



STEP 13/3

Benedikt Paul Göcke / Christian Pelz (Hg.)

# Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Band 3  
Theologie und Metaphysik

*Cover image*

Johann Bockberger d.Ä.: Kaiser Ferdinand I., Bildnis in ganzer Figur.  
Kunsthistorisches Museum, Wien

Printed as habilitation thesis on recommendation of the Fachbereich Geschichte/Philosophie of the Westfälische Wilhelms-Universität Münster with support of the Deutsche Forschungsgemeinschaft.

*Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek*

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-11920-4

ISBN 978-3-402-11921-1 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-12421-5>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2001/2019 Ernst Laubach. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster  
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

[www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)

Volker Gerhardt

## Theologie zwischen Metaphysik und Lebenswissenschaft

### 1. Die essenzielle Kondition der Freiheit

Niemand sollte sich genötigt sehen, Philosophie zu betreiben. Die Liebe zur Weisheit, die darin auch unter modernen Bedingungen zum Ausdruck kommen kann, verlangt eine freie Entscheidung. Die muss bei Enttäuschung, Ermüdung oder Zeitverlust jederzeit revidierbar sein. Und das Gleiche hat auch für die Theologie zu gelten, ja, man muss hinzufügen, dass hier besondere Anforderungen an die Freiheit zu stellen sind.

Dass Entscheidungen für einen Beruf oder für ein Studium nicht selten mit dem Gefühl der Nötigung einhergehen, ist bekannt. Es gibt vielfältige, meist gut gemeinte Abhängigkeiten, denen insbesondere Studienanfänger ausgesetzt sein können. Und es gibt unterschiedliche Motive, sich ihnen, mehr oder weniger gern, zu fügen. Das erweist sich in manchen Fällen nachträglich als Glück, kann aber auch schmerzlich und sogar tragisch sein, wenn sich jemand später einzugestehen hat, die falsche Wahl getroffen zu haben.

Ein nicht nur persönliches Unglück erwächst daraus dann, wenn die spätere Tätigkeit mit einem Bekenntnis verbunden ist, aus dem eine innere Überzeugung sprechen soll. Hier hat die Theologie gewiss ein besonderes Problem, weil sie nicht nur der wissenschaftlichen Erkenntnis verpflichtet ist, sondern in der Regel auch eine Lehre zu vertreten hat, in der ein Glaube zum Ausdruck kommt, der zwar dem Wissen nicht entgegenstehen darf, aber doch mehr enthält, als unter den Kriterien wissenschaftlicher Allgemeingültigkeit erwiesen werden kann. Glauben und Wissen, die beide ohnehin auf das Engste zusammengehören,<sup>1</sup> sind auch darin miteinander verknüpft, dass beide auf Gründe angewiesen sind, die sie stützen. Aber es ist erheblich, nicht nur ihre Differenz zu kennen, sondern sie auch gegen die Ansprüche, die sie nicht selten wechselseitig gegeneinander erheben, zu verteidigen.

Auf jede Wissenschaft, die unter gesellschaftlichen Ansprüchen steht, kann Zwang ausgeübt werden. In Natur-, Technik- und Sozialwissenschaften kann der

<sup>1</sup> Das ist die These des Verf. in: VOLKER GERHARDT: *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*, Stuttgart 2016.

Druck – und dies nicht nur in totalitären Staaten – ganz erheblich sein. Man kann die Forscher nötigen, Ergebnisse zurückzuhalten, sich bestimmter Erkenntnisse zu rühmen oder Erfolge vorzutäuschen. Damit ist klar, dass die Theologie in grundsätzlicher Perspektive keinen Sonderfall darstellt. Wohl aber steht sie durch ihre in der Regel bestehende Nähe zu einer Religionsgemeinschaft unter besonderem Erwartungsdruck. Der ist durchaus begründet; denn wissenschaftlich gebildete Theologen wirken, zumindest in der christlich dominierten Kultur, an der Erziehung des Leitungspersonals der Kirchen mit und haben somit beachtlichen Einfluss auf das, was von den Kanzeln verkündet wird.

Das aber heißt zunächst und vor allem, dass in der Theologie der Prämisse die Freiheit besondere Beachtung verdient. Jeder Theologe, der die Lehre, die von ihm erwartet wird, nicht mit seinem Gewissen vereinbaren kann, muss die Möglichkeit haben, von der mit seiner Wissenschaft verbundenen theologischen Aufgabe entbunden zu werden; und es muss dann zuerst seinem Urteil und seiner Entscheidung überlassen sein, ob er weiterhin in seinem Fach tätig sein will. Einem Privatgelehrten bleibt das ohnehin selbst überlassen. Ist die betroffene Person jedoch an einer wissenschaftlichen Einrichtung tätig, muss von deren Leitung über die weitere Verwendung entschieden werden.

Hier also gibt es einen Unterschied zwischen Philosophie und Theologie. Ein Philosoph, der, wie das etwa bei Immanuel Kant der Fall war, auf eine Professur für Metaphysik und Logik berufen war, sich dann aber im Gang seiner Entwicklung „aus dem dogmatischen Schlummer“ geweckt sieht und zu einer „kritischen Metaphysik“ übergeht, die seinen Zeitgenossen wie eine „Zertrümmerung“ seines Fachs erscheint, muss keine institutionellen Konsequenzen ziehen, solange er es selbst nicht für nötig hält.

Anders könnte es in jenen Fällen sein, in denen eine auf eine Position für Ethik berufene Person zu der Ansicht kommt, Ethik sei ein überflüssiges, nicht erforderliches oder gar ein unmögliches Unterfangen. Hier kann man erwarten, dass ein Philosoph selbst so konsequent ist, nicht länger in diesem Fach tätig zu sein. Problematisch wäre es auch, wenn er die Erwartung zurückweist, er müsse sich selbst auch an die Ethik halten, die er lehrt. Aus meiner Sicht hat sich jemand als Moralphilosoph disqualifiziert, der es ablehnt, die von ihm vertretenen Grundsätze auch selbst zu befolgen.

Doch damit ist ein weites Feld eröffnet, auf dem sich sehr schnell zeigt, dass Philosophie und Theologie sich näher stehen als vielfach angenommen. In beiden Disziplinen kommt es auf die Wahrung der individuellen Freiheit an; in beiden Bereichen ist nicht alles durch strenge Kriterien des Wissens zu entscheiden; vielmehr kommt es auf die – auch für den Glauben essenzielle – Fähigkeit an, Gründe für ihn zu nennen; und dabei spielt das eigene Urteil eine nicht unerhebliche Rolle.

## 2. Die wiedergewonnene Möglichkeit, von Metaphysik zu sprechen

Zum Glück nötigt einem der Zeitgeist derzeit nicht mehr ab, für die Unverzichtbarkeit der Metaphysik zu argumentieren. Irgendwann gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts war der Zeitpunkt erreicht, dass man sich auch auf Nietzsche-Konferenzen nicht mehr dafür zu rechtfertigen hatte, überhaupt von Metaphysik zu sprechen.

Im Stimmungswandel überlagerten sich mindestens zwei Entwicklungen: Im Vordringen der sprachanalytischen Philosophie gewöhnte man sich offenbar wieder daran, Fragen nach der Beschaffenheit bestimmter Sachverhalte zu stellen: Befand sich ein Sachverhalt im Status bloßer *Möglichkeit* oder konnte er als *wirklich* gelten, oder handelte es sich um einen *notwendigen* Tatbestand?

In der angelsächsischen Literatur wurden solche Fragen als „ontologisch“ bezeichnet, die in bester philosophischer Tradition auch als „metaphysisch“ gelten können. So war es in der englischen Sprache selbstverständlich. Und so wurde es auch deutschen Theoretikern schwer, weiterhin darauf zu bestehen, „Ontologie“ und „Metaphysik“ als historisch überholt anzusehen.

Damit verloren sich auch die bereits beim späten Carnap schwächer gewordenen Vorbehalte, die vom puristischen Positivismus des Wiener Kreises gegen die Metaphysik mobilisiert worden waren. Man sah ein, dass nicht alles, was in der Philosophie zum unverzichtbaren Thema werden kann, am Sinnkriterium bloßer Gegenständlichkeit gemessen werden muss. Schließlich konnte nicht mehr übersehen werden, dass sich auch Wittgenstein mit alltagstheoretischen und pragmatischen Voraussetzungen gültiger Aussagen beschäftigt hatte; sie konnten somit auch in seiner Nachfolge nicht länger aus dem Horizont philosophischen Fragens ausgeschlossen werden. Dabei spielte alsbald auch eine Rolle, wie weit Wittgenstein selbst im zurückhaltenden Umgang mit Auskünften über seine religiösen und metaphysischen Neigungen gegangen war.<sup>2</sup> Jedenfalls war das Schweigegebot, dass er im Schlusssatz des *Tractatus* ausgesprochen hatte, allenfalls unter den rigorosen Konditionen der von ihm vertretenen Logik zu halten, nicht aber im Rahmen der Philosophie, wie er sie selbst so eindrucksvoll in den *Philosophischen Untersuchungen* vorgeführt hatte.

Gegen Ende des 20. Jahrhunderts kam die nachlassende Attraktivität der Verheißungen der sogenannten „Postmoderne“ hinzu. Die hatte sich auf Nietzsches Verdikt gegen „Was ist“-Fragen berufen, war der in sich widersprüchlichen These „Alles sei Interpretation“ gefolgt und glaubte von daher, bereits die ontologischen Fragen hinter sich lassen zu können. Die wörtlich genommene These

<sup>2</sup> Dazu: MATHIAS IVEN: „Wenn etwas Gut ist so ist es auch Göttlich“. *Die Ethik im Leben Ludwig Wittgensteins*, Berlin/Milow 2002.

vom „Tod Gottes“ hatte zudem die Überzeugung verstärkt, damit sei ein zentrales Thema der Metaphysik (und der Ontologie) definitiv erledigt. Und da man glaubte, mit dem Verlust des Glaubens an einen Gott sei es auch nicht mehr möglich, sich auf die „Wahrheit“, auf die „Wirklichkeit“ oder gar auf einem „Grund“ der Welt zu beziehen, erschien es sinnlos, von Metaphysik zu sprechen.

Ein solches Konglomerat von Ansichten vertreten gewiss manche Leser Nietzsches noch heute. Gleichwohl hat die Abwehr des Begriffes der Metaphysik nachgelassen. Die Debatte hat sich von der terminologischen Ebene auf die der Sachverhalte verlagert und hat damit gewonnen. Nun kann man zur Gottesfrage stehen wie man will: Es wird nicht mehr bestritten, dass sie seit ältesten Zeiten zur Metaphysik gehört und dass, wer darin einen Sinn zu finden glaubt, auch weiterhin von ihr sprechen kann.

### 3. Die ursprüngliche Einheit von Philosophie und Theologie aus der Natur

Seit in der Nachfolge des Aristoteles der Begriff der *Metaphysik* gebräuchlich wurde, hat die *Theologie* zu ihren großen Themen gehört.<sup>3</sup> Wer über das Ganze der Natur oder des Seienden nachdenkt, stößt durch die Logik seiner Fragen auf die des *Ursprungs*, des *Grundes* oder des *Zwecks des Ganzen*; der dafür seit jeher bereitstehende Begriff ist der eines *Gottes*. Und von *theologia* war im Griechischen bereits in mythologischen Kontexten die Rede.

So kann man, ohne sich einer unzulässigen Generalisierung schuldig zu machen, für die gesamte Zeit, in der Philosophie betrieben wurde, darauf berufen, dass Metaphysik und Theologie zusammengehören. Und wenn man die Aufgabenstellung der Metaphysik in aufsteigender Entwicklung von den sinnlichen Einzelercheinungen der Natur bis zu den allgemeinen Kategorien in ihren begrifflichen Einheiten zu erfassen sucht, bietet der Begriff Gottes jeweils die fassliche Einheit für das Ganze, das mit ihm einen ersten (oder letzten) alles bewegendem *Grund* oder alles vereinenden *Zweck* zu bieten und darzustellen sucht.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Zur Begriffsgeschichte verweise ich auf die einschlägigen Wörterbücher: Genannt sei hier nur die Übersicht, die Oswald Bayer und Albrecht Peters im ersten Teil des Artikel *Theologie* im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (Antike bis Gegenwart), Bd. 10, Spalten 1080–1095, bieten.

<sup>4</sup> Dazu v. Verf.: VOLKER GERHARDT: „Gott und Grund“, in: H. Deuser/D. Korsch (Hg.): *Systematische Theologie heute. Zur Selbstverständigung einer Disziplin*, Gütersloh 2004, 85–101.

Das gilt sowohl mit Blick auf die *natürliche* wie auch für die *rationale* Theologie, deren Überzeugungskraft darin liegt, dass sie nur in *Korrespondenz zum Selbstverständnis des Menschen* zu verstehen ist: Gesetzt, der Mensch ist sich seiner Bindung an die *Natur* bewusst und findet darin auch einen *vernünftigen Begriff* seiner selbst, fällt es ihm leichter, die Einheit, als die er sich selbst versteht, auch im Ganzen aller Dinge und Verbindungen als hinreichend begründet anzunehmen.<sup>5</sup> Diese Korrespondenz zwischen Selbst- und Weltbegriff dürfte zu den Elementarbedingungen des Philosophierens gehören. Sie trägt die Erwartungen, die in allem Begreifen und Verstehen zum Ausdruck kommen, und kann als die Voraussetzung auch von Metaphysik und Theologie angesehen werden. Sie wird bereits im *homo-mensura*-Satz des Protagoras benannt und wird, nach anfänglicher Kritik am mythologischen Begriffsgebrauch, im Denken Platons positiv gewendet.<sup>6</sup>

Unter *natürlicher Theologie* verstehe ich eine Lehre vom Göttlichen, deren Ursprung sich in der Natur offenbart. Wo sonst und wie sonst sollte sie für ein Naturwesen, wie der Mensch eines ist (und das er in seinem Leben unter allen Umständen auch bleibt!), anders sichtbar, hörbar oder einfach gegenwärtig sein?

Diese Voraussetzung wird, soweit ich sehe, nicht nur von allen Metaphysikern gemacht; sie gilt stillschweigend auch in allen Offenbarungsreligionen. Worin sonst sollten sie den Anker ihrer Glaubensgewissheit haben? Auch das Wunderbare, Wundersame oder ganz und gar Befremdliche muss vor den Augen und Ohren eines Menschen geschehen, um überhaupt einen Anhaltspunkt für den tieferen Sinn zu bieten, der dann theologisch erörtert werden kann. Was immer sich offenbart, muss tatsächlich im Leben der Menschen, die über ihre Sinne und ihren Verstand verfügen, vorgekommen sein: Ein Engel muss, wenigstens für den Augenblick der Verkündigung, so erscheinen, als sei er körperlich anwesend; oder es muss eine von Menschen wirklich vernommene himmlische Stimme so zu hören sein, dass sie sich in menschliche Sprache übertragen lässt.

So war es den Propheten möglich, zu anderen zu sprechen oder, wie Mohammed, gleichsam nach Diktat zu schreiben. Und erst die sinnliche und verständige

<sup>5</sup> Das zu zeigen, ist eine vorrangige Zielsetzung in meinem Versuch über den *Sinn des Sinns*. Vgl. ders.: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014. Sie findet ihre Bestätigung in der Begriffsgeschichte.

<sup>6</sup> Die Kritik an der mythologischen Verwendung findet sich in Platons *Politeia*; die positive Aufnahme aber erfolgt bereits im *Alkibiades maior* 134 c–d. Platon unterläuft damit die schon von Xenophanes verbreitete Kritik am Anthropomorphismus – eine Kritik, die auch in der Moderne nicht wirklich überzeugen kann, selbst wenn sie, wie etwa von Feuerbach, geistvoll vertreten wird. Auch gegen Feuerbach kann man einwenden, dass er aus dem, was bei Hegel, Kant, Rousseau und vielen anderen die ausdrückliche Bedingung des Gottesbegriffs ist, einen alles Theologische erledigenden Einwand zu machen sucht.

Weitergabe des Erlebten und Erfahrenen macht daraus eine Botschaft, die anderen, mit den üblichen gleichermaßen natürlichen wie kulturellen Mitteln, weitergegeben werden kann. Nur so entsteht daraus eine religiöse Lehre, die voraussetzt, dass es Menschen gibt oder gegeben hat, die behaupten, sie hätten das göttliche Zeichen mit eigenen Augen gesehen und die himmlische Botschaft mit eigenen Ohren gehört.

Bei einem sinnlich erfahrenen Ereignis besteht augenblicklich das Problem, wie und wodurch es als Indiz von göttlicher Herkunft angesehen werden kann und worin die Botschaft Gottes besteht. Dazu reichen die fünf (natürlichen) Sinne des Menschen nicht aus. Um hier etwas (in seiner Bedeutung) zu verstehen, sucht man nach einer Beglaubigung, die in einem zusätzlichen Zeichen oder in einer ergänzenden Erklärung liegen kann. Und worin auch immer die Naturbedingungen des zu Verstehenden, was da als Offenbarung geglaubt werden soll, liegen: es bedarf eines ordnenden *Verstandes* und einer auf eine umfassende Bedeutung schließenden *Vernunft*.

Doch so sehr Verstand und Vernunft auch die Form einer metaphysischen Aussage konstituieren und vor allem dafür zuständig sind, dass sie in sich *nicht widersprüchlich* sind, *schlüssig* mit anderen Aussagen verbunden werden können und sich möglichst *kohärent* in den Gesamtzusammenhang eines Wissens einfügen, so unerlässlich ist es, dass sie sowohl in ihren sachlichen Ausgangspunkten und wie auch durch die Befriedigung, die sie im Autor wie in seinen Adressaten zu erzielen suchen, auf *natürliche* Bedingungen bezogen sind.

#### 4. Die rationale Verbindung von Metaphysik und Theologie

Von *allgemein verständlichen Begriffen* auszugehen und im Ganzen der *Vernunft zu folgen* ist *rational*.<sup>7</sup> So wie ich erst gar nicht nachgewiesen habe, dass die metaphysischen Denker der philosophischen Tradition ihren, wie immer auch bestimmten Ausgangspunkt in *natürlichen Gegebenheiten* haben und insofern dem *natürlichen Ursprung* ihres Fragens verpflichtet sind, so erspare ich mir den Nachweis auf die Selbstverständlichkeit, dass metaphysische Lehren, unabhängig davon, ob sie uns überzeugen oder nicht, auf *Rationalität* gegründet sind. Ob in

<sup>7</sup> Ich verzichte auf Erläuterungen zum begriffsgeschichtlichen Hintergrund von „natürlich“ und „rational“ und belasse es bei dem Hinweis auf die Möglichkeit eines umfassenden Verständnisses von „Natur“, das auch die „Kultur“, die „Vernunft“ und den „Geist“ einschließt, ohne deren funktionale Differenzierung preiszugeben. Dazu: VOLKER GERHARDT: *Humanität. Der Selbstbegriff des Menschen*, München 2019.

der Antike, in der mittelalterlichen Scholastik, dem neuzeitlichem Nominalismus oder in den modernen Systemkonstruktionen, wie wir sie von Spinoza, Leibniz oder Hegel kennen: Stets sind es *begriffliche Mittel* und *logische Schlussfolgerungen*, die in Inhalt und Form die Konstruktion des Ganzen ermöglichen.<sup>8</sup>

Die Differenzen, die zwischen den philosophischen Systementwürfen auszumachen sind, stehen zu der sie kennzeichnenden Rationalität nicht im Widerspruch. Wenn es darum ginge, zu illustrieren, wie wenig festgelegt rationale Verfahren in ihren jeweiligen Inhalten sind, würde es sich empfehlen, genauer auf die Unterschiede zwischen den verschiedenen Systementwürfen einzugehen. Doch meine Absicht ist hier darauf beschränkt, die einheitsstiftende *Rationalität gerade auch in den bestehenden und allemal benötigten Unterschieden* zu betonen! Also kann ich mich auf die These konzentrieren, dass die in den klassischen Konzeptionen der Metaphysik enthaltene Theologie niemals bloß *natürlich veranlasst*, sondern immer auch *rational begründet* ist.

Zugleich lässt sich erkennen, dass es Teil dieser *Rationalität* ist, den im natürlichen Zusammenhang erlebten Vorgang einer Offenbarung eines göttlichen Sinns – als bloßen Vorgang – in der *Natur* zu belassen. Noch nie habe ich von dem Zweifel gehört, dass es ein stabiles Kreuz gewesen sein muss, an dem Jesus starb.

Man kann zwar im Nachhinein sagen, dass man beim Eindringen in den tieferen Sinn der göttlichen Mitteilung der historischen Belege für das reale Ereignis gar nicht mehr bedarf. So war es bei Schleiermacher, als er sich in seiner Beschäftigung mit den historischen Zeugnissen für die Wiederauferstehung Jesu zu dem Urteil genötigt sah, dass hier, nach Lage der Quellen, nichts wirklich beweisbar ist.<sup>9</sup> Nur musste er darüber seinen Glauben nicht verlieren! Denn die Frohe Botschaft ist längst auf andere Weise sowohl im Verständnis der Menschen wie auch in der Geschichte ihrer Überlieferung wirksam und somit als überzeugend erwiesen. Hier sind Natur und deutende Vernunft bereits in der Wirksamkeit einer Tradition verbunden.

*Natürlicher* Anlass und *rationales* Verständnis gehören bereits zusammen, ehe eine theologische Botschaft daraus gewonnen werden kann. Eminentes Beispiel dafür ist das Gespräch, das Mose mit der Stimme aus dem Dornbusch führt (Ex 3, 2–20). Mose will wissen, warum ausgerechnet er derjenige sein soll, dem der Auftrag gegeben wird, die Kinder Israels aus Ägypten herauszuführen. Und

<sup>8</sup> Diese vermutlich plakativ erscheinende Aussage bestätigt sich z. B. im Ineinander der Entstehung von *theologia physika* und *theologia epistemē* bereits bei Aristoteles.

<sup>9</sup> FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: *Vorlesungen über das Leben Jesu. Vorlesung über die Leidens- und Auferstehungsgeschichte*, Kritische Gesamtausgabe Bd. 15, herausgegeben von Walter Jaeschke, Berlin 2018. Zur Deutung kann ich vorerst nur auf den Eröffnungsvortrag von Walter Jaeschke auf dem von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durchgeführten Schleiermacher-Kongress im November 2018 verweisen.

nachdem er die ihm von Gott gegebene autoritative Auskunft für sich nicht hinreichend überzeugend findet, will er noch wissen, wie und auf wen er sich denn gegenüber seinen Leidensgenossen in der ägyptischen Verbannung berufen soll. Obgleich er eine Antwort erhält, die jüdische und christliche Gelehrte bis heute immer wieder von Neuem rätseln lässt, wie denn dieses: „Ich bin, der ich bin“ zu deuten ist, ist das Verständnis für das *Naturwunder* der Stimme aus dem brennenden (und doch nicht verbrennenden) Dornbusch exemplarisch für die unerlässliche *Rationalität*, die bereits für die Auffassung des Hergangs und seine mögliche Bedeutung aufzubringen ist.

Natur, Verstand und Vernunft tragen in jedem Fall durch ihr kooperatives In- und Miteinander das, was der Mensch zu erkennen und zu verstehen glaubt. Davon kann auch das, was eine Theologie ausmacht, wovon sie ausgeht und worauf sie in ihren Aussagen abzielt, nicht ausgenommen sein. Wenn sie gleichwohl Vorbehalte gegen ihre Auszeichnung als *natürlich* und *rational* geltend macht, dann liegt das an der *auf das Göttliche gerichteten Einsicht* und an dem *Medium*, von dem sie annimmt, dass es sowohl die Natur wie auch die Vernunft überschreitet. Um das aber tun zu können, muss sie in den Bedingungen ihrer Vermittlung *natürlich* und *vernünftig* (zumindest: nicht widersinnig) sein.

Beides ist verständlich: Wenn die Theologie unterstellt, sie beziehe sich auf Gott als eine über alle Natur hinausgehende Instanz, die jenseits aller Vernunft zu suchen ist, wird sie es als Zumutung empfinden, als Disziplin *bloß* auf das Natürliche und Rationale festgelegt zu werden. Doch um eine Festlegung *nur* als Natur und *nur* auf Vernunft geht es nicht, wenn die Theologie als *natürlich* und *rational* bezeichnet wird! Es reicht, ihren unerlässlichen *Ausgangspunkt* und ihr in jedem Fall benötigtes disziplinäres *Mittel* kenntlich zu machen.

Wenn die Theologie unter Einsatz dieser disziplinären Elemente zu dem Ergebnis kommt, dass der letzte Schritt im *Glauben* vollzogen wird, der bereits von der Einsicht bestimmt ist, dass Gott sich keiner rationalen Erkenntnis erschließt, sodass man ihn nur in seinem *Wirken in der Welt* sowie nur *an uns als Person* erfahren kann, ist es durchaus verständlich, wenn sie eine andere Charakterisierung bevorzugt. Sie kann sich wesentlich durch das Gefühl des *Glaubens*, der *Hoffnung* oder der *Liebe* gekennzeichnet sehen; sie kann auch ihr Merkmal darin finden, dass Gott sich stets erst im Vertrauen auf ihn zu erkennen gibt: in der *Barmherzigkeit* oder in der *Gnade*.

Das ist, wie wir wissen, möglich und durchaus verständlich. Ich sehe keinen Anlass, dem zu widersprechen. Doch das muss ein Philosoph nicht bewerten.<sup>10</sup> Ihm kann es genügen, die Theologie in ihrem disziplinären Charakter anzusprechen, und für den ist entscheidend, dass sie als *Wissenschaft* in ihrer Bemühung,

<sup>10</sup> Deshalb habe ich mich dazu im *Sinn des Sinns* auch nicht des Näheren geäußert.

sich ihrem Thema zu nähern, auf ihren *Ausgangspunkt in der Natur* ebenso angewiesen bleibt wie darauf, dass ihre Adressaten als *Naturwesen* anzusprechen sind. Und in ihrer Arbeitsweise bleibt sie auf die *rationale Technik* der *begrifflichen Vergewisserung* sowie des *vernunftgeleiteten Schließens* angewiesen – bis zu dem Punkt, an dem sie sich genötigt sieht, im verzweifelten Sprung, im kindlichen Vertrauen, in spekulativer Gewissheit oder in der innerlich erfahrenen Einheit zu versuchen, dem göttlichen Ursprung nahe zu sein. Doch da die Theologie diesen sich von der Rationalität lösenden Akt ohnehin nicht selbst vollziehen kann (weil er dem Individuum vorbehalten ist), bleibt sie *als Disziplin* der Vernunft und der Natur verpflichtet – so sehr sie auch die Freiheit hat, sich Theologie der Offenbarung, der Gnade oder des Gefühls zu nennen.

## 5. Theologie bleibt Teil der kritischen Metaphysik

Bei Zeitgenossen, wie Moses Mendelssohn, oder bei nachfolgenden Kritikern, wie Heinrich Heine oder Nietzsche, war es eine weitverbreitete Meinung, dass nach der kritischen Destruktion der überlieferten Gottesbeweise in einer kritischen Metaphysik<sup>11</sup> von Gott keine Rede mehr zu sein brauche. Dass es bei Kant anders war, wurde ihm als Inkonsequenz zur Last gelegt.

Doch das Gegenteil ist richtig: Auch der Gott, der sich nicht in seiner gegenständlichen Existenz beweisen lässt, bleibt ein vorrangiges Thema der Metaphysik. Man könnte hinzufügen: Gerade weil er nicht zu den natürlich gegebenen Formen des Seins gehört, bedarf es einer besonderen Aufmerksamkeit, seine Stellung im Rahmen der Metaphysik zu beschreiben und damit auch zu erfassen, welche Bedeutung ihm in dieser Stellung zukommen kann.

Gewiss wäre es denkbar, den in seiner Existenz nicht zu beweisenden Gott als bedeutungslos zu bezeichnen. Das aber würde heißen, dass ihm durch den fehlenden Existenzbeweis auch als Begriff jegliche Funktion genommen wäre. Doch es bleibt mindestens die Frage, wie wir mit der Tatsache umgehen, dass wir mit diesem Begriff einen uns etwas bedeutenden Abschluss des gedachten Ganzen der Welt benennen können.

<sup>11</sup> Kant zeigt, dass die klassischen „Gottesbeweise“ versagen und somit dem Menschen nicht die wissenschaftlich beglaubigte Sicherheit geben, dass es Gott als real existierenden Teil der Welt gibt (KrV, AA 03:314–321; A452|B480–A461|B489.) Die Zitationsangaben von Kants Werken orientiert sich in diesem Beitrag an den Richtlinien der Kant-Studien. Nach Angabe des Siglums folgt die der Akademie-Ausgabe (AA) mit Band-, Seiten- und bei direkten Zitaten die Zeilenangabe sowie zusätzlich die Seitenzahl der Originalausgaben A und/oder B.

Dass mit Blick auf das umfassend gedachte Dasein von allem nicht einfach nur ein *Ende* konstatiert wird, das uns nichts weiter angeht, ist eine evidente Tatsache. Zwar kann man dies psycho-historisch als eine Folge bloßer Gewohnheit erklären: Die Menschen sind seit Jahrtausenden daran gewöhnt, dass dieses *Ende* in Wahrheit ein *Anfang* ist; und von einer derart tiefsitzenden Illusion könne man sich nicht von heute auf morgen lösen. Wohl aber habe die Metaphysik die Verpflichtung, einer solchen Ablösung vorzuarbeiten. Damit könne sie beginnen, indem sie an die Funktionsstelle Gottes wenigstens ein anderes Wort setzt und damit die Hoffnung verbindet, dass der alte Name „Gott“ allmählich verloren geht. Diese Erwartung könnte mit dem Ausdruck „Transzendenz“ verknüpft werden.

So verfahren tatsächlich nicht wenige Autoren, und dass sie dabei dann verschiedentlich in die alte Terminologie zurückfallen und von „Gott“ oder vom „Göttlichen“ sprechen, kann als eine entgegenkommende Hilfestellung für jene angesehen werden, die vorerst noch in der alten Vorstellungswelt verhaftet sind.

Doch man kommt nicht umhin, das Defizitäre in der terminologischen Ersatzvornahme zu monieren: „Transzendenz“ suggeriert einen Seinsbereich „jenseits“ der Grenze allen Seins und nimmt damit die Einsicht in die definitiv abschließende Funktion des Gottesbegriffs nicht ernst. Denn der Begriff der „Transzendenz“ versagt in der Bedeutung gebenden Funktion der Rede von Gott, der in allem gleichsam nach „innen“, in die Welt des Menschen hineinwirkt und darin eine *Einheit* stiftet, die der Mensch in seinem metaphysischen Denken sucht.

„Transzendenz“ bedeutet wesentlich „Übergang“ in ein radikal Anderes, das sich schon als „Jenseits“ der Welt gar nicht denken lässt; man müsste schon vom „Nichts“ sprechen, das dem „Etwas“ der Welt gegenübersteht. Mit dem „Nichts“ aber ist jede Möglichkeit vertan, dem Sein der Welt Bedeutung zu verleihen und dem Menschen in seiner Welt jene *Einheit* zu bieten, auf die alle Metaphysik in ihrer Suche nach einem konsequenten Abschluss ausgerichtet ist. Das wird besonders sinnfällig, wenn man „Transzendenz“ als Übergang ins Nichts versteht. Begreift man, wie es häufig auch geschieht, „Transzendenz“ nach Art eines „Bezirks“ im Jenseits, verliert der Ausdruck jeden Sinn, einen Sinn, den er nur *als Teil der Welt* haben kann, zu der die Transzendenz ja gerade nicht mehr gehören soll.<sup>12</sup> Also kann gerade eine kritische Metaphysik, die auf eine Prüfung ihres Begriffsgebrauchs angelegt ist, nicht auf den ihr ganzes Vorhaben allererst begründenden Begriff Gottes verzichten.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Dazu GERHARDT: *Der Sinn des Sinns*.

<sup>13</sup> Ganz analog hat man im Umgang mit der „negativen Theologie“ zu argumentieren, die ihr Recht in der Erkenntnis hat, dass Gott kein positiver Tatbestand in der von Menschen erkannten Welt sein kann. Insofern sind ontologische Aussagen über ihn nur in der Negation

Und, nebenbei gesagt: Was wäre von einer kritischen Wissenschaft zu halten, die sich wesentlich dem Umgang mit begrifflichen Konstruktionen verdankt, die mit Begriffen wie „Einheit“, „Ganzheit“ oder „Schluss“ operiert, von denen sich auch nicht sagen lässt, ob es sie unabhängig von ihren logischen Funktionen in gegenständlicher Widerständigkeit gibt, nun ausgerechnet beim Begriff Gottes eine Ausnahme zu machen?

Erst in der Umkehrung der irrigen Erwartung ist die Pointe einer kritischen Metaphysik zu finden: Durch den ausbleibenden Existenzbeweis rückt der Begriff Gottes allererst in die Region der wahrhaft metaphysischen Begriffe auf. Er kann im Kontext einer kritischen Wissenschaft gar nicht mehr als ein Abschlussgedanke sein,<sup>14</sup> der uns erst in seiner Funktion als metaphysischer Begriff den Zugang zu seiner möglichen Bedeutung eröffnet. Folglich bleibt auch nach dieser Einsicht die Theologie ein Teil der Metaphysik.

## 6. Der Gottesbegriff im Rahmen einer Metaphysik der Sitten

Dass mit der Wende zur *kritischen Metaphysik* von Immanuel Kant die Rede ist, wurde schon erwähnt. Ohne eine ausführliche Würdigung seines Denkens vornehmen zu können, muss in zwei weiteren Schritten wenigstens gesagt werden, was er aus dem Ertrag seiner negativen Prüfung der Gottesbeweise macht. Den ersten Schritt vollzieht er in der Gesamtkonzeption seiner *Metaphysik der Sitten*,<sup>15</sup> den zweiten in seiner *Religionsphilosophie* von 1793.

Vor allem anderen muss daran erinnert werden, dass Kants kritische Philosophie nicht von einem isolationistischen Vorbegriff des menschlichen Denkens ausgeht. Bei aller szientifischen Modernität geht er mit Sokrates und Platon von einer dialogisch-dialektischen Konzeption des menschlichen Denkens aus. Den-

möglich. Aber so wenig wie man das, was in der „Transzendenz“ aus der Welt hinauskomplimentiert worden ist, durch eine Hintertür wieder in die Welt hineinholen kann, so unmöglich ist es, der Negation in sich selbst nachträglich wieder einen positiven Gehalt anzuheften – außer eben dem, von dem Negierten befreit worden zu sein. Und wenn das Negierte – nach der Annahme der „negativen Theologie“ – *Gott* sein soll, dann kann man schwerlich noch an ihn glauben.

<sup>14</sup> Mit dem Ausdruck „Abschlussgedanke“ übernehme ich gern und dankbar eine Formulierung von DIETER HENRICH: *Fluchtlinien*, Frankfurt a. M. 1982.

<sup>15</sup> Gemeint ist hier nicht primär das 1796 veröffentlichte Buch unter diesem Titel, denn es ist auf die Rechts- und Tugendlehre konzentriert, sondern das, was er mit seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785 einleitet und dann in der *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 ausführt.

ken ist ein Sprechen, das nicht nur an Hörer adressiert ist, sondern auch das eigene Interesse an dem, was andere denken und sprechen, voraussetzt. Dieses Verständnis hat seine äußerste Konsequenz in der platonischen Auffassung Gottes, dessen (von Menschen begriffener) Sinn darin liegt, dass er in seiner göttlichen Fülle und als Einheit des Ganzen alles vernehmen, verstehen und auch beantworten kann. Das Medium, in dem alles Lebendige mit dem Göttlichen aktiv in Verbindung tritt, ist, wie es im *Symposion* anschaulich erläutert ist, der *Eros*, also die alles Kreatürliche und Vernünftige einbindende *Liebe*.<sup>16</sup>

Bei Kant, der die tragende Rolle der Liebe zwar nicht exponiert, aber auch nie in Vergessenheit geraten lässt, begegnet das transzendente Gegenseitigkeitsmoment in zweierlei Form: *erstens* auf der Ebene des alles gegenständliche Erkennen ermöglichenden *Verstandes*. Für den ist alles rationale Begreifen eine Form der *communicatio*: als ein *Sich-anderen-verständlich-Machen* – nicht zuletzt durch den Bezug auf einen Sachverhalt. Im Etwas-Begreifen liegt der Anspruch einer *Mitteilung* an seinesgleichen, der das begriffene Andere in der gleichen Begrifflichkeit versteht und damit zu derselben Erfahrungswelt gehört.<sup>17</sup>

Das *zweite* Kennzeichen der alles Erkennen und Verstehen tragenden ursprünglichen Gegenseitigkeit liegt in der Kants ganzes kritisches Denken dominierenden *Bedürftigkeit der Vernunft*. Die Vernunft hat ein ursprünglich zu ihr gehörendes *Verlangen*, das sie in ihrer Tätigkeit zu *befriedigen* sucht! Das „Bedürfnis der Vernunft“ ist ein elementarer Antrieb, ohne den die Leistungen der Vernunft nicht zu verstehen wären. Das wird von Kant so beharrlich hervorgehoben, dass man sich nur wundern kann, dass es jemals einem Leser seiner Texte entgehen konnte – von denen, die Kant, trotz gegenteiliger Belehrung, für „monologisch“ halten, gar nicht zu reden.

Vor diesem Hintergrund verstehen wir, so denke ich, sofort, dass Kant die von der Vernunft geforderte absolute Einheit des Ganzen des Daseins nicht in eine ausdruckslose Grenze zum Nichts auslaufen lassen kann. Das, was in der Tradition der Metaphysik „Gott“ genannt wird, muss auch in einer kritischen Philosophie die Bedeutung behalten können, die man als ein „befriedigendes“ Angebot an das Vernunftbedürfnis des Menschen verstehen kann. Und hat man dies erst einmal erkannt, kann es auch nicht wundern, dass Kant die weitere Erörterung der metaphysischen Bedeutung auf das Feld der praktischen Philosophie verlegt.

Unter dem Anspruch der praktischen Vernunft wird Gott in der Form eines „Postulats der praktischen Vernunft“ zum Thema und kann als höchste Instanz

<sup>16</sup> Plat. *symp.* 204c–208b.

<sup>17</sup> Dazu Kants Brief an J. S. Beck vom 1.7.1794; Br, AA 11: 515.27: Hier wird die „Gültigkeit für jedermann“ von Kant selbst durch den Klammerzusatz *communicabel* erläutert.

der Sinnggebung des menschlichen Lebens begriffen werden. Das postulierte *Dasein Gottes* steht hier in direkter Entsprechung zu den anderen beiden Postulaten: der *Unsterblichkeit der menschlichen Seele* und der *Freiheit des Menschen*. Alle drei sind als Instanzen der Ausrichtung des menschlichen Handelns untrennbar miteinander verbunden: Im *Bewusstsein der Freiheit* kann sich der Mensch in seinem *Selbstverständnis personaler Würde und Geltung* sowie in der Erwartung einer unbegrenzten Geltung dessen, was er als *Person* bedeutet, und schließlich in dem der Person *korrespondierenden Begriff Gottes* als verantwortlich für sein Leben in Gemeinschaft mit seinesgleichen verstehen. Und dieser Zusammenhang hat seine praktische Bedeutung, weil sich nur unter diesen Bedingungen die Vernunft des Menschen als ein verlässliches Element der Welt begreifen lässt. Dies ist für Kant die Bedingung dafür, dass der den Willen bestimmende *Zweck*, so wie er vom kategorischen Imperativ gefordert wird, als „das *höchste Gut*“ bezeichnet werden kann.<sup>18</sup>

Man muss diese äußerste Bestimmung der praktischen Vernunft unter dem leitenden Postulat vom Dasein Gottes im Vergleich mit jenen Urteilen sehen, in denen Kant den Menschen als unvollkommenes Naturwesen begreift, das „aus krummem Holz“ gemacht ist<sup>19</sup> und als einziges Lebewesen als „an sich böse“ bezeichnet werden muss,<sup>20</sup> um zu erkennen, welche unerhörte Aufwertung er dem Menschen im Glauben an Gott zutraut. Größer kann die Wirkung Gottes im Prozess der Selbsterziehung des Menschen gar nicht sein.

## 7. Der Gott der Religion

In seiner ingenüösen Theorie des Lebens<sup>21</sup> entwickelt Kant ein Bild vom menschlichen Gattungszusammenhang, das – historisch wie systematisch – als wahrhaft neu gelten kann. Zwar gibt es schon vorher erste Spuren hin zu dem, was Kant in der *Kritik der Urteilskraft* entwirft. Aber die wichtigste Spur führt über Johann Gottfried Herder zurück auf den vorkritischen Kant, in die Zeit, in der Herder in Königsberg ein aufmerksamer Zuhörer von dessen Vorlesungen war, in denen es

<sup>18</sup> KpV, AA 05: 134; A241. Siehe dazu: MARCUS WILLASCHEK: *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge 2018.

<sup>19</sup> IaG, AA 08: 23.22f.; A397.

<sup>20</sup> Vgl. RGV, AA 06: 19–53; B3–64.

<sup>21</sup> Kritik der Urteilskraft, 2. Buch: Zur Kritik der teleologischen Urteilskraft, 1790; KU, AA 05: 357–415; B265–363.

bereits um historische Übergänge von der Natur zum spezifisch menschlichen Leben ging.<sup>22</sup>

1790 revidiert Kant den erstmals von Leibniz verwendeten Begriff der *Evolution*<sup>23</sup> und öffnet das Verständnis durchgängig-kontinuierlicher Entwicklung für den realen Vollzug des Lebens, sodass er nicht nur die kausalen Entwicklungsbedingungen des Lebens, sondern auch die von menschlichen Entscheidungen abhängige Geschichte berücksichtigen kann. In dieser Form wird die „Reform“ zum Gegenbegriff der „Revolution“, und „Evolution“ geht in die innovative Naturbeschreibung durch Charles Darwin ein.

Zu Kants Leistungen gehört, dass er den damals erst seit kurzem im Umlauf gekommenen Begriff der *Kultur* aufnimmt, um die Eigenart des menschlichen Gattungslbens zu charakterisieren. Danach geht es beim Menschen nicht mehr allein um Fortpflanzung, Erziehung und eine – sich auch in Gegensätzen steigernde – Erhaltung der Individuen. Kant macht einen entscheidenden Schritt über die biologische Selbstorganisation der Individuen hinaus und betrachtet sie im wechselseitigen Konnex ihrer rechtlichen, sprachlichen, künstlerischen und technischen Kooperation.

So wird der das individuelle Dasein übergreifende Handlungszusammenhang der Menschen nach Art einer *Institution* begriffen. In ihr erhalten die Lebensformen der Menschen eine sich unter ihrer aktiven Mitwirkung entfaltende soziale Verbindlichkeit, die es überhaupt erst erlaubt, eine Geschichte von Völkern und Staaten, ihren Künsten, Mythen und Glaubenslehren zu erzählen.

Ein schon äußerlich erkennbares Anzeichen für die ethische und theologische Aufwertung der Kultur ist Kants Versuch, den Rahmen des menschlichen Handelns durch den Begriff einer *Ethikotheologie* auszuzeichnen. Den Begriff gewinnt er aus der Unmöglichkeit, von der durchgängigen Zweckbestimmung alle Naturerscheinung, also von der *Physikoteleologie* auf eine *Physikotheologie* zu schließen! Diesen Schluss hat er sich durch seine Kritik an einem teleologischen Gottesbeweis selbst verstellt. Aber eine *Ethikotheologie* hält er für möglich.

Die Gründe dafür sind in der *Postulatenlehre* gelegt, die zeigt, dass man (unter der Prämisse der praktischen Vernunft) Gott sehr wohl als höchsten moralischen

<sup>22</sup> Durch den Hinweis auf Herders Lehrjahre als Amanuensis Kants soll seine theoretische Eigenständigkeit nicht geschmälert werden. Er hat durch die Entfaltung des Kulturbegriffs sowohl mit Blick auf die *Humanität* wie auch in Anbetracht seiner *theologischen Interessen* sowohl im näheren wie auch im weiteren zeitlichen Umfeld große Verdienste. Für Herder wie für Kant war überdies Rousseaus Interesse am Begriff der Kultur von Bedeutung. Weitestgehend vergessen ist heute, dass bereits Samuel Pufendorf den Versuch gemacht hat, den Kulturbegriff in einer weiten Bedeutung einzuführen. Dazu: EMANUEL HIRSCH: „Der Kulturbegriff. Eine Lese Frucht“, in: *DVJLG* 3 (1925), 398–400, hier 398.

<sup>23</sup> KU, AA 05: 421–424; B374–379.

Gesetzgeber denken kann. Und dass Kant nun im Zusammenhang der *Physiko-teleologie* diese *Ethiktheologie* in Vorschlag bringt, zeigt an, wie sehr sich der Mensch, als Naturwesen, das er immer ist und bleibt, etwas zur Aufgabe machen kann, was zwar in den Kontext der Naturentwicklung gehört, aber nur ihm selbst in seinem eigenständigen Handeln als Pflicht auferlegt ist. Dieser von der Natur unter Mitwirkung des Menschen hervorgebrachte Lebensraum ist die *Kultur*.

Natur und Vernunft kommen sich unter dem Titel der Kultur am nächsten. Im Hintergrund dieser Annäherung steht Kants Überzeugung von der prinzipiellen Differenz zwischen Glauben und Wissen, die er gleichwohl mit Blick auf deren jeweilige Grenzen und ihren unverzichtbaren Zusammenhang im Handeln der Menschen zu verknüpfen hat.<sup>24</sup>

Mit alledem gibt Kant dem Begriff der Kultur einen systematischen Ort in der Evolution des Lebens und legt ihn so an, dass er auch unter den Konditionen einer sich selbst bestimmenden und sich selbst verwaltenden Gesellschaft gültig bleibt. Damit ist die Kultur auch die Sphäre, in der sich die unterschiedlichen Formen des menschlichen Glaubens entwickeln können und als Religionen und Kirchen ihr sachlich und rechtlich gesichertes Wirkungsfeld unter den politischen Ordnungen ihrer Zeit finden können.

Gewiss: Das war ein Thema, das die politische Theorie bereits seit ihren Anfängen beschäftigte. Es stand im Hintergrund des mittelalterlichen Streits zwischen Kaiser und Papst und sollte in den Bemühungen, die Religionskriege der Neuzeit einzudämmen, im Rahmen konstitutioneller Regelungen gesichert werden. Diese juridische Abgrenzung zwischen Staat und Kirche nimmt Kant zum Ausgangspunkt seiner drei Jahre nach dem Entwurf seiner Kulturtheorie veröffentlichten *Religionsphilosophie*.<sup>25</sup> Die enthält den Prospekt einer zivilisatorischen Ordnung, die der Religion neben den Einrichtungen der Wissenschaft die Möglichkeit eröffnen soll, ihren Beitrag zum Heil der Seelen und zur gedeihlichen Entfaltung der menschlichen Kräfte zu leisten.

So viel muss hier in aller Kürze Erwähnung finden,<sup>26</sup> um erkennen zu lassen, dass Kant die theologischen Fragen nicht degradiert, wenn er sie in der letzten Phase seines Denkens nicht länger unter dem Titel der *Metaphysik*, sondern fast ausschließlich im Problemzusammenhang der *Religion* und ihrer *Kirchen* erörtert. Der enge Zusammenhang zwischen Theologie und Metaphysik ist in der *Postulatenlehre* der zweiten Kritik entwickelt. Nun geht es Kant darum, dem

<sup>24</sup> Dazu GERHARDT: *Glauben und Wissen*.

<sup>25</sup> *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793; Akad. Ausg. Bd. 6.

<sup>26</sup> Zur hier nur angedeuteten Entwicklung siehe VOLKER GERHARDT: „Religion unter dem Anspruch politischer Vernunft: Immanuel Kant“, in: O. Hidalgo/C. Polke (Hg.): *Staat und Religion. Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens*, Wiesbaden 2017, 237–262.

Glauben an Gott einen politisch garantierten Ort im institutionellen Aufbau eines Staates zu bestimmen und die Aufgabe der Theologie in der Wahrung der religiösen Überlieferung, in der Vergewisserung ihrer Lehren sowie in der Schulung und Prüfung des geistlichen Personals zu sichern.

Damit erhält die *Theologie* (als Theologie!) tatsächlich eine theoretisch gefestigte Position im wachsenden Problembestand der Kultur. Es wäre Kant wohl niemals möglich gewesen, der Theologie eine derart bedeutende Aufgabe im Feld gesellschaftlicher Leistungen zuzuerkennen, wenn er sie nicht zuvor in ihrer singulären Bedeutung für die praktische Selbststeigerung des Menschen hätte ausweisen können – und sich ihrer metaphysischen Grundierung sicher gewesen wäre.

Allerdings muss man einschränkend hinzufügen, dass diese Aussage strenggenommen nur für das Verhältnis von *Metaphysik*, *Theologie* und *moralischer Lebensführung des einzelnen* Menschen gilt. In seiner persönlichen Einstellung legt Kant Wert auf seine idiosynkratische Distanz zu den rituellen Formen eines institutionalisierten kirchlichen Glaubens. Gleichwohl hat er nie vergessen, was er in seiner eigenen Entwicklung der Erziehung durch eine fest im pietistischen Glauben stehende Mutter verdankt. Das gilt, bei aller Kritik im Einzelnen, auch mit Blick auf die Förderung, die er als mittelloser Schüler und Student von kirchlichen Einrichtungen erhalten hat. Auch deshalb hatte er gute Gründe, den Kirchen eine kulturelle Verantwortung zu übertragen.

Hinzu aber kommt, dass Kant die in seiner Staatstheorie klaffende Lücke zwischen den ordnungspolitischen Aufgaben der Obrigkeit und den privaten Pflichten der Bürger sehr wohl erkennt. Ihm ist bewusst, dass die vielfältigen sozialen Aufgaben einer besonderen Fürsorge bedürfen. In seiner liberalen Grundeinstellung argumentiert Kant grundsätzlich dagegen, sie dem Staat zu übertragen. Da er aber auch erkennt, dass die Hilfeleistungen für Bedürftige zu wichtig und vermutlich auch zu aufwändig sind, um sie der Wohltätigkeit der einzelnen Bürger zu überlassen, sieht er die christlichen Kirchen als die Institutionen an, die diese zwischen Staat und privater Sphäre unerledigt bleibenden, gleichwohl vordringlichen mitmenschlichen Aufgaben übernehmen.

Darin erkennt er (mit Recht, wie ich glaube) eine besondere Pflicht aus dem Geist des christlichen Glaubens. Also rechnet er die Einrichtung von Stiftungen für die Waisen, Invaliden und Kranken sowie die Unterstützung der Mittellosen zu den genuinen Aufgaben der Kirchen, die so dazu beitragen können, der notwendig von Antagonismen geprägten bürgerlichen Gesellschaft<sup>27</sup> zu einer *Sphäre*

<sup>27</sup> Zu diesem Urteil verweise ich auf Kants *Ideen zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* von 1783; IaG, AA 08:23; A397.

sozial verantwortlichen Handelns zu verhelfen.<sup>28</sup> Man kann auch sagen, dass Kant – unter Einbeziehung der kirchlichen Leitungen – eine frühe Form des Sozialstaats konzipiert.

## 8. Theologie in ihrer systematischen Verpflichtung gegenüber der Kultur

In der hier nur skizzenhaft umrissenen kulturellen Bestimmung der Religion kommt die von Kant selbst ausführlich vorgetragene Leistung der *Theologie* zu kurz. Auch seine kenntnisreichen Reflexionen zur geschichtlichen und sachlichen Differenzierung zwischen jüdischer, christlicher und muslimischer Tradition müssen auf sich beruhen, obgleich sie deutlich machen, dass hier tatsächlich eine sozialpolitische Wende in der Aufmerksamkeit der Theologie vollzogen wird. Ohne die überlieferte Verbindung zwischen Theologie und Metaphysik infrage zu stellen, wird der Theologie – und dies unverändert aus dem Geist der Philosophie! – ein neues Aufgabenfeld eröffnet. Kant nimmt eine *systematische Erweiterung* vor, indem er das Spektrum der Erscheinungsformen des *Lebens* durch den Begriff der *Kultur* ergänzt und dabei auch dem Glauben eine neue Funktion zugesteht.<sup>29</sup>

Der Akzent liegt hier auf der *systematischen Erweiterung*! Die sich im gesellschaftlichen Zusammenhang stellenden mitmenschlichen Aufgaben haben die Religionen und ihre Institutionen immer schon wahrgenommen. Zwar gibt es unterschiedlichen Formen der Aufmerksamkeit und der Zuwendung. Aber die

<sup>28</sup> Wenn ich recht sehe, liegt in der hier nur angedeuteten sozialpolitischen Funktion der Kirchen noch ein Interpretationsdesiderat der Kant-Forschung. Die jahrzehntelang bestehende Lücke durch das Fehlen einer umfassenden Interpretation der Religionsschrift ist zum Glück durch Rudolf Langthalers große Studie RUDOLF LANGTHALER: *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven „zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“*, Berlin/Boston 2014, behoben. Zu wenig behandelt ist hingegen die kompensatorische Leistung der Gemeinden und Kirchen in ihrem Beitrag zum sozialen Ausgleich.

<sup>29</sup> Auf diesen Aspekt bin ich hier nicht näher eingegangen. Er kann nur durch den Hinweis auf die *Ethiktheologie* angedeutet werden, über die Kant eine systematische Verbindung zwischen der Teleologie des Lebendigen und der moralischen Zielsetzung im Rahmen der durch das Leben getragenen Kultur herzustellen sucht. Im Hintergrund steht Kants Überzeugung von der prinzipiellen Differenz zwischen Glauben und Wissen, die er gleichwohl mit Blick auf deren jeweilige Grenzen und ihren unverzichtbaren Zusammenhang im Handeln der Menschen zu verknüpfen hat.

Tatsache, dass die großen Religionen soziale Aufgaben wahrgenommen und darin immer auch eine theologische Verbindlichkeit gesehen haben, kann nicht in Zweifel stehen. Und die christliche Botschaft ist darauf durch das Gebot der Nächstenliebe in besonderem Maß verpflichtet.

Das Neue bei Kant liegt, um es erneut zu betonen, in der *systematischen Begründung* für die gesellschaftliche Wahrnehmung praktischer Aufgaben! Erst mit ihr kommt die *elementare Verbindung von Leben und Kultur* in den Blick, die ihrerseits einer umfassenden Zielsetzung im menschlichen Handeln bedarf. Gewiss ist die Erhaltung des menschlichen Lebens eine moralische Pflicht. Folglich wird man auch in der Wahrung und Sicherung der Kultur eine ethische Aufgabe erkennen. Aber die Verpflichtung zu einer im geschichtlich weit ausgreifenden, stets auch ein *künftiges Gelingen* mindestens für möglich haltendes und damit den *Handlungszusammenhang der Zivilisation* ernst nehmenden *humanen Praxis* kann nicht durch bloßes *Wissen* abgedeckt werden! Hinzu kommen muss ein *moralischer Glaube*, der das für alles selbstbestimmte Handeln benötigte Vertrauen in die eigenen Kräfte überschreitet – und somit *theologisch* wird. Hier liegt der Grund dafür, dass Kant in der erwähnten Wortneuschöpfung von *Ethikotheologie* spricht.

Diese Ethikotheologie kann als Beleg dafür gelten, dass in der kulturellen Bewältigung des (im Zusammenhang *allen Lebens* begriffenen!) menschlichen Lebens ein *neues Feld des Glaubens* eröffnet ist. Ihm hat sich die Theologie im Vertrauen auf das Göttliche und der darin liegenden Ermutigung, aus religiöser Überzeugung zu handeln, zu stellen. Es ist allemal ein *Glaube*, der uns, trotz allem, hoffen lässt, die Zukunft könne mehr bieten als die bloße Hoffnung darauf, dass es besser wird. Aber Hoffnung haben zu können, ist ja nicht nichts. Und für sie sollte es mindestens Gründe geben, für die uns die Kultur Anlass gibt.

Von dieser durch den Glauben eröffneten kulturellen Lebensleistung hat, in unmittelbarer Nachfolge Kants, ein großer Theologe gewusst. Friedrich Schleiermacher hat bereits in seinen frühen Entwürfen zum *System der Sittenlehre* aus den Jahren 1805/06 die „in den neueren Zeiten“ aufgekommene „Idee einer vollkommenen Kultur“ zum Ausgangspunkt seiner theologischen Ethik genommen. Er hatte bereits 1792/93, also noch vor Kants *Religionsschrift*, und in engem Anschluss an Herder über den „Werth des Lebens“ nachgedacht. Zehn Jahre später, in seiner Hallenser Zeit, hat Schleiermacher der Ethik die Aufgabe gestellt, „das organische Wesen des Menschen, welche sie vom Gebiete der Physiologie erhält, zum Organ der Vernunft zu machen“ – und als Ziel zu verstehen. In jenen Jahren

ist er nicht müde, das „Resultat“ der „Ausbildung der Organe der Vernunft“ als „Kultur“ auszuzeichnen.<sup>30</sup>

Später hat Schleiermacher die Theologie als die „Wissenschaft von Gott“ von der „Praktischen Theologie“ als der Wissenschaft vom Christentum in seiner Entwicklung und Verkündigung unterschieden. Es war ihm auch möglich, an der kurz zuvor gegründeten Berliner Universität eine „Philosophische Theologie“ als eigenes Lehrgebiet einzurichten und darin selbst Lehrveranstaltungen anzubieten. Das müssen wir hier nicht des Näheren verfolgen. Es mag genügen, mit der Verselbstständigung der Themengebiete des *Lebens* und der *Kultur* auf eine zusätzliche Differenzierung im akademischen Aufgabenfeld der Theologie aufmerksam zu machen. Dadurch ändert sich nichts an der Zugehörigkeit der Theologie zur Metaphysik, aber den Theologen werden eigenständige Aufgaben im Bereich des Lebens und der Kultur zugewiesen.

Theologie wird damit zur Kultur- und Lebenswissenschaft. In Zeiten, in denen selbst „harte“ Naturwissenschaften wie die Geophysik sich normative Ziele setzen<sup>31</sup> und damit die früher für verbindlich gehaltenen Grenzen gegenüber den Sozial- und Kulturwissenschaften überschreiten, sollte die Theologie sich trotz ihres metaphysischen Ausgangspunktes entschließen können, sich als *Lebenswissenschaft* zu verstehen.

## Verwendete Literatur

GERHARDT, Volker: „Gott und Grund“, in: H. Deuser/D. Korsch (Hg.): *Systematische Theologie heute. Zur Selbstverständigung einer Disziplin* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 23), Gütersloh 2004: Gütersloher Verlagshaus, 85–101.

Ders.: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014: Beck.

Ders.: *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang* (Was bedeutet das alles? Nr. 19405), Stuttgart 2016: Reclam.

Ders.: „Religion unter dem Anspruch politischer Vernunft: Immanuel Kant“, in: O. Hidalgo/C. Polke (Hg.): *Staat und Religion. Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens* (Staat–Souveränität–Nation), Wiesbaden 2017: Springer VS, 237–262.

Ders.: *Humanität. Der Selbstbegriff des Menschen*, München 2019: C. H. Beck.

<sup>30</sup> Zum Ganzen die eindrucksvolle Schilderung dieser Entwicklungsphase Schleiermachers durch WILHELM GRÄB: *Vom Menschsein und der Religion. Eine praktische Kulturtheologie*, Tübingen 2019, 61–65.

<sup>31</sup> Ich denke an Paul Crutzen und sein geophysikalisches Projekt des Anthropozäns.

- GRÄB, Wilhelm: *Vom Menschsein und der Religion. Eine praktische Kulturtheologie* (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 30), Tübingen 2019: Mohr Siebeck.
- HENRICH, Dieter: *Fluchtlinien*, Frankfurt a. M. 1982: Suhrkamp.
- HIRSCH, Emanuel: „Der Kulturbegriff. Eine Lese Frucht“, in: *DVjLG* 3 (1925), 398–400.
- IVEN, Mathias: „Wenn etwas Gut ist so ist es auch Göttlich“. *Die Ethik im Leben Ludwig Wittgensteins*, Berlin/Milow 2002: Schibri.
- LANGTHALER, Rudolf: *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven „zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“* (Deutsche Zeitschrift für Philosophie / Sonderbände 19), Berlin/Boston 2014: De Gruyter.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich: *Vorlesungen über das Leben Jesu. Vorlesung über die Leidens- und Auferstehungsgeschichte* (Friedrich Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe, Vorlesungen Abteilung II, Bd. 15), herausgegeben von Walter Jaeschke, Berlin 2018: De Gruyter.
- WILLASCHEK, Marcus: *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge 2018: Cambridge University Press.