

Klaus Viertbauer / Stefan Lang (Hg.)

Gott nach Kant?

Viertbauer / Lang (Hg.)

Gott nach Kant?

Klaus Viertbauer / Stefan Lang (Hg.)

Gott nach Kant?

Meiner

Dieser Band dokumentiert in wesentlichen Teilen die gleichnamige Tagung des
Forum St. Stephans, die am 4. und 5. Juni 2021 unter der Leitung von
Reinhart Kögerler, Stefan Lang und Klaus Viertbauer im Otto-Mauer-Zentrum in
Wien stattfand.

Das gesamte Projekt einschließlich der Publikation wurde durch den
Otto-Mauer-Fonds finanziert.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4147-4

ISBN eBook 978-3-7873-4148-1

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2022. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen,
soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Umschlaggestaltung:
Andrea Pieper, Hamburg. Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg.
Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf
alterungsbeständigem Werkdruckpapier.
Printed in Germany.

Inhalt

Stefan Lang und Klaus Viertbauer

Einleitung	7
----------------------	---

PERSPEKTIVIERUNG: KANT UND DIE FOLGEN

Thomas Hanke

Gott denken nach Kant. Die Wende zu einer existentiellen Religionsphilosophie	21
--	----

Matthias Lutz-Bachmann

Die Frage nach Gott in der postsäkularen Konstellation	44
--	----

KANT ÜBER GOTT

Eckart Förster

Das All der Wesen	75
-----------------------------	----

Bernd Dörflinger

Kants Ethiktheologie und die Pflicht zur Beförderung des höchsten Guts . . .	98
--	----

GOTT IN DER PHILOSOPHIE NACH KANT

Jürgen Stolzenberg

Gott bei Fichte	127
---------------------------	-----

Helmut Jakob Deibl

Möglichkeit, Wiederholung, Offenheit. Zur Gottesfrage in Dichtung und Philosophie Hölderlins	149
---	-----

Georg Essen

Jacobi über Gott und Freiheit. Problemlagen einer Religionsphilosophie in der
Moderne 181

Christian Danz

»Ich werde seyn, der ich seyn werde«. Schellings Gottesbegriff und
die Theologie 196

Stefan Lang

Hegels performativer Begriff von Gottes Selbstwissen und
die analytische Vollkommenheitstheologie 210

Ingolf U. Dalferth

Mehr als nur denkbar und anders als alles andere. Der Gottesgedanke bei Kant
und bei Schleiermacher 230

Klaus Viertbauer

Die Climacus-Schriften im Lichte von Kants Religionsphilosophie 254

Edith Düsing

›Ich will, dass Gott (nicht) sei!‹ – Nietzsches destruktive Verfremdung von
Kants Gottespostulat 266

Nachweise 297

Autorinnen und Autoren 299

Einleitung

I.

Seit jeher bemühen sich Philosophie und Theologie gleichermaßen um eine wissenschaftlich verantwortungsvolle Rede von Gott.¹ Ohne Zweifel markiert in diesem Zusammenhang die Philosophie von Immanuel Kant (1724–1804) eine der größten Zäsuren. Kant ist kein Denker wie andere. Vielmehr verbindet sich mit seinem Werk ein Transformationsprozess, der in der Gottrede zu tektonischen Verschiebungen führte. Einerseits konfrontierte Kant seine Leserinnen und Leser mit einer radikalen Kritik an klassischen Beweisen der Existenz Gottes, die im deutschen Sprachraum vielenorts auf breite Akzeptanz stieß.² Andererseits entwickelte Kant eine originäre Ethiktheologie, d.h. einen praktisch-moralischen Beweis des Daseins Gottes³ sowie eine praktisch-moralische Bestimmung des Begriffs von Gott, die von Kants Zeitgenossen mit größtem Interesse rezipiert worden ist. Dabei etablierte Kant argumentative Standards, die nicht nur seine Nachfolger in ihren Bann zogen, sondern bis heute für die Religionsphilosophie und Theologie von bleibender Bedeutung sind.

Die Antworten auf die Frage nach Gott, die innerhalb der klassischen deutschen Philosophie nach dem Erscheinen von Kants berühmter *Kritik der reinen Vernunft* (1781) gegeben wurden, sind ohne Berücksichtigung der Philosophie Kants somit kaum angemessen zu verstehen. Die Rede von »der Frage nach Gott« meint dabei v.a. die Fragen, wie der Begriff Gottes zu bestimmen ist sowie ob Gott existiert und sein Dasein bewiesen werden kann und schließlich wie die Beziehung des Subjekts zu Gott zu verstehen ist.⁴ Indes waren die Reaktionen auf Kant vielfältig. Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Moses

¹ Vgl. Hansjürgen Verweyen, *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos*, Darmstadt: WBG 2005.

² Vgl. Albert Landau (Hg.), *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781–87*, Bebra: Albert Landau Verlag 1991.

³ Vgl. Bernd Dörflingers Beitrag in diesem Band.

⁴ Zur Frage nach Gott können freilich weitere Fragen gezählt werden, wie bspw. wie die (christliche) Religion unter Gesichtspunkten vernünftigen Denkens zu beurteilen ist oder wie das Theodizeeproblem gelöst werden kann. Allerdings bilden innerhalb der klassischen

Mendelssohn versuchten neue Gottesbeweise zu entwickeln, die von Kants Kritik an den klassischen Gottesbeweisen nicht widerlegt werden.⁵ Andere Philosophen und Theologen, etwa der frühe Johann Gottlieb Fichte, waren bestrebt, auf der Grundlage von Kants kritischer Philosophie Schlüsselthemen der Theologie wie die Offenbarung neu zu denken oder, wie der Tübinger Theologe Gottlob Christian Storr, sie für ihre theologischen Überzeugungen zu vereinnahmen.⁶ Wieder andere, wie Friedrich Nietzsche, nahmen auch infolge ihrer Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants einen atheistischen Standpunkt ein.

Für ein angemessenes Verständnis der Antworten auf die Frage nach Gott im Anschluss an Kant ist es zudem wichtig, die innerhalb der klassischen deutschen Philosophie geführten Sachdebatten zu berücksichtigen. Das gilt in besonderem Maße für die in diesem Band behandelten Autoren, die ihre Positionen mitunter im Rahmen eines öffentlich ausgetragenen philosophisch-theologischen Sach- und Streitgesprächs formulierten. Dies belegen eindrucksvoll der *Atheismusstreit*, an dem maßgeblich vor allem Friedrich Heinrich Jacobi sowie Fichte beteiligt waren, wie auch der *Theismusstreit*, den Jacobi und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling prägten.⁷ In beiden Auseinandersetzungen ging es (auch) um die Bestimmung des Gottesgedankens und seiner Begründung.⁸ Die in diesem Band versammelten Beiträge erläutern anhand von Analysen von Kant, Fichte, Hegel, Hölderlin, Jacobi, Kierkegaard, Nietzsche, Schelling und Schleiermacher zentrale Stimmen von Sachdebatten, welche die Sattelzeit der Moderne prägten, in ihrem systematischen Zusammenhang. Sie verdeutlichen auf diese Weise eindrucksvoll die vielfältige und

deutschen Philosophie die im Haupttext angeführten Fragen oftmals den Ausgangspunkt für die Beantwortung dieser sowie weiterer Fragen.

⁵ Vgl. Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* (1785), in: ders., *Gesammelte Schriften* 3,2: Schriften zur Philosophie und Ästhetik, hg. von Leo Strauss, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1973. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831)*. Herausgegeben von Walter Jaeschke, in: G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Hamburg: Felix Meiner 1995, GW18.

⁶ Vgl. die Beiträge von Thomas Hanke und Jürgen Stolzenberg in diesem Band.

⁷ Vgl. die ausführliche Darstellung in: Georg Essen/Christian Danz (Hg.), *Philosophisch-Theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, Darmstadt: WBG 2012.

⁸ Danz und Essen machen darauf aufmerksam, dass es in diesen Debatten »nicht nur um das theoretische Problem einer gedanklichen Begründung es Gottesgedankens [ging], sondern um das existentielle Problem, dass der zuvor sicher geglaubte Grund des Glaubens an einen personalen Gott unter den Erkenntnisbedingungen der Moderne hinfällig geworden ist.« Danz/Essen, *Philosophisch-Theologische Streitsachen*, 2012, 2.

höchst reflektierte Behandlung der Frage nach Gott innerhalb der klassischen deutschen Philosophie.

Allerdings ist damit noch nicht die Frage beantwortet, ob diese Debatten von gegenwärtigem Interesse sind. Warum sollte man sich im 21. Jahrhundert weiterhin mit diesen Interpretationen der Gottrede befassen? Die Beiträge dieses Bandes liefern auch Antworten auf diese Frage, indem die Bedeutung der Theorien der genannten Autoren für aktuelle Diskussionen im Bereich der Philosophie sowie der evangelischen und katholischen Theologie dargelegt wird. Dabei zeigt sich, dass zwar kein unmittelbarer Anschluss an die Autoren der klassischen deutschen Philosophie möglich ist. Gleichwohl wurden in der klassischen deutschen Philosophie eine Fülle von Einsichten entwickelt, die keineswegs nur anschlussfähig an aktuelle Debatten im Umkreis der Frage nach Gott sind, sondern es auch ermöglichen, gleichermaßen substantielle Kritik wie konkrete Präzisierungen gegenüber gegenwärtigen Positionen zu formulieren wie etwa jene von Jürgen Habermas oder der sogenannten Analytischen Religionsphilosophie. Der vorliegende Band macht es sich gleichermaßen zur Aufgabe, die innerhalb der klassischen deutschen Philosophie entwickelten Antworten auf die Frage nach Gott darzustellen wie kritisch zu diskutieren, ob und falls ja, inwiefern diese zu den aktuellen Debatten im Bereich der Religionsphilosophie und Theologie einen Beitrag zu leisten vermögen.

II.

Dieser Aufgabenstellung wird in zwölf Beiträgen, unterteilt in drei Sektionen, nachgegangen. Während die erste Sektion den Rahmen des Bandes absteckt und die Reichweite von Kants Religionsphilosophie auslotet, wendet die zweite Sektion den Blick unmittelbar auf den Kantischen Text und rekonstruiert dessen Argumentationsgang. Demgegenüber ortet der dritte Abschnitt die Aufnahme und Weiterführung des Kantischen Gedankens in den Schriften Fichtes, Hölderlins, Schellings, Jacobis, Hegels, Schleiermachers, Kierkegaards und Nietzsches.

Die Beiträge von *Thomas Hanke* und *Matthias Lutz-Bachmann* eröffnen den Band, indem sie den weiten Bogen von Kant ausgehend bis hin zu gegenwärtigen Debatten bezüglich der Frage nach Gott spannen. Die Kernthese von Thomas Hanke lautet, dass mit Kant eine Wende von der natürlichen Theologie hin zu einer »existentiellen« Religionsphilosophie stattfindet. Dabei gilt es zwei Dimensionen des Existentiellen zu beachten. Die erste Dimension besteht in einer existentiellen Betroffenheit, die in Kants praktischer Philo-

sophie in Gestalt eines Protests gegen die Ungerechtigkeit in dieser Welt auftritt. Die zweite Dimension besteht in der Einbeziehung des Subjekts in seiner Beziehung zu Gott und damit des religiösen Bewusstseins bei der Frage nach Gott. Diese existentiellen Dimensionen der Religionsphilosophie erlauben es nach Hanke, eine Brücke von Kant über Hegel bis zu Kierkegaard zu schlagen. Bei der Begründung dieser These führt Hanke Kants breite Wirkung in der Theologie seiner Zeit sowie ihre dogmatische Vereinnahmung bspw. durch Storr vor Augen und zeigt, wie Schelling und Hegel mit ihren eigenständigen systematischen Überlegungen auf Kants Philosophie und ihre Rezeption innerhalb der Theologie reagierten.

Matthias Lutz-Bachmann untersucht die Frage nach Gott im Blick auf die »postsäkulare Konstellation«. Mit diesem Begriff ist einerseits das empirische Faktum gemeint, dass gegenwärtig weltweit die Stimmen religiöser Gemeinschaften umfassende öffentliche Bedeutung besitzen, und andererseits, dass diesen Stimmen in normativer Hinsicht die kognitive Anerkennung zuzuerkennen ist. Den Ausgangspunkt seiner Untersuchung bildet die kritische Würdigung des Standpunktes von Habermas. Lutz-Bachmann formuliert mehrere Einwände gegen Habermas, wie bspw., dass Habermas die Religion als eine Weltdeutung aus der Perspektive einer transzendenten Macht bestimme. Dies habe zur Folge, dass die Religion dem diskursiven Denken und einer vernünftigen Verständigung verschlossen bleibe. Damit sei nicht zu sehen, wie auf der Grundlage von Habermas' Theorie eine positive Lernerfahrung zwischen religiösen und säkularen Bürgerinnen und Bürgern erreicht werden könnte, die Habermas in Aussicht stellt. Für Lutz-Bachmann ist daher die Konzeption der Transzendenz von Interesse, die Hermann Krings entwickelt. Krings unterscheidet im Anschluss an Kant und Fichte Dimensionen vernünftiger menschlicher Freiheit, die letztlich zu einem philosophischen Begriff von »Gott« führen, gemäß dem Gott das Subjekt einer »vollkommenen Freiheit« ist, welche es ermögliche, Spannungen zwischen der Situiertheit und Kontingenz menschlicher freier Handlungen und der Unbedingtheit der Anerkennung der Freiheit anderer begrifflich aufzuheben. Auch für Lutz-Bachmann gilt es somit, die philosophische Rede von Gott an den Freiheitsgedanken anzuschließen. Allerdings sei es nicht die Aufgabe der Philosophie in der postsäkularen Konstellation, eine gegenüber den Religionen alternative Weltdeutung zu entwickeln, sondern als eine kritische Reflexionswissenschaft mit ihren begrifflichen Mitteln das Verständnis von »Gott und Welt« in den jeweiligen religiösen Gemeinschaften zu klären und zu prüfen, ob es aus Gründen der Vernunft rational nachvollziehbare und gerechtfertigte Gedanken enthält. Im Rückgriff auf Kant erkennt Lutz-Bachmann daher in der Kritik die erste Aufgabe der Philosophie.

Die Beiträge von *Eckart Förster* und *Bernd Dörflinger* untersuchen Kants Antwort auf die Frage nach Gott. Förster erläutert die Entwicklung von Kants Antworten auf die Frage nach Gott ausgehend von Kants vorkritischer Philosophie bis hin zu seinen Ausführungen im *Opus postumum*. Einen Schwerpunkt bildet dabei die Rekonstruktion der Modifikationen der Argumentation bei Kants Postulieren des Daseins Gottes seit dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft*. Förster erläutert nicht nur die unterschiedlichen Bedeutungen von Kants Rede von einem Postulat des Daseins Gottes, sondern auch die Bedeutungsverschiebungen, die der Begriff der Glückseligkeit im »höchsten Gut« erfährt. Die zentrale These von Förster lautet, dass die Gottesvorstellung der praktischen Vernunft nach dem Jahr 1781, dem Erscheinungsjahr der *Kritik der reinen Vernunft*, eine Entwicklung durchlaufe, die ähnlich der Entwicklung für die theoretische Vernunft bis 1781 sei. Diese Entwicklung finde hinsichtlich der Ethiktheologie im *Opus postumum* ihren Zielpunkt in Kants Einsicht, dass die praktische Vernunft letzten Endes bei dem philosophischen Agnostizismus angelangt sei, welcher die theoretische Vernunft in der *Kritik der reinen Vernunft* auszeichne. Damit habe Kant auch die Postulatenlehre in ihrer klassischen Form verabschiedet.

Dörflinger erläutert in seinem Beitrag zunächst Resultate von Kants kritischer Philosophie hinsichtlich der Frage nach Gott. Gott ist für Kant demnach kein möglicher Gegenstand der Erfahrung. Die klassischen Beweise der Existenz Gottes sind gescheitert. Allerdings ist auch weiterhin eine philosophische Theologie möglich, und zwar in Gestalt einer moralischen Religion und der Ethiktheologie. Entgegen der verbreiteten Ansicht, Kants Ethik sei lediglich formal und eine rigoristische Gesinnungsethik, die den Handlungsfolgen gegenüber gleichgültig sei, zeigt Dörflinger, dass es bei Kant durchaus eine Pflicht gibt, zur Beförderung des höchsten Guts beizutragen. Es gilt unter Voraussetzung der Glückswürdigkeit einen Beitrag zur Verbesserung des Glückszustandes der Menschen bzw. der Welt zu leisten. Das Anliegen von Dörflinger besteht darin, näher darzustellen, was durch diese Pflicht gefordert ist und die Bedingungen ihrer Erfüllbarkeit zu diskutieren. Bei seiner Lösung dieser Aufgabenstellungen erläutert er, welcher Typ von Glauben Kants Ethiktheologie entspricht. Es ist ein Glaube, der, so Dörflinger, einen Zweifel einschließt, und den Dörflinger als ein begründetes Hoffen bezeichnet.

Die anschließenden Beiträge der dritten Sektion des Bandes behandeln in Naheinstellung einige der bedeutendsten Positionen zur Frage nach Gott im Anschluss an Kant in der klassischen deutschen Philosophie. *Jürgen Stolzenberg* untersucht Fichtes Begriff von Gott von seinen frühen Schriften wie dem *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* bis einschließlich der *Anweisung zum seligen Leben*. Entgegen der verbreiteten These von Fichtes Revision seiner

frühen Lehre vom Ich durch ein absolutes Sein vertritt und begründet Stolzenberg die Kontinuitätsthese, nach der eine Kontinuität des begrifflichen Gehalts des Prinzips der Philosophie Fichtes vorliegt. Demnach gibt es keinen systematisch bedeutsamen Unterschied zwischen der Grundverfassung des absoluten Subjekts und dem Begriff von Gott. Bei seiner Begründung dieser These verweist Stolzenberg auf die in systematischer Hinsicht entscheidende Unterscheidung zweier Fälle selbstbezüglichen Wissens bei Fichte, und zwar einem vorbegrifflich-präreflexiven und einem begrifflich-reflexiven Ich. Von einem »Überstieg über das Ich« hin zu einem davon unterschiedenen absoluten Sein bzw. Gott könne nur im Blick auf das begrifflich-reflexive Ich die Rede sein, nicht jedoch hinsichtlich des vorbegrifflich-präreflexiven Ich, d. h. der Grundlage von Fichtes Philosophie. Vielmehr seien die Modifikationen bei der Darstellung des Begriffs von Gott in Fichtes unterschiedlichen Schriften als Ausdruck von Fichtes Reaktion auf zeitgenössische Kritik zu verstehen, wie sie insbesondere Jacobi gegen seine Philosophie vorgebracht hat und die Fichte zu widerlegen und in seine eigene Theorie zu integrieren suchte. Abschließend erläutert Stolzenberg in Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Roderich Barth und Hans-Jürgen Verweyen, warum Fichte sowohl für die evangelische als auch die katholische Theologie der Gegenwart von eminenter Bedeutung ist. Allerdings sei letztlich fragwürdig, ob es Fichte, Barth und Verweyen gelingt, anhand von Fichtes Begriff von Gott den konkreten Inhalten christlichen Glaubens sowie der durch sie bestimmten Frömmigkeitspraxis gerecht zu werden.

Jakob Deibl erörtert die Gottesfrage in der Dichtung und Philosophie Hölderlins. In Auseinandersetzung mit der spannungsreichen Rezeptionsgeschichte Hölderlins formuliert Deibl im Anschluss an Johann Kreuzer die These, dass die Gottesfrage zwar eine Konstante im Werk von Hölderlin bilde. Gleichwohl könne sie aber, so Deibl, keiner definitiven Deutung zugeführt werden, da sie sich in unterschiedlichen Kontexten jeweils neu stelle und als offen zu betrachten sei. Hölderlins Dichtung sei ein Versuch, Gott immer wieder aufs Neue einen poetischen Ausdruck zu geben. Nach Deibl ist für Hölderlin in philosophischer Hinsicht einerseits vor allem seine Rezeption von Kants *Kritik der Urteilskraft* und damit Hölderlins Interpretation der ästhetischen Urteilskraft von Bedeutung. Andererseits enthalte Hölderlins Behandlung des Gottesgedankens auch Aspekte, die sich nicht in den Bahnen des kantischen Denkens rekonstruieren lassen. Vielmehr denke Hölderlin Gott zudem im Kontext der »Sphäre«, d. h. einer intersubjektiven und sprachlich-kulturellen Vermittlung. Deibl beschließt seine Untersuchung mit der Begründung der These, dass das Fehlen der expliziten Erwähnung Gottes in Hölderlins späten Gedichten, den sogenannten *Turmgedichten*, keinen radikalen Abbruch be-

deute. Vielmehr sei Gott gerade durch das Fehlen seiner Benennung in diesen Gedichten weiterhin präsent und für Hölderlin von eminenter Bedeutung.

Georg Essen erörtert in seinem Beitrag Jacobis Auffassung von Gott. Zu Beginn formuliert Essen die These, weder Kant, wie Herbert Schnädelbach meint, noch Hegel, wie Habermas vorschlägt, sondern Baruch de Spinoza sei »der« Philosoph der Moderne. Auch für Jacobi sei Spinoza der »Hauptpunkt der modernen Philosophie«, da der Spinozismus das konsequente System des Rationalismus sei, auf welches letzten Endes alle Philosophie mit Notwendigkeit hinauslaufen müsse. Die Frage nach Gott sei für Jacobi im Rahmen der (rationalistischen) Philosophie einschließlich der Subjektphilosophie und der Systementwürfe der Deutschen Idealisten jedoch nicht zu beantworten. Im Zentrum von Jacobis Überlegungen zur Gottesfrage stehe somit die Möglichkeit einer philosophischen Gotteserkenntnis und inhaltlichen Bestimmung des Begriffs von Gott. Jacobi halte zwar an der Vorstellung eines extramundanen und persönlichen Gottes fest. Nach Jacobi könne Gott jedoch nicht gewusst, sondern nur geglaubt werden. Für Jacobi gelte es daher strikt zwischen Glauben und Vernunft zu unterscheiden. Die Grundlage des Wissens des Menschen von Gott sei im unmittelbaren Gefühl der Gewissheit zu sehen, das keiner Beweisgründe bedürfe. Der Glaube sei dabei die Form unmittelbarer Gewissheit. Allerdings stehe Jacobi insofern auf dem Boden der Moderne, als er die Religion im Wesen, in dem Selbstbewusstsein und in der Freiheit des Subjekts verankere, wobei die Freiheit des Willens das »Worumwillen« der Philosophie Jacobis sei. Essen schließt jedoch mit der These, dass mit Kant daran festzuhalten sei, dass der Begriff von Gott in der Vernunft allein anzutreffen sei und sie der letzte Probestein der Wahrheit sei.

Christian Danz erörtert Schellings Begriff von Gott in Schellings Identitätsphilosophie sowie in seiner Spätphilosophie, insbesondere in der *Philosophie der Offenbarung*. Danz begründet die These, Schellings Spätphilosophie sei eine Weiterentwicklung der Identitätsphilosophie, wie er sie erstmals im Jahr 1801 in *Darstellung meines Systems der Philosophie* darlegt, stelle jedoch keinen Bruch ihr gegenüber dar. In der Identitätsphilosophie komme Gott als eine Einheit in den Blick, die als solche nicht darstellbar sei, sondern die nur indirekt in der Konstruktion des philosophischen Systems zur Darstellung komme. Schelling halte in seiner *Philosophie der Offenbarung* grundsätzlich an dieser Position fest, wenngleich auch Änderungen gegenüber der Identitätsphilosophie zu verzeichnen seien. Für das Verständnis des Unterschieds zwischen der Identitätsphilosophie und der Spätphilosophie sei von besonderer Bedeutung, dass für Schelling erst in der Spätphilosophie der dynamische Prozess – den Schelling bereits in der Identitätsphilosophie behandelt – sich einer freien Ursache verdanke, der als ein Naturprozess in einer sukzessiven Über-

windung des Objektiven durch das Subjektive bestehe. Gott werde von Schelling somit als ein freier und von der Welt unabhängiger persönlicher Gott bestimmt, der das Universum als Darstellung und Bild seiner selbst schafft. Abschließend erläutert Danz in Auseinandersetzung mit Eberhard Jüngels spekulativer Offenbarungstheologie die Bedeutung von Schellings Begriff von Gott für die protestantische Theologie der Gegenwart. Schellings Begriff von Gott sei bedeutend, da Gott sich für Schelling durch eine Selbstbezüglichkeit auszeichne, die eine theologische Beschreibung der christlichen Religion ermögliche, die nach Danz als ein selbstbezügliches, um sich wissendes und in sich strukturiertes Geschehen zu verstehen ist.

Stefan Lang setzt in seinem Beitrag mit einer Darstellung gegenwärtiger analytischer Debatten im Bereich der Vollkommenheitstheologie (Perfect Being Theology) ein. Dabei diskutiert er den Standpunkt von Tim Mawson, der eine atemporalistische Position vertritt. Gott sei demnach vollkommener, wenn Gott nicht zeitlich verfasst ist. Anhand einer Erörterung von Hegels Begriff von Gott zeigt Lang, dass die Berücksichtigung von Argumenten Hegels ermöglicht, von Mawsons eigenen Grundannahmen ausgehend Einwände gegen Mawsons Interpretation der Eigenschaften Gottes zu entwickeln. Bei seiner Erörterung von Hegels Begriff Gottes entwickelt Lang zudem in Analogie zu performativen Äußerungen eine performative Interpretation von Hegels Begriff von Gott. Dieser performative Begriff von Gott sei auch im 21. Jahrhundert bedenkenswert, insofern davon ausgegangen wird, dass Gott Selbstbewusstsein besitzt und es durch das Wissen des Menschen von Gott besteht.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung von *Ingolf U. Dalferth* bildet die Frage, wie Gott gedacht werden muss, insofern Gott nur dann gedacht wird, wenn Gott nicht bloß als etwas Mögliches, sondern als etwas Existierendes begriffen wird, das sich von allem anderen Wirklichen und Denkbaren unterscheidet. Der Einsatzzpunkt von Dalferths Beantwortung dieser Frage besteht darin, dass Gott diejenige Wirklichkeit ist, ohne die nichts anderes möglich oder wirklich wäre, sodass man nichts denken könnte, wenn Gott nicht wirklich wäre. Dabei ist das Denken ein Lebensvollzug neben anderen wie Fühlen, Handeln usw. Ohne Gott gäbe es kein Leben und Sein, weder Mögliches noch Wirkliches. Zu denken, dass Gott nicht existiere, sei zwar nicht sinnlos, aber schliesse einen existentiellen Widerspruch mit ein, da man nur dann existiert und diesen Gedanken fassen kann, wenn Gott existiert. Um sicherzustellen, dass Gott wirklich ist, greift Dalferth zunächst auf Kants Begriff der Idee im Sinn einer notwendigen Fiktion zurück. »Gott« ist somit weder ein Allgemeinbegriff noch ein Einzelbegriff, sondern als Idee eine abstrakte Singularität, die sich sinnlich zwar nicht exemplifizieren lässt, aber gleichwohl für ein Subjekt un-

verzichtbar ist. Zu diesen Ideen zählt Kant Freiheit, Unsterblichkeit und Gott, die unverzichtbare Fiktionen für das autonome Subjekt darstellen und auf den Praxisvollzug konkreten Lebens verweisen. Freiheit sei dabei die grundlegende Idee, die allererst die Ideen von Gott und Unsterblichkeit unverzichtbar werden lasse. Allerdings sei die Idee Gottes nicht Gott selbst und bezeichne keine Wirklichkeit außerhalb des Menschen. Dalferth bestimmt das Gottesverhältnis sodann als eine Beziehung *sui generis*, gemäß der die Gottesbeziehung der unvordenkliche Grund der Einheit des Welt- und Selbstverhältnisses eines Subjekts sei, die einen Prozess der Verwirklichung von Wahrheit und Freiheit bedeute. Die Beziehung des Subjekts zu Gott verdanke sich dabei Gottes Beziehung zum Menschen, deren Wirklichkeit Dalferth im Rückgriff auf Schleiermacher als im Gefühl erfasst erkennt. Die Existenzgewissheit Gottes gründe daher nicht in der Vernunft, sondern im Leben und im Fühlen. Abschließend begründet Dalferth im Zusammenhang mit einer Analyse Schleiermachers die These, dass der Gottesgedanke nicht bloß ein Gedankenkonstrukt ist, anhand des Abhängigkeitsgefühls des Menschen, nicht kraft seiner selbst, sondern dank einer anderen Wirklichkeit zu existieren.

Unter Bezugnahme auf die Pseudonyme Climacus und Anti-Climacus rekonstruiert *Klaus Viertbauer* die negative Theologie von Søren Kierkegaard. Nach einer hermeneutischen Vorbemerkung geht er in zwei Schritten vor: Zunächst rekonstruiert Viertbauer in Form eines *close reading* die Selbstbewusstseinstheorie aus Anti-Climacus' *Die Krankheit zum Tode* und legt dabei insbesondere deren genuin romantische Wurzel frei. Damit sich ein Mensch als Selbst zu identifizieren vermag, muss es nach Viertbauer gezielt den Repräsentationstheorien ausweichen, gemäß denen es sich in Form eines Selbstverhältnisses gleichermaßen selbst zum Subjekt und Objekt der Reflexion erhebt. Verfährt es dennoch so, verstrickt es sich, wie Viertbauer in Form einer akribischen Textanalyse zeigt, in Zirkel und Regresse. Als Alternative wird ein sich durchsichtiges Gründen im Anderen eingespielt und als Ausgriff auf eine präreflexive Instanz argumentativ in Anschlag gebracht. In einem zweiten Schritt lotet Viertbauer am Beispiel der Christologie den Umgang mit diesem Anderen aus. Dazu bezieht er sich auf Climacus' Schrift *Die Philosophischen Brocken* und deutet das Andere als Paradox. Gemäß Viertbauer verhalten sich die Perspektiven von Climacus und Anti-Climacus komplementär: Während Climacus aus der menschlichen Perspektive das Andere als Paradox in den Blick bekommt, kommt ihm Anti-Climacus *sub specie aeternis* entgegen und vermag es als Gott zu identifizieren.

In dem letzten Beitrag des Sammelbandes schlägt *Edith Düsing* anhand einer Darstellung der Auseinandersetzung Nietzsches mit Kant den Bogen zurück zum Ausgangspunkt des Bandes. Zu Beginn erläutert Düsing Kants

Ethiktheologie und Kritik am Atheismus. Sie besage, dass die Aussage »Gott existiert nicht«, auf einem dogmatischen Urteil über etwas Unerkennbares beruht, sodass auch die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode nicht widerlegbar sei. Anschließend rekonstruiert Düsing Nietzsches Entwicklung von einem tiefgläubigen Christen sowie Sympathisanten der Philosophie Kants hin zu einem Atheisten und scharfen Kritiker Kants, insbesondere seines ethischen Rigorismus. Dabei vertrete Nietzsche einen nicht reduktionistischen Atheismus, der die Annahme von Gottes Nichtexistenz in ethischen, historischen und sozialen Bereichen untersuche und für den die Gottesfrage keine sinnlose Frage sei. Vielmehr sei der Gottesgedanke eine psychologische Idealvorstellung, die einen Schutz vor einem selbstmörderischen Nihilismus bietet. Nietzsche halte zwar an Kants Einschränkung unserer Erkenntnis auf Erscheinungen fest, lehne aber Kants ethisch fundierte Metaphysik und Postulatenlehre entschieden ab. Dabei deute Nietzsche Kants Postulat des Daseins Gottes als des Garanten der Adäquation von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit als Ausdruck eines nach Vergeltung sehnenen Rachetriebes, dem Nietzsche den Verzicht auf Rachelust und Strafbedürfnis entgegenstelle, und versuche im Unterschied zu Kant gerade die Unfreiheit des menschlichen Willens zu beweisen. Düsings Ausführungen kulminieren in ihrer Schlüsselthese, die besagt, dass während für Kant gelte »Ich will, dass Gott sei«, für Nietzsche umgekehrt analog gelte »Ich will, dass Gott nicht sei«. Von Kants Standpunkt aus betrachtet ist Nietzsches Position nach Düsing allerdings als ein dogmatischer Vernunftglaube zu qualifizieren, der seinerseits unbeweisbar sei.

III.

Der Band verdankt sich in wesentlichen Teilen einer Initiative des Forum St. Stephans. Die Beiträge von Ingolf U. Dalferth, Christian Danz, Georg Essen, Thomas Hanke, Stefan Lang, Matthias Lutz-Bachmann, Jürgen Stolzenberg und Klaus Viertbauer gehen auf eine von Reinhart Kögerler, Stefan Lang und Klaus Viertbauer organisierte Tagung zur Frage »Gott nach Kant? Die Rolle Gottes in der Philosophie nach Kant« zurück. Diese fand am 4. und 5. Juni 2021 in Wien statt und stieß dabei auf auffällig reges Interesse. Die Drucklegung wurde punktuell ergänzt durch zwei Kant-Studien von Bernd Dörflinger und Eckhart Förster sowie einen Hölderlin- und Nietzsche-Beitrag von Jakob Deibl und Edith Düsing. Der Dank der Herausgeber richtet sich zunächst an alle Beiträgerinnen und Beiträger, die uns sehr zeitnah ihre Texte zur Drucklegung zur Verfügung gestellt haben. Sodann ergeht er an den Otto-Mauer-Fonds – mit seiner Geschäftsführerin Lisa Simmel an der Spitze – der

durch seine gleichermaßen großzügige wie unkomplizierte Finanzierung die Umsetzung erst ermöglicht hat. Die Realisierung unseres Publikationsvorhabens durch den Meiner-Verlag und insbesondere die exzellente Beratung durch Marcel Simon-Gadhof könnte nicht besser ausfallen.

PERSPEKTIVIERUNG:
KANT UND DIE FOLGEN

Gott denken nach Kant

Die Wende zu einer existentiellen Religionsphilosophie

Im Lauf des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts kam es in den deutschsprachigen Ländern zu einem ganzen Bündel begrifflicher und konzeptueller Transformationen: Aus den vielen lokalen und persönlichen Geschichten wurde der emphatische »Kollektivsingular« *die* Geschichte; ebenso wurde im Gegenzug zu den vielen von oben gewährten kleinen Freiheiten *die* Freiheit, für die es sich zu leben und zu sterben lohnte.¹ Neue philosophische und theologische Disziplinen entstanden wie Anthropologie, Ästhetik, Pastoraltheologie und auch Religionsphilosophie. Als erster Beleg für diese Nomenklatur in deutscher Sprache gelten die ab 1772 publizierten Schriften des Jesuiten Sigismund von Storchenau.²

Der Titel der Dissertation von Konrad Feiereis aus dem Jahr 1965 bringt immer noch treffend auf den Punkt, was im Lauf des 18. Jahrhunderts geschehen ist: *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*.³ Den Philosophen und Theologen im Zeitalter der Aufklärung, selbst wenn sie persönlich entschiedene Christen waren, wurde bewusst, dass die in der christlichen Apologetik eingesetzten klassischen Gottesbeweise unter den neuen weltanschaulichen und gesellschaftlichen Bedingungen schal geworden waren. Sie wussten mit ihnen eigentlich niemanden mehr zu überzeugen, nicht einmal sich selbst. Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie gründet in der Einsicht, dass wir philosophisch nicht gehaltvoll von »Gott« reden können, ohne von »Religion« zu reden – das heißt, dass wir

¹ Vgl. die einschlägigen Passagen in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart: Klett-Cotta 1975, Bd. 2: E-G.

² Insgesamt erschienen bis 1789 sieben Bände mit dem Titel *Philosophie der Religion* und fünf Bände *Zugaben zur Philosophie der Religion*; im Jahr 1784 zudem *Des Verfassers der Religionsphilosophie geistliche Reden auf alle Sonntages des Jahres*, womit beide Varianten der Formulierung belegt sind. Für eine genaue Auflistung und Beschreibung der Werke Storchenaus vgl. Matthias J. Fritsch, *Vernunft – Offenbarung – Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Sigismund von Storchenau*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1997, 28–39.

³ Vgl. Konrad Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig: St. Benno 1965.

nicht von Gott reden können, ohne von der Möglichkeit und dem Faktum religiöser Bezugnahme auf Gott zu reden. Diese Einsicht erachte ich als systematisch nach wie vor entscheidend. Nur so kann denkerisch eingeholt werden, dass die Frage nach Gott keine abstrakt-theoretische, sondern eine existentielle Angelegenheit ist. Anders als existentiell ergibt sie gar keinen Sinn.⁴

Auch wenn man Superlative scheut, wird man kaum um die Behauptung umhinkommen, dass Immanuel Kant einen äußerst wichtigen Beitrag zur Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie – oder um es noch stärker zu formulieren: der Ersetzung der ersten durch die zweite – geleistet hat.⁵ Dies wird in einem umfangreichen Aufsatz von Walter Jaeschke weiter verdeutlicht, der dort einsetzt, wo Feiereis' Dissertation endet.⁶ Jaeschkes These ist freilich, dass die Etablierung der Disziplin Religionsphilosophie mit Kant und den Kantianern noch nicht vollends durchgeführt ist. Zwar kommt es zum Zusammenbruch der natürlichen Theologie, und die Jahre 1785 bis 1795 werden durch den Einfluss Kants zum »Dezennium der moralischen Religion«. Aber auch diese findet ihr »Ende« und wird überlagert durch ein »Quinquennium der ästhetischen Religion« von 1798 bis 1803. Zur eigentlichen Religionsphilosophie, welche ihre Kinderkrankheiten hinter sich gelassen hat, kommt es laut Jaeschke erst in den diversen idealistischen Entwürfen von Fichte, Schelling und Hegel jenseits der Wende zum 19. Jahrhundert.

Das ist das Panorama, vor dessen Hintergrund die folgenden Überlegungen entwickelt werden. Ich habe bereits unterstrichen, dass für mich die Wendung weg von einer abstrakten natürlichen Theologie hin zu einem Einbezug der existentiellen Dimension in die Frage nach Gott das Entscheidende am Konzept einer Religionsphilosophie ist. Mit Kant ist diese Weichenstellung vollzogen; vormalige Metaphysik überhaupt und speziell die natürliche Theologie sind nur noch ein totes Gleis. Ist diese These mit Blick auf den kantischen bzw. kantianischen Ansatz naheliegend, scheint sie mit der von Jaeschke dargestellten weiteren Entwicklung hin zu einer spekulativen Philosophie des Absolu-

⁴ Vgl. dazu auch die jüngeren systematischen Einführungen Saskia Wendel, *Religionsphilosophie*, Stuttgart: Reclam 2010; Georg Sans, *Philosophische Gotteslehre. Eine Einführung*, Stuttgart: Kohlhammer 2018, bes. 7–15.

⁵ Von Feiereis wird Kants Beitrag eher ablehnend bewertet, dies allerdings aus konfessioneller Überzeugung, nicht aus deskriptiver Distanz: vgl. das Fazit bei Feiereis, *Umprägung*, 151.

⁶ Vgl. Walter Jaeschke, »Um 1800« – Religionsphilosophische Sattelzeit der Moderne«, in: Georg Essen, Christian Danz (Hg.), *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, Darmstadt: WBG 2012, 7–92. Vgl. auch Walter Jaeschke, Art. »Religionsphilosophie«, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe Verlag 1992, Bd. 8, 748–763.

ten eher zu fremdeln. Ist mit dem »Ende der moralischen Religion« nicht auch die existentielle Dimension der Religionsphilosophie wiederum überwunden? Ich möchte dafür argumentieren, dass *sowohl* mit Blick auf Kants moralisch induzierte Religionsphilosophie und ihre unmittelbare Rezeption in Philosophie wie Theologie *als auch* mit Blick auf die sich von Kants Primat des Praktischen abgelöst habenden Entwürfe innerhalb der klassischen deutschen Philosophie durchaus vom Existentiellen gesprochen werden sollte. Insofern habe ich in den Aufsatz von Jaeschke ein und versuche ihn auf meine Weise zu ergänzen.

Zu diesem Zweck werde ich zunächst die praktisch-existentielle Wende bei Kant selbst und – dokumentiert durch die Kantianer Reinhold und Flügge – ihren nachdrücklichen Einfluss auf die zeitgenössische Religionsphilosophie und Theologie profilieren (1). Im zweiten Schritt fokussiere ich auf die aus theologischen Interessen erfolgenden Kant-Rezeptionen an der Universität Tübingen im Jahr 1793, zum einen bei Hegel, zum anderen bei seinem Lehrer Storr (2). Schließlich gebe ich einen Ausblick auf die unmittelbaren und langfristigen Reaktionen auf die Tübinger Situation, die sich sogar noch in Hegels Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Religion Ausdruck verschaffen (3). Auf diesem Weg mit Kant und durch die genannten Rezeptions- und Transformationsprozesse hindurch werden zwei Verwendungsweisen des Wortes »existentiell« unterschieden, aber auch in ihrer Verwiesenheit aufeinander verdeutlicht.

1. Die praktisch-existentielle Wende im Nachdenken über Gott und die Welt

Kant hat seine Philosophie bekanntermaßen anhand von drei Fragen gegliedert:

- » 1. Was kann ich wissen?
- 2. Was soll ich thun?
- 3. Was darf ich hoffen?«⁷

⁷ KrV, A 805/B 833. Textgrundlage der Kant-Zitate ist generell Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen, später Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff. (= AA). Nur die *Kritik der reinen Vernunft* wird, wie gebräuchlich, nach den Originalpaginierungen der Auflagen von 1781 (als A) und 1787 (als B) zitiert. – Offensichtlich biete ich hier eine äußerst straffe Kurzfassung der Theologie und Religionsphilosophie Kants. Für eine ausführliche Thematisierung vgl. Norbert Fischer, Maximilian Forschner (Hg.), *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*, Freiburg i.Br.: Herder 2010, sowie die monumentale Studie von Rudolf Langthaler, *Geschichte, Ethik und Religion*

Bei diesen drei Fragen ist die Reihenfolge entscheidend. Der ersten Frage widmet sich die theoretische Philosophie. Sie hat dabei einen durchaus begrenzenden Effekt: Es stellt sich heraus, dass wir eben nicht alles wissen können – dass wir z. B. nicht wissen können, ob Gott existiert oder nicht, weil eine solche Behauptung den Bereich unserer Erfahrungswelt verlassen würde. Entsprechend scheitern bei Kant alle Gottesbeweise aus theoretischer Vernunft. Markant hält er fest: »Ich behaupte nun, daß alle Versuche eines bloß speculativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind«⁸. Freilich wird bereits an derselben Stelle angedeutet und am Ende des Abschnitts explizit betont, dass es einen neuen Weg, nämlich über die Moral, geben könnte, der den »Mangel«, der sich aus den theoretischen Operationen ergeben hat, auf praktische Weise »ergänzen« würde.⁹

Hier ist es freilich weiterhin nötig, auf die Reihenfolge zu achten. Auf die oben genannte zweite Frage antwortet die Moralphilosophie, die aus eigenständigen Prinzipien aufgebaut darlegt, was wir tun sollen, wozu wir durch die Selbstgesetzgebung unserer Vernunft verpflichtet sind. Alle heteronomen und somit auch alle theonomen Bestimmungsgründe werden zurückgewiesen. Auf die dritte Frage nach der Hoffnung – und damit auch nach der religiösen Dimension – darf man erst ganz am Ende eine Antwort versuchen. Die Frage »Was darf ich hoffen?« steht nicht isoliert da, sondern sie lautet präziser: »wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?«¹⁰. Religion ist bei Kant die Folge der Moral und nicht ihre Voraussetzung.

Erst aus der Diskrepanz, die wir in dieser Welt leider häufig erfahren müssen, dass diejenigen, die moralisch integer handeln, nicht automatisch diejenigen sind, denen es physisch, finanziell oder auf sonstige Weise gutgeht – dass nach dem Sprichwort die Ehrlichen oft die Dummen sind –, erst aus der Erfahrung dieser Diskrepanz ergibt sich die postulatorische Hoffnung auf einen Gott, der gerecht ist und Gerechtigkeit schafft. Das ist kein Wissen, sondern ein Postulat: In meinem Handeln setze ich darauf, dass ein Gott ist und dass eine gerechte Welt möglich ist. Kant nennt eine solche Welt das »höchste Gut«: eine Welt, in der die Menschen in aufrichtiger Weise mora-

*im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven »zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz«, 2 Bde., Berlin: de Gruyter 2014. – Für die Unterfütterung meiner Deutung Kants vgl. die Aufsätze von Bernd Dörflinger und Ingolf U. Dalferth im vorliegenden Band sowie Rudolf Langthaler, *Geschichte, Ethik und Religion*, Bd. 2, 11–363.*

⁸ *KrV*, A 636/B 664.

⁹ Vgl. *KrV*, A 641/B 669.

¹⁰ *KrV*, A 805/B 833.

lich sind, ohne dass ihnen ein gutes, glückliches Leben vorenthalten wird. Von dieser Welt kann ich nichts wissen. Aber ich kann und soll an ihr mitbauen und ich darf auf sie hoffen. Das ist eine Hoffnung aus Protest, Protest gegen die Ungerechtigkeiten dieser Welt, Protest dagegen, dass die, welche die Würde von Menschen mit Füßen treten, viel zu oft die Sieger der Geschichte zu sein scheinen.¹¹

Kant spricht in diesen Zusammenhängen auch von einem »Bedürfnis der reinen Vernunft«¹² bzw. dem Ankämpfen gegen einen Widerstreit, in den die Vernunft mit sich selbst gerät. Es wäre aber eine Verkürzung, dies als ein bloß intellektuelles Problem zu deuten. Zweifelsohne ist es eine weitreichende Frage, wie die Gesetze der Natur und ein Handeln aus Freiheit von derselben Vernunft gedacht werden können. Den Ausschlag aber gibt für Kant der »Primat« des Praktischen.¹³ Diesem zufolge »darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen«¹⁴. Das ist kein Wunschdenken, durch das auf theoretische Weise ein Lückenbüßergott eingeführt würde, sondern dieses Wollen bzw. dieses Postulat drängt sich mir als einem moralischen Wesen auf: »denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein Urtheil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernunftfeilen zu achten«¹⁵.

Diese in den drei *Kritiken* aus existentieller Betroffenheit heraus Schritt für Schritt entwickelte und durchaus mit großem Gestus proklamierte Ethiktheologie ist das entscheidende Vorzeichen vor und somit selbst schon wesentlicher erster Teil von Kants philosophischer Religionslehre, welche dann in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* durchgeführt wird.¹⁶ Ich tendiere daher dazu, beides zusammengenommen als Kants Religionsphilosophie zu bezeichnen. Diese hat die alte natürliche Theologie in der Tat hinter sich gelassen.¹⁷

¹¹ Vgl. zu diesem Gedankengang insbesondere *KpV*, AA 126–126. – Präziser gesagt bezeichnet Kant eine solche Welt, in der aufrichtige Moralität und individuelles Wohlergehen zusammenstimmen, als das höchste abgeleitete Gut und den es ermöglichenden Gott als das höchste ursprüngliche Gut: vgl. *KpV*, AA 05: 125, und bereits *KrV*, A 810 f./B 838 f.

¹² *KpV*, AA 05: 142.

¹³ Vgl. dazu *KpV*, AA 05: 119–121.

¹⁴ *KpV*, AA 05: 143.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. *RGV*, AA 06: 3–6.

¹⁷ In der *Kritik der reinen Vernunft* werden zwar Physikotheologie und Moralthologie,

Die religionstheoretischen Konsequenzen werden bereits in der *Kritik der Urteilskraft* unter der Überschrift »Von dem Nutzen des moralischen Arguments« (§ 89) deutlich benannt:

»Die Einschränkung der Vernunft in Ansehung aller unserer Ideen vom Übersinnlichen auf die Bedingungen ihres praktischen Gebrauchs hat, was die Idee von Gott betrifft, den unverkennbaren Nutzen: daß sie verhütet, daß Theologie sich nicht in **Theosophie** (in vernunftverwirrende überschwengliche Begriffe) versteige, oder zur **Dämonologie** (einer anthropomorphistischen Vorstellungsart des höchsten Wesens) herabsinke; daß Religion nicht in Theurgie (ein schwärmerischer Wahn, von anderen übersinnlichen Wesen Gefühl und auf sie wiederum Einfluß haben zu können), oder in Idololatrie (ein abergläubischer Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinnung wohlgefällig machen zu können) gerathe«¹⁸.

In diesem Zitat kommt ein zweiter Sinn von »existentiell« zum Ausdruck, der den ersten der existentiellen Protesthaltung ergänzt: der Einbezug des religiösen Bewusstseins in die Gottesfrage. Wie verstehe ich mich selbst als moralisch-religiöser Mensch, der womöglich zugleich in einer konkreten Glaubensgemeinschaft lebt? Wie deute ich die Beziehung zu meinem Gott und welches Verhalten folgt daraus? Oder andersherum: Welches Selbst-, Welt- und Gottesverständnis ist in meinem Tun und Verhalten immer schon virulent? Qualifiziert sich meine Glaubenspraxis zu einem moralisch-religiösen Bewusstsein, oder klammert sich in ihr vielmehr ein in sich selbst verkrümmtes Herz fest? All diesen Fragen widmet sich *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.

Viele Menschen hat dieser Ansatz und diese Durchführung von Kants Religionsphilosophie noch zu seinen Lebzeiten fasziniert. Endlich hatte es jemand ausgesprochen: Dass es bei Religion nicht um strohernes Wissen geht, sondern um die existentielle Betroffenheit von uns Menschen angesichts der großen und kleinen Verwerfungen, die wir im Alltag so oft erleben; dass es nicht um die stumpfe Übernahme eines vorgesetzten Gottesbildes geht, sondern um die gewissenhafte Erforschung des eigenen Bewusstseins von seinem Gott.

also Ethiktheologie, als zwei Arten der Gattung natürliche Theologie benannt, weil sie beide von den Erfahrungen ausgehen, die wir Menschen in dieser Welt machen: vgl. *KrV*, A 632/B 660. Das allein spricht aber nicht gegen meine These von der Verabschiedung der *alten* natürlichen Theologie durch Kants Religionsphilosophie. Zur Stützung dieser These vgl. auch Bernd Dörflinger, »Kant über das Defizit der Physikotheologie und die Notwendigkeit der Idee einer Ethiktheologie«, in: Norbert Fischer, Maximilian Forschner (Hg.), *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*, Freiburg i. Br.: Herder 2010, 72–84.

¹⁸ *KU*, AA 05: 459.

Aus dieser Faszination erklärt sich der Boom an Rezeption in Philosophie wie Theologie in den etwa zehn Jahren kurz vor Ende des 18. Jahrhunderts.

Eine maßgebliche Vermittlerrolle für das neue Design des Nachdenkens über Gott und die Welt spielt Karl Leonhard Reinhold mit seinen *Briefen über die kantische Philosophie* von 1790 und 1792. Im vierten Brief des ersten Bandes findet sich eine Formulierung, die belegt, was oben im Anschluss an Feiereis gesagt worden ist. Reinhold konstatiert, dass die Gottesbeweise der natürlichen Theologie nie wirklich etwas bewirkt hätten. Demgegenüber habe es Kant durch die Verlagerung in die praktische Vernunft vollbracht, sowohl »den scharfsinnigsten und geübtesten Denkern« als auch »dem gemeinsten Menschenverstande«¹⁹ Religion glaubhaft zu machen:

»Während alle bisherigen Orakel der *theoretischen Vernunft* für die Philosophen so vieldeutig ausfallen; für den großen Haufen aber so viel als gar nicht da sind, giebt die *praktische Vernunft* in ihrer Gesetzgebung der Sitten Entscheidungen, die ihrem wesentlichen Inhalte nach allen Menschklassen gleich verständlich und einleuchtend sind: und wenn sich der Weise genöthiget sieht, ein *höchstes Wesen* als Princip der sittlichen und physischen Naturgesetze voraus zu setzen, welches mächtig und weise genug ist, die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen, als den nothwendigen Erfolg der sittlichen Gesetze, zu bestimmen und wirklich zu machen; so fühlt sich auch der gemeinste Mann gedrungen, einen *KÜNFTIGEN Belohner* und *Bestrafer* jener Handlungen anzunehmen, die sein Gewissen (auch wider seinen eigenen Willen) billiget oder verwirft«²⁰.

Im sechsten Brief unterstreicht Reinhold, wie sehr die Konzeptionen von Gott und von Religion miteinander verkoppelt sind. Dabei stellt er den Glauben historischer Religionen der rationalistischen Theologie entgegen und ihnen beiden wiederum den moralischen Glauben in einer kantianischen Konzeption:

»*Wie der Erkenntnißgrund für das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit: so die Religion.* Isolirte Sinnlichkeit, vernunftloses Gefühl, blinder Glauben, reißen unaufhaltsam zum Fanatismus hin; isolirte Vernunft, kalte Speculation, unregelte Wißbegierde, führen, wenns hoch kömmt, zu einem frostigen, grübelnden, unthätigen Theismus. Die Principien des Denkens und Handelns, Reinheit des Geistes und Herzens, *Wärme* des Letztern, die mit dem *Lichte* des Erstern aus *Einer* Quelle entspringt, in ihrer *Vereinigung*, – die Elemente der Sittlichkeit, – bringen den *moralischen Glauben* hervor, und machen, wenn ich mich dieses Ausdrucks

¹⁹ Karl Leonhard Reinhold, *Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe*, hg. von Martin Bondeli, Bd. 2/1: *Briefe über die Kantische Philosophie*, Basel: Schwabe 2007, 91.

²⁰ Ebd., 93.

bedienen darf, den einzigen, reinen und lebendigen *Sinn* aus, den wir für die Gottheit haben«²¹.

Reinhold ist ein wichtiger philosophischer Exponent für die erste Rezeption der Religionsphilosophie Kants, die bis 1792, also insbesondere auf Basis der drei *Kritiken*, durchgeführt wird. Er steht für die Begeisterung für einen Kant, der die Wahrheit von Religion und insbesondere Christentum nach Jahrhunderten der Verschüttung endlich ans Licht gebracht hat. Aber auch in der zeitgenössischen Theologie findet eine solche Rezeption statt. Das wird treffend belegt durch die Studie des Göttinger Theologen Christian Wilhelm Flügge. In zwei Bänden unternimmt er den *Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie*. Der erste Band dieser reichhaltigen Fundgrube stammt aus dem Jahr 1796, der zweite von 1798.²² Flügges »historisch-kritische Darstellung« bezieht sich auf seine Gegenwart und die unmittelbar zurückliegenden Jahre, im Wesentlichen seit 1790. Er geht tatsächlich fast alle theologischen Fächer durch, die wir heute noch kennen: Exegese, Kirchengeschichte, Apologetik (nur in Band II), Dogmatik, Moral, symbolische Theologie (gemeint ist die Lehre von der Entwicklung der Glaubensbekenntnisse und ihrem Einsatz in der Liturgie), Homiletik, Katechetik, Aszetik und Pastoraltheologie. In all diesen Fächern wurde Kant rezipiert, wie Flügge durch das Zusammentragen und Exzerpieren zeitgenössischer Bücher darlegt, mit einem Schwerpunkt auf der evangelischen Theologie, hin und wieder werden katholische Autoren angeführt.²³ Auch das ist ein Anzeichen dafür, dass es bei der Frage »Gott nach Kant?« nicht nur um Gotteslehre im engeren Sinne geht, sondern um vielfältige Lebenszusammenhänge und konkrete Glaubenspraxen, für die die unterschiedlichen theologischen Fächer stehen.

Flügge ist eine hervorragende Quelle für die Dokumentation der unmittelbaren Wirkung Kants in der Theologie. Er pflegt den Stil einer Mischung aus

²¹ Ebd., 116.

²² Vgl. Christian Wilhelm Flügge, *Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie* [1796/98], 2 Bde., Hildesheim/New York: Olms 1982.

²³ Letztgenannte kommen freilich nicht so gut weg. Insbesondere der Salzburger Benediktinerprofessor Ulrich Peutingen, der sowohl die katholische Transsubstantiationslehre als auch den päpstlichen Primat aus der reinen Vernunft abzuleiten suchte, ist in beiden Bänden Zielscheibe der Kritik. Diesen »Hauptheld für die katholische Religion« könne man bei der Lektüre nur aushalten, wenn man »Anlage zur Persiflage hat« (Flügge, *Darstellung*, Bd. 2, 292). – Für eine ausführliche Würdigung der katholischen Kant-Rezeption vgl. indes Norbert Fischer (Hg.), *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, Freiburg i. Br.: Herder 2005.

nüchterner und ironischer Distanz. Manches Mal ergreift ihn freilich das Pathos, und er lässt durchblicken, aus welcher Überzeugung heraus er sich selbst als kantianischen Theologen versteht. So tut er es z. B. in der Einleitung, wenn er das Bild einer überstandenen Pandemie aufgreift:

»[N]och nie war die Krise [der Theologie] so bedeutend, so fürchterlich als in unsern Tagen. Wie sie enden wird? das wird die Zukunft enthüllen. Wir leben in dieser Krise, und wer von uns glücklich genug ist, das Ende zu durchleben und sich durch sie hindurch zu arbeiten, der wird [...] in der Lage derjenigen seyn, die eine Pest überstanden. Der Uebriggebliebene und Gerettete findet sich desto besser; ermannt sich zu neuer Thätigkeit und findet Raum, solche auf allen Seiten wirken zu lassen. Wir wollen die Hoffnung, daß alles gut enden wird, nicht sinken lassen, sondern das unsrige beytragen, um einen, für die Religion erwünschten Ausgang herbeyzuführen. Dies ist unsere Pflicht«²⁴.

Das ist ein eindrucksvolles Bild. Es könnte zunächst in unterschiedliche Richtungen gedeutet werden: Gibt es die Krise der Theologie wegen, trotz oder unabhängig von Kant? Durch die anschließenden Sätze macht Flügge seinen eigenen Standpunkt klar:

»Religion kann ja für den großen Haufen nie ein Gegenstand des Forschens seyn, und gleichwohl fühlt er das Bedürfniß der Religion [sc. nach Religion; T. H.], und nimmt gerne von andern an. Unwissenheit und Leichtgläubigkeit bevölkern überall den Himmel und die Herzen mit Wesen der Einbildung. Möge es nur von nun an nicht mehr zum Nachtheil der Menschen geschehen, sondern die reine, moralische Religion, die für Kopf und Herz so wohlthätig ist, allein praktischen Einfluß aufs Leben haben!«²⁵

Flügge erhofft hier also eine Form von Religion, die nicht mehr in erster Linie von einigen akademischen oder kirchlichen Autoritäten gelehrt, sondern in der Breite der Gesellschaft von den vielen Menschen aus Überzeugung gelebt wird. Es ist das Alleinstellungsmerkmal der kantischen Philosophie, so Flügge in einem späteren Kapitel, diese Breitenwirkung erzielen zu können. Philosophie sei selbstverständlich auch zuvor immer wieder maßgebend für die kirchliche Theologie gewesen. Aber die kantische Philosophie »wird mehr für sie thun als alle bisherige Philosophien gethan haben«²⁶ – eine beachtliche These, wenn man sich an die Wirkungen von Platonismus und Aristotelismus erinnert. Dabei geht es explizit nicht um eine Erweiterung des theoretischen Inhalts durch »neue oder neu entdeckte Wahrheiten«²⁷, sondern eben um die

²⁴ Flügge, *Darstellung*, Bd. 1, 3.

²⁵ Ebd., 3 f.

²⁶ Ebd., 95.

²⁷ Ebd.