion*)? Im Mittelpunkt steht die Alternative: Ist eine Handlung fromm, d.h. sittlich gut, weil sie von den Göttern geliebt wird, oder wird sie von den Göttern geliebt, weil sie fromm ist (10d)? Es geht um das Verhältnis von Vernunft und Religion. Bezieht die Vernunft ihre Maßstäbe letztlich aus der Religion, oder steht die Vernunft über der Religion, so dass sie das Recht hat zu entscheiden, was wahre Religion und was Aberglaube ist?

Das Thema Vernunft und Religion soll im Folgenden unter zwei verschiedenen Rücksichten und anhand zweier Klassiker der gegenwärtigen Religionsphilosophie diskutiert werden. (a) Ich frage mit Sokrates ‚Was ist Religion?‘, und ich frage, was sich aus dieser Begriffsbestimmung für das Verhältnis von Vernunft und Religion ergibt. Textgrundlage sind hier Wittgensteins Vorlesungen über den religiösen Glauben¹ und deren Interpretation durch Hilary Putnam in den Gifford Lectures 1990. (b) Meine zweite Frage lautet: Wie verhält sich die aufgeklärte, nachmetaphysische Vernunft zum historischen Phänomen der Religion? Das ist die Frage, die Jürgen Habermas beschäftigt, der wiederum auf Immanuel Kant zurückgreift.

I.

Das Thema von Wittgensteins Vorlesungen, die er im Sommer 1938 in Cambridge gehalten hat, ist nicht die Religion, sondern der religiöse *Glaube*. Dadurch wird die Frage präzisiert und auf den in der jüdisch-christlichen Religion grundlegenden Akt eingegrenzt. Mit der Frage nach dem Phänomen oder Begriff des religiösen Glaubens ist zugleich das Thema Glaube und Wissen, Glaube und Vernunft angesprochen, denn es geht in dieser Bestimmung darum, den religiösen Glauben als propositionale Einstellung von anderen propositionalen Einstellungen, wie etwa Wissen oder Meinen, abzugrenzen.

„Wenn jemand an das Jüngste Gericht glaubt und ich nicht“, so fragt Wittgenstein am Anfang der ersten Vorlesung, „heißt das, dass ich das Gegenteil dessen glaube, was er glaubt, nämlich dass es so etwas nicht geben wird? Ich würde sagen: »Ganz und gar nicht, oder nicht in jedem Falle!«“. Welcher Unterschied zwischen dem religiösen Glauben und der alltäglichen

¹ Ludwig Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, Göttingen 21971.

Verwendung von ‚glauben‘ wird hier deutlich gemacht? A sagt: ‚Ich glaube, dass morgen die Sonne scheint.‘ B widerspricht: ‚Ich glaube nicht, dass morgen die Sonne scheint.‘ Die Antwort von B kann besagen: (a) ‚Ich glaube, dass die Sonne morgen nicht scheint‘, d.h. B bestreitet den Sachverhalt, den A behauptet; er behauptet das Gegenteil. (b) ‚Ich bin nicht sicher, dass morgen die Sonne scheint.‘ In diesem Fall bestreitet B nicht den Sachverhalt, den A behauptet; er sagt vielmehr, dass er gegenüber dem Sachverhalt nicht dieselbe Einstellung hat wie A; A glaubt, dass p der Fall sein wird, und B ist sich nicht sicher, ob p der Fall sein wird. Wenn Wittgenstein sagt, er glaube nicht an das Jüngste Gericht, kann das in keiner von diesen beiden Weisen verstanden werden. Er widerspricht dem Glaubenden nicht, und er sagt nicht, er sei sich nicht sicher, ob es ein Jüngstes Gericht geben werde. Die „Sachen liegen auf einer ganz anderen Ebene; man könnte das ausdrücken, indem man sagt: »Du meinst etwas ganz und gar anderes, Wittgenstein!«“ Der Gläubige und der Ungläubige bewegen sich auf verschiedenen Ebenen und können deshalb einander nicht widersprechen; sie meinen etwas anderes. Heißt das, dass der Ungläubige die Sprache des Gläubigen nicht versteht? Spricht der Gläubige ein eigenes, das religiöse Sprachspiel, zu dem der Ungläubige keinen Zugang hat? Wäre es möglich, dass der Gläubige dem Ungläubigen erklärt, was er meint, so dass der Ungläubige dem Gläubigen widersprechen könnte? Wittgenstein schließt diese Möglichkeit aus. „Der Unterschied würde sich vielleicht in einer Bedeutung (des Gesagten) überhaupt nicht zeigen.“

Es geht nicht um eine Frage des Verstehens. „In gewissem Sinn verstehe ich alles, was er sagt“. Der Ungläubige hat dieselben Sachen gelesen, wie der Gläubige; beide „könnten die gleichen Dinge beschreiben“. „In einem höchst wichtigen Sinn weiß ich, was er meint.“ Obwohl der Ungläubige weiß, was der Gläubige meint, bleibt die Frage offen, ob beide dasselbe meinen. „Wenn ein Atheist sagt »Es gibt kein Jüngstes Gericht«, und jemand anders sagt »Es gibt«, meinen sie dasselbe? - Es ist nicht klar, nach welchem Kriterium man entscheiden kann, ob etwas dasselbe meint. Sie können die gleichen Dinge beschreiben. Dann könnte man sagen, dass dies schon zeige, dass sie dasselbe meinen.“ Warum meinen der Ungläubige und der Gläubige nicht dasselbe, obwohl der Ungläubige weiß, was der Gläubige meint? Nach welchem Kriterium kann man entscheiden, ob sie dasselbe oder nicht dasselbe meinen? Warum kann der Ungläubige dem Gläubigen nicht widersprechen? Lassen wir das zunächst offen und wenden wir uns einer anderen Frage zu: Wie können wir wissen, dass ein Mensch einen religiösen Glauben hat? Wie „können wir wissen, ob wir sagen sollen, er glaubt, dass

das Jüngste Gericht stattfinden wird, oder er glaubt es nicht?“

Es genügt nicht, ihn zu fragen. „Er wird vermutlich sagen, dass er Beweise hat.“ Aber er hat nicht Beweise, sondern das „was man einen unerschütterlichen Glauben nennt“. Der Glaube ist stärker als die Beweise; Beweise wären ein zu schwaches Fundament für einen unerschütterlichen Glauben. Das Kriterium dafür, ob er an das Jüngste Gericht glaubt oder nicht glaubt, ist nicht, dass er für seinen Glauben argumentieren und Gründe für ihn anführen kann, sondern vielmehr, dass dieser Glaube „sein ganzes Leben regelt“. „Warum sollte nicht eine Lebensform in einer Äußerung des Glaubens an das Jüngste Gericht kulminieren?“ Der Gläubige wagt für seinen Glauben Dinge, „die er für andere, ihm weitaus besser demonstrierte Sachen nicht riskieren würde. Obgleich er (sonst) zwischen gut begründeten und nicht gut begründeten Sachen zu unterscheiden pflegt“.

Warum, das war unsere Frage, kann also der Ungläubige dem Gläubigen nicht widersprechen? Widersprechen bedeutet: behaupten, dass das Gegenteil wahr ist. Der Ungläubige würde widersprechen, wenn er behaupten würde: „Es gibt kein Jüngstes Gericht“. Aber das ist es nicht, was der Ungläubige meint, wenn er sagt, er glaube nicht an ein Jüngstes Gericht. „Daran glaube ich nicht“ heißt vielmehr, „dass ich diese Gedanken oder irgend etwas, was mit ihnen zusammen hängt, nicht habe“. Um widersprechen zu können, müsste ich diesen Gedanken haben und fragen, ob er wahr oder falsch ist. Wittgenstein wendet ein: „»Schön, wenn du ihm nicht widersprechen kannst, bedeutet das, dass du ihn nicht verstehst. Wenn du ihn verstündest, könntest du es.«“, und er antwortet: „Ich weiß nicht, ob ich sagen soll, dass sie sich verstehen oder nicht.“ Der Ungläubige versteht den Gläubigen in dem Sinn, dass er weiß, was dieser meint; er hat alles über das Jüngste Gericht gelesen, was der Gläubige gelesen hat, und er weiß, worum es geht. Was er nicht versteht ist, dass der Gedanke an das Jüngste Gericht das ganze Leben des Gläubigen bestimmt. Ihm kommt der Gedanke an ein Jüngstes Gericht überhaupt nicht, so dass er sich mit ihm auseinandersetzen und nach seiner Wahrheit fragen könnte.

Wittgenstein vergleicht den religiösen Glauben mit einem Bild, das die Aufgabe hat, mich ständig an etwas zu mahnen oder an das ich ständig denke. „Hierbei gäbe es einen gewaltigen Unterschied zwischen den Leuten, für die das Bild ständig im Vordergrund steht und den anderen, die es einfach überhaupt nicht gebrauchen.“ Nehmen wir zwei Personen, von denen die eine an eine göttliche Vergeltung glaubt, die andere nicht. Die eine könnte geneigt sein, alles, was ihr widerfährt, unter dem Gesichtspunkt von Lohn und Strafe zu sehen; die andere

würde an so etwas überhaupt nicht denken. Diese beiden denken unterschiedlich, aber man kann nicht sagen, dass sie an verschiedene Dinge glauben. „Angenommen, jemand ist krank und sagt »Dies ist eine Strafe«, und ich sage »Wenn ich krank bin, denke ich überhaupt nicht an Strafen«. Auf die Frage »Glaubest du denn das Gegenteil?« - nun, man kann es so nennen, obwohl es etwas ganz und gar anderes ist als das, was wir normalerweise »das Gegenteil glauben« nennen würden.“

Was ergibt sich für Wittgenstein aus diesen Unterscheidungen für das Verhältnis von religiösem Glauben und Vernunft? Greifen wir zurück auf den Vergleich des religiösen Glaubens mit einem Bild. Dieses Bild hat eine *praktische* Funktion; es regelt das ganze Leben des Gläubigen. Worauf es Wittgenstein ankommt ist, dass das bloße Wissen nicht die Kraft hat, das Leben und das Handeln zu bestimmen. „Wir sprechen nicht von Hypothesen oder einer hohen Wahrscheinlichkeit. Auch nicht von Wissen.“ Das Christentum hat eine historische Grundlage, aber selbst die „Unbezweifelbarkeit“ der historischen Tatsachen würde nicht ausreichen, „um mich mein ganzes Leben ändern zu lassen“.

Wenn es Leute gäbe, die die Zukunft voraussehen und die den Tag des Jüngsten Gerichts beschrieben, „so wäre der Glaube an dieses Ereignis doch kein Glaube im religiösen Sinn. Nehmen wir an, dass ich aufgrund einer solchen Voraussage allen Vergnügungen zu entsagen hätte. Wenn ich das und das tue, wird mich jemand in tausend Jahren ins Höllenfeuer stecken usw. Ich würde mich nicht rühren. Der beste wissenschaftliche Beweis ist da einfach nichts.“ Dagegen würde man beim religiösen Glauben „mit Nägeln und Zähnen kämpfen, um nicht ins Feuer geschleppt zu werden. (Das ist) nicht Induktion. (Das ist) Schrecken. Das ist gleichsam ein Teil der Substanz des Glaubens.“

Ist der religiöse Glaube vernünftig? Die Antwort hängt davon ab, was man unter ‚vernünftig‘ versteht. Wittgenstein beruft sich auf die Aussage des Apostels Paulus, dass der Glaube eine Torheit ist (1 Kor 1) und stellt fest: „Er ist nicht nur nicht vernünftig, sondern gibt auch nicht vor, vernünftig zu sein.“ Der Glaube kann nicht bewiesen werden. „In der Tat ist der Witz der Sache, dass die ganze Geschichte zerstört würde, sobald es Beweise gäbe. Alles, was ich für gewöhnlich Beweise nenne, würde mich nicht im mindesten beeinflussen.“ Wittgenstein wendet sich deshalb gegen die Leute, „die den Glauben zu einer Frage der Wissenschaft machen“, und hier begegnet uns der Vernunftbegriff auf einer höheren Stufe. Sind diese Leute, für die stellvertretend Pater O’Hara SJ² steht, vernünftig oder unvernünftig? Ist es

² Vgl. Cyril Barret, Wittgenstein on Ethics and Religious Belief, Oxford 1991, 188-191.

vernünftig, den Glauben zu einer Frage der Wissenschaft zu machen? Sie verfehlen das Phänomen des religiösen Glaubens, und sie begehen den Fehler, den religiösen Glauben mit der Wissenschaft gleichzusetzen. Sie sehen nicht, dass ein Mensch für seinen Glauben Dinge wagt, „die er für andere, ihm weitaus besser demonstrierte Sachen nicht riskieren würde“. Sie gründen „ganz ungeheure Dinge“ auf Beweise, „die in gewisser Hinsicht äußerst dürftig erscheinen“. „Ich würde O’Hara“, so Wittgensteins abschließendes Verdikt, „ganz entschieden unvernünftig nennen. Ich würde sagen: wenn dies der Glaube der Religion ist, dann handelt es sich um nichts als Aberglauben.“ P. O’Hara ist lächerlich, „weil er glaubt und diesen Glauben auf schwache Gründe stellt“.

Was ergibt sich aus Wittgensteins Kritik an P.O’Hara für die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft? Es ist Aufgabe der Vernunft, den religiösen Glauben von anderen propositionalen Einstellungen zu unterscheiden und seine Eigenart zu sehen. Es ist gegen die Vernunft, den Glauben mit anderen Formen der Vernunft, etwa der Wissenschaft, gleichzusetzen. Auch der Glaube hat seine Gründe und ist in diesem Sinn vernünftig, aber es ist Aufgabe der Vernunft zu klären, wie diese Gründe sich von anderen Gründen unterscheiden. Sie muss durch den Vergleich untersuchen, „welche Arten von Gründen jemand für seinen Glauben vorbringt“.

Von der Frage nach Glaube und Vernunft kann die im Zusammenhang mit Wittgensteins Religionsphilosophie viel diskutierte Frage nicht getrennt werden, ob die religiöse Sprache nonkognitiv ist. In der Alltagssprache beziehen sich beschreibende Ausdrücke wie ‚mein Bruder in Amerika‘ oder ‚Amerika‘ oder ‚das Kapitol in Washington‘ auf einen realen Gegenstand. Das ist, so behauptet die nonkognitivistische Interpretation, bei den Wörtern der religiösen Sprache, die Wittgenstein diskutiert, nicht der Fall. Will Wittgenstein sagen, dass wer vom Jüngsten Gericht oder vom Auge Gottes spricht, ein *bloßes* Bild gebraucht, dem nichts in der Wirklichkeit entspricht?

Gegen Ende der dritten Vorlesung geht Wittgenstein auf diese Frage ein. „Angenommen, jemand der nach China reist und mich vielleicht niemals wiedersieht, sagte zu mir »Vielleicht treffen wir uns nach dem Tode«“. Einer der Studenten in der Vorlesung bemerkt, vielleicht bringe er damit nur eine bestimmte Einstellung zum Ausdruck. Wittgenstein antwortet: „Nein, es heißt nicht einfach dasselbe wie »Ich mag dich sehr gerne« [...] Es sagt, was es sagt.“ Putnam interpretiert: Wittgenstein will zeigen, wie man die religiöse Sprache nicht verstehen darf. Die religiöse Sprache unterscheidet sich, was die Beziehung ihrer Ausdrücke

angehe, nicht von der normalen Sprache, „but to ask whether it is »really« reference or »not really« reference is to be in a muddle. There is no essence of reference [...] The way to understand religious language isn't to try to apply some metaphysical classification of possible forms of discourse.“³ Es geht um die Frage, die Augustinus am Anfang der *Confessiones* stellt: Was ist früher, Gott zu erkennen oder ihn anzurufen?

Der religiöse Glaube ist ein Bild, an das ich ständig denke; „der sprachliche Ausdruck dieses Glaubens spielt vielleicht eine ganz untergeordnete Rolle“. „Ein in uns festes Bild“, das steht Wittgenstein der Religionskritik zu, „kann man freilich dem Aberglauben vergleichen“. Aber darauf ist zu erwidern, „dass man *immer* auf irgend einen festen Grund kommen muss, sei er nun ein Bild oder nicht, und also sei ein Bild am Grunde allen Denkens zu respektieren und nicht als ein Aberglaube zu behandeln“ (VB 567f.). Der religiöse Glaube ist ein Bild am Grunde allen Denkens. Der Gläubige verwendet dieses Bild; er zieht bestimmte Schlüsse aus ihm; es regelt sein ganzes Leben. Entscheidend ist nicht, *welches* Bild er gebraucht, sondern *wie* er das Bild gebraucht. „Von gewissen Bildern sagen wir, dass sie ebenso gut durch ein anderes ersetzt werden könnten.“ Das genaue Aussehen der Figuren spielt beim Schachspiel keine Rolle; worauf es ankommt sind die Regeln, nach denen die Figuren gebraucht werden.

II.

Wie verhält sich die aufgeklärte, nachmetaphysische Vernunft zum historischen Phänomen der Religion? Das Anliegen von Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen des bloßen Vernunft* ist, die Übereinstimmung von Vernunft und Religion zu zeigen. Kant unterscheidet zwischen der historischen Religion, der „Offenbarung“ oder „Schrift“, und der reinen Vernunftreligion, wie er sie in der Dialektik der zweiten *Kritik* entwickelt hat. Er vergleicht beide mit zwei konzentrischen Kreisen, die historische Religion ist der weitere Kreis, und die reine Vernunftreligion der in diesem enthaltene engere Kreis. Er will zeigen, dass „die Offenbarung, als *historisches System*“ das reine „*Vernunftsystem*“ in sich enthält (RGV, AA6,12,19f.). Die Methode, mit welcher der engere Kreis gefunden werden soll, besteht darin, „die Offenbarung als *historisches System* an moralische Begriffe bloß fragmentarisch [zu] halten“, um zu sehen, ob das Vernunftsystem, das sich auf diese Weise ergibt, „in moralisch-praktischer Absicht selbständig und für eigentliche Religion [...] hinreichend sei. Wenn dieses zutrifft, wird man sagen können, daß zwischen Vernunft und Schrift nicht bloß Verträglich-

³ Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, Cambridge MA 1992, 168.

lichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sei, so daß, wer der einen (unter Leitung der moralischen Begriffe) folgt, nicht ermangeln wird auch mit der anderen zusammen zu treffen“ (12,18-13,4). Eine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ist die in einer Offenbarung als historischem System enthaltene Vernunftreligion. Sie ist “nicht *aus* bloßer Vernunft abgeleitet, sondern *zugleich* auf Geschichts- und Offenbarungslehren gegründet“ (MST, AA6,488,6f. Hervorh. F.R.). Sie hat also einen zweifachen Ausgangspunkt und ein zweifaches Fundament. Sie geht aus „von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung“, und sie geht aus von der Vernunft, weil sie diese Offenbarung fragmentarisch „an moralische Begriffe“ hält (12,16-19). „Die Religionskritik“, so charakterisiert Habermas Kants Anliegen, „verbindet sich mit dem Motiv der *rettenden* Aneignung.“ Der äußere Kreis wird vom inneren unterschieden, aber es wird zugleich gezeigt, dass wer unter der Leitung der moralischen Begriffe der Schrift folgt, damit auch die Gesetze der praktischen Vernunft erfüllt. Gegen eine kirchlich verfestigte Orthodoxie möchte der Aufklärer Kant „die Autorität der Vernunft und des individuellen Gewissens zur Geltung bringen. Andererseits wendet sich Kant gegen den aufgeklärten Defätismus des Unglaubens. Gegen den Skeptizismus möchte er Glaubensinhalte und Verbindlichkeiten der Religion, die sich innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft rechtfertigen lassen, retten“ (NR 218).

Es ist das zweite Anliegen Kants, das heute im europäischen Westen unser Interesse verdient: „der Versuch, zentrale Gehalte der Bibel in einen Vernunftglauben *einzuholen*“. „Mich interessiert [...] Kants Religionsphilosophie unter dem Gesichtspunkt“, so Habermas‘ programmatische Aussage, „wie man sich die semantische Erbschaft religiöser Überlieferungen aneignen kann, ohne die Grenzen zwischen den Universen des Glaubens und des Wissens zu verwischen“. Habermas äußert Zweifel, ob die reine praktische Vernunft „allein mit Einsichten der Theorie der Gerechtigkeit in ihren bloßen Händen“ imstande ist, einer „entgleisenden Modernisierung“ Widerstand zu leisten (NR 218). Märkte und administrative Macht verdrängen „die gesellschaftliche Solidarität, also eine Handlungskordinierung über Werte, Normen und verständigungsorientierten Sprachgebrauch aus immer mehr Lebensbereichen“ (NR 116). Entgleisende Modernisierung ist die „Verwandlung der Bürger wohlhabender und friedlicher liberaler Gesellschaften in vereinzelte, selbstinteressiert handelnde Monaden, die nur noch ihre subjektiven Rechte wie Waffen gegeneinander richten“ (NR 112). Die praktische Vernunft verzweifelt an der motivierenden Kraft ihrer guten Gründe, „weil die Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung den Geboten ihrer Gerechtigkeitsmoral weniger entgegen-

kommen als entgegenarbeiten“. Sie begründet die universalistischen Normen von Moral und Recht, aber „der Entschluss zum solidarischen Handeln im Anblick der Gefahren, die nur durch kollektive Anstrengungen gebannt werden können, ist nicht nur eine Frage der Einsicht“. Wenn die praktische Vernunft nicht mehr die Kraft hat, „in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuhalten“, dann verfehlt sie ihre eigene Bestimmung (Bf 30f.).

Der grundlegende Schritt, den Habermas vorschlägt, ist eine neue Sicht des Verhältnisses von Philosophie und Religion. „Ob ein veränderter Blick der Genealogie der Vernunft dem nachmetaphysischen Denken aus diesem Dilemma heraushelfen kann?“ (Bf 31). Die moderne Philosophie hat ein gespaltenes Verhältnis zu ihrem Ursprung. Sie hat sich das griechische Erbe kritisch angeeignet, aber das jüdisch-christliche Heilswissen abgestoßen. „Während sie die Metaphysik zu ihrer eigenen Entstehungsgeschichte rechnet, verhält sie sich zu Offenbarung und Religion wie zu einem Fremden, ihr Äußeren“. Der veränderte Blick besteht darin, dass „die säkulare Vernunft den gemeinsamen Ursprung von Philosophie und Religion aus der Weltbildrevolution der Achsenzeit (um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends) ernst nimmt“ (Bf 28). Beide Modi, Glauben und Wissen, mit ihrem Ursprung in Jerusalem und Athen, gehören zur Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft. Glauben und Wissen, Religion und Philosophie sind zwei komplementäre Gestalten des Geistes, die einen gemeinsamen Ursprung haben. Mit der Rede von den „komplementären Gestalten“ wendet Habermas sich gegen eine Aufklärung, die der Religion jeden vernünftigen Gehalt abstreitet, aber auch gegen Hegel, für den die Religion ein der Philosophie untergeordnetes „vorstellendes“ Denken ist. Komplementarität bedeutet, dass Glaube und Vernunft aufeinander angewiesen sind und dass sie sich auseinandersetzen; der Glaube ist immer *fides quaerens intellectum*, und die praktische Vernunft braucht das Motivationspotential der Religion. Die Auseinandersetzung einer selbstkritischen und lernbereiten Vernunft mit der Gegenwart religiöser Überzeugungen ist nicht abgeschlossen; die Vernunft hat sich die semantische Erbschaft religiöser Überlieferungen noch keineswegs vollständig angeeignet.

Diese neue Sicht des Verhältnisses von Philosophie und Religion herbeizuführen ist Aufgabe einer Religionsphilosophie, wie Kant sie versteht. Religionsphilosophie hat den konstruktiven Sinn, „die Vernunft auf religiöse Quellen hinzuweisen, aus denen wiederum die Philosophie selbst eine Anregung entnehmen und insofern etwas lernen kann“ (NR 222). Wie eine solche

Religionsphilosophie arbeitet, sei an einigen Beispielen gezeigt (vgl. NR 222-237).

Es bedarf, so schreibt Kant in der Vorrede zur ersten Auflage der Religionsschrift, „für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks, sondern das Gesetz, welches die formale Bedingung des Gebrauchs der Freiheit überhaupt enthält, ist ihr genug. Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: *was denn aus diesem unserem Rechthandeln herauskomme*“ (RGV, AA6,4,25-5,4). Kant spricht von „unserm natürlichen Bedürfnisse zu allem unserm Tun und Lassen im Ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken“ (5,15-17). Die praktische Vernunft fordert, dass dieses Bedürfnis erfüllt wird, weil es sonst „ein Hindernis der moralischen Entschlie-ßung sein würde“ (5,18f.).

Das Christentum antwortet auf dieses Vernunftbedürfnis mit der Lehre vom Reich Gottes, „in welchem Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich selbst fremde, Harmonie, durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht“ (KpV, AA 5,128,22-25). Dieser Begriff des höchsten Guts, den die Lehre des Christentums gibt, genügt „der strengsten Forderung der praktischen Vernunft“ (128,1). „Ohne den historischen Vorschuss“, so interpretiert Habermas, „den die positive Religion mit ihrem unsere Einbildungskraft stimulierenden Bilderschatz liefert, fehlte der praktischen Vernunft die epistemische Anregung zu Postulaten, mit denen sie ein bereits religiös formuliertes *Bedürfnis* in den Horizont vernünftiger Überlegungen einzuholen versucht. Die praktische Vernunft findet in religiösen Überlieferungen etwas vor, das einen als »Vernunftbedürfnis« formulierten Mangel zu kompensieren verspricht – wenn es denn gelingt, sich das historisch Vorgefundene nach eigenen rationalen Maßstäben anzueignen“ (NR 231).

In der Idee des höchsten Guts ist das biblische Reich Gottes interpretiert als eine jenseitige Wirklichkeit, zu welcher der Mensch nur indirekt beitragen kann (dadurch, dass er sich durch sein sittlich gutes Handeln der Glückseligkeit würdig macht); es ist nicht der Mensch, sondern Gott, der die Harmonie von Tugend und Glückseligkeit bewirkt. Damit ist jedoch die biblische Lehre vom Reich Gottes nicht ausgeschöpft; die Schrift spricht nicht nur vom eschatologischen, jenseitigen Reich Gottes, sondern auch vom Reich Gottes in dieser Welt, der Kirche. Eine Philosophie, die von der geoffenbarten, historischen Religion lernen will, muss deshalb fragen, ob auch diese Lehre der Schrift mit der Vernunft übereinstimmt. Das Dritte Stück von Kants philosophischer Religionslehre trägt deshalb die Überschrift „Der

Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden“.

Kant entwickelt hier die Idee eines ethischen gemeinen Wesens, in dem die Menschen nicht wie in einem politischen gemeinen Wesen unter öffentlichen Rechtsgesetzen, die Zwangsgesetze sind, sondern unter zwangsfreien Tugendgesetzen stehen. Kant spricht von der Pflicht, dass alle Menschen sich zu einem solchen ethischen gemeinen Wesen verbinden. „Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eigenen Art, nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst. Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objektiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Guts, bestimmt“ (RGV, 6,97,17-21). „Es ist von der moralisch-gesetzgebenden Vernunft außer den Gesetzen, die sie jedem Einzelnen vorschreibt, noch überdem eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben, ausgesteckt, um sich darunter zu versammeln“ (ebd. 94,21-24). Ein ethisches gemeines Wesen ist nur „als ein Volk unter göttlichen Geboten, d.i. als ein *Volk Gottes*, und zwar *nach Tugendgesetzen*, zudenken möglich“ (ebd.99,18-20). Die Idee eines Volkes Gottes kann nur in einer Kirche verwirklicht werden, und die „wahre (sichtbare) Kirche ist diejenige, welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, soviel es durch Menschen geschehen kann, darstellt“ (ebd.101,18-20). Habermas spricht von der „Vision einer Lebensform, die Kant auf den Begriff des ethischen Gemeinwesens bringt“; sie erinnere „an den Rückhalt, den das Richtige im konkreten Guten besserer und verbesserter Lebensformen suchen muss“ (NR 234f.).

Wie sieht also Kant, so sei abschließend gefragt, das Verhältnis von Glaube und Vernunft? „*Glaube* (als Habitus, nicht als Actus) ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für eine theoretische Erkenntnis unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüts, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks vorauszusetzen notwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen; ob zwar die Möglichkeit desselben, aber eben so wohl auch die Unmöglichkeit, von uns nicht eingesehen werden kann. Der Glaube (schlechthin so genannt) ist ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht *einzusehen* ist“ (KU, AA 5,471,3-472,4). Der Glaube ist also die moralische Haltung oder Gesinnung der Vernunft, die sie „vor defätistischer Gleichgültigkeit und zynischer Selbstzerstörung“ bewahrt“ (NR 237). Religion als „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“ (KpV, 5,129,18f.) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst

„zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden nunft“ (MST, 6,487,24f.). Kant fragt, wie der Begriff des Glaubens, der „allererst mit dem Christentum eingeführt worden“, in die moralische Philosophie hineinkomme. „Aber das ist nicht der einzige Fall, da diese wundersame Religion in der größten Einfachheit ihres Vortrags die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können“ (KU, 5,472,30-34).

Abkürzungen:

- Bf = Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, hrsg. von Michael Reder und Josef Schmidt, Frankfurt a.M. 2008
- NR = Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a.M. 2005
- VB = Ludwig Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, Werkausgabe Bd.8, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 508