

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
Anmerkungen	82

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

Vorrede zur ersten Auflage	93
Vorrede zur zweiten Auflage	100

Der philosophischen Religionslehre erstes Stück

Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten oder Über das radikale Böse in der menschlichen Natur .	104
Anmerkung	107

I. Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur	110
II. Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur	112
III. Der Mensch ist von Natur böse	116
IV. Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur	123
Allgemeine Anmerkung. Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft	127

Der philosophischen Religionslehre zweites Stück

Von dem Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen	137
Erster Abschnitt. Von dem Rechtsanspruche des guten Prinzips auf die Herrschaft über den Menschen	140
a) Personifizierte Idee des guten Prinzips	140
b) Objektive Realität dieser Idee	141
c) Schwierigkeiten gegen die Realität dieser Idee und Auflösung derselben	145
Zweiter Abschnitt. Von dem Rechtsanspruche des bösen Prinzips auf die Herrschaft über den Menschen und dem Kampf beider Prinzipien miteinander	156
Allgemeine Anmerkung	162

1. Auflage
 © 1981 by Union Verlag (VOB) Berlin
 Lizenz-Nr.: 395/3005/81 · LSV 0116
 Printed in the German Democratic Republic
 Gesamtherstellung: Druckwerkstätten Stollberg (VOB)
 Einband und Schutzumschlag: Heinz Hellmis
 Redaktionsschluß: 22. 8. 80
 699 858 2
 DDR 25,- M

Der philosophischen Religionslehre drittes Stück

Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden	167
Erste Abteilung. Philosophische Vorstellung des Sieges des guten Prinzips unter Gründung eines Reichs Gottes auf Erden	169
I. Von dem ethischen Naturzustande	169
II. Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustande herausgehen, um ein Glied des ethischen <i>gemeinen</i> Wesens zu werden	170
III. Der Begriff eines ethischen <i>gemeinen</i> Wesens ist der Begriff von einem <i>Volke Gottes</i> unter ethischen Gesetzen	172
IV. Die Idee eines Volkes Gottes ist (unter menschlicher Veranstaltung) nicht anders als in einer Form der Kirche auszuführen	174
V. Die Konstitution einer jeden Kirche geht allemal von irgendeinem historischen (Offenbarungs-)Glauben aus	176
VI. Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben	183
VII. Der allmähliche Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reichs Gottes	188
Zweite Abteilung. Historische Vorstellung der allmählichen Gründung der Herrschaft des guten Prinzips auf Erden	197
Allgemeine Anmerkung	210

Der philosophischen Religionslehre viertes Stück

Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder Von Religion und Pfaffentum	219
Erster Teil. Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt	221
1. Abschnitt. Die christliche Religion als natürliche Religion	225
2. Abschnitt. Die christliche Religion als gelehrte Religion	230
Zweiter Teil. Vom Afterdienst Gottes in einer statistischen Religion	235
§ 1. Vom allgemeinen subjektiven Grunde des Religionswahnens	235

§ 2. Das dem Religionswahn entgegengesetzte moralische Prinzip der Religion	237
§ 3. Vom Pfaffentum als einem Regiment im Afterdienst des guten Prinzips	242
§ 4. Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen	252
Allgemeine Anmerkung	256

Aus: Kritik der praktischen Vernunft

Aus der Vorrede	271
Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt	272
Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut	276
I. Die Antinomie der praktischen Vernunft	279
II. Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft	280
III. Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen	285
IV. Die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft	288
V. Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft	289
VI. Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt	297
VII. Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht, ohne damit ihr Erkenntnis als spekulativ zugleich zu erweitern, zu denken möglich sei?	299
VIII. Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft	307
IX. Von der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen	311
Beschluß	313

Aus: Der Streit der Fakultäten

Vorrede	319
<i>Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen</i>	326
Einleitung	326
Einteilung der Fakultäten überhaupt	327

I. Vom Verhältnisse der Fakultäten	329
Erster Abschnitt. Begriff und Einteilung der oberen Fakultäten	329
A. Eigentümlichkeit der theologischen Fakultät	331
B. Eigentümlichkeit der Juristenfakultät	332
C. Eigentümlichkeit der medizinischen Fakultät	334
Zweiter Abschnitt. Begriff und Einteilung der unteren Fakultät	335
Dritter Abschnitt. Vom gesetzwidrigen Streit der oberen Fakultäten mit der unteren	337
Vierter Abschnitt. Vom gesetzmäßigen Streit der oberen Fakultäten mit der unteren	340
Resultat	343
Anhang einer Erläuterung des Streits der Fakultäten durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen	344
I. Materie des Streits	344
II. Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung zu Beilegung des Streits	346
III. Einwürfe und Beantwortung derselben, die Grundsätze der Schriftauslegung betreffend	353
Allgemeine Anmerkung. Von Religionssekten	356
Friedensabschluß und Beilegung des Streits der Fakultäten	368
Anhang biblisch-historischer Fragen über die praktische Benutzung und mutmaßliche Zeit der Fortdauer dieses heiligen Buchs	375
Anhang: Von einer reinen Mystik in der Religion	376
Reflexionen zur Religionsphilosophie	383
Erläuterungen	
Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft	411
Aus: Kritik der praktischen Vernunft	413
Aus: Der Streit der Fakultäten	415
Reflexionen zur Religionsphilosophie	416

Einleitung

Diese hier vorgelegte Zusammenstellung Kantscher religionsphilosophischer Texte umfaßt Arbeiten aus dem Zeitraum von 1787 bis 1798 sowie alle handschriftlichen Notizen, die unter dem Thema Religionsphilosophie in der Akademieausgabe der Kantschen Schriften [durch Erich Adickes] aufgearbeitet wurden. Es soll damit ein Eindruck von der Breite und auch der Kontinuität der Kantschen Stellungnahmen zur Religionsfrage, die er als eine der wichtigsten Fragen seines Zeitalters markiert, vermittelt werden. Kant fußt mit seinen Gedanken auf der deutschen, englischen und französischen Aufklärung gleichermaßen – er entwickelt jedoch eine ausgesprochen originäre Position, die wesentlich von seiner philosophischen kopernikanischen („anthropologischen“) Wende¹ und seinem transzendentalphilosophischen Prinzip bestimmt wird. Wir wollen im folgenden – neben einer Skizze der Entwicklung des Religionsproblems bei Kant – nachzuvollziehen versuchen, wie Kant das religiöse Bewußtsein sowie die statuarischen dogmatischen und institutionalisierten Glaubenseinrichtungen im Kontext seiner moral- und geschichtsphilosophischen Konzeption einer Kritik unterwirft und sie dabei in die Fassung der Geschichte als Selbstgestaltungsvorgang der Menschheit einzuordnen bemüht ist. Nur in diesem – systembedingten und ideologisch motivierten – Zusammenhang ist die eigenständige Leistung Immanuel Kants zu begründen, die ihn über die meisten seiner Zeitgenossen erhebt. Nur so ist auch den vielfältigen Mißverständnissen zu begegnen, die gerade die Kantsche Religionsauffassung erfahren hat und bis heute erfährt.

I. Aufklärung ist gefordert!

Kant unterscheidet philosophische Interpretation der Religion von Glaubenslehre. Er urteilt über Religion vom Standpunkt seiner Moralphilosophie und faßt sie als gesellschaftliches Problem auf, dessen Ursprung in der menschlichen Vernunft aufgespürt

werden muß. Seine Interpretation der Religion reiht sich in sein Verständnis von Aufklärung ein, ein Verständnis, wonach Vernunft sich auf ihre gesetzgebende Fähigkeit, ihr Vermögen zur Urteilskraft und selbständigen Entscheidung entsprechend dem Sittengesetz besinnt und als Selbstbewußtsein (Selbstkenntnis des Menschen) entwickelt werden muß. „Aufklärung“, schreibt Kant in seinem berühmten Aufsatz zu diesem Thema, „ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung!“²

Auch in Fragen der Religion ist für Kant Selbstdenken, Mut, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, erstes Gebot. Selbst den „geistlichen Vormündern“ (dem Klerus), ansonsten an die Satzungen der Kirchen gebunden, müßte dies eingeräumt werden: „Denn daß die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft.“³

Revolution der Denkungsart ist vornehmlich auch hier gefordert – Aufklärung in einem zwar solcher Revolution günstigen, jedoch noch keineswegs aufgeklärten Zeitalter! Kritik der Religion bedeutet für Kant ihre Neubegründung aus menschlich-moralischen Bedürfnissen, das setzt aber Kritik des gängigen Religionsverständnisses und der äußeren Formen religiösen Bewußtseins voraus: der Institutionen (Kirche), der Dogmen (Theologie), der Bräuche und Mittel (Kultus). Die Umbruchsituation seiner Zeit erfaßt Kant als generellen Bruch mit allen bisherigen Denkweisen und auch mit althergebrachten gesellschaftlichen Formen. Auch Religion bzw. Kirche muß sich als gesellschaftliches Phänomen dieser Situation stellen. Hier aber ist Althergebrachtes zählebig – ähnlich wie in der Politik.

Kant schätzt die Fortschritte und noch zu erbringenden Leistungen der Kritik auf den verschiedensten Gebieten sehr differenziert ein. Während in der Wissenschaft eine Revolution der Denkungsart bereits angebahnt wurde – seit Francis Bacon, Ga-

lileo Galilei, Isaac Newton und anderen –, wollen sich „Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung durch ihre Majestät“ derselben entziehen. „Aber alsdann erregten sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.“⁴ Daß auch Religion und Gesetzgebung sich dem „Gerichtshof der Vernunft“ stellen müssen, ist unabdingbar, denn nur so können sie im Interesse der Moralisierung und Humanisierung der Menschheit – dem erklärten Ziel der Aufklärung – wirkungsvoll gestaltet und eingesetzt werden. Daß die Widerstände im gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen auf Grund der überkommenen politischen Machtverhältnisse groß sind, ist Kant stets bewußt gewesen.

Diese Bewußtheit von der weltanschaulichen und politischen Brisanz des Religionsproblems wird bei Kant immer wieder ausgesprochen. Die gebotene Vorsicht, mit der er seine eigenen Stellungnahmen formuliert, erklärt auch die betonte Umständlichkeit der Begründungen und die allseitige Absicherung seines Standpunktes. Die dabei getroffenen Vorsichtsmaßnahmen, die sich bis in die Wahl der sprachlichen Form hinein ausprägen, haben das Verständnis der Kantschen Position nicht gerade erleichtert. Sie haben bei einer Reihe von Zeitgenossen zu dem Mißverständnis geführt, Kant habe insbesondere in seiner Moralphilosophie traditionelle theologische Dogmen wieder aufgegriffen und somit einen unwürdigen Kompromiß geschlossen (so deuteten z. B. Goethe und Herder Kants Auffassung vom radikalen Bösen). Andererseits moniert gerade Herder Kants Kritik der Gottesbeweise als Gottlosigkeit. Andere politisch konservative Zeitgenossen sahen in Kant den böartigen Leugner der Religion, den Antichristen⁵, ja einen, der eine „Moral des Teufels“ predige.⁶ Wieder andere verkannten die Eigenständigkeit der Kantschen Position und glaubten in ihr die Ermunterung zu einer gefühlsbetonten, überschwenglichen, moralisch begründeten Religiosität finden zu können.⁷ Vorrangig wurde jedoch von den Zeitgenossen die entscheidende Intention der Kantschen Religionskonzeption als eine der radikalsten Kritiken überlieferter Glaubenslehre und kirchlicher Praktiken richtig gespürt, weit adäquater, als bis in unsere Zeit hinein die Interpretationsversuche diesen Grundzug der Kantschen Philosophie zum Ausdruck bringen.

Ein richtiges Verständnis für Kants Religionsauffassung erschließt sich erst dann, wenn diese *im Kontext der Entwicklung seiner philosophischen Auffassungen* und als *Reflex der bürgerlich progressiven Bestrebungen* um Reformierung und Moralisierung der gesellschaftlichen Zustände begriffen wird.

Kants Philosophie wird oft als Vollendung der deutschen Aufklärung interpretiert – sie ist aber bereits in wichtigen Fragen der Ansatz zur Überwindung des bloß aufklärenden Verhältnisses zur Wirklichkeit. Insbesondere in seiner Geschichtskonzeption weist Kant über die bloß geistige Aufklärung hinaus auf die Rolle der aktiven Umgestaltung der Wirklichkeit, welche die geistige Aufklärung (als Vernunftskritik begriffen) freilich in sich einschließen muß. Kritik des vorgefundenen religiösen Bewußtseins zum Zwecke der Herausarbeitung einer reinen Moralauffassung ist dabei ein Aspekt von großer Bedeutung, war doch Religiosität im Denken des Volkes ein dominierendes Bewußtseinsphänomen. Gleichzeitig sind Kirche und Theologie beherrschende geistige und politische Instanzen, mit denen sich jede aufstrebende bürgerliche Bewegung ernsthaft auseinanderzusetzen hatte.

Auch Kant war der Überzeugung, daß seine Philosophie als kritische Durchleuchtung, *Begrenzung*, aber auch *Begründung* der menschlichen Vernunft in seinem Zeitalter der Aufklärung eine praktisch-gesellschaftliche Wirksamkeit erlangen könne. Diese Intention seines Denkens muß in Rechnung gestellt werden, will man sein Verhältnis zu den Debatten um das Religionsproblem richtig einordnen. Kant nimmt zur Religionsfrage als Philosoph Stellung, nicht als Theologe; er prüft das gesellschaftliche Phänomen Religion vom Standpunkt menschlichen Wissens und menschlicher Vernunft. Das Problem der Existenz Gottes ist ihm erklärtermaßen nicht eigentlicher Ausgangspunkt und Ziel philosophischer Begründung,⁸ wohl aber begleitet es sein gesamtes Lebenswerk. Ist in den frühen Schriften das Verhältnis von Naturgesetzlichkeit und der möglichen Funktion eines Schöpfergottes sowie der Beweis seiner Existenz das in diesem Zusammenhang vorrangig bewegende Problem, so wird mit Ausarbeitung seiner Moralphilosophie die Religion im Zusammenhang mit menschlich-sittlicher Selbstgesetzgebung und Selbstverantwortung durchleuchtet und eigenständig begründet. Daß Kant damit zugleich in Kollisionen geriet mit den gängigen theologischen und konfessionellen Meinungen und auch einen

politischen Konflikt ausstehen mußte (auf den er selbst in der Vorrede zum „Streit der Fakultäten“ nicht ohne innere Genugtuung ausführlich und entlarvend eingeht⁹), war unumgänglich.

Die deutsche Aufklärung entwickelt sich im 18. Jahrhundert wesentlich als Kritik traditioneller Lebens- und Bewußtseinsformen, insbesondere auch der Kirchen und ihrer Religionsauffassungen. Sowohl durch die gesamtgesellschaftliche Umbruchsituation, die sich anbahnende Ablösung feudaler sozialökonomischer und politischer Standeshierarchie durch die bürgerliche Produktions- und Lebensweise und auch durch die Entwicklung des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens jener Zeit erscheinen die überkommenen Vorstellungen der christlichen Theologie beider großer Konfessionen (des Katholizismus und des Protestantismus gleichermaßen) von der Schöpfung der Welt, von der Offenbarung Gottes und der Bedeutung der göttlichen Gnade und der Gnadenmittel sowie die theologische Vorstellung vom Angewiesensein des Menschen auf die göttliche Gnade auf Grund seiner „ererbten Sündhaftigkeit“ mehr und mehr fragwürdig. Die geschichtsgestaltenden Potenzen des Menschen, seine Fähigkeit zum Selbstdenken und zur Selbstentscheidung werden entdeckt, und diese Einsichten werden gegen Schicksalsglauben und Passivität angesichts der gegebenen Institutionen der Welt gerichtet. Religiöses Bewußtsein wird auf die individuelle Kompetenz verwiesen und Toleranz in Religionsfragen gefordert. Es wird der Anspruch der Vernunft als „Gerichtshof“ zur Prüfung und Einschränkung der Glaubenslehren erhoben. Jedoch ist bei den bedeutenden deutschen Aufklärern auch eine Bewußtheit von der Rolle der Religion als traditionelles, im Volke verwurzeltes Denken vorhanden, und es ist daher der elitäre geistes-aristokratische Weg vieler französischer Atheisten (der sich zugleich aber als politische Notwendigkeit auf Grund der spezifischen Rolle des Katholizismus in Frankreich erweist) für die deutschen Denker nicht gangbar.

Die Suche nach einer „vernünftigen“ Interpretation der Religion beherrschte die Diskussionen der deutschen Aufklärung in dieser Frage. Eine solche „vernünftige“ Interpretation sollte verschiedene Aufgaben lösen. Einmal sollte dem naturwissenschaftlichen Denken bei dem Entwurf eines neuen Weltbildes breiter Raum gegeben und der Widerspruch zwischen religiösem und wissenschaftlichem Weltbild zugunsten des letzteren gelöst werden. Bedeutende Köpfe, wie Lessing, Herder und Goethe, brach-

ten unter Rückgriff auf spinozistische In-eins-Setzung von Gott und Natur (*Deus sive natura*) ein pantheistisches Welt- und Naturbild zur Wirkung. Pantheistische Anklänge finden sich, wie wir sehen werden, auch in der Kosmogonie des jungen Immanuel Kant. Zum anderen war man bestrebt, an Elemente des Volksbewußtseins anknüpfend, den ethischen Gehalt der Religion (vorrangig des Christentums) herauszuarbeiten. Auf diese Weise sollten Aufklärer und Aufzuklärende, Theoretiker und Volk eine gemeinsame geistige Basis finden. Freilich war das anzustrebende Ideal dabei eine antidogmatische, gegen Kult und Institutionen als Selbstzweck entwickelte Religion, die aus Elementen des Volksbewußtseins lebt, von moralischen Empfindungen des Menschen, seiner Bewunderung der Schönheit der Natur sowie von der künstlerischen Ausdrucksfähigkeit der Menschheit genährt und auch als Produkt des unmittelbaren Volksbodens erklärt wird. So unternimmt z. B. Gotthold Ephraim Lessing den Versuch, die Offenbarungslehre als Ausdruck des Verstandes der Völker und als Erziehungslehre für die Menschheit neu zu interpretieren. Diese Gedanken formulierte er im Verlaufe der Diskussion um das Wolfenbüttler Fragment¹⁰: „Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein hat entwickeln können und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen? ... Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte.“¹¹ Gottes Denken wirke im Denken der Menschen. Auch Lessing will eine ethische, auf das Handeln orientierte Auslegung des Christentums in Abgrenzung zur Orthodoxie der Zeit.

Hier wird der Religionsfrage eine Wendung gegeben, die auch Kant später beschäftigte und die er noch weit konsequenter entwickelt: Es ist nicht mehr primär die Frage danach zu stellen, was und wie Gott ist – sondern vielmehr die Frage nach dem Grund von Religion im Bewußtsein der Menschen und ihrer Funktion in der geschichtlichen Entwicklung.

In der Religionsdiskussion seit Mitte des 18. Jahrhunderts wurde weiterhin Toleranz des Staates und jeden Bürgers gegenüber den verschiedenen konfessionellen Richtungen gefordert. Mit der Reformationsbewegung war in Deutschland eine stärkere konfessionelle Zersplitterung des religiösen Denkens eingeleitet

worden, die sich mit der politischen Zersplitterung, insbesondere nach dem Dreißigjährigen Krieg, verfestigte. Die Kirchen treten nicht, wie in Frankreich die katholische, als Zentralgewalt und Stütze eines national herrschenden Absolutismus in Erscheinung. Dagegen ist das für Deutschlands Staaten typische Prinzip „*Cuius regio eius religio*“ im 18. Jahrhundert schon durchaus brüchig geworden, z. T. durch die konfessionelle Toleranz absolutistischer Fürsten wie Friedrich II. selbst in Frage gestellt. Von dieser Regentschaft urteilt Lessing bezeichnenderweise, daß sie die Freiheit zu denken und schreiben „einzig und allein auf die Freiheit“ beschränke, „gegen die Religion soviel Sotissen zu Markte zu bringen, als man will, und dieser Freiheit muß sich der rechtliche Mann nun bald zu bedienen schämen“¹². Die konfessionelle Zersplitterung brachte also in Deutschland eine größere Differenziertheit, allerdings auch oft eine geringere Radikalität in der Diskussion um religiöse Probleme hervor. Das Toleranzproblem – gegen die starre Rechtgläubigkeit der verschiedenen konfessionellen Richtungen gerichtet – wurde mit der Allgemeinheit eines vernünftigen Gehalts jeder Glaubensrichtung begründet. Lessings Ringparabel in „Nathan der Weise“ ist das klassische künstlerische Dokument einer humanistischen Lösung des Konfessions- und Glaubensstreites: Den „wahren Ring“ besitzt derjenige, welcher sich durch seine tugendhafte Lebensführung als würdiger Besitzer erweist. Der Ring ist bloßes Mittel, äußeres (möglicherweise trügerisches) Zeichen – Gesinnung und Taten sind die Bewährungsfelder des Menschen. Bei Kant wird der Konfessionsstreit sowie die Aufsplitterung durch die Sektenbewegung geradezu mit Verachtung behandelt. Ihm sind diese „äußeren Hüllen“ der Religion so unwesentlich bzw. in ihrer Verfestigung der moralischen Absicht eines recht verstandenen Christentums so abträglich, daß er nicht einmal zu einer einigermaßen gründlichen historischen Würdigung solcher für Deutschland bedeutsamer Prozesse wie der Reformation vorstößt. In der Kantliteratur ist es verbreitet, Kants Haltung in der Religionsfrage, insbesondere seine spätere moralphilosophische Begründung der Religion, sowohl aus dem Einfluß des altprotestantischen Luthertums (Martin Luthers Schriften) als auch aus seiner pietistischen Erziehung zu erklären. Aber diese Interpretation ignoriert nicht nur die eigenständige Wende, die Kant dem Religionsproblem gab, sie ignoriert auch, daß sich Kant vom Pietismus seiner Zeit eindeutig distanzierte, ebenfalls von den

orthodoxen Protestanten und Katholiken, und daß er die Reformationsbewegung in keiner Weise würdigt. Luther und seine Mitstreiter bzw. Kontrahenten (etwa Philipp Melanchthon und Erasmus von Rotterdam) finden gar keine Erwähnung. Mit den theologischen Thesen der Lutheraner – etwa in der Frage der Erbsünde, der Offenbarung, der freien Gnadenwahl – führt Kant jedoch eine sachbezogene Polemik; darauf wird noch einzugehen sein.

Wenn Kant auf den Konfessionsstreit zu sprechen kommt, dann steht die Kritik am Pietismus im Vordergrund. Dabei geht Kant verhältnismäßig undifferenziert vor. Obwohl seine eigne religionsphilosophische Wendung zur Identifikation von Moral und Religiosität und damit zur Verinnerlichung des Glaubens auf Anregungen durch die pietistische Tradition schließen läßt, findet er auch zu dieser Glaubensrichtung keine wirklich historische Sicht und Wertung.¹³ Kants Urteil ist auf eigene Erfahrungen gegründet, und diese trafen auf einen im 18. Jahrhundert bereits entarteten Zustand des Pietismus. Selbst aus pietistischem Elternhaus stammend und durch den Beichtvater seiner sehr frommen Mutter, durch Franz Albert Schultz, nach dem Tode seines Vaters in seiner schulischen Entwicklung gefördert, achtete er zwar die Religiosität seiner Umgebung, war aber von früher Jugend an auch ein kritischer Beobachter und – als Zögling des Collegium Fridericianum – auch ein Leidtragender des pietistischen Kirchen- und Gebetskultes.

Schon von dem Schüler Kant schreibt der Kant-Biograph Ludwig Ernst Borowski: „Sonst aber konnte er an dem Schema von Frömmigkeit oder eigentlich Frömmerei, zu dem sich manche seiner Mitschüler ... bequemen, durchaus keinen Geschmack gewinnen.“¹⁴ Die herrschende Form des Gottesdienstes lehnte er als Anbiederung an Gott ab. Von dem späteren Professor Kant wird berichtet, daß er bei den Feierlichkeiten der Senatswahl, statt am anschließenden Gottesdienst teilzunehmen, am Domportal vorbeischnitt – es sei denn, er war selbst zum Rektor der Königsberger Universität gewählt worden (was 1786 und 1788 geschah). Diese Haltung entsprang keineswegs einem demonstrativen Atheismus, sondern Kants ethischem Anspruch an eine auf sittliches Tun orientierte Religion. Sie ist allerdings auch eine Demonstration angesichts des Zustandes des Pietismus im 18. Jahrhundert. Ursprünglich als Sektenbewegung gegen ein orthodox gewordenen Lutheranertum, als Antiinstitutionalismus

und aus dem Streben nach Verinnerlichung des Glaubens entstanden, hatte sich der Pietismus zu Kants Zeiten in Preußen als Staatsreligion etabliert. Pietisten beherrschten die Universitäten; Pietisten waren es, welche die Vertreibung Christian Wolffs 1723 von der Hallenser Universität bewirkt hatten.¹⁵

Auch Kant lernte namhafte Pietisten seiner Zeit als intolerante Eiferer kennen. Er wurde Zeuge des Bekehrungsversuches des überschwenglichen Johann Kaspar Lavater gegenüber dem Juden Moses Mendelssohn, den Kant sehr verehrte, und wandte sich – wie auch Lessing, Christoph Friedrich Nicolai und andere Freunde Mendelssohns – gegen Lavater.¹⁶ Eine Fußnote in der Schrift „Der Streit der Fakultäten“ bezieht sich auf dieses Vorkommnis aus dem Jahre 1769.¹⁷

Kant lehnt den Pietismus nicht nur in seinem Konventikelwesen und in seiner institutionalisierten Form ab (wobei er vorrangig den als Landeskirche und an den Universitäten etablierten Pietismus, weniger die Laienbewegung als Kontrahenten reflektiert), ihm widerstrebt auch die Art der pietistischen „Verinnerlichung“ der Religion, die in Schwärmerei und Frömmerei ausgeartet sei und die, statt alles aufs moralische Handeln zu bauen, dem Gebetkult wesentliche Kraft zuspreche und somit einer passiven Lebens- und Denkungsart fröne. In dieser Stoßrichtung trifft sich übrigens seine Kritik auch mit der Lessings, Johann Georg Hamanns und Herders.

II. Das Gottesproblem in den frühen Schriften (1754–1763)

Kant ist im Laufe seiner philosophischen Entwicklung zu unterschiedlichen Akzentuierungen in der Religionsfrage gelangt. In den frühen Schriften ist sein Interesse vornehmlich auf Naturwissenschaft und naturphilosophische Fragen gerichtet. Von daher wird auch seine Stellungnahme zur Religionsfrage bestimmt. Diese Stellungnahme ist dem Wesen nach eine Absage an ein theistisches Weltbild, welches das Eingreifen Gottes in seine Schöpfung für immer wieder notwendig und möglich hielt, zugunsten des Deismus. Gott wird als Schöpfer der Urmaterie vorausgesetzt, die Eigenentwicklung und Eigengesetzlichkeit der mit unendlich mannigfaltigen Anlagen versehenen Materie steht jedoch im Vordergrund des Interesses. Gott zeigt sich uns in der

Selbständigkeit, Eigenkraft, Eigengesetzlichkeit und Schönheit seines Werkes – dieses bedarf nicht der ständigen eingreifenden Korrektur der Hand Gottes. Die Notwendigkeit einer solchen Korrektur zu behaupten hieße das Werk Gottes und somit den Schöpfer herabsetzen. Diese Argumentation ist einerseits eine Absicherung gegen den drohenden Atheismus-Vorwurf. Dies drückt sich deutlich in der Vorrede zu Kants genialer Frühschrift „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt“ aus. Andererseits erlangt der deistische Ansatz Bedeutung für Kants Argumentation in der Frage der Autonomie (Selbstgesetzgebung) der Natur.

Kant hat eine geniale Lösung eines Problems anzubieten, welches Newton auf Grund seiner Lehre von der Himmelsmechanik nicht lösen konnte: Es ging um das Problem, wie die Entstehung der Schwungkraft der Planeten bei Bewegung der Himmelskörper in einem fast leeren Raum als Übertragung der Kräfte zu erklären sei und ob nicht ein solches kosmisches System durch Verlust der Energie seine mechanischen Bewegungen allmählich einbüße (wie das bei einer aufgezogenen Uhr geschehe).

„Newton...“, schrieb Kant, „konnte keine materialische Ursache verstatten, die durch ihre Erstreckung in dem Raume des Planetengebäudes die Gemeinschaft der Bewegungen unterhalten sollte. Er behauptete, die unmittelbare Hand Gottes habe diese Anordnung ohne Anwendung der Kräfte der Natur ausgerichtet.“¹⁸ Kant löst dieses Problem, indem er die Gedanken der widersprüchlichen Kräftewirkung, der unendlichen Erfüllung des Raumes durch die Materie sowie des Entstehens und Vergehens und des Wiederaufstehens der Welten als unendlichen Prozeß in die Kosmologie einführt und diese Wissenschaft zur *Kosmogonie* weiterentwickelt. Er vergleicht die kosmischen Welten mit einem „Phönix der Natur, der sich nur darum verbrennt, um aus seiner Asche wiederum verjüngt aufzuleben...“¹⁹

Diese Erklärungsweise zeigt, wie ausgeprägt sich Kant auf ein naturwissenschaftlich begründbares Weltbild orientiert: Gott schuf die Urmaterie mit allen Anlagen und Potenzen – jedoch die Naturgesetzlichkeit entwickelte sich daraus als eigenes Vermögen dieser Materie, und zwar als ein Vermögen zur unendlichen Existenz, in einem unendlichen Kreislauf der Natur. Selbst die Entstehung des spezifischen Gesetzesverlaufs wird nicht als

von Gott vorgeschriebener Plan interpretiert, sondern als notwendiger Übergang aus dem Chaos zum „Einpegeln“ in gesetzmäßige Bewegungsabläufe auf Grund der qualitativen Vielfalt der Materie: die Natur ist eine nicht bloß passive Substanz; sie hat „in ihrem einfachsten Zustande eine Bestrebung, sich durch eine natürliche Entwicklung zu einer vollkommenern Verfassung zu bilden“²⁰. „Es geschieht dieses nicht durch einen Zufall und von ungefähr, sondern man bemerkt, daß natürliche Eigenschaften es notwendig also mit sich bringen.“²¹ „Bei einem auf solche Weise erfüllten Raume dauert die allgemeine Ruhe nur einen Augenblick. Die Elemente haben wesentliche Kräfte, einander in Bewegung zu setzen, und sind sich selbst eine Quelle des Lebens. Die Natur ist sofort in Bestrebung, sich zu bilden.“²²

Diese Fähigkeit zur Eigenentwicklung und somit Autonomie der Natur wird späterhin auch mit den Begriffen des „kleinsten Kraftaufwandes“ bzw. der „Allgenugsamkeit“ als Kennzeichen der Potenzen der Natur beschrieben – es wird dieser Gedanke übrigens später auch auf die „vernünftige Anlage“ des Menschen übertragen: Vernunft ist Potenz, Anlage; sie ist Fähigkeit zum Eigengebrauch, zur Selbstgesetzgebung des Menschen.²³

Die in dieser frühen Schrift ausgearbeitete Position von der Eigenbewegung der Natur ist in Kants Denken eine bleibende Überzeugung. Von ihr ausgehend, wird immer wieder gegen Wunderglaube, gegen Unglaube an die Vollkommenheit der Schöpfung und die Verketzerung der Natur auf Grund ihrer angeblichen „Mängel“ (die eigentlich nur Ausdruck der notwendig widersprüchlichen Bewegungs- und Entwicklungsvorgänge sind) polemisiert. Verwiesen sei hier nur auf die Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (1762), in der Kant seine kosmogonische Hypothese als eine Art „physiko-theologischen“ Gottesbeweis einsetzt, in diesem Zusammenhang aber die Harmonie und Zweckmäßigkeit der Natur als völlig plausible Konsequenzen der Wirkungsweise der Naturgesetze betonend: „Ist diese Harmonie darum weniger befremdlich, weil sie nothwendig ist?“²⁴

Diese Forderung, die Natur aus sich selbst auf der Grundlage des wissenschaftlichen Denkens zu erklären und auch dort, wo wir noch keine Erklärung haben, einen völlig natürlichen Wirkungszusammenhang zu vermuten, wird in der kritischen Periode noch radikalisiert – und zwar im Zusammenhang mit dem transzendentalphilosophischen Nachweis der Unmöglichkeit eines

Gottesbeweises. Der Begriff von Gott hat dann in der Naturwissenschaft und Naturphilosophie keinen Platz mehr, allerdings das Ideal Gott in der Moralphilosophie! Kant betont 1787/88 in der „Kritik der praktischen Vernunft“, daß die religiöse Vorstellung vom Wirken Gottes in der Natur zu keinerlei Erklärung von Naturvorgängen tauglich sei und daß man auf diesem Gebiet mit dem empirisch fundierten Verstandeswissen weiter komme. „Natureinrichtungen oder deren Veränderung zu erklären, wenn man da zu Gott, als dem Urheber aller Dinge, seine Zuflucht nimmt, ist wenigstens keine physische Erklärung und überall ein Geständnis, man sei mit seiner Philosophie zu Ende...“²⁵ Der Begriff Gott sei auf dem empirischen Wege der Naturerkenntnis nicht zu erlangen, dort bleibt er eine unbestimmte Spekulation, wohl aber finde man in der Moral Zugang zu ihm.

In seiner Frühperiode steht Kant also in der deistischen Tradition. Er beruft sich aber auch – bei kritischer Distanz – auf Epikur und ist ebenso vom Pantheismus der Renaissancephilosophie Giordano Brunos und vom Spinozismus beeinflusst: „Die Gottheit ist in der Unendlichkeit des ganzen Weltraumes allenthalben gleich gegenwärtig...“²⁶, schreibt er über die schöpferische, den Reichtum aller Formen aus sich selbst produzierende Natur. In diesem Sinne hat er zweifellos einen nachhaltigen Eindruck auf das historische Naturverständnis des jungen Herder gehabt, der von 1762 bis 1764 Kants Schüler in Königsberg war.

Neben dieser naturwissenschaftlich und naturphilosophisch bestimmten Argumentationslinie verfolgt Kant in seinen frühen Schriften noch eine weitere Denkrichtung, die wesentlich aus der Tradition der rationalen Theologie Christian Wolffs, Alexander Baumgartens u. a. erwuchs. Er beginnt – mit der ernsthaften Absicht, einen plausiblen Gottesbeweis zu entwickeln –, auf dem Boden der rationalistischen Begriffsableitungen das Problem der Theodizee und der Existenz Gottes zu erörtern. Doch sein Nachdenken endet mit dem Eingeständnis der Unmöglichkeit solcher Beweisführung. Vom Boden des aufklärerischen Rationalismus aus argumentiert Kant insbesondere in der Schrift „Versuch einer Betrachtung über den Optimismus“ (1759); Nachklänge finden sich noch in seinem Werk „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“, Ende 1762. Diese Überlegungen erbringen Kant wichtige „Denkerfahrungen“, die den Grundstein für seine Kritik der Gottesbeweise in der „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) bilden.

Die „Optimismus“-Schrift hat Kant übrigens später seinem Biographen Borowski gegenüber als eine Verirrung gewertet: „...mit einem wirklich feierlichen Ernst bat er mich, dieser Schrift über den Optimismus doch gar nicht mehr zu gedenken, sie, wenn ich sie doch irgendwo auftriebe, keinem zu geben, sondern gleich zu kassieren...“²⁷ Der Grund für die Beschämung über dieses frühe Erzeugnis liegt in der von ihm – dem „Kritiker der Vernunft“ – tief empfundenen Bruchigkeit der damals gebrauchten rationalistischen, geradezu scholastisch anmutenden Beweisführung für die Existenz Gottes und für die Vollkommenheit seines Werkes. Hauptgegenstand dieser Schrift ist das Problem der Theodizee. Kant verteidigt hier gegenüber Christian August Crusius²⁸ die These, daß diese Welt die einzig mögliche vollkommene und die beste aller Welten sei, da Gott als vollkommenes Wesen keine andere Welt hätte schaffen können, wenn auch der Grad der Vollkommenheit Gottes weit höher sei als der seiner Schöpfung. Gleichzeitig sei Gott als Wesen höchster Vollkommenheit mit diesem Attribut zugleich Realität gegeben. Damit fußt Kant auf dem ontologischen Gottesbeweis und scheidet noch nicht Realgrund und logischen Grund (Denkmöglichkeit). Interessanterweise klassifiziert Kant diese – von ihm selbst positiv entwickelte – Beweisführung als bloße Schulgelehrsamkeit, offensichtlich die Fragwürdigkeit dieser Begriffsscholastik selbst empfindend. Er flüchtet sich schließlich in den physiko-theologischen Beweis entsprechend seiner Naturkonzeption und deutet auf die Unendlichkeit, Ewigkeit, Zweckmäßigkeit und Schönheit der Prozesse im Kosmos hin: „Unermeßliche Räume und Ewigkeiten werden wohl nur vor den Augen des Allwissenden die Reichtümer der Schöpfung in ihrem ganzen Umfange eröffnen, ich aber aus dem Gesichtspunkt, worin ich mich befinde, bewaffnet durch die Einsicht, die meinem schwachen Verstande verliehen ist, werde um mich schauen, so weit ich kann, und immer mehr einsehen lernen: *daß das Ganze das Beste sei und alles um des Ganzen willen gut sei.*“²⁹

Hier teilt Kant offensichtlich die antitheologische Intention, die – wenn auch in zaghafter und verhüllter Form – schon in Gottfried Wilhelm Leibniz' „Theodizee“ spürbar ist: die Kritik einer Verketzerung der Übel der Welt, indem Leibniz ihre Notwendigkeit auf Grund des unendlichen Ganzen der Welt nachweist. Von daher argumentiert Leibniz auch gegen den Glauben an willkürliche Eingriffe Gottes.

Immerhin hat aber das Durchdenken dieser Problematik mit den Methoden des Schulrationalismus das negative, wenn auch nicht unwichtige Ergebnis für Kant erbracht, daß dieser Weg nicht gangbar ist. Im Nachlaß finden sich auf sogenannten „losen Blättern“ Notizen zur Scheidung von Denk- und Realgrund, die möglicherweise zu Beginn der sechziger Jahre angefertigt wurden und Vorarbeiten zu der Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund...“ sein könnten.³⁰ 1762 wird dann in dieser Schrift selbst – die letzte, in der ein positiver Gottesbeweis angestrebt wird – das Problem dieser Scheidung ausführlich erörtert. In dieser Schrift zeichnet sich schon eine gewisse Problematisierung bisheriger Standorte in Kants philosophischer Entwicklung ab.

Die Bestimmung der Metaphysik als Wissenschaft, welche die Grenzen menschlicher Vernunft zu beachten habe, findet eine gewisse Vorbereitung. Bisher – so vermerkt Kant – sei eine Demonstration vom Dasein Gottes noch niemandem geglückt, denn diese könne nur metaphysischer Natur sein. Jedoch der Abgrund der Metaphysik sei „bodenlos“. „Ein finsterer Ocean ohne Ufer und ohne Leuchttürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschrifteten Meere anfangen muß...“³¹, nämlich behutsam die Fahrtrichtung zu prüfen. Überprüft man nun aber die Fahrtrichtung, nämlich die *Methoden* der Metaphysik, so zeigt sich, daß diese beim Nachweis der Realität eines Dinges letztlich nicht zu formal-logisch bzw. mathematisch-konstruierend vorgehen kann, sondern auf *Erfahrung* des Gegenstandes (d. h. seinen empirischen Nachweis) verwiesen ist. In der Frage des Gottesbeweises betrachtet es Kant als die „vornehmste Methode“, „vermitteltst der Naturwissenschaft“ zur Erkenntnis Gottes aufzusteigen, da man sich immerhin an der Natur als der empirisch gegebenen Schöpfung orientiert. Es wird somit der physiko-theologische Gottesbeweis von Kant erneut erörtert, jedoch kommt er zu einem negativen Ergebnis: Es zeigt sich nämlich, daß Gott kein Gegenstand unserer Erfahrung sein kann. Erfahrung ist aber die einzige Gewähr dafür, daß wir die Realität eines Dinges kennen.

Aus rein logischer Deduktion und Begriffszergliederung läßt sich die Existenz Gottes nicht beweisen; denn können wir uns auch den Begriff der Vollkommenheit denken, so können wir aus der Vorstellung eines vollkommenen Wesens nicht auf dessen Realität schließen: „Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Ding.“³² Wenn wir uns das Dasein

nur denken, so haben wir es immer nur mit unseren Gedanken zu tun.

„Wenn ich sage: Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht, da die letztere ein Merkmal des ersteren ist. Weiter wird hier nicht gesetzt. Ob Gott sei, da ist, absolute gesetzt sei oder existiere, das ist darin gar nicht enthalten...“³³

Man könne sich auch den Schöpfungsakt nicht als bloß *logischen* Schritt denken, es ist dies vielmehr eine reale Setzung aller Dinge. Kant setzt sich in selbstkritischer Überwindung seiner eignen früheren rationalistischen Beweismethode in der „Optimismus“-Schrift mit Christian Wolffs Argument auseinander, Dasein sei eine Ergänzung der Möglichkeit, sowie mit Baumgartens Definition des Daseins als Mehr als das Mögliche. Auch Crusius' Vorschlag, das Dasein mit den Merkmalen des „Irgendwo“ und des „Irgendwann“ zu bestimmen, schlage keine Brücke vom bloß Denkbaren zum Nachweis der Existenz. Alle bloß formallogische Ableitung, auch die Forderung der logischen Widerspruchsfreiheit des Denkens, hat beim Nachweis der Existenz ihre entschiedenen Grenzen. Nicht weil wir etwas als möglich denken, existiert es, sondern der Schluß ist umzukehren: Wir denken etwas als möglich, weil etwas Reales existiert.³⁴

Die These, daß uns die Realität eines Dinges nur durch Erfahrung, nicht rein logisch, gegeben werden kann, daß die sinnliche Gewißheit in diesem Falle Kriterium der Wahrheit unserer Behauptungen ist, gibt Kant nicht mehr auf. Gleichzeitig hält er einen Gegenstand wie Gott für nicht erfahrbar und lehnt jeden bloß historischen Beweis, der sich auf die Offenbarung Gottes durch Erscheinung beruft (etwa Moses gegenüber auf dem Berge Sinai oder durch andere Wunderzeichen), vom Standpunkt der Vernunft als undiskutabel ab. Auch daß Gott sich in seiner Schöpfung, den Wundern der Natur, ihren Gesetzen und ihrer Zweckmäßigkeit etc. offenbaren könne, so daß wir daraus einen sicheren Beweis seiner Existenz ableiten könnten, hält der streng sachlich an Naturwissenschaft orientierte Kant in der Folgezeit für unmöglich. In der Beweisgrund-Schrift jedoch räumt er dem physiko-theologischen und dem kosmologischen Beweis noch eine gewisse Plausibilität ein. Die deistische Annahme eines Schöpfergottes wird hier noch aufrecht erhalten, wenn auch mit der schon genannten Einschränkung, daß „den Naturdingen eine größere Möglichkeit nach allgemeinen Gesetzen ihre Folgen hervor-

zubringen“ einzuräumen sei,³⁵ denn sonst werde diese Methode die eines „faulen Verstandes“ statt die eines Forschers und sei „nicht genugsam philosophisch“.³⁶ An dieser Stelle führt Kant den Begriff der Allgenugsamkeit ein, um die Aktion Gottes auf bloße Verleihung von Potenzen an die Materie zu beschränken. Noch läuft die Begründung eines Schöpfergottes damit auf den ontologischen Gottesbeweis hinaus: Kant verfällt hier selbst dem später von ihm nachgewiesenen Übergang des physiko-theologischen in den ontologischen Beweis: dem Schluß von der Schöpfung (Natur) auf den Schöpfer, bzw. ontologisch umformuliert, von der Denkmöglichkeit auf die Realität Gottes. Damit widerspricht er seiner vorher getroffenen Unterscheidung zwischen logischem Grund und Realgrund, ohne diesen Widerspruch bewußt zu machen. Aber er empfindet ihn, denn er konstatiert am Schluß seiner verschlungenen Erörterungen, daß all diese Beweise auf tönernen Füßen stehen und „mathematischer Evidenz“ nicht fähig sind. Er empfiehlt daher, sich „von diesem ungebähnten Fußsteige auf die große Heerstraße der menschlichen Vernunft“ zu schlagen. „Es ist durchaus nöthig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht eben so nöthig, daß man es demonstre.“³⁷

Diese Heerstraße der Vernunft, durch Kritik des Vernunftvermögens gereinigt, ist es denn auch, die Kant mit immer sicherer werdenden Schritten begeht. Die Gottesbeweise sind künftig nur noch Gegenstand der Widerlegung.

III. Philosophie als Menschenkenntnis

Die von Kant in seiner kritischen Periode durchgeführte Widerlegung der Gottesbeweise ist jedoch von spezifischer Art: Das Resultat ist kein Atheismus, keine Leugnung der Existenz Gottes, sondern beschränkt sich auf den Nachweis, daß ein Beweis der Existenz ebensowenig möglich sei wie ein Beweis der Nichtexistenz, da sich ein solcher Gegenstand nach Kants Meinung prinzipiell dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Wissen (welches Modell für den diskursiven Verstand ist) entzieht. Im erkenntniskritischen Hauptwerk Kants, der „Kritik der reinen Vernunft“, wird die Ausscheidung des Gottesproblems (sowie auch des Problems der Unsterblichkeit der Seele) aus den durch Wissen erfaßbaren Gegenstandsbereichen endgültig vollzogen.

Wie Kritik dabei generell verfährt, definiert Kant folgendermaßen in Abhebung seiner Methode von der dogmatischen: „Der dogmatische Einwurf ist, der wider einen Satz, der kritische, der wider den Beweis eines Satzes gerichtet ist. Der erstere bedarf einer Einsicht in die Beschaffenheit der Natur des Gegenstandes, um das Gegenteil von demjenigen behaupten zu können, was der Satz von diesem Gegenstand vorgibt, er ist daher selbst dogmatisch und gibt vor, die Beschaffenheit, von der die Rede ist, besser zu kennen als das Gegenteil. Der kritische Einwurf, weil er den Satz in seinem Werte oder Unwerte unangetastet läßt und nur den Beweis anfecht, bedarf gar nicht, den Gegenstand besser zu kennen oder sich einer besseren Kenntnis desselben anzumaßen; er zeigt nur, daß die Behauptung grundlos, nicht, daß sie unrichtig sei.“³⁸

Diese Einschränkung ist gerade hinsichtlich der Religionsproblematik außerordentlich wichtig, da von dieser Position aus die Scheidung von Wissen und Glauben, von logisch und empirisch überprüfbarem und von „praktischem“ Für-wahr-Halten ermöglicht werden soll. Wiederholt bestimmt Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ die drei Ideen der Vernunft, „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit“, als die eigentlichen Aufgaben, vor deren Auflösung die Vernunft stehe.³⁹ Die ganze Zurüstung der Vernunft sei auf die Auflösung dieser drei Probleme gerichtet.⁴⁰ Hier gerät aber eine mit den Mitteln des Verstandesgebrauchs operierende Vernunft in eine unauflösliche Dialektik – einen „Widerstreit“, ein „Labyrinth von Widersprüchen“, ein „Nest von Anmaßungen“ etc. –, denn sie will hier über Gegenstände Gültiges aussagen, die sich nicht im Feld der Erscheinungen auffinden lassen, welches Bezugsfeld für den theoretisch operierenden Verstand ist.⁴¹ Es handelt sich um intelligible Gegenstände, die wir uns zwar denken können und über die wir spekulative Vermutungen äußern können, deren Wesensbestimmungen sich aber nicht verstandesmäßig auflösen lassen. Solche nicht auflösbaren Fragen hinsichtlich der Wesensbestimmung dieser Gegenstände sind für Kant die Fragen, ob ein Gott existiert und wie er, falls er „an sich“ existiert, beschaffen ist; woher der Ursprung unseres Freiheitsvermögens rührt („Wie ist Freiheit möglich?“); worin Ursprung und Beschaffenheit unserer Seele beruht (Ist sie einfach? Ist sie unsterblich? etc.). Im Feld des Wissens ist eine Auflösung dieser Probleme nicht möglich; denn operiert der Verstand jenseits von Erfahrung, so läßt sich Wissen von Spekulation nicht

mehr scheiden: Der Glaube an Freiheit, Gott, Unsterblichkeit erfährt nur eine rationalistische Scheinbegründung und setzt sich berechtigten Angriffen des wissenschaftlichen Denkens aus. Der Glaube wird unglaublich. Daher erläutert Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ die Notwendigkeit einer „Wissensbeschränkung in praktischer Absicht“:

„Ich kann also *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit* zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal *annehmen*, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten *benehme*, weil sie sich, um zu diesem zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muß, die, indem sie in der Tat bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so alle *praktische Erweiterung* der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.“⁴²

Diese einleitenden Erörterungen Kants wurden oft als bloßes Anknüpfen an die Gegenstände der rationalistischen Schulmetaphysik und als eine Art Lehre von der doppelten Wahrheit, der Aufspaltung von Wissen und Glauben zum Zweck eines „Kompromisses“, wie er in der neueren englischen Philosophie enthalten ist (Hume, Locke), mißverstanden. Dem inneren konzeptionellen Zusammenhang zwischen erkenntnistheoretischer und moralphilosophischer Auffassung Kants muß vielmehr nachgegangen werden, um die eigentümliche Wendung und inhaltliche Neubestimmung zu begreifen, die Kant dem Glaubensproblem gibt. Auf diesen systembestimmten Zusammenhang verweist Kant in dieser Vorrede übrigens selbst: Er begründet die Notwendigkeit der Wissensbeschränkung mit der Aufgabe, Freiheit und Sittlichkeit *neben* dem Naturmechanismus einen Platz einzuräumen. Die Begründung von Freiheit und Sittlichkeit ist das zentrale Anliegen der Kantschen Philosophie; von dieser Aufgabenstellung her wird dann auch das Problem der Religion neu gestellt und neu gelöst.

Daß Freiheit und Notwendigkeit nicht in einer Kausalkette

miteinander vereinbar seien, hat Kant immer wieder beschäftigt. Zwei Argumentationsketten sind es, die Kant zur Erläuterung seiner Freiheitskonzeption anführt. Die erste Argumentation beruht auf seinem naturwissenschaftlichen Verständnis: Entsprechend den von klassisch-physikalischen Begriffen und Gesetzesverständnis bestimmten Vorstellungen seiner Zeit vom streng-fatalistisch determinierten Naturgeschehen sah Kant keine Möglichkeit, menschlichem Handeln einen Platz für freie Entscheidung innerhalb des Kausalgeschehens einzuräumen. Hatte er doch selbst die Eigengesetzlichkeit und den streng kausal ablaufenden Gang der Naturgeschehnisse in seiner Kosmogonie gegen jede Vorstellung vom willkürlichen Eingreifen Gottes verteidigt! Er geht sogar insofern „mit Newton über Newton hinaus“, als er dieses Bestreben nach absoluter naturwissenschaftlicher Erklärung aller Phänomene in einer klugen Entwicklungskonzeption der Natur auf der Grundlage mechanischer (aber die Widerspruchlichkeit der Gesetzeswirkungen berücksichtigender) Gesetzesvorstellung realisiert.

Jedoch allein vom Verständnis der Naturkausalität der Kosmogonie her gelangt Kant noch nicht zu seiner spezifischen Lösung des Problems von Freiheit und Notwendigkeit. Es muß beachtet werden, daß der zentrale Stellenwert, den dieses Problem in Kants Denken einnimmt, erst in einer spezifischen Phase seines Schaffens einsetzt, und diese ist gekennzeichnet durch eine Neuorientierung seines Philosophierens auf die Probleme des Menschen als *sittlich* und *geschichtlich* handelndes Wesen. Es ist dies die Phase seines Schaffens, in der er seine Philosophie als eine philosophische Anthropologie entwickelt und der Moralphilosophie den Vorrang vor allen anderen Bereichen des Philosophierens gibt. Diese Wende aber setzt in Anfängen etwa Mitte der sechziger Jahre ein, als Kant darum ringt, seine Stellungnahme zu den gesellschaftlichen Grundfragen seiner Zeit neu zu formulieren – und zwar insbesondere unter dem Einfluß der englischen und französischen Aufklärungsphilosophie. Insbesondere ist es Rousseau, der wesentliche Spuren in Kants Denken hinterläßt – weniger durch seine Problemlösungen als vielmehr durch die innige Verbindung des Philosophierens mit den Fragen der geschichtlichen Möglichkeiten der Entfaltung der menschlichen Natur.

Der Einfluß Rousseaus ist tiefgehend und dauerhaft. Er „heilt“ Kant nach dessen eigenem Zeugnis aus den Jahren 1764/65 vom

Eigendünkel des Gelehrten, der den „gemeinen Arbeiter“ verachtet und meint, das Streben nach Wissenschaft sei alles. „Rousseau hat mich zurechtgebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet...“⁴³ In diesen ersten umfangreichen Rousseau-Reflexionen ist eine enthusiastische Verehrung ausgedrückt. Kant sah in Rousseaus Werken, deren geschichtsphilosophische Bedeutung er wie kaum ein zweiter Zeitgenosse begriff und die er als Einheit auffaßte, gewissermaßen den Brennspiegel, in dem sich die Umbruchsituation seiner Zeit offenbarte. Daß Rousseaus Meinung vom Menschen und seiner Geschichte der „gangbaren Meinung“ in gewisser Weise entgegenstand, was ihm den Ruf eines Sonderlings einbrachte, hat Kant sehr fein empfunden. Er sieht aber darüber hinaus, daß gerade in dieser ungewohnten Betrachtungsweise exakt das fortschrittliche Anliegen der Zeit zum Ausdruck gebracht ist, und knüpft selbst an Rousseaus Problemstellungen an.

Einer der ersten Denkanstöße, die Kant durch Rousseau erfährt, betrifft das Philosophieverständnis. Schrieb Rousseau zu Beginn seines Diskurses über die Ungleichheit: „Die Wissenschaft vom Menschen hat unter allen menschlichen Wissenschaften den größten Nutzen, und doch ist sie noch am wenigsten fortgeschritten...“⁴⁴ – so notierte Kant im Einverständnis mit ihm: „Wen es irgend eine Wissenschaft giebt, deren der Mensch bedarf, so ist es die so ihn lehret die Stelle geziemend zu erfüllen welche ihm in der Schöpfung angewiesen ist und aus der er lernen kan was man seyn muß um ein Mensch zu seyn...“⁴⁵

Die „Stellung des Menschen in der Schöpfung“ ist jedoch keineswegs theologisch, sondern kosmologisch aufgefaßt: Der Mensch habe seinen Platz auf der Erde unter den Planeten, darauf solle er sich beschränken und darein seinen Stolz setzen: „Ich habe gar nicht den Ehrgeiz ein Seraph seyn zu wollen mein stolz ist nur dieser daß ich ein Mensch sey...“⁴⁶

In ganz ähnlicher Weise hat auf Kant in dieser Zeit David Hume als Gesellschafts- und Moralphilosoph gewirkt, dessen skeptische Methode keineswegs nur erkenntnistheoretisch, sondern viel umfassender bei der Suche nach der „Bestimmung des Menschen“ und „das dem Menschen Nützliche“ anregend wurde.⁴⁷

Unter diesen Einflüssen beginnt Kant ab Mitte der sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts schrittweise, Philosophie als Philosophie des Selbstbewußtseins zu entwerfen. Ihr Gegenstand sind

die menschlichen Tätigkeiten: erkennen und handeln. Das Handeln setzt Kant höher als das Erkennen. In ihm erfolgt die eigentliche Selbstgesetzgebung und Selbstbestimmung der menschlichen Vernunft. In dieser Fähigkeit offenbart sich die Würde und der Wert des Menschseins und der menschlichen Geschichte: „Philosophie ist wirklich nichts anderes als eine praktische Menschenkenntnis; alles andere ist die Kenntnis der Natur und eine Vernunftskunst; aber die obrigkeitliche Würde über die Menschliche Vernunft und alle Kräfte, sofern sie ihr unterworfen sind, kommt der Philosophie zu. O! es ist zu bedauern, daß wir diese Bedeutung schwinden lassen. Ohne solche unterscheidende Benennung ist diese Kenntnis nicht von anderen ausgesondert, und es giebt keine wirkliche Lehre der Philosophie.“⁴⁸ Analoge Reflexionen notiert Kant in der Ausarbeitungsphase seines späteren transzendental-philosophischen Systems immer wieder in den verschiedensten Zusammenhängen, oft als Gedächtnishilfen für seine Vorlesungen über Logik, Moralphilosophie, Metaphysik und Anthropologie: Philosophie habe zum Objekt die Vernunft: die Maximen, die Grenzen und den Zweck; das übrige sei Vernunftskunst und Gelehrsamkeit;⁴⁹ sie sei Bestimmung des Menschen nach Verstand und Willen etc.⁵⁰ Bekanntlich liegt dieser Auffassung von Philosophie ein dualistisch ausgeprägtes Menschenbild zugrunde: Der Mensch ist „Bürger zweier Welten“, ist intelligibles und sensibles Wesen zugleich. Die Intelligibilität wird strikt und konsequent von der Sensibilität unterschieden. Andererseits hat Kant die Herauslösung der „reinen Vernunft“ aus der Komplexität der menschlichen Vermögen, ihre Abgrenzung von der Sensibilität, vom „Empirischen“ (Anschauung, Neigung), stets nur als ersten Schritt betrachtet. Das Spezifische der reinen Vernunft (der autonomen, reinen praktischen Vernunft bzw. des den Gegenstand entwerfenden reinen Verstandes) ist für ihn mit dieser Abstraktion noch nicht schon hinreichend erfaßt, sondern es muß der Gebrauch dieses Vermögens, die Art seines Funktionierens und sein Anwendungsfeld herausgearbeitet werden. So gilt die ganze Aufmerksamkeit Kants, nachdem die reine Vernunft herausgeschält wurde, gerade der Untersuchung der Beziehung der verschiedenen Vermögen, die freilich in der erkennenden oder ästhetischen (u. a. künstlerischen) Aneignung anders gestaltet ist als in der widersprüchlichen Wechselbeziehung von Pflicht und Neigung im praktischen Handeln. Selbst in der Kantschen Einschränkung der Philosophie auf „reine Ver-

nunftswissenschaft“ ist der Bezug zur „empirischen Wirklichkeit“ stets in den Gegenstandsbereich des Philosophierens einbezogen. Kants philosophisches Gesamtwerk, beginnend mit der Neubestimmung seines Anliegens ab etwa Mitte der sechziger Jahre bis hin zu den Alterswerken (Metaphysik der Sitten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Opus postumum) gibt Zeugnis von der ständigen Arbeit an der systematischen Analyse und Darstellung der aktiven Aneignungsformen des Subjekts in Beziehung auf Natur und Gesellschaft. Eine Fülle der Tätigkeitsformen der Menschen gelangt damit durchaus in den Gesichtskreis Kants. Dies wird besonders einsichtig, wenn man seine philosophische Anthropologie als einen Leitfaden zur Anthropologie in pragmatischer Hinsicht begreift⁵¹ und Kant als einen Denker sieht, der, oftmals scheinbar an der Peripherie seines Schaffens, auch das Thema Geschichte, Politik, Recht etc. behandelt. Genauer noch: Kants moralphilosophische Bemühungen zielen geradezu auf die Lösung geschichtlich-gesellschaftlicher Fragen.⁵² Dennoch ist es gerade die Moralphilosophie, in der die Reinheit der Vernunft und ihrer Prinzipien eine besondere Akzentuierung erfährt. Während die reine theoretische Vernunft nur dann zu einem fruchtbaren Ergebnis, nämlich zur Konstituierung von Wissen, taugen kann, wenn Verstand und Anschauung (insbesondere empirische Anschauung) eine Synthese erfahren, d. h. im Erfahrungsgebrauch, so muß die reine praktische Vernunft sich in ihren Entscheidungen von allen empirischen Einflüssen frei machen und autonom vorgehen, um wirklich frei (d. h. moralisch gut, ganz im Sinne des Sittengesetzes und frei von Neigungen) zu handeln. Bezeichnenderweise ist es auch die Moralphilosophie, in der Kant zuerst das Prinzip einer aktiven, autonomen und reinen Vernunft ausarbeitet. Entgegen dem Anschein, den die Publikationsgeschichte der Kantschen Werke erweckt, ist nämlich die Moralphilosophie in ihren wesentlichen Prämissen und Grundaussagen zeitlich vor der Erkenntnistheorie und von einer gewissen Stufe ab in Wechselbeziehung zu ihr ausgearbeitet worden. Dies ist in neuerer Literatur, die eine gründliche Auswertung des Kantschen handschriftlichen Nachlasses aus den sechziger und siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts zum Gegenstand hat, wiederholt bestätigt worden.⁵³ Aus der Analyse dieser Materialien, unter Einschluß des Briefwechsels sowie der publizierten Schriften Kants, ergibt sich eindeutig, wie die spätere Konzeption einer reinen, aktiven, entwerfenden, selbstgesetzge-

benden (autonomen) Vernunft sich vornehmlich in der Genesis der moralphilosophischen Überlegungen Kants herauschält. Das Problem der Autonomie der Vernunft bzw. der Freiheit wird das tragende Motiv bei der Erarbeitung eines transzendentalphilosophischen Subjektbegriffes. So ergibt sich gerade aus der moralphilosophischen Fragestellung nach dem Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit, von Autonomie der Vernunft einerseits und der Rolle der Umstände bzw. der Neigungen des empirischen Menschen andererseits, auch die Motivation für die strikte Aufspaltung in Intelligibilität und Sensibilität. Auch die erkenntnistheoretische Fragestellung und Lösung im Sinne einer aprioristischen, entwerfenden, den Gegenstand erst in seiner gesetzmäßigen Struktur schaffenden Vernunft wird am Modell der aktiven praktischen Vernunft entwickelt. Damit ergab sich aber wiederum die Notwendigkeit, den theoretischen Vernunftgebrauch auf das Feld der Erfahrung zu beschränken: Denn wäre auch die theoretische Vernunft autonom, d. h. absolut unabhängig von der Gegebenheit des Empirischen, so wäre der Rationalismus wiederhergestellt, den Kants Erkenntniskritik gerade bekämpft.⁵⁴

Diese Beschränkung des Erkenntnisvermögens impliziert ein wichtiges, methodisch tragfähiges Element: Kant geht von der richtigen Überlegung aus, daß das menschliche Wissen nur als solches begründbar ist, als es Resultat eines aktiven Aneignungsprozesses der Umwelt durch die menschlichen Tätigkeiten ist. Obwohl Kants Voraussetzung einer aprioristischen Geprägtheit des Verstandes das Erkenntnisvermögen als ein ahistorisch fixiertes Prisma deutet, durch welches die Welt interpretiert wird, berührt Kant hier die wichtige Frage nach dem historischen Charakter der Aneignungsprozesse und nach der dabei notwendigen Aktivität in der Auseinandersetzung mit der Umwelt; allerdings – in Kants Deutung – nur als sukzessives Fortschreiten im Feld der Erfahrungen (der Erscheinungen), ohne die „Dinge an sich selbst“ in ihrer unabhängig vom Subjekt existenten Wesenheit jemals erfassen zu können.⁵⁵

Für unsere Problematik ist von Interesse, daß Kant mit seiner Wendung zu den subjektiven Bedingungen des Erkennens und ihre Begrenzung auf das Anwendungsfeld Erfahrung zwei einander korrespondierende Ergebnisse erzielt. Ein erstes Resultat besteht auf Grund der Orientierung des Philosophierens auf die „Immanenz“ in der Ausschaltung der Vorstellung, man könne über „Transzendentes“, jenseits des subjektiven Aneignungsbe-

reiches Liegendes, irgend etwas Positives aussagen. Die einzige Aussage, deren Notwendigkeit Kant allerdings betont, betrifft den objektiv realen Affektionsgrund der sinnlichen Wahrnehmungen: Es muß eine Welt der Dinge an sich selbst geben, denn sonst wäre Erkenntnis des Daseins von etwas nicht möglich. Wir wissen über das Affiziertwerden der Sinne, ob ein Ding existiert oder bloß vorgestellt ist. Jedoch muß alle qualitative Vorstellung eines existierenden Gegenstandes durch unsere Vernunft bzw. unseren Verstand geprägt („entworfen“, interpretiert) werden. Diese Überlegungen erkenntnistheoretischer Art setzt Kant später in der Polemik mit dem Offenbarungsglauben ein.⁵⁶

Dieses (zunächst „negative“) Resultat impliziert aber zugleich ein positives Ergebnis: Es bleibt mit dieser Konzeption ein „Jenseits der Natur“, eine Intelligibilität. Diese kann – so Kant – nicht aus der Natur erklärt werden, sondern es muß auf Grund ihres eigentümlichen Wesens (Selbstgesetzgebung z. B.) ein anderer Ursprung zumindest „vermutet“ werden, wenn dieser Ursprung unserem Erkenntnisvermögen sich auch letztlich entzieht. Diese Intelligibilität jedoch ist als unsere menschliche Vernunft ein „Faktum“, nämlich praktisch erfahrbar, und sie kann – wenn nicht ihrem Ursprunge nach, so doch ihrer Funktionsweise nach (als theoretische und als praktische Vernunft) – ausgelotet werden.

Erklärbar wird unter dem Gesichtspunkt der Kenntnis unserer subjektiven Bedingungen allerdings, weshalb und wie wir uns bestimmte Vorstellungen von Gegenständen machen, welche in keiner Erfahrung angetroffen werden – etwa Idealvorstellungen in der Gottesidee. Diese Ideen, da sie immer wieder im Bewußtsein produziert werden, haben offensichtlich eine wichtige Funktion im Leben der Menschen, denn sie entspringen insbesondere dem moralischen Bedürfnis. Sie dürfen aber, sollen sie mit der moralischen Beschaffenheit des Menschen zusammenstimmend gedacht werden können, inhaltlich nicht so ausgestattet werden, daß sie der moralischen Absicht widersprechen.

Hier setzt nun die Kritik einer „Dialektik“, der menschlichen Vernunft als notwendige Vorbereitung (als Propädeutik oder Vorhof) der eigentlichen Weltweisheit, insbesondere der Moralphilosophie, ein. Hier ist der eigentliche Stellenwert der Kantischen Kritik der rationalen Seelenlehre und der Theologie in der „Kritik der reinen Vernunft“ zu suchen.

IV. „Was kann ich wissen?“

Kant beginnt in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ die Analyse des „dialektischen Scheins“, in den reine Vernunft beim Überschreiten des Erfahrbaren verfällt, mit einer Kritik der rationalen Psychologie als dem theoretischen Versuch, über Wesen und Beschaffenheit der menschlichen Seele mehr aussagen zu wollen, als bloß die Art und Weise zu bestimmen, wie unser seelisches Vermögen funktioniert. Vier Aussagen sind es nach Kants Auffassung vor allem, auf welche sich die rationale Psychologie stützt: Sie behauptet 1.) daß die Seele eine Substanz, 2.) ihrer Qualität nach einfach, 3.) numerisch-identisch (d. h. eine Einheit, nicht Vielheit: eine Person) sei und 4.) im Verhältnis zu möglichen Gegenständen im Raume stehe.⁵⁶ Die Anwendung dieser vier Aussagen führt zu Fehlschlüssen (Paralogismen), und diese wiederum beruhen auf einer Verwechslung einer bloßen *Idee* der Vernunft (der Idee einer reinen Intelligenz) mit dem „in allen Stücken unbestimmten Begriff eines denkenden Wesens überhaupt“⁵⁷. Die Konsequenz solcher Verwechslung ist der Versuch, aus einem selbstgemachten Begriff von der Seele auf ihre ewige Existenz in ihrer Einheit als Person zu schließen. Es soll die Unsterblichkeit bewiesen werden. In Wirklichkeit jedoch kann eine solche Beschaffenheit der Seele nur *erhofft* werden: Ich verwechsle „die mögliche *Abstraktion* von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewußtsein einer *abgesonderten* möglichen Existenz meines denkenden Selbst, und glaube, das Substantiale in mir als das transzendente Subjekt zu *erkennen*, indem ich bloß die Einheit des Bewußtseins, welche allem Bestimmen, als der bloßen Form der Erkenntnis, zugrunde liegt, in Gedanken habe“⁵⁸.

So kann ich zwar das, was Seele genannt wird, als das „Ich denke“, als Bewußtsein meiner selbst, als, wie Kant es nennt, Einheit der transzendentalen Apperzeption erfassen – d. h. ich bin Selbstbewußtsein und kenne meine Vernunftshandlungen beim Denken. Jedoch ich kann weder Herkunft noch Beschaffenheit (z. B. Einfachheit) noch Dauer noch die Notwendigkeit der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper definitiv wissen.

Mit dieser Thematik nimmt Kant somit eine Begrenzung des Wissens hinsichtlich der Behauptung von der Unsterblichkeit der Seele vor, kritisiert aber damit nicht ausschließlich ein Dogma der Glaubenslehren. Es geht generell gegen jede rationale Psy-

chologie und alle – sowohl im Alltagsbewußtsein als auch in die Philosophie eindringende – „Geisterseherei“. Das Problem der Beschaffenheit der Seele und ihrer möglichen Gemeinschaft mit der Körperwelt beschäftigt Kant schon 1766 in seiner scharfsinnigen polemischen Schrift „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“, in der er sich mit dem Geisterseher und -beschwörer, dem „Erzphantasten“ Swedenborg⁵⁹, auf satirische Weise auseinandersetzt, jedoch nicht nur mit der vordergründigen Absicht, die Phantastereien eines „kranken Kopfes“ zu entlarven, sondern mit dem Hauptanliegen, die Unhaltbarkeit metaphysischer Spekulationen zum Leib-Seele-Problem zu demonstrieren. Nach Kants damaliger Auffassung kann man nur von zwei möglichen „vernünftigen“ Vorstellungen über die Beziehung von Seele und Körperwelt ausgehen, will man zu einer positiven Antwort auf dieses Problem gelangen: vom Hylozoismus (der Allbeseeltheit und -belebtheit der Materie) und vom „mundus intelligibilis“ als sittliche Gemeinschaft bzw. „große Republik“ der vernünftigen Wesen. Er polemisiert gegen die „Materialisierung“ der Seele (als beschworener Geist), ihre Lokalisierung im Körper und auch gegen einen Anthropozentrismus, wonach der mundus intelligibilis nur auf die Menschheit bezogen und nicht in kosmologischer Dimension gedacht wird.⁶⁰ Aber schon damals verweist er selbst seine hylozoistische Vorstellung in das Reich der Spekulation und weist nach, daß Metaphysik hier an unaufhebbare Grenzen stößt und sich besser an Erfahrungen halten soll. Daß diese Vorstellungen bloß als *Hypothese* zu betrachten seien, äußert Kant in einem Brief an Moses Mendelssohn vom 8. 4. 1766.⁶¹

Aber erst in seiner erkenntniskritischen Hauptschrift wird die transzendentalphilosophische Begründung der Unmöglichkeit einer positiven Wissenschaft von der Seele als Substanz erarbeitet. Auch in dieser Frage kann Kant – für seine Zeit mit Recht – von seiner Leistung behaupten: „Die transzendente Philosophie ist das Grab alles Aberglaubens.“⁶² Wenn auch Kants transzendentalphilosophische Erkenntnislehre vom modernen Stand der Wissenschaft aus nicht mehr akzeptiert werden kann, da sie das Erkennen nicht als Element des sich historisch vollziehenden praktischen Lebensprozesses begreift, so hat Kant doch mit seiner Forderung, zunächst die subjektiven Erkenntnisbedingungen zu untersuchen, bevor man über Gegenstände urteilt, eine wichtige Vorarbeit zur Unterscheidung des Wissens von der Spekulation

geleistet. Er verwirft alle Versuche, aus bloß denkmöglichen Begriffen und Prämissen Aussagen abzuleiten bzw. Theorien aufzubauen, die als Wissen über Gegenstände klassifiziert werden sollen, welches aber durch Erfahrung gar nicht verifizierbar ist. So auch hinsichtlich des Seele-Problems.

Der Paralogismus-Abschnitt wird übrigens von Kant zur besseren Verständlichkeit in der Zweitaufgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ von einer gestraffteren Darstellung ersetzt und durch einen Abschnitt ergänzt, der sich kritisch mit Moses Mendelssohns Werk „Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele“ befaßt. Mendelssohn will, ausgehend von der Behauptung von der Einfachheit der Seele, ihre Unsterblichkeit (Beharrlichkeit) beweisen. Kant führt seine Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises für die „Beharrlichkeit der Seele“ mit zwei Argumentationen durch: Einmal zeigt er, daß Mendelssohns Behauptung von der Beharrlichkeit vom naturwissenschaftlichen und logischen Standpunkt aus nicht stichhaltig ist, denn man könne sich sehr wohl eine Abnahme der seelischen Kräfte, ein Nachlassen ihrer Intensität erklären. Wichtiger aber ist die transzendentalphilosophische Argumentation, daß solche logischen Erörterungen fälschlich als Objektaussagen verwendet werden: Ich kann nur wissen, daß ich – als ein Mensch – denke und wie dies vor sich geht; aber ich kann nicht wissen, „ob dieses Bewußtsein meiner selbst ohne Dinge außer mir, dadurch mir Vorstellungen gegeben werden, gar möglich sei und ich also bloß als denkendes Wesen (ohne Mensch zu sein) existieren könne...“⁶³.

„Mendelssohn dachte wohl nicht daran, daß das *Dogmatisieren* mit der reinen Vernunft im Felde des Übersinnlichen der gerade Weg zur philosophischen Schwärmerei sei und daß nur Kritik eben desselben Vernunftvermögens diesem Übel gründlich abhelfen könne“⁶⁴, schreibt Kant 1786 in seinem Aufsatz „Was heißt: sich im Denken orientieren?“ in einer ersten Auseinandersetzung mit dem „Phädon“.

Die rationale Theologie sah eine ihrer zentralen Aufgaben im Nachweis der Existenz Gottes. Ihrer Beweisführung wird in der „Kritik der reinen Vernunft“ im Abschnitt vom „Ideal der reinen Vernunft“ die erkenntnistheoretische Grundlage entzogen. Bezeichnenderweise hat Kant diesen Abschnitt in der Zweitaufgabe von 1787 nicht verändert, obwohl gerade diese Widerlegung der Stichhaltigkeit der verschiedensten Gottesbeweise auf Protest bei manchen Zeitgenossen stieß, und zwar nicht nur im

theologischen Lager, sondern auch bei Herder und Goethe, die in den „Gesprächen über Gott“ Kants „Gottesleugnertum“ von einer pantheistischen Position aus bekämpften.⁶⁵ Die Radikalisierung der Kritik der Religion durch gerade diese Passage der „Kritik der reinen Vernunft“ wird später auch von Heinrich Heine registriert. Heine bezeichnet Kants „Kritik der reinen Vernunft“ als das Scharfrichterschwert, mit dem der Deismus hingerichtet worden sei.⁶⁶ Allerdings habe Kant in der Moralphilosophie den „hingerichteten Gott“ wie mit einem Zauberstäbchen wieder belebt – ob seinem frommen Diener Lampe zuliebe oder der Polizei wegen, sei dahingestellt.⁶⁷

Die Interpretation durch Heine ist jedoch nicht genau; sie erfaßt zwar die Grundintention der Kantschen Kritik des Deismus und auch die widersprüchlichen Aspekte der (auf manchen Mißverständnissen beruhenden) Wirkungsgeschichte, trifft aber den eigentlichen Aussagegehalt und den Zusammenhang der erkenntnistheoretischen mit der moralphilosophischen Position Kants hinsichtlich des Gottproblems nicht präzise genug. Es ist weder Kants Meinung, man könne mit den Mitteln der Erkenntniskritik das Dasein Gottes widerlegen, noch ist er der Auffassung, man könne die Existenz Gottes moralphilosophisch beweisen. Vielmehr hat Kant – entsprechend seinem Kritikbegriff – in der Erkenntniskritik nur die Haltlosigkeit aller Versuche von Gottesbeweisen mit den Mitteln logischer Ableitung bzw. mit den Mitteln der Analogie zur Natur oder durch Hinweis auf Naturerfahrung nachgewiesen; und in der Moralphilosophie fragt er, wie wir sehen werden, nicht nach der Begründungsmöglichkeit des Daseins Gottes, sondern nach den Gründen, weshalb die Gottesidee im menschlichen Bewußtsein als Ideal postuliert wird.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ führt Kant den Nachweis, daß die drei bisher in philosophischen und theologischen Auffassungen verwendeten Gottesbeweise – der ontologische⁶⁸, der kosmologische⁶⁹ und der physiko-theologische – letztlich auf der gleichen fehlerhaften Voraussetzung beruhen, wie sie vorrangig im ontologischen Gottesbeweis in begrifflichen Abstraktionen zum Ausdruck kommt: Es wird von einem erdachten Begriff, einem Ideal (etwa der Vollkommenheit), auf das Dasein eines entsprechenden transzendenten Wesens geschlossen. Diesem Fehler verfällt auch beispielsweise der Pantheist, wenn er vermeint, daß die Schönheit und Harmonie der Natur das Dasein

Gottes hinreichend beweise, denn er denkt sich diese Natur als identisch mit Gott, anstatt diese Identität wirklich beweisen zu können. Kant vergleicht diese Beweisart mit dem Fehler eines Mannes, der sich einbildet, hundert Taler zu besitzen; jedoch durch diese Einbildung wurde sein Vermögensstand in keiner Weise vermehrt.⁷⁰

Nun ist allerdings Gott kein Gegenstand wie diese hundert Taler, deren Besitz oder Nichtbesitz in der Realität leicht überprüft werden könnten. Gott ist nach Kant ein Ideal, dessen mögliches Dasein sich jeder Überprüfung in der Erfahrung entzieht, somit aber in seiner möglichen Existenz auch nicht widerlegbar ist. Kant richtet den Hauptstoß seiner Argumentation gegen eine positive Theologie, die sich aus spekulativen Prinzipien zur Behauptung einer apodiktischen Gewißheit der Existenz eines göttlichen Wesens versteigt und ein ganzes „Nest“ von dialektischen Anmaßungen kultiviert.⁷¹ Der einzig vernünftige Ausweg aus solchem Dilemma sei die transzendente Theologie, d. h. die Beschränkung auf die Gewißheit, daß in unserer Vernunft ein fehlerfreies Ideal als ein Urbild und als ein Richtmaß des Handelns lebendig ist. Dieses Ideal aber kann nur moralphilosophisch begründet werden.

V. „Was soll ich tun?“ – „Was darf ich hoffen?“

Befanden wir uns bisher bei der Ausmessung der Leistung und der Grenzen der menschlichen Erkenntnistätigkeit hinsichtlich der Ideen der reinen Vernunft noch im „Vorhof“ der Philosophie, im Felde der durch Kritik geläuterten Gelehrsamkeit, die bloße Propädeutik ist, so begeben wir uns jetzt durch die Pforte der eigentlichen Weltweisheit, deren Krönung die Moralphilosophie ist. Hier wird die *entscheidende* Frage zu beantworten sein, welche die eigentliche Aufgabe der Philosophie nach Kants Verständnis ausmacht: „Was ist der Mensch?“ Kant erläutert in seiner Einleitung zur „Logik“, daß auf die Anthropologie alle anderen philosophischen Probleme hinauslaufen: Metaphysik mit ihrer Antwort auf die Frage „Was kann ich wissen?“, Moralphilosophie mit ihrer Frage „Was soll ich tun?“ und Religion mit ihrer Frage „Was darf ich hoffen?“⁷² Moralphilosophie jedoch nimmt insofern eine Sonderstellung ein, weil in ihr die Würde und der letzte Zweck des Menschseins begründet

wird und erst von daher die Funktion der Religion begreifbar ist.

Der zentrale Begriff der Kantschen Moralphilosophie ist der Begriff der Freiheit, definiert als Selbstgesetzgebung (Autonomie) der reinen Vernunft in praktischer (moralischer) Hinsicht. In dieser Fähigkeit der menschlichen Vernunft liegt nach Kants Auffassung die Würde des Menschen begründet, seine Möglichkeit, eine „Person“ zu werden. Der von Kant als Sittengesetz formulierte „kategorische Imperativ“ enthält ein zutiefst humanistisches Prinzip: Es wird gefordert, den Menschen als Selbstzweck und niemals als Mittel zu gebrauchen.⁷³ Dieser Inhalt kann – so Kant – in formaler Weise als allgemeines Handlungskriterium zum Ausdruck gebracht werden: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“⁷⁴ In dieser Formulierung ist schon verbal ausgedrückt, daß es Kant bei der Definition der freien, sittlichen Handlungspflicht des Menschen nicht nur auf individuelle Entscheidung unter einmal gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen ankam, also nicht nur um ein individuelles Problem, sondern daß es um eine Frage von gesamtgesellschaftlicher Dimension geht. Kant hat über die transzendentalphilosophische Lösung des Problems der Freiheit und Selbstgesetzgebungsfähigkeit des Menschen jahrelang nachgedacht. Etwa seit Mitte der sechziger Jahre war er mit der Ausarbeitung seiner moral- und damit verbundenen geschichtsphilosophischen Auffassung beschäftigt.⁷⁵ Das Problem der Vereinbarkeit von Freiheit und Naturkausalität (Notwendigkeit) ist eine der am häufigsten reflektierten Fragen in den zahlreichen Nachlaßnotizen Kants. Hinter diesem allgemeinen philosophischen Thema stand jedoch wesentlich ein politisches Problem der damaligen bürgerlichen Bewegung. Ein wichtiger Ausgangspunkt war die von Rousseau angeregte Fragestellung nach der Möglichkeit einer gesellschaftswirksamen freien Tat zur Schaffung eines neuen Gesellschaftsvertrages. Kant beschäftigt sich mit der Schwierigkeit, wie die von den bisherigen gesellschaftlichen Umständen in ihrer „Natur“ deformierten und durch diese Umstände schicksalhaft determinierten Menschen einen solchen Freiheitsakt, wie ihn ein Bruch mit aller bisherigen Geschichte erfordert, bewerkstelligen könnten, oder – philosophisch-kategorial gefaßt: wie neben bzw. innerhalb einer streng determinierten Welt der Notwendigkeit Freiheit möglich sein soll. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der

Mensch durchaus frei handeln kann, da er nicht nur dem empirisch-konstatierbaren Geschichts- und Naturgeschehen als selbst „sensibles“ (naturhaftes) Wesen eingegliedert, sondern zugleich intelligibles, vernunftbegabtes Wesen ist. Frei handeln kann er in einem absoluten Sinne, soweit es seine moralische Entscheidungsfähigkeit betrifft – allerdings stehen technische Ausführung der Handlung und die möglichen Folgen nicht nur in seiner persönlichen Gewalt. Der gute Wille allein gibt der Handlung ihren Wert; in ihm zeigt sich der Wert der Persönlichkeit. Mit der Entscheidung für das Gute (eine Entscheidung, die jedem Menschen, auch ohne entsprechende Bildung, möglich ist, da er a priori weiß, was gut und böse ist) wird ein wesentlicher Beitrag des Menschen zur Moralisierung geleistet, denn nach Kants ausdrücklicher Bestimmung gliedert sich damit der einzelne in die Bemühung um einen vernünftigen Gesellschaftszustand ein. Mit Rigorosität fordert Kant die Pflichterfüllung bei strikter Abweisung der Neigungen und Bedürfnisse als motivierender Faktor für die Entscheidung. Kant notiert hierzu: „Der Werth der Handlung oder Persohn wird immer durch das Verhältnis zum ganzen ausgemacht. Dieses ist aber nur durch Übereinstimmung mit den Bedingungen einer allgemeinen Regel möglich.“⁷⁶

Das Hauptproblem der Kantschen Ethik entspringt und entspricht der realen Problematik bei der Konstituierung eines bürgerlichen Reiches der Vernunft. Es soll die Frage nach der Möglichkeit einer Einstimmigkeit und gemeinsamen Aktion der durch heterogene, ja antagonistische Interessen entzweiten bürgerlichen Klasse geprüft und zumindest in einem Sollsatz diese Einstimmigkeit als im unendlichen Prozeß der Moralisierung realisierbar angenommen werden. Dieser Sollsatz muß so gefaßt sein, daß er die Forderung nach strikter Pflichterfüllung enthält, aber so, daß sich der einzelne diesem Satz als einer Selbstgesetzgebung unterwirft; es muß ein kategorischer Imperativ sein, wenngleich damit das „Paradoxon“ in Kauf genommen wird, „daß bloß die Würde der Menschheit als vernünftige Natur ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck oder Vortheil, mithin die Achtung für eine bloße Idee dennoch zur unnachlässlichen Vorschrift des Willens dienen sollte“⁷⁷.

Die Formelfassung, die übrigens weit später als die inhaltliche Bestimmung des humanistischen Gehalts (Selbstzweck der Menschheit) aufgestellt wird,⁷⁸ hat nach Kants eigener Aussage

eine direkt „pragmatische“ Funktion: Sie soll die Handlungsorientierung absolut sicher gewährleisten, so wie dem Mathematiker eine Formel bedeute, daß das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt wird und nicht verfehlt werden kann.⁷⁹ Damit entwickelt Kant das progressiv-bürgerliche Prinzip einer absoluten Selbstgesetzgebung der Gattungsvernunft (denn als solche ist Vernunft stets bei Kant zu verstehen). Diese erkennt nichts Transzendentes, Jenseitiges als Gesetzgebung an – weder das Naturgesetz noch Gott, letztlich aber auch keine dem Sittengesetz widersprechende politische Einrichtung. Zwar hielt Kant den gesellschaftlichen Zwang für ein notwendiges Ergebnis des Zusammenlebens der Menschen und sprach ihm auch eine Funktion bei der äußerlichen Disziplinierung zu. Er warnt aber davor, ihn mit dem Prozeß der Moralisierung gleichzusetzen, wie dies Hobbes in seinem „Leviathan“ getan hat.⁸⁰

Die Schwächung der Willkür des einzelnen muß in Kauf genommen werden im Interesse des Ganzen. Jedoch ist zu beachten, daß die Mittel dazu ihn noch nicht besser machen und nach Kants tiefster Überzeugung diese bisher auch nicht die besten Mittel sind. Die Moralphilosophie als Wissenschaft von einem auf Vernunftprinzipien gegründeten Begriff der Verbindlichkeit des menschlichen Handelns zielt mit der kritischen Korrektur der ethischen Vorstellungen auf Reformation des Rechts und der staatlichen Zustände. Der künstliche, unnatürliche, da unvernünftige Zwang muß überwunden werden, um einer anderen Art Zwang und Gewalt Platz zu machen: der bewußten Selbstdisziplinierung und Moralisierung im Rahmen einer bürgerlichen Gesellschaft. Unterordnung unter das Gesetz ist Unterordnung unter ein selbstgegebenes Gesetz. „Es kan niemand den andern obligiren, als durch eine nothwendige einstimmung des Willens anderer mit dem seinen nach allgemeinen Regeln der Freyheit. Also kan er niemals den andern obligiren, als vermitteltst desselben eignen Willen.“⁸¹ Später heißt es in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“: „Der Wille wird... nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als *selbstgesetzgebend* und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß.“⁸² Bisher habe man es sich eben nicht einfallen lassen, daß der Mensch „nur seiner *eigenen* und dennoch *allgemeinen* Gesetzgebung unterworfen“ sei.⁸³

In diesem eigentümlichen Prinzip der Subjektivität der Kantischen Ethik erkannten viele progressiv-bürgerliche Zeitgenossen und Nachfolger Kants eine revolutionisierende Tendenz. Hegel feiert Kants Prinzip als Standpunkt einer absoluten „Innerlichkeit“, wonach der Mensch keine Autorität gelten lasse, insofern es gegen seine Freiheit gehe.⁸⁴ Diese Innerlichkeit ist aber zugleich nach außen, auf die Gesellschaft ausgerichtet. In allen Bereichen seiner Philosophie vollzieht Kant eine „kopernikanische“ bzw. anthropologische Wende. Die Geschichte und die dort herrschenden Ideen, Maßstäbe etc. werden als Menschenwerk begriffen. Dieser Gedanke ist bei Kant um so bemerkenswerter, da er methodisch vom Gesellschaftlich-Verbindlichen ausgeht und die Moralnormen jedes subjektivistischen Charakters entkleidet: Es sind Prinzipien der Gattungsvernunft und somit für jedes vernünftige Wesen gültig. (Freilich ist diese Vernunft bei Kant „ein dem Individuum innewohnendes Abstraktum“⁸⁵ und wird nicht als Produkt gesellschaftlicher Entwicklung begriffen; Kant konstatiert nur eine historische Entfaltung des Vernunftgebrauchs, bemerkenswerterweise vermittelt über die empirische Tätigkeit der Menschen.⁸⁶)

So ist in Kants Philosophie zwar ein Prinzip der Subjektivität durchgeführt, jedoch ist die Methode nicht subjektivistisch-relativierend. Von Kants Ansatzpunkt her wird damit auch ein Schritt getan, die „Robinsonade“ im bürgerlichen Aufklärungsdiskurs seiner Zeit, wie sie u. a. in den Naturrechtskonzeptionen zum Ausdruck kommt, in Frage zu stellen, denn das Prinzip der gesellschaftlichen Verbindlichkeit entrückt zumindest die Entscheidung über Gut und Böse der Sphäre der individuellen Willkür. Ins Politische übersetzt, bedeutet dies: Die Arbeit an der „Stiftung der bürgerlichen Gesellschaft“ ist absolutes Gesetz und absolute Pflicht, die auch gegen persönliche Interessen und Neigungen zu befolgen ist. Kant grenzt sich daher auch schon in seinen Notizen seit Mitte der sechziger Jahre eindeutig gegenüber allen Versuchen ab, das Problem der moralischen Normen mit einer empiristischen Methode, ausgehend von den subjektiven Erfahrungen und Neigungen der Menschen, zu lösen, wie das etwa bei Locke, bei Hume und in der eudämonistischen Ethik der französischen Aufklärung der Fall ist. In diesen moralphilosophischen Auffassungen war – dies ist gewiß ein großes Verdienst – auf den historisch-konkreten Charakter moralischer Normen hingewiesen und folgerichtig im Sinne der bürgerlichen Le-

benspraxis auf die Beförderung der eigenen Glückseligkeit orientiert worden, die freilich zugleich dem Gemeinwohl dienen sollte. Wenn Kant nun von seinem Standpunkt aus an diesen Positionen kritisiert, daß sie ein Prinzip des Eigennutzes errichtet haben, welches kein sittlicher Maßstab sein könne, so mit der Absicht, den ideologischen Anspruch der bürgerlichen Vernunft auf sicheren Boden zu gründen, und zwar gerade durch die Kritik bestimmter Züge der bürgerlichen Wirklichkeit.

Kant gewinnt die kritische Distanz nicht außerhalb bürgerlicher Vorstellungen und Bestrebungen, sondern auf Grund idealisierender, überhörender Bemühung um ein bürgerliches Reich der Vernunft. Individualistisches Prinzip und Anspruch auf „allgemein-menschliche“ Gültigkeit der Werte in den bürgerlichen Moralkonzeptionen müssen sich durchaus nicht ausschließen, ja sie entsprechen sich sogar in gewisser notwendiger Weise. Die bürgerliche Klasse in ihrer Aufstiegsperiode bedarf in ihren ideologischen Konzepten sowohl des individualistisch-utilitaristischen Prinzips als auch der abstrakt-humanistischen, auf gesamtgesellschaftliche Neuordnung zielenden Idealbildung.

Auch die Religion in ihren vielfältig modifizierten Glaubenslehren, in ihrer Institutionalisierung und Dogmatisierung ist ein Phänomen der von Kant vorgefundenen bürgerlichen Welt. Kant stellt sich in dieser Beziehung eine zweifache Aufgabe: Einerseits ist er bemüht, die Religion als eine aus moralischen Bedürfnissen der Menschen entspringende Idealbildung zu begründen und damit sowohl ihre Wirksamkeit in der Vernunft als auch ihre positive Funktion für eine Moralisierung der Menschheit zu begründen. Andererseits muß die inhaltliche Ableitung und Ausdeutung der religiösen Ideale in einer Weise geschehen, daß das Prinzip der Freiheit und der Autonomie der menschlichen Vernunft auf keine Weise verletzt und das moralische Motiv nicht durch ihm heterogene Elemente ersetzt wird, etwa indem – statt einzig und allein aus Achtung vorm Sittengesetz zu handeln – aus Furcht vor der Strafe Gottes so gehandelt wird: nämlich nur „pflichtgemäß“ und nicht wirklich aus Pflicht! Aus diesem Grunde kann – so Kant – niemals die Religion die Moral begründen, sondern die Moral begründet die Religion. Ausgangspunkt der religionsphilosophischen Erörterungen ist daher bei Kant stets der Begriff der Freiheit. Er gibt den beiden anderen Ideen (Gott und Unsterblichkeit) erst Halt, durch ihn bekommen sie „Bestand und objektive Realität, d. i. die *Möglichkeit* der-

selben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz“⁸⁷.

Zwei Gründe sind es, die Kant zu dieser Konzeption bestimmen. Der erste Grund beruht darin, daß Kant *Freiheit* als die einzige der drei Ideen begreift, deren „objektive Realität“ *unmittelbar* bewiesen werden kann: Das Freiheitsvermögen, das diesem Begriff korrespondiert, ist uns wirklich gegeben – es ist ein *Faktum*.⁸⁸ Ist es auch seinem Ursprung nach ein „Unbegreifliches“, in seiner Realität und Funktionsweise (entsprechend dem Sittengesetz) ist es praktisch erprobt im Tun und Lassen der Menschen und somit *praktisch* nachgewiesen: Es liegt ein praktischer Beweis für die Existenz von Freiheit und Sittlichkeit in der Geschichte der Menschheit und in den Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten jedes einzelnen vor. Dies ist ein „praktisches Für-wahr-Halten“, eine Überzeugtheit, denn: „Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden...“⁸⁹

Der zweite Grund für die primäre Funktion des Freiheitsbegriffes gegenüber den religiösen Idealen liegt in der Fassung dieses Begriffs selbst als Idee eines autonomen Vermögens des Menschen, die durch keinerlei Gedanken einer Fremdbestimmung des menschlichen Willens wieder aufgehoben werden darf. „Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein.“⁹⁰ Damit werden die religiösen Ideale nur in einer spezifischen Funktion für die Moral akzeptiert und gelten nicht als Bestimmungsgrund des Willens selbst. Dies wird von Kant gleich in der Vorrede seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ eindeutig fixiert: Moral entspringe einzig und allein der menschlichen Vernunft und somit der Freiheit des Menschen; der Mensch bedarf – unter diesem Aspekt des Grundes der Moral – eigentlich gar nicht der Idee eines anderen Wesens über sich (somit der Religion).⁹¹

Auch hier wird betont, daß Freiheit eine Idee sei, welche eine Eigenschaft des Menschen bezeichnet, „die dem Menschen aus der Bestimmbarkeit seiner Willkür durch das unbedingt moralische Gesetz kund wird“ und kein Geheimnis sei, „weil ihre Erkenntnis jedermann mitgeteilt werden kann“,⁹² nämlich durch praktische Erfahrbarkeit.

Die Gottesidee verkörpert in Kants Ethik das Ideal vollendeter Tugendhaftigkeit, aber keineswegs darf Gott als Bestimmungsgrund der moralischen Entscheidung (als lohnendes oder

strafendes Wesen) gedacht werden und somit als „Grund der Verbindlichkeit des Handelns“ fungieren, „denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst“⁹³. Wird die gute Handlung des Menschen „äußerlich“, d. h. durch Hoffnung auf Lohn oder Furcht vor Strafe bestimmt – welches bei definitiver Annahme eines uns regierenden Gottes unweigerlich der Fall wäre –, so käme nicht nur ein falscher und heuchlerischer Religionsbegriff zustande, ein Frondienst einem höheren Wesen gegenüber, es würde auch jede Sittlichkeit damit aufgehoben. „Unter allen Abweichungen von der natürlichen Beurtheilung und bewegenden Kraft der sitten ist die schädlichste, da man die lehre der sitten in eine lehre der religion verwandelt oder auf religion gründet. Denn da verläßt der Mensch die wahre moralische Gesinnungen, sucht die Göttliche Gunst zu gewinnen, abzudienen oder zu erschleichen und läßt allen Keim des Guten unter den maximen der furcht ersterben“⁹⁴, notiert Kant schon Ende der siebziger Jahre in seinen Reflexionen zur Moralphilosophie.

In weiser Absicht habe es daher auch die Natur so eingerichtet, daß unsere Vernunft ihre theoretischen Schranken hat. Der so oft bedauerte Umstand erweist sich für den moralischen Endzweck des Menschen als unerlässlich: Gott kann nicht als ein transzendentes Wesen nachgewiesen werden – wohl aber als ein aus moralischem Bedürfnis „selbstgemachtes“ Ideal! Es ist dies – wie Kant notiert – eine Fiktion wie alle Ideale, eine hypostasierte Idee („Ideal von Gott“)⁹⁵, und in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ weist er in einer Fußnote die Bedenken hinsichtlich der These zurück, „daß jeder sich einen Gott mache“, d. h. eine Vorstellung von Gott, denn ein jeder müsse solche Vorstellung mit seinem Ideal identifizieren.⁹⁶

Diese Einschränkungen bedeuten nun aber keineswegs eine Ablehnung der Religion durch Kant. Im Gegenteil – er hält eine recht verstandene Religiosität für ein „subjektives notwendiges praktisches Bedürfnis“ von Allgemeingültigkeit für jeden Menschen, als freiwillig angenommene Haltung, keineswegs als aufgezwungen, denn dies widerspricht dem Begriff des Glaubens. Kant lehnt auch den Atheismus als der Moral widersprechend ab, jedoch nicht weil es ein „böses“ Prinzip ist, sondern weil damit einem wichtigen Bedürfnis der Menschen nicht Rechnung getragen und somit das Ringen um Tugend hoffnungslos erschwert werde.

Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit haben nämlich in Kants Verständnis eine wesentliche Funktion zur Durchsetzung der Moral. Sie sind zwar nicht der Bestimmungsgrund des Handelns – dieser liegt einzig und allein im Sittengesetz, d. h. in der Wahrnehmung der Menschenwürde –, geben aber einen zusätzlichen Halt für die Menschen im Ringen um Tugend angesichts höchst widriger Umstände und der großen Macht egoistischer Neigungen und Bedürfnisse. Eine vollendete Tugendhaftigkeit ist somit nur ein Ideal, ebenso wie sich die Hoffnung auf eine der Tugend adäquate Glückseligkeit im Leben der Menschen nicht erfüllt.

Kants Überlegung ist folgende: Die Menschheit bedarf des religiösen Bewußtseins um der Moralität willen. Da Glückseligkeit nicht auf Grund einer „Belohnung“ durch Natursachen zu erwarten ist – denn der rechtschaffene Mann ist oft gerade der unglückliche im „empirischen“ Dasein⁹⁷ –, so muß doch immerhin die Hoffnung aufrechterhalten bleiben, daß Tugend einmal belohnt wird. Die Natur des Menschen als einerseits intelligibles, aber andererseits auch sensibles Wesen macht einen völligen Verzicht auf Glückseligkeitserwartung unmöglich. Im diesseitigen Leben aber können wir uns Glückseligkeit stets nur in Gestalt materiellen Wohlbefindens vorstellen; es ist uns fast unmöglich zu glauben, daß in der durch die oft feindlichen Neigungen der Menschen bestimmten Welt eine der *Tugend* adäquate Glückseligkeit stattfinden könne. Stellen wir uns eine solche nun vor, so können wir dies nur religiös hypostasiert, indem wir mit unseren Vorstellungen „die Grenzen unserer Vernunft“ überschreiten. In folgender Notiz aus der Mitte der 70er Jahre wird diese Überlegung Kants sehr deutlich zum Ausdruck gebracht: „Von der bloß moralischen Glückseligkeit oder der Seeligkeit verstehen wir nichts. Wenn alle Materialien, die die Sinne unserem Willen liefern, aufgehoben werden: ...wo bleiben da Rechtschaffenheit, Gütigkeit, Selbstbeherrschung, welche nur Formen sind, um alle diese Materialien in sich zu ordnen? Da wir also alle Glückseligkeit und das wahre Gut nur in dieser Welt einsehen können, so müssen wir glauben, wir übertreten die Grenzen unserer Vernunft, wenn er uns neue und auch höhere Art Vollkommenheit vormahlen will.“⁹⁸

Die Diskrepanz zwischen der empirischen Wirklichkeit und den dort geltenden Gesetzen und Wertmaßstäben einerseits und den höchsten Idealen andererseits, die sich die Menschen als

Vernunftwesen machen, ist also so groß, daß der Mensch sich dieser Ideale selbst nicht anders als „heilig“, „göttlich“, letztlich von einem vollkommenen transzendenten Wesen gemacht vorstellen kann. Die Forderung nach Entsagung aller Vorteile ist so hoch gesteckt, daß ihre Realisierung nur als in einem gedachten göttlichen Zustand erreicht angesehen werden kann. Gleichzeitig ist gerade wegen dieser schier unerreichbaren sittlichen Forderungen das Hoffen auf Belohnung für diese Anstrengungen ein Bedürfnis der Menschen. Aber es werden die Triebfedern „den Sinnen soweit als möglich entzogen“, und die Tugend wird uneigennützig und hat doch eine Stütze und Zuflucht.⁹⁹

Deshalb war es „der fehler der *philosophischen secten*...“, daß sie die *moral von der religion unabhängig machen* wolten (so daß sie die Glückseligkeit in Verbindung mit Moral von der Natur erwarteten und auch nur so viel Sittlichkeit verlangten, als nöthig war, sich dieser naturglückseligkeit würdig zu machen); die *Natur* der Dinge aber *enthält keine notwendige Verbindung* zwischen wohlverhalten und wohlbefinden, und also ist das *höchste Gut ein bloßes Gedankenwesen*“¹⁰⁰.

Dieses Ideal aber braucht der Mensch; es wirkt dem „Paradoxon“ entgegen, daß der Mensch in seiner Pflichterfüllung nur in sich selbst, im Sittengesetz, seinen Halt finden soll – ein mißlicher Standpunkt, „der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt und woran er gestützt wird“¹⁰¹. Daher meint Kant, daß der Mensch doch einen Begriff von Religion haben müsse, selbst wenn er keiner Glaubenslehre anhängt. „Es ist unmöglich,“ behauptet Kant, „daß ein Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde.“¹⁰² Der moralische Wille braucht ein „a priori“ gegebenes Objekt: ein höchstes Gut als die Vorstellung eines Zustandes der harmonischen Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit: Es ist dies die Vorstellung eines „Reiches Gottes“, welches auf Erden wohl niemals erreicht wird, aber dennoch angestrebt werden soll, wenn auch in einem unendlichen Prozeß der Annäherung. Diese beiden Bestimmungen des höchsten Gutes – einerseits ein idealer Zustand zu sein, andererseits nur in der Unendlichkeit angesiedelt (somit im irdischen Dasein unerreichbar) zu sein – führt zur notwendigen Aufstellung der zwei Postulate von der Unsterblichkeit der Seele und vom Dasein Gottes. Auf diesem Wege weisen somit die *Idee* und der *Gebrauch* der Freiheit – vermittelt über die Vorstellung einer Belohnung der Pflichterfüllung durch eine der

Tugend adäquate Glückseligkeit – auf die beiden Grundideen der Religion hin. Die Vernünftigkeit religiöser Postulate leitet Kant auf diese Weise aus dem moralisch-menschlichen Bedürfnis ab. Er erklärt sie als der menschlichen Vernunft immanent und mißt ihnen in Kenntnis der großen gesellschaftlichen Wirksamkeit der Religion und ihrer im Volk möglichen moralischen Kraft eine hohe Bedeutung als Stütze bei der so schwierigen Pflichterfüllung bei.

Jedoch muß Religion der moralischen Absicht entsprechend verstanden und gebraucht werden. Ein verkehrter Begriff von Religion kann gerade hierin den größten Schaden anrichten. Ein anthropomorphistisch ausgeschmückt gedachter Gott – eine Vorstellung analog bürgerlich-juridischer Obrigkeit etwa – läßt leicht Furcht und Schrecken aufkommen; ein Nachdenken über eine Unsterblichkeit, in der „die Zeit stillsteht“, läßt allen Wert des Daseins der Seele ersterben.¹⁰³ Hier tun sich beim Nachdenken über religiöse Gegenstände Abgründe auf, vor welchen der zur Selbstbestimmung, Freiheit und Tätigkeit fähige Mensch zurückschrecken muß. Auch in dieser Frage, welcher Zustand wohl wünschenswert sei, hat nun alle Religion ihre Grenzen „innerhalb der bloßen Vernunft“.

Die Beziehung von Moral und Religion wird u. a. ziemlich am Schluß der Kantschen religionsphilosophischen Hauptschrift eindeutig formuliert: „Die Tugendlehre aber besteht durch sich selbst (selbst ohne den Begriff von Gott), die Glückseligkeitslehre enthält den Begriff von einem Gegenstand, den wir uns in Beziehung auf unsere Moralität als ergänzende Ursache unseres Unvermögens in Ansehung des moralischen Endzwecks vorstellen. Die Gottseligkeitslehre kann also nicht für sich den Endzweck der sittlichen Bestrebung ausmachen, sondern nur zum Mittel dienen, das, was an sich einen besseren Menschen ausmacht, die Tugendgesinnung, zu stärken.“¹⁰⁴

Im Unterschied zum Gottesbegriff, der abgeleitet ist, ist der Tugendbegriff ursprünglich – d. h. „aus der Seele des Menschen genommen“¹⁰⁵. Allein schon in der Würde der Menschheit liegt etwas so Seelenerhebendes, daß der Begriff der Tugend nicht erst, wie die Religionsbegriffe, „durch Schlüsse herausvernünftelt“ zu werden braucht. Gottseligkeit ist Stärkung der Tugend, nicht ihr Surrogat. Der Glaube ist daher einerseits subjektiv und seine Annahme nur Bedürfnis, nicht Pflicht; er ist immanent. Andererseits aber ist er auch konstitutiv, d. h. er gibt uns über-

sinnliche Gegenstände in der Idee, religiöse Ideale als Hoffnungsvorstellungen. Nur in diesem Sinne ist es „moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen“¹⁰⁶.

Die Kantsche Konzeption enthält somit keine einfache Aufspaltung von *Wissen* und *Glauben* (wie bei den englischen Philosophen Locke und Hume); sie ist auch keine Konzeption einer „doppelten Wahrheit“, wie sie in der mittelalterlichen Philosophie, so bei William v. Occam, vertreten wurde. Kant begründet zwar *auch* ein „Jenseits des Wissens“, nämlich ein jenseits der Verstandeserkenntnis (für die das mathematisch-physikalische Wissen seiner Zeit Modellfall ist) liegender Bereich menschlicher Aneignung. Aber dies ist *auch* ein Bereich der Vernunft: eine durch praktische Erfahrbarkeit sich bestätigende Entscheidungsfähigkeit und die sich im Ringen um Tugend ergebenden Hoffnungsideale. Es ist *der* Bereich der Vernunft, wo Werte konstituiert werden, wo die Menschheit ihre Würde erhält auf Grund ihrer mühevollen Arbeit an sich selbst. Der *Glaube* an die praktischen Ideen ist somit ein reiner Vernunftglaube. Er liegt jenseits des Verstandeswissens, aber eben nicht jenseits der Vernunft. Denn jenseits der Vernunft wäre – Unvernunft, Verkehrung der Religionsbegriffe, Verletzung der moralischen Absicht. Freilich entspringt eine solche Verkehrung oft der Ungeduld der Menschen angesichts ihres mühsamen Selbstbestimmungsweges: Sie ziehen es vor, „die weite Pforte der Kirche“ (die Erwirkung unverdienter Gnade durch Gott auf Grund von Kulthandlungen) zu benutzen statt die „enge Pforte und den schmalen Weg, der zum Leben führt“: den guten Lebenswandel.¹⁰⁷ Dies aber widerspricht dem reinen Vernunftglauben, der *praktisch* nur im Tun besteht und der theoretisch als Weg zur Weisheit unvermeidlich durch die Wissenschaft hindurchgehen muß, um nicht irregeleitet zu werden: „Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt...“¹⁰⁸ Damit Religion als Bestandteil einer solchen Weisheitslehre gelten kann, muß sie als Ethicotheologie begründet werden.

VI. „In der Religion kommt alles aufs Tun an!“

Diese moralphilosophische Begründung der religiösen Postulate bietet die theoretische Grundlage für die Fassung des Religionsbegriffs, wie er Kants religionsphilosophischer Hauptschrift „Die

Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ zugrunde liegt. Nachdem Kant auch hier die subjektiven Bedingungen für die Produktion religiöser Ideen dargelegt hat – Gründe, die sowohl in der „Natur“ des Menschen als auch in seiner „empirischen“ Situation anzutreffen sind –, erfolgt im 4. Stück dieser Schrift eine Definition und Erläuterung des Religionsbegriffs. Religion – ihrem eigentlichen Wesen nach – wird auf die Wertung bezogen, die die Menschen ihrer Pflicht bzw. dem Sittengesetz geben als gleichsam göttliche (nämlich unabdingbare, heilige) Gebote: „*Religion* ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.“¹⁰⁹

Einer fehlerhaften Deutung dieses Begriffs von Religion beugt Kant sofort in einer Fußnote vor: Es sei dies ein freier, assertorischer Glaube, eine problematische Annahme – aber niemals eine Forderung, vom Dasein Gottes etwas wirklich zu wissen. Es handele sich auch nicht um Pflicht gegenüber Gott, so als ob wir außer ethisch-bürgerlichen Menschenpflichten noch Hofdienste annehmen müßten. In diesem Zusammenhang wendet Kant auf seinen Religionsbegriff „innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft“ auch das Attribut „natürlich“ an: natürliche Religion. Diese – durch Kritik fehlerhafter Religionsbegriffe gereinigt – geht von folgenden Prämissen aus: 1. Ich muß erst wissen, was Pflicht ist, bevor ich die Gebote als göttliche anerkenne; dies ist somit moralisch notwendig. 2. Sie muß der äußeren Mitteilung für jeden Menschen fähig sein und insofern *natürlich*, als „jeder Mann durch seine Vernunft überzeugt werden kann“¹¹⁰. Unterschieden davon wird die *geoffenbarte* Religion, die auf Glauben an historische Ereignisse beruht. Dieser berührt sich mit einem *supranaturalistischen* Rationalismus, der vermeint, positiv die Existenz Gottes und alle göttliche Offenbarung behaupten zu können, ohne die Schranken unserer Vernunft zu beachten. Unterschieden davon wird aber auch die *Theologie* (als Gelehrsamkeit in der Religion) als esoterische, der Mitteilung nur bedingt fähige Ausdrucksform der Religion.

Dieser hier verwendete Begriff „natürliche Religion“ ist in der Kantschen Bestimmung von Christian Wolffs *theologia naturalis* wie auch vom Begriff der „natürlichen Religion“ etwa in der englischen und deutschen Aufklärung (bei Hume, bei Lessing u. a.)¹¹¹ unterschieden. Der Kantsche Begriff wird wesentlich durch dessen Konzeption von der vernünftigen Natur des Menschen her bestimmt; diese Vernunftnatur besteht im Be-

herrschtsein durch das Sittengesetz und ihr Freiheitsvermögen. Natürliche Religion – soweit sie als solche Allgemeinheit für alle Menschen besitzt (und das besagt ja hier der Begriff „Natur“ des Menschen, der Natur des Menschen gemäß etc.) – kann sich nicht aufs Gefühl, auf subjektive Schwärmerei und schon gar nicht auf Offenbarung als historisches Ereignis gründen; sie kann auch nicht in reinen Begriffen, wie etwa den der Vollkommenheit, der Realität etc. den Nachweis für die Existenz Gottes suchen, sondern muß in ihrer inneren Bestimmung der Vernunft der Menschen wirklich gemäß sein. Dies bedeutet, wie wir sahen, daß Religion aus moralischem Bedürfnis aufgestellte Ideale postuliert, daß aber die Grenze unserer Vernunft bei der Frage nach dem Existenzproblem zu beachten ist: Es handelt sich hier um Gegenstände, die bloße Ideen für uns sind, keine in irgendeiner Erfahrung auffindbaren Gegenstände. Das Dasein dieser Gegenstände ist für die menschliche Vernunft nicht beweisbar – aber auch nicht widerlegbar. Nur so – als ein reiner Vernunftbegriff, der nur „durch die Vernunft hindurch gedacht werden“¹¹² kann – ist Religion „natürlich“.

Eine weitere Definition der natürlichen Religion im Sinne seiner Moralphilosophie formuliert Kant im Zusammenhang mit der Analyse und Interpretation des Christentums als natürliche Religion. Diese Definition erfaßt exakt die Kantsche Grundkonzeption erstens von der Identität der natürlichen Religion mit der Morallehre, welche die Freiheit des Subjekts zur Voraussetzung hat, zweitens von der Funktion der Gottesidee (Gott als moralischer Welturheber) und der Idee von der Unsterblichkeit der Seele als „den letzten Zwecken“ der Moral „Effekt verschaffend“ (nicht etwa sie begründend) und drittens von der Verständlichkeit dieser Ideen für den gemeinen Menschenverstand. Die natürliche Religion habe damit „die große Erfordernis der wahren Kirche, nämlich die Qualifikation zur Allgemeinheit, in sich...“¹¹³. Ihren Sinn erfüllt die natürliche Religion (als Vernunftsreligion begriffen) nur dann, wenn sie die Tugendhaftigkeit der Menschheit im widersprüchlichen geschichtlichen Prozeß befördert. „In der Religion kommt alles aufs Tun an“¹¹⁴, lautet Kants programmatischer Satz. Nicht im Erlangen der Seligkeit des Menschen in einem Jenseits sieht Kant den wesentlichen Zweck von Religiosität, sondern vielmehr in ihrer Funktion bei der Moralisierung des geschichtlich agierenden Menschen im Diesseits. Der Geschichtsprozeß wird als ein ständiges Ringen

um tugendhafte Entscheidungen und Verhaltensweisen, als Kampf gegen den „Hang zum Bösen“ interpretiert. Hier gewinnen die religionsphilosophischen Überlegungen Kants geschichtsphilosophische Dimension und Bedeutung. Zugrunde liegt dieser Konzeption das Kantsche Menschenbild von der widersprüchlichen Natur des Menschen, seiner „ungeselligen Geselligkeit“, die die Ursache der vom Menschen selbst erzeugten Antagonismen des Geschichtsprozesses sei. Der Mensch – intelligibles und sensibles Wesen zugleich, vernunftbegabt und zugleich der Körperwelt zugehörig – hat die Befähigung zur freien Vernunftentscheidung, aber in grundsätzlich zweifacher Weise: Er kann sich dem reinen Sittengesetz gemäß motivieren, er kann aber auch seinen Vernunftgebrauch zweckentstellt „verkehren“ und seine Vernunft den empirischen Neigungen und Bedürfnissen unterordnen, d. h. sie in egoistischer, unmoralischer Weise gebrauchen.

Wenngleich die Menschen im Geschichtsverlauf auch mit nicht selbstverschuldeten Übeln (Naturkatastrophen, Krankheiten etc.) zu kämpfen haben – der entscheidende Kampf vollzieht sich auf Grund ihrer widersprüchlichen Natur. In seiner religionsphilosophischen Hauptschrift steht dieses Problem durchgängig im Mittelpunkt der Erörterung: Es wird hier formuliert als Kampf zwischen der Anlage zum Guten mit dem „radikalen Bösen“ in der menschlichen Natur. Man vergleiche nur die Überschriften zu den drei ersten Abschnitten der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Diese hier verwendete Terminologie lehnt sich bewußt an die theologische an, um in den Gleichnissen der Religion letztlich den „eigentlichen Sinn“ aufzuspüren. Diese „Dunkelheit“ der Ausdrucksweise hat denn auch seit jeher zu großen Mißverständnissen geführt. Bedeutende Zeitgenossen Kants äußerten ihre Enttäuschung, da sie diese Position als eine reaktionäre Wendung und einen Rückfall in die Verketzerung des natürlichen Habitus des Menschen auffaßten. Empört schrieb Goethe am 7. Juni 1793 an Herder, Kant habe „seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlappert“¹¹⁵. Und Herder deutete Kants Auffassung vom radikalen Bösen als Behauptung einer Herrschaft des Satans in der menschlichen Natur, dem gewissermaßen als einem „Dominus directus“ die Ehre zugeschrieben werde, die Menschheit

letztlich zur Befreiung zu führen.¹¹⁶ Herder erfaßt dabei freilich, daß Kants Interpretation des radikalen Bösen der gängigen theologischen Meinung und auch der biblischen Darstellung entgegenstand. Was hat es mit Kants Konzept vom „radikal Bösen“ wirklich auf sich?

Kants Position ist nur im Kontext seiner Geschichts- und Moralphilosophie verstehbar. Die Formulierung von der „Einwohnung des radikalen Bösen in der menschlichen Natur“ wird von Kant als Umschreibung eines Sachverhalts gebraucht, welcher sich aus dem Freiheitsvermögen der Menschen ableitet und somit aus ihrer Fähigkeit, alles – Gutes oder Böses – aus freien Stücken aus sich selbst machen zu können. Die Natur (als Gegensatz der Freiheit, als natürlicher, biologisch bestimmter, durch Sensibilität ausgezeichneter Habitus des Menschen) ist weder gut noch böse.

Es sind primär weder die natürlichen Bedürfnisse und Neigungen bzw. ein Naturtrieb noch ein „an sich“ böses Prinzip (der „Teufel“), was den Menschen zu bösen Handlungen veranlaßt. Kant vermerkt: Wenn der Apostel Paulus das Böse als außerhalb des Menschen existent (als böse Geister) bezeichnet, so sei dies nur eine anschauliche Darstellungsweise des subjektiven Hangs zum Bösen. In Wahrheit entspringt das Böse ebenso wie das Gute der menschlichen Fähigkeit zu freier Entscheidung entsprechend einer selbst angenommenen Maxime. So sei der Mensch auch nicht wegen einer einmaligen bösen Handlung böse zu nennen, wohl aber, wenn böse Handlungen auf Grund einer verkehrten Maxime zur Regel werden. „Mithin kann in keinem die Willkür durch Neigung *bestimmenden* Objekte, in keinem Naturtrieb, sondern nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime der Grund des Bösen liegen.“¹¹⁷ Weshalb aber ein Mensch dazu neigt, böse Maximen möglicherweise schon von Kindheit an zu befolgen, sei unerforschlich, denn der erste Grund dafür sei im nachhinein unaufhellbar. Aber aus der Beobachtung und den Erfahrungen mit Menschen ergibt sich auch, daß es ein *angeborenes* Böses nicht gibt – dies ist für Kant eine höchst inadäquate Bezeichnung. Höchst inadäquat ist daher in Kants Verständnis auch die christliche Glaubenslehre von der Erbsünde. Die Vorstellung von der Vererbung der Sünde durch Zeugung sei das unschicklichste, was man sich unter der Schuldursache der Menschen vorstellen könne. Die Auffassung, daß Menschen durch Lasten und Übel für vergangene Sünden bestraft würden, so als ob der

Lauf der Natur an moralische Gesetze geknüpft sei, liege zwar der menschlichen Vernunft nahe: „Darum wird der erste Mensch... als zur Arbeit, wenn er essen wollte, sein Weib, daß sie mit Schmerzen Kinder gebären sollte, und beide zum Sterben *um ihrer Übertretung willen* verdammt vorgestellt, obgleich nicht abzusehen ist, wie, wenn diese auch nicht begangen worden, tierische, mit solchen Gliedmaßen versehene Geschöpfe sich einer andern Bestimmung hätten gegenwärtigen können.“¹¹⁸

Diese Vorstellungen sind der moralischen Absicht sogar entgegen; es sind im Grunde „unlautere Religionsideen“, welche einer die Kraft des Menschen zur moralischen Selbstbesserung unterschätzenden Denkungsart entspringen. Um diesem Pessimismus und dem Verkennen des Vernunftsprungs der moralischen Handlung vorzubeugen, fordert Kant daher, daß man sich bei einer bösen Handlung den Menschen jedesmal als „aus dem Stand der Unschuld schuldig werdend“ vorstellen müsse. Dieser Schritt aus der Unschuld in die Schuld ist freilich selbst „unbegreiflich“ – unbegreiflich wie jeder Freiheitsakt, der *unbedingt* (ohne vorangehende Bedingung) ansetzt. Dies verweist immer wieder auf die Kantsche Freiheitskonzeption, wie er sie bereits seit der zweiten Hälfte der sechziger Jahre ausarbeitete. In einer seiner Notizen jener Zeit formuliert er: „Die Freiheit ist ein... practisch notwendiger Grundbegrif. Das erste Nothwendige ist nicht zu begreifen, weil kein Grund von ihm da ist...“¹¹⁹ Und an anderer Stelle: „Also ist das negative eigentlich unbegreiflich, das positive der motiven ist begreiflich.“¹²⁰

Diese moralischen Motive des Handelns aber hat der Mensch völlig in seiner Gewalt; für seine Entscheidung ist er allein verantwortlich. Er besitzt auch die Fähigkeit, sich selbst zu richten, denn seine eigne Vernunft, sein Gewissen, fungiert als unbestechlicher Richter. Einmal begangene Schuld kann er nicht unbegangen machen, wohl aber kann er einen Gesinnungswandel anstreben und ein besserer, somit anderer Mensch werden. In all diesen Erörterungen Kants zum Thema Verantwortung – Schuld – Sühne wird der Gegensatz zur gängigen theologischen Meinung direkt ausgesprochen. Die Thesen von der erblichen Sündhaftigkeit, von der Willkür Gottes beim Lenken unserer Entscheidungen und vom Erlösen von der Schuld durch Gnade werden von Kant als mit der Anlage der menschlichen Natur zur Freiheit und Moralität kollidierend abgelehnt. Auf Grund ihrer Selbstbestimmungsfähigkeit sind die Menschen auf die Gnade Gottes

nicht angewiesen und sollen sich auch gar nicht darauf verlassen, sie müssen es nur lernen, die ihnen von Natur aus verliehenen Anlagen zur Entfaltung ihrer Kräfte sinnvoll zu nutzen. Im Unterschied zum Tier vermag der Mensch als vernunftbegabtes Wesen, sich eine Lebensweise selbst auszuwählen.¹²¹ „Die Natur hat gewollt, daß der Mensch alles, was über die mechanische Anlage seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit und Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft geschaffen hat.“¹²²

Es sind also einzig und allein die vom Vernunftmotiv gelenkten Taten des Menschen, denen er seine Würde und seine Entwicklung bzw. sein Mitwirken am gesellschaftlichen Fortschritt verdankt. Hier scheint Kant sich an die Luthersche Auffassung anzulehnen.¹²³ Auch Luther betont die Rolle der moralischen Gesinnung und der guten Werke, indem er das christliche Credo begründet: Glaube Gott, liebe Deinen Nächsten. „Gute, fromme Werke machen nimmer einen guten frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann macht gute fromme Werke.“¹²⁴

Aber Luther läßt neben dieser Aufwertung der menschlichen Selbstverantwortung der Gnadenlehre großen, ja überwiegenden Raum. Wenn er auch selbst mit der Kritik der Gnadenmittel der katholischen Kirche den Auftakt zur Reformation gab, indem er den Ablasshandel mutig bekämpfte, so restaurierte er doch eine „geläuterte“ Gnadenlehre, indem er behauptete, der freie Wille des Menschen gelte nichts angesichts der Gnade Gottes. Dieser allein – nicht etwa die guten Werke – entscheide über die Gnade, die somit nicht verdient werden könne. Um diese Frage der Freiheit des Willens und der Gnade Gottes kreiste bekanntlich der Streit zwischen Luther und Erasmus von Rotterdam.¹²⁵

Kant geht auf diese historischen Dispute im Zuge der Reformation nicht unmittelbar ein, kritisiert aber grundsätzlich jede Gnadenlehre der Lutherschen Theologie. Er tritt auch der Sache nach scharf gegen die Prämisse dieser Gnadenlehre auf: die Prädestinationsthese, wonach Gott allein vorherbestimmt, ob ein Mensch der Gnade anheimfällt oder nicht.¹²⁶ Dieses Prädestinations- und Gnadenlehrekonzept schließt zugleich das Festhalten an der Behauptung der Erbsünde ein. Für Kant war diese theologische Position fremd, unvernünftig und unannehmbar. Aber auch andere bürgerliche aufgeklärte Zeitgenossen teilten diese Ablehnung. Das entsprach der Besinnung auf die Aktivität und

Selbstverantwortung sowie auf die „ursprünglich gute“ Anlage des Menschen entsprechend dem Geschichtsoptimismus der Zeit.

Kant war offensichtlich sehr besorgt, daß seine Auffassung vom Menschen nicht durch Fehlinterpretationen entstellt werde. Er bestimmt daher die ursprünglichen Anlagen als dreifacher Art und somit die Natur des Menschen als dreifach zur Beförderung des Guten angelegt. Damit ist die reale Möglichkeit der kulturellen, aber besonders auch moralischen Progression der Gattung im Geschichtsprozeß gegeben.¹²⁷ „Natur“ des Menschen ist in diesen Bestimmungen sowohl die Sensibilität als auch die Intelligibilität, wie sie a priori gegeben sind: Anlage zur Tierheit, Anlage zur (kulturellen) Menschheitsentwicklung und Anlage zur Persönlichkeit als ein für alle seine Entscheidungen zurechnungsfähiges, vernunftbegabtes, moralisches Wesen (die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz). Diese Unterscheidung von physischer Natur – Kultur – Moral ist wesentlich von der Rousseauschen Tradition her bestimmt: Alle diese Anlagen fördern zunächst das Gute, jedoch können durch Unterordnung sinnliche Neigungen und durch egoistischen Gebrauch der Klugheit und der kulturellen Möglichkeiten (ein Gebrauch, der in der Geschichte der Ungleichheit der Menschen Laster, Luxus, Untugenden hervorbrachte) die beiden ersten Anlagen *verkehrte* („umgekehrte“, zweckwidrige) Verwendung finden. Einzig und allein die dritte Anlage garantiert daher die moralische Progression und damit auch den positiven Gebrauch der anderen Anlagen; denn sie untersteht direkt dem Sittengesetz. Festzuhalten ist zunächst, daß Kant das Böse nicht als in diesem hier benannten Sinne *ursprünglich* nennt – dies bedeutet „radikal“ nicht! Das Böse ist keine *Anlage* im Sinne von a priori gegeben oder auch angeboren, sondern eine Verkehrung des Vernunftgebrauchs, populär ausgedrückt: „Verkehrtheit des Herzens“. Der Grund des Bösen liegt auch nicht in der Sinnlichkeit bzw. Neigung, nicht in einer ursprünglichen Verderbnis der moralisch gesetzgebenden Vernunft – ein solcher Mensch müßte ein teuflisches Wesen sein! –, vielmehr einzig in der freien Willkür bei der Wahl der Maxime. Es erfolgt eine Umkehrung der sittlichen Ordnung, indem die Vernunft sich nach der Sinnlichkeit entscheidet. Jedoch ist nicht diese böse oder affiziert das Böse – sondern die Vernunftentscheidung für die empirische Neigung und gegen das Sittengesetz ist böse. Es handelt sich somit um einen Mißbrauch der Freiheit, und dieser kann höchstens – wenn

er Maxime wird – ein *Hang* zum Bösen genannt werden. Der Begriff *Hang* (im Unterschied zu *Anlage*) impliziert somit freie Willkür – und diese ist stets moralischer, nicht physischer Natur. Freilich ist dieser Hang in der menschlichen Gattung auf Grund des Freiheitsvermögens stets anzutreffen; in jedem Einzelfall muß er aber als vom Individuum erworben, als „sich zugezogen“ gedacht werden.

Diese Unterscheidung zwischen den ursprünglichen Anlagen zum Guten einerseits und dem Hang zum Bösen andererseits ist charakteristisch für Kants durchweg optimistisch-aufklärerisches Menschenbild. Die Darstellung des Bösen als *Verkehrung* der sittlichen Ordnung ermöglicht es Kant, eine optimistische Lösung der Frage nach dem Geschichtsverlauf zu begründen, und zwar derart, daß der Mensch als Schöpfer der Geschichte selbst zur Geltung kommt. Würde das Böse als angeborenes, ererbtes, als teuflisches, dem Menschen innewohnendes Naturprinzip gefaßt, so könnte dieser in der Tat verzweifeln: es gäbe keine Möglichkeit der Selbstbestimmung; jeder Kampf gegen das Böse wäre so gut wie aussichtslos bzw. von der Gnade Gottes (als äußerer Eingriff) abhängig. Ist aber das Böse dem Wesen nach eine selbstverschuldete Verkehrung der sittlichen Ordnung, so folgt daraus, daß eine *Umkehrung* durchaus jederzeit möglich wird – zwar nicht mit einem Schlage und nicht in jeder Handlung jedes Menschen, aber als Weg der sukzessiven Moralisierung der menschlichen Geschichte auf Grund einer „Revolution der Denkungsart“ (der Gesinnung). So gibt es nach Kants Überzeugung keinen Grund, chiliastische Geschichtskonzeptionen, wie sie in der Philosophie und auch in der Theologie entwickelt werden, zu verlachen,¹²⁸ wohl aber müssen sie besser begründet werden. Diese Begründung muß nach Kants Vorstellung die Widersprüchlichkeit des Geschichtsprozesses als eine Selbsttätigkeit der menschlichen Gattung an ihrem geschichtlichen Fortschritt in Rechnung stellen und dem Bösen – als Widerpart der ursprünglich guten Anlagen der menschlichen Natur – die Funktion eines geschichtlich wirksamen Anreizes zur Tätigkeit zusprechen. Im Rückgriff auf die ursprüngliche Bedeutung des Worts Tugend in der Stoa als Mut und Tapferkeit („ein herrlicher Name“¹²⁹) faßt Kant Moralisierung als ständigen Kampf, als unerschrockenes Ringen um die Tugend auf, das sich nur in der Pflichterfüllung in der Gesellschaft und gegenüber der Gesellschaft erproben und realisieren kann. Eine „faule“, auf „äußere Hilfe har-

rende kleinmütige Denkungsart“ entnervt den Menschen, macht ihn ohnmächtig und unwürdig zugleich. Tugend ist „Mut, auf eigenen Füßen zu stehen“¹³⁰. In diesem Sinne wird eine christliche Versöhnungslehre nur dann akzeptiert, wenn sie den Glauben an ein „abgetanes“ historisches Ereignis betrifft und nicht als Aufforderung zur Passivität gedeutet wird. In diesem Sinne werden auch knechtische, demütige Gemütsart, Frömmerei und Andächtelei abgelehnt, wie Kant sie vor allem im Pietismus kultiviert fand. All dies sei Frondienst, keine tätige Pflichterfüllung – oder, wie Kant es wiederholt ausdrückte, „Opium fürs Gewissen“¹³¹.

In dieser Kritik des Pietismus steht Kant unter den Großen seiner Zeit keineswegs allein, wie wir schon eingangs vermerkten. Der Vergleich mit dem Opium wurde übrigens auch von anderen Aufklärern verwendet. „Ach! ein Opium der Seele ist sie, diese feierliche Andacht“, schreibt Herder. „Sie wiegt in einen Schlummer, wobei man was zu denken glaubt, nichts denkt, und – desto mehr fühlt. Man träumt, und ermattet und entnervt sich auf immer – schädliches, tödliches Opium der Seele!“¹³²

Herder, Kant und übrigens auch Lessing treffen sich hier in der Ablehnung der übertriebenen Frömmerei und des Gefühlskultus des Pietismus. Sie sahen darin einen nicht akzeptablen Rückzug auf eine sich ohnmächtig vor der Gesellschaft und dem tätigen Leben verschließende Innerlichkeit. Interessant ist, daß auch der junge Karl Marx den Opiumvergleich aufgriff – als „Opium des Volkes“, welches allerdings seiner realen sozialen Grundlage nach befragt wird: als „in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elends und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend“¹³³.

Kant vermag freilich die historischen Prozesse nicht befriedigend zu erklären. Er geht aber in seiner moralphilosophischen Begründung religiöser Ideale über eine bloß erkenntniskritische Widerlegung der Gottesbeweise hinaus auf die Suche nach „menschlichen“ (gesellschaftlichen) Gründen für Religion. Als ein realistischer Denker, der den Gang der Geschichte als einen höchst widersprüchlichen Prozeß begreift, weiß er auch, daß bei aller notwendigen reinen Herausschälung des moralischen Kerns der Religion mittels der Philosophie ein Verzicht auf jeden Institutionalismus und jede gleichnishafte Hülle eine Utopie wäre, die eine bloß abstrakte, nicht genug wirksame Introvertiertheit etablierte, eine Utopie ebenso wie der Verzicht auf staat-

liche Disziplinierung zugunsten des bloßen Appells an Moral und Rechtsempfinden. Wo Geschichte als Prozeß der „Selbsterzeugung“ der Menschheit begriffen wird, kann die empirische Wirklichkeit auch in ihren erstarrten, hemmenden, zu überwindenden Zügen nicht einfach ignoriert bzw. unterschätzt werden, etwa derart, daß abstrakt ein absoluter Bruch mit der Vergangenheit gefordert wird. Diese traditionellen Elemente müssen geschichtsphilosophisch im Begreifen des Widersprüchlichen als notwendiges Vehikel des Fortschritts verarbeitet werden. Dies schließt Kritik und das Streben nach praktischer Veränderung dieser empirischen Wirklichkeit durchaus ein. So wird die Überwindung des „radikalen Bösen“ von Kant als eine Notwendigkeit geschichtlichen Fortschritts betrachtet, jedoch eines Fortschritts, der nicht mit einer plötzlichen Moralisierung, nicht allein durch Appelle an die Moral und schon gar nicht von dem in oft höchst widrige Umstände hineingeborenen einzelnen zu bewältigen ist. Es ist gefordert, hier in universalhistorischer Dimension zu denken, nämlich die Entwicklung als Prozeß der Gattung und zugleich den Zusammenhang von Moralisierung und realer empirischer Veränderung gegebener politischer und statuarisch-rechtlicher Zustände zu begreifen. Dies betrifft die Beziehung von Moral und Politik gleichermaßen wie die von Moralreligion und Kirche. Es ist kein Zufall, daß Kant auf dem Höhepunkt der Französischen Revolution, 1793, das Problem des „Sieges des guten Prinzips im Kampf mit dem Bösen“ auch als die Durchsetzung gesellschaftlich-wirksamer Freiheit und nicht nur als individuelle Angelegenheit reflektiert!¹³⁴

In dem 1794 publizierten Artikel „Das Ende aller Dinge“ wird diese Frage nochmals erörtert. Dabei verteidigt Kant seinen Geschichtsoptimismus gegen „miseologische“ (das Vernunftvermögen der Menschen verachtende) Konzeptionen. Die Vorstellung vom Ende aller Dinge als ein „Ende mit Schrecken“ angesichts einer angeblich verdorbenen Menschheit weist Kant empört zurück. Er kritisiert die „sich dünkenden Weisen (oder Philosophen)“, die die Erde als ein Wirtshaus, eine Kloake, ein Tollhaus etc. betrachten und von daher ein Ende mit Schrecken voraussagen. Diese haben der Anlage zum Guten in der menschlichen Natur keine Aufmerksamkeit geschenkt und halten den Menschen für verdorben.

Diese pessimistische Wertung entspricht freilich gewisser oberflächlich gedeuteter Erfahrung von der Zunahme der Laster

mit Entwicklung der Zivilisation und Kultur. Kant greift diesen Rousseauischen Gedanken zwar ebenfalls auf und gesteht ein, daß durchaus zeitweilig Kultivierung, Zivilisierung, aber auch Laster, Luxus und Elend als Gegensatz etc. die Moralität überwuchern können – jedoch nicht auf die Dauer! „Natürlicher Weise eilt in den Fortschritten des menschlichen Geschlechts die Kultur der Talente, der Geschicklichkeit und des Geschmacks (mit ihrer Folge, der Üppigkeit) der Entwicklung der Moralität vor... Aber die sittliche Anlage der Menschheit... wird sie, die in ihrem eilfertigen Lauf sich selbst verfängt und oft stolpert (wie man unter einem weisen Weltregierer wohl hoffen darf), dereinst überholen.“¹³⁵ Erfahrungsbeweise des Vorzugs der Sittlichkeit gebe es gerade „in unserem Zeitalter“, so daß man eher auf eine Eliasfahrt als auf eine Höllenfahrt hoffen dürfe. Als einen solchen Erfahrungsbeweis nennt Kant 1798 in „Der Streit der Fakultäten“ die Französische Revolution, die er als ein „Geschichtszeichen“ für den Fortschritt der Moralisierung deutet.¹³⁶

Kant hält mehr von einem kämpferischen Leben mit fortwährender Überwindung der Übel, einem (im Sinne der damaligen bürgerlichen Vorstellungen) „heroischen“ tätigen Dasein in Pflichterfüllung, als von einem „Ende aller Dinge“ an einem Jüngsten Tag und einem Jüngsten Gericht. Stellen wir uns das Ende aller Dinge so vor wie in der Apokalypse, wo ein Engel seine Hand hebt und schwört, daß hinfort keine Zeit mehr sein soll, hieße dies, die Natur starr und gleichsam versteinert denken. Schon diese Vorstellung ist dem Autor der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ keineswegs vereinbar mit dem wissenschaftlichen Weltbild. Noch weniger erquicklich aber ist diese Vorstellung für Kant als Geschichts- und Moralphilosoph, der den Wert der Person und des menschlichen Daseins in der Tätigkeit sieht. Er hält nichts von einem „gänzlichen Mangel alles Wechsels“ des Zustandes, wo die Bewohner des Himmels und der Hölle „entweder immer dasselbe Lied, ihr Hallelujah, oder ewig eben dieselben Jammertöne anstimmen.“¹³⁷ Mit der Vorstellung der ewigen Ruhe und dem seligen Ende aller Dinge – eine Zukunft, die der Mensch sich gewiß aus manchen üblen Erfahrungen des irdischen Lebens erhofft – gerate die grübelnde Vernunft „in die Mystik“. Es sei dies eigentlich ein Begriff, mit dem den Menschen „zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat“¹³⁸.

VII. Das Christentum – als natürliche Religion gedeutet

Einen besonderen Raum nimmt in Kants Schriften zur Religion die Bibelhermeneutik ein. An den Fragen der Schriftauslegung hatte sich der Streit in der Aufklärungsphilosophie gleichermaßen entzündet, wie in der Theologie, wo er traditionsgemäß und gegenstandsbedingt ein Hauptfeld der Auseinandersetzung darstellt. Kant interessierte dieses Thema vorrangig unter dem Aspekt seiner Moralphilosophie. Streng unterscheidet er daher „die *Lehre Christi* von der *Nachricht*, die wir von der Lehre Christi haben, und, um jene rein herauszubekommen, suche ich zuvörderst die moralische Lehre, abgesondert von allen neutestamentarischen Satzungen heranzuziehen“¹³⁹.

Bereits im Briefwechsel mit Hamann äußert sich Kant zur Bibelhermeneutik, wie sie Herder in der „Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts“ vertritt. In dieser Phase seines Schaffens in Bückeburg, in der sich Herder in einer tiefen religiösen Krise befand, hatte er in Annäherung an Hamann und unter dem Einfluß der deutschen Mystik und Blaise Pascals einen Versuch unternommen, die alttestamentarische Schrift als ein „Morgenländisches Gedicht“ unter dem Eindruck der Naturoffenbarung auf die einfältigen Gemüter der hebräischen „Naturmenschen“ zu deuten. Diese ursprüngliche Anschauungskraft müsse sich der Mensch bewahren. Durch Hören, Sehen, Anschauen, Empfinden erreiche uns so immer wieder eine ursprüngliche Offenbarung Gottes. Die ursprüngliche Theologie sei Dichtkunst gewesen. Gott selbst habe den Menschen über den Weg der Naturempfindung in Sprache und Schrift unterwiesen. Herder wendet dieses Bibelverständnis gegen den Institutionalismus und die Dogmatik der Kirche – der Mensch bedarf dieser Einrichtungen eigentlich nicht. Schon Hamann wandte dagegen ein, daß dies keine theologische, sondern ästhetische Lösung des Problems sei, deutet aber nun wiederum selbst von einem mystischen Konzept her die gleichnishafte Sprache der Bibel als Schlüssel, um die Chiffren der Natur und Geschichte lesbar zu machen und auf Christus als Mittelpunkt und Verheißung in der Menschheitsentwicklung hinzudeuten.¹⁴⁰

In einem Brief an Hamann vom 8. April 1774 wendet Kant nun gegen Herder ein, daß durch dessen Deutung die mosaische Erzählung einen „unverdächtigen und völlig entscheidenden Beweis einer echten und unschätzbaren Urkunde“ bekomme. Jedes

Volk könne in seinen Urkunden diesen Anspruch erheben, denn hier würde ein allgemeiner Sinn hineingedeutet, der im „Archiv der Völker“ enthalten sei.¹⁴¹ Kant empfindet den großen Grad der Abweichung Herders von der theologischen Bibelforschung, die historisch-kritisch vorgehen müsse. Entgegen Hamann (der die „Rechtsgläubigkeit“ Herders verteidigen zu müssen glaubt) wendet er ein: „In Erwägung dessen fürchte ich sehr vor die lange Dauer des Triumphs ohne Sieg des Wiederherstellers der Urkunde. Denn es steht gegen ihn ein dichtgeschlossener Phalanx der Meister der orientalischen Gelehrsamkeit, die eine solche Beute durch einen Uneingeweihten von ihrem eigenen Boden nicht so leicht werden entführen lassen.“¹⁴² Auch in der Rezension zu Herders „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte“ wird es als „Verzweiflung der Vernunft“ gewertet, daß Herder in das „fruchtbare Feld der Dichtungskraft“ flüchtet.¹⁴³ Kant, obwohl eben selbst kein Schriftgelehrter, will den Weg einer die theologische Gelehrsamkeit respektierenden, jedoch sie als historische Wissenschaft klassifizierenden Hermeneutik gehen und vor allem den der Vernunft gemäßen Sinn des Christentums aufspüren. Er will also historisches Wissen so weit berücksichtigen, wie es notwendig ist, den gesellschaftlich-geschichtlichen Gang bei der selbstbewußten Entdeckung und beim Gebrauch des Vernunftvermögens zu erfassen.

Bei der Darstellung der Geschichte des jüdischen Volkes als Übergang vom alten Glauben zum Christentum befindet sich Kant daher u. a. auch in der Tradition der historisch-kritischen Bibeldeutung von Baruch Spinoza – wenigstens bezüglich der allgemeinen Hypothese, daß die Bücher der Bibel Geschichtsbücher waren und das reine Wesen der Religion in einer Morallehre bestehe. Allerdings beurteilt Spinoza die Geschichten des Alten Testaments einerseits historisch konkreter, indem er mit weit mehr Aufwand an historischer Forschung, auch mit sprachanalytischen Methoden, die Entstehung der Geschichtserzählungen untersucht und den Nachweis der politisch-staatlichen Notwendigkeit des damaligen Moralkodexes erbringt. Andererseits aber bewertet er die jüdische Religions- und Morallehre und ihre historischen Gründe weit positiver als Kant.

Das alte jüdische Reich sieht Kant im Zustand der Barbarei, der Gewalt und des Despotismus einer Theokratie. Die Entstehung des Christentums wird von ihm als die Phase der Besinnung auf reine Morallehre dargestellt. Die Legende vom Ab-

fall des Teufels, seiner Verführung der Nachkommen Adams zur Sünde und die Errichtung eines „Reiches der Finsternis“, in dem Gewalt und Besitzgier herrschen und höchstens die Erinnerung an den Obersten Herrn (Gott) noch aufrechterhalten sei, wird als Geschichte des alten Reiches Israel gedeutet, in dem eine Theokratie das Volk unterjochte, Kult und egoistische Interessen herrschten und wahre Moralität verschüttet war. In einem solchen Reich, bereits durch römische Okkupation und Herrschaft zerstört, aber doch noch durch eine hierarchische Verfassung gekennzeichnet, deren Übel das Volk unter diesem doppelten Joch im vollen Maße fühlte, in einem solchen Reich trat plötzlich eine sittlich vollkommene Person auf, die Gott wohlgefällig war und an der „der Fürst der Welt also keinen Teil hatte“¹⁴⁴. Interessant ist die Charakteristik des Zeitpunktes, der Umstände und Zustände, unter denen die Jesusgestalt im Volksbewußtsein zunächst in Form einer Legende wirksam wird. Es ist dies eine Zeit der Krise der bestehenden politischen Ordnung und unerträglicher Lasten für das Volk, eine Zeit, in der das Volk „zu einer Revolution reif war“¹⁴⁵. Doch es kommt ein weiteres historisches Moment hinzu, welches Kant außerordentlich hoch wertet: Zur Revolution war dieses Volk auch daher reif, weil es „vielleicht durch die den Sklavensinn erschütternden moralischen Freiheitslehren der griechischen Weltweisen, die auf dasselbe allmählich Einfluß bekommen hatten, größtenteils zur Besinnung gebracht“ worden¹⁴⁶. Das jüdische Volk sei auf Grund seines damaligen historischen Zustandes und niedrigen Bildungsniveaus gar nicht allein in der Lage gewesen, die moralische Lehre in reiner, begrifflicher Form (die für den notwendigen Grad an Bewußtheit unerlässlich ist) überhaupt zu entwickeln. Diesem sonst unwissenden Volk der Juden sei zu jenem Zeitpunkt schon viele fremde (griechisch-römische) Weltweisheit zugekommen, „welche vermutlich auch dazu beitrug, es durch Tugendbegriffe aufzuklären und bei der drückenden Last ihres Satzungsglaubens zu Revolutionen zuzubereiten“¹⁴⁷.

Die Entstehung und Entwicklung des Christentums deutet Kant als eine „historische Vorstellung von der allmählichen Gründung der Herrschaft des guten Prinzips auf Erden“. Jedoch gehe es eben nicht direkt aus dem Judentum hervor, denn dieses, wie auch andere Religionen auf Erden, enthalte nicht die reine Vernunftreligion. Überhaupt sei die Vorstellung einer linearen Entwicklung der Vernunftreligion innerhalb aller bisher auf Er-

den auftretenden Glaubenslehren nicht haltbar; es kann daher auch keine Universalgeschichte der Religion geben (wenn auch eine der Menschheit!¹⁴⁸), sondern nur eine Geschichte der Kirche.

Die Bewertung des Judentums als Religion ist negativ; es wird von Kant als Inbegriff statuarischer Gesetze und Vorschriften interpretiert, auf welchen eine Staatsverfassung mit theokratischer Herrschaftsform gegründet wurde. Eine eigentliche Religionsverfassung (im Sinne des Kantschen Begriffs vom Wesen der Religion als Morallehre) fehle. Beweise für eine bloß äußerliche, politisch-statuariale Verfassung des Judentums sind für Kant a) der politisch zwanghafte Charakter der Gebote; b) die Art der Belohnung und Bestrafung (z. B. daß diese sich auf die Nachkommenschaft überträgt, ein „Klugheitsmittel“ der Regierung, um sich die Gefolgschaft zu sichern); c) die Idee eines ausgewählten Volkes. Der Monotheismus selbst sei noch kein Beweis für einen moralischen Gehalt der Religion.

Diese Geringschätzung der jüdischen Religion für den Moralisierungsprozess der Menschheit ist im Kantschen Denken insofern eigentümlich, als zu Kants Zeiten besonders durch den jüdischen Philosophen und Brieffreund Kants, Moses Mendelssohn, die Idee eines „neuen Jerusalem“ mit in das Zentrum der Diskussion gerückt wurde. Lessing setzte bekanntlich seinem Freund Moses ein Denkmal, indem er unter den Vertretern der drei großen Weltreligionen einem Juden (Nathan) das Prinzip einer humanistischen Toleranz in den Mund legte.

Auch Kant hat Moses Mendelssohn hoch verehrt und ihn – wie bereits erwähnt – vor Bekehrungsversuchen in Schutz genommen. Der Widerspruch ist ein nur scheinbarer: Kant meint hier die jüdische Religion in ihrer alten, historischen Form und in ihrer (durch Zwang, durch das Gettodasein u. a. herbeigeführten) Abkapselung und Erstarrung in der weiteren Geschichte. Er verehrte Moses Mendelssohn gerade deshalb, weil dieser den Versuch unternahm, seine Religion im aufklärerischen Sinne umzuwandeln. Mendelssohns Buch „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum“ (1783) wurde von Kant zustimmend in seiner humanistischen, religiös toleranten und moralisierenden Grundtendenz aufgenommen. „Ich halte dieses Buch vor die Verkündigung einer großen, obzwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch andere treffen wird“, schrieb er an Mendelssohn.¹⁴⁹

In all diesen Äußerungen kommt Kants Überzeugung zum Ausdruck, daß sich Vernunftprinzipien letztlich überall, auch in der starrsten Glaubenslehre, durchsetzen werden. Die christliche Religion hatte dazu allerdings schon in ihrer Entstehungszeit durch die Aufnahme antiken Gedankengutes günstige Ausgangspositionen. Der große Einfluß antiker Moral- und Freiheitsbegriffe auf die christliche Religion und ihr Eingehen in diese Religion als der eigentliche Kern an Vernunftideen verleihen dem Christentum unter den großen Weltreligionen den ausgezeichneten Status der Moralreligion.

Das Christentum wird als historisch bedingte Ausdrucksform einer Menschenvernunft gedeutet, welche als moralische Anlage schon immer in der Menschheit präsent war. Das Sittengesetz wohnt in jedes Menschen Vernunft; daher kann das Christentum nicht die erste und einzige Ausdrucksform der Moralität sein. Die Bewußtheit und der Gebrauch dieser Anlage kann jedoch durch äußere Sitten und Gebräuche und unter dem Druck despotischer politischer Ordnungen empfindlich gestört, ja verhindert werden. Selbstbewußtsein über diese moralische Anlage und ihr allgemeiner Gebrauch ist daher nicht einfach spontan in jedem historischen Zeitpunkt präsent, vielmehr muß durch die Herausbildung und Entwicklung von Philosophie das moralische Gesetz auf den Begriff gebracht werden, um seine Reinheit in Absonderung von allen nichtmoralischen Motivationen des Handelns und der Gesinnung bewußt zu machen. Philosophie ist das Läuterungsfeld der religiösen Phänomene: Das Prinzip der Sittlichkeit tritt in einer reinen, vom historisch-mythologischen Gewand weitgehend gesonderten Form in einigen philosophischen Konzeptionen der Antike auf, so in der Sokratischen Tugendlehre, am präzisesten auf den Begriff gebracht in der Stoa. Schon in der „Kritik der praktischen Vernunft“ wird auf die Tugendlehre der Alten in ihren reinsten Ausdrucksformen ausführlicher verwiesen.¹⁵⁰ Die Griechen drückten in philosophischer Sprache aus, was der menschlichen Vernunft naturgemäß ist. Daher finde sich bei ihnen auch keine Vernunfttheologie, nicht weil es ihnen an Verstand und Einsicht fehlte, sondern gerade weil sie diese im hohen Grade besaßen. Dieses scharfsinnige Volk habe zuerst nach Naturursachen gefragt und sei dann zu sittlichen Gegenständen vorgestoßen („darüber andere Völker niemals mehr als geschwätzt haben“¹⁵¹). Damit aber erst hatten sie ein praktisches Bedürfnis, einen Begriff vom Urwesen anzugeben. Sie suchten

die Moral in der menschlichen Vernunft auf und gründeten darauf religiöse Ideen, während der christliche Offenbarungsglaube umgekehrt vorging und die Moralgesetze der Menschheit erst durch einen göttlichen Akt verkünden lasse.

Bereits im Kontext seiner Moralphilosophie reflektiert Kant über das Ringen um die Fassung der Idee des höchsten Guts als Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit in der Kontroverse des epikurischen und stoischen Prinzips, und zwar als Ausdruck einer antinomischen Situation, in welche die praktische Vernunft gerät.¹⁵² In der „Kritik der praktischen Vernunft“ läßt Kant das Christentum (bzw. sein „wahres Wesen“) als Sieger aus den Auseinandersetzungen der Menschheit um die adäquate Fassung des Moralprinzips hervortreten. Andererseits aber ist Kants Sympathie für das stoische Tugendideal offenkundig, und es gibt Äußerungen in den Schriften und auch im Nachlaß, wonach er hier die bisher reinste Form des Tugendbegriffs vorliegen sieht. Wie erklärt sich dieser Widerspruch? Man fragt sich zunächst, ob Kants Hochschätzung des Christentums nur eine Art Schutzbehauptung ist, um seine antitheologische Interpretation des „wahren Wesens“ dieser Weltreligion zu verdecken.

Sicher tragen viele Wendungen Kants den Charakter einer Schutzbehauptung, denn der Philosoph war sich des eigenständigen, von den Glaubenslehren kritisch abweichenden Charakters seiner Interpretation wohl bewußt. Sicher ist er der Meinung, daß Philosophie die reine Morallehre am adäquatesten erfaßt und somit über die Religionslehre zu stellen ist. Im „Streit der Fakultäten“ heißt es: „Auch kann man allenfalls der theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen“, jedoch es bleibe „doch noch immer die Frage...: ob diese ihrer gnädigen Frau *die Fackel vorträgt* oder *die Schleppe nachträgt*“¹⁵³. Auch historisch gesehen ist für Kant zweifellos Philosophie die Fackelträgerin zur Erleuchtung menschlicher Vernunft und zur Sinngebung für Religion. Daß Kant dem Christentum (als einer spezifischen Glaubenslehre) dennoch einen solch hohen Rang als einzige Moralreligion einräumt, hat jedoch tiefer liegende Gründe als die bloßer Vorichtsmaßnahmen.

Erstens sieht Kant im Christentum eine größere moralische Volkswirksamkeit gewährleistet als in begrifflich fixierter Philosophie – zumal man eben den jeweiligen historischen Zustand des Volksbewußtseins stets berücksichtigen muß. Die in Gleich-

nisform ausgedrückte Besinnung auf das Sittengesetz war in den Ursprüngen des Christentums außerordentlich wirksam und erklärt die Durchsetzung dieses neuen Glaubens. Die später einsetzende Dogmatisierung und Institutionalisierung des Christentums führte jedoch zu einer Entartung über viele Jahrhunderte;¹⁵⁴ es wurden „Wesen und Kleid“ verwechselt und die Wertungen verkehrt; es schlug diese Form des Christentums um in politische Herrschaft und Unterdrückung. Erst in seinem Jahrhundert der Aufklärung sieht Kant die Situation für eine „Revolution der Denkungsart“ als günstig an, denn es gingen harte geistige Kämpfe innerhalb der Geschichte des Christentums und insbesondere auf dem Gebiet des philosophischen Denkens voraus, um sich des moralischen Gehaltes wieder besinnen zu können. So sind die wahre Volkswirksamkeit und der erzieherische Wert des Christentums wieder herstellbar gerade durch Besinnung auf seinen moralischen Gehalt.

Zweitens enthält nach Kants Interpretation das Christentum im Unterschied zur Stoa als der bisher reinsten Tugendlehre ein Moment, welches den Realisierungsschwierigkeiten der Tugend adäquater ist. Kant kritisiert an der Stoa, daß sie das Ideal für Realität nimmt. Sie – eine esoterische philosophische Richtung – fordert etwas, was dem Menschen so nicht möglich ist: die absolute Realisierung der Tugend als allgemeines Prinzip gesellschaftlichen Zusammenlebens. Angesichts der sehr schmerzhaften Erfahrungen der Menschheit sah Kant die vollendete Tugendhaftigkeit als ein letztlich unerreichbares Ideal für den Menschen an, zumal im irdischen Dasein Tugend und Glückseligkeit nicht zu Übereinstimmung zu bringen seien. Dennoch hat der Mensch ein natürliches Bedürfnis nach Belohnung seiner Tugendanstrengungen, und diesem Bedürfnis kommt das Christentum mit seiner Glaubenslehre vom Jenseits und von der Unsterblichkeit der Seele entgegen. Es eröffnet dem Menschen einen Gegenstand der Hoffnung und kommt somit den moralischen Bedürfnissen entgegen, ohne den Menschen zu überfordern: Es verkündet die Heiligkeit des Tugendideals und verheißt eine Belohnung der Tugend als zusätzlichen Effekt für das moralische Bestreben. Dabei vermeidet es jedoch durch den Jenseits-Glauben eine illusionäre Vorstellung vom diesseitigen Leben, welches höchst widersprüchlich verläuft. Jedoch gibt die originäre Interpretation Kants dabei diesen Ideen des Christentums eine charakteristische Prägung, denn wir sahen bereits: Es handelt sich nur um

vom Menschen selbst gemachte Idealisierungen, und diese haben nur die Funktion eines Anreizes zur Tugend und einer Aufrechterhaltung der Hoffnung – die religiösen Ideen sind nicht Aussagen über „Dinge an sich selbst“ (Gott, Reich der Seligkeit) und kein *Grund*, keine *Verursachung* der Tugend.

In diesem Sinne wird auch schon in der „Kritik der praktischen Vernunft“ das Christentum in seinem Verhältnis zur Stoa gewertet: Bei den Stoikern ist Tugend eine Art Heroismus, den der Weise aus eigener Seelenstärke ohne zusätzliche Ideen aus sich selbst gewinnen muß (also kaum realisierbar oder nur wenigen möglich) – es ist ein Prinzip der Weisheit, wobei der Weise sich über andere erhob. Die Stoiker konnten deshalb auch das Tugendprinzip gar nicht in der Strenge aufrechterhalten, wie es das Evangelium fordert. Bei den Christen ist das Tugendprinzip absolut rein, von vollkommener Strenge, aber eben nur deshalb, weil es als *Ideal* fungiert, welches beim unendlichen Progressus der Menschheit vorschwebt. Es kann daher mit „Heiligkeit“ bezeichnet werden: „Die christliche Moral, weil sie ihre Vorschrift (wie es auch sein muß) so rein und unnachsichtlich einrichtet, benimmt dem Menschen das Zutrauen, wenigstens hier im Leben, ihr völlig adäquat zu sein, richtete es aber doch auch dadurch wiederum auf, daß, wenn wir so gut handeln, als in unserem *Vermögen* ist, wir hoffen können, daß was nicht in unserem Vermögen ist, uns anderweitig werde zustatten kommen, wir mögen nur wissen, auf welche Art, oder nicht.“¹⁵⁵

Kant faßt die mythologischen Vorstellungen vom Jenseits in ihrer Bildhaftigkeit als bloß subjektiv, als aus bloß subjektiven Gründen ableitbare Ideale. Aber gerade weil er diese subjektiven Gründe berücksichtigt, hält er einen absoluten Verzicht auf Bildhaftigkeit in den Glaubenslehren zumindest für den ganzen bisherigen und noch überschaubaren Geschichtsverlauf für eine Utopie. Es muß an Traditionen, die im Volke leben, angeknüpft werden. Die gleichnishafte Sprache der Jesusgestalt ist Zeugnis für die Notwendigkeit einer populären Darstellung moralischer Ideen und Postulate. „Geist und Vernunftsinne“ kommen zunächst erst in dieser Hülle zur Wirkung. Das Anknüpfen an Vorhandenes – an Brauch, Traditionen, Lebensformen und Vorstellungen des Volkes – ist notwendiges Mittel zur Moralisierung, und dieses Problem stehe – so Kant – auch noch heute und in der Zukunft. Dieses Anknüpfen rechtfertigt die Formen der Glaubenslehre und des Kultes in gewisser Beziehung als

historisch notwendig – aber es rechtfertigt dies in keiner Weise die Verkehrung von Mitteln und Zweck, d. h. den Gebrauch der Mittel zum Selbstzweck, wie dies aber in der bisherigen Geschichte der Kirche geschah. Unmißverständlich warnt Kant in seinem kleinen Aufsatz „Das Ende aller Dinge“ davor, daß die dem Christentum ursprünglich anhaftende und durch „manchen äußerlich ihm beigelegten Zwang“ immer noch durchschimmernde moralische Liebenswürdigkeit einmal aufhören könne und es „statt seines sanften Geistes mit gebieterischer Autorität bewaffnet würde“.¹⁵⁶ Das Christentum sei zwar zur allgemeinen Weltreligion *bestimmt*, aber würde es völlig entarten, so könne „das (verkehrte) Ende aller Dinge in moralischer Rücksicht eintreten“.¹⁵⁷ Die Liebenswürdigkeit des Christentums wertet Kant als liberale (freiheitliche) Denkungsart, als „das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzweckes“.¹⁵⁸ Es sollte eine freiwillig angenommene Lebensmaxime sein und nicht durch Hinzufügung „noch irgendeiner Autorität“ zu despotischer Rechtgläubigkeit mißbraucht werden. Angesichts der vielen Versuche der Reform der kirchlichen Mittel (die als Selbstzweck kultiviert werden) formuliert Kant folgende Hoffnung: „Wenn es indes mit diesen Versuchen doch endlich einmal so weit gediehen ist, daß das Gemeinwesen fähig und geneigt ist, nicht bloß den hergebrachten frommen Lehren, sondern auch der durch sie erleuchteten praktischen Vernunft (wie es zu einer Religion auch schlechterdings notwendig ist) Gehör zu geben; wenn die (auf menschliche Art) Weisen unter dem Volk nicht durch unter sich genommene Abreden (als ein Klerus), sondern als Mitbürger Entwürfe machen“¹⁵⁹ und so das moralische Interesse des Volkes wecken, so sei man auf gutem Wege. Völlig abwegig dagegen sei es, den Stifter des Evangeliums, Jesus, als Befehlshaber zu denken, der seinen Willen aufzwingt, anstatt als Menschenfreund, der seinen Mitmenschen ihren *eigenen, wohlverstandenen* Willen (wonach sie nach gehöriger Selbstprüfung selbst freiwillig handeln würden¹⁶⁰) ans Herz legt.

Die Jesusgestalt als Personifizierung des guten Prinzips und Verkörperung eines Lebenswandels entsprechend dem Sittengesetz nimmt in Kants Religionsphilosophie einen bedeutenden Platz ein. Auch Jesus muß auf *menschliche* Weise gedacht werden, und es sei weder notwendig noch wünschenswert, die Legende von Jesu göttlicher Herkunft und Geburt für bare Münze zu nehmen, zumal sich die Wahrhaftigkeit dieser Behauptung

nicht nachweisen lasse. Es sei sogar seltsam, daß die sonst so eifrigen römischen Geschichtsschreiber den Tod eines „Königs der Juden“ nicht registriert haben und erst mehr als ein Menschenleben danach die Geschichtsschreibung durch die Synoptiker einsetzte.¹⁶¹ Die historischen Umstände sind für Kant auch nicht wesentlich, weit wichtiger ist es, das Leben Jesu als Beispiel für moralische Erziehung zu gebrauchen (als Urbild, nicht als sinnliche Erscheinung). Dabei sei es unangebracht, die Jesusgestalt allzusehr mit göttlichen Attributen und Wunderkräften ausschmücken zu wollen, denn damit wird der moralischen Absicht nur entgegengewirkt. Eine wundersame Ausschmückung dieses Urbildes ist für Kant sogar Ausdruck des Unglaubens, des Unglaubens an die moralische Kraft im Menschen, sich auch ohne zusätzliche Wunder gegen Widerstände mannigfacher Art zu behaupten. Eher ist das Martyrium Jesu als Beispiel für Tugendhaftigkeit geeignet, und nicht zufällig bewegt gerade dieses so menschliche Schicksal und seine moralische Bewältigung die Herzen des Volkes. Der Gedanke, daß Sittlichkeit nur erkämpft werden kann und daß erst so die Würde der Persönlichkeit und der Wert des menschlichen Lebens als „sich selbst verdankt“ realisiert werden, bestimmt auch hier die Interpretation. Kant zitiert aus einem Gedicht Albrecht von Hallers: „Die Welt mit ihren Mängeln ist besser als ein Reich von willenlosen Engeln.“¹⁶²

Die Vorstellung, Gott habe seinen Sohn geopfert, um die Menschheit zu erretten – der Kulminationspunkt der christlichen Gnadenlehre –, wird von Kant strikt abgelehnt. Es ist aber ein wichtiger Umstand in Kants Darstellung vom wahren Gehalt und von der gleichnishaften Form der religiösen Ideen und Vorstellungen zu beachten: Sosehr einerseits solche Urbilder – wie Jesus – „vermenschlicht“ gedacht werden müssen, um den Kampf um Tugend plausibel zu machen, sowenig darf andererseits ein flacher Anthropomorphismus der Gottesvorstellungen geduldet werden. Unser Vorstellungsvermögen gerät hier seiner Natur gemäß in eine gewisse Schwierigkeit. Einerseits muß die Eigentümlichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens und der Vorstellungskraft der Menschen (erkenntnistheoretisch ausgedrückt: ihrer Einbildungskraft) Rechnung getragen werden: es muß der Schematismus des reinen Verstandes und der Einbildungskraft, die Fähigkeit, Intelligibles in Bildern vorzustellen (die sowohl intelligiblen als auch sensiblen Charakter tragen) in Aktion tre-

ten. Es wird mit dem „Schematismus der Analogie“, der Gleichnishaftigkeit, operiert. Aber wie leicht kann andererseits dieser Schematismus als Objektbestimmung mißverstanden werden und – in diesem Falle – eben Religion zum Schaden für die moralische Absicht ein Anthropomorphismus werden. Kant führt folgendes Beispiel an: Die Menschen denken sich die Dreieinigkeit Gottes in Analogie zur obersten juridischen bürgerlichen Gewalt. Der anthropologische Charakter dieser Vorstellung ist somit selbst kein Geheimnis, er ist durchaus aus der Spezifik menschlicher Erfahrung und Denkgewohnheit erklärlich. Der gleichnishafte Charakter muß aber *bewußt* werden; es muß vermieden werden, daß in Form eines Anthropomorphismus das Gleichnis als Wesensbestimmung eines „Dinges an sich selbst“ genommen wird: Wird dann Gott als real existenter Schöpfer, Gesetzgeber, Regierer, Richter etc. gedacht wie eine über den Menschen herrschende transzendente Person, so entspringt daraus unweigerlich ein „anthropomorphistischer Fronglauben“.

VIII. „Allmächtige Gründung der Herrschaft des guten Prinzips auf Erden“ – die unsichtbare Kirche

Die radikale Reformation hielt nach der Etablierung der lutherischen Orthodoxie eine grundlegende Wandlung der Kircheninstitution für eine nach wie vor anstehende Aufgabe. Hierbei gewann die Vorstellung von der „unsichtbaren Kirche“ den Charakter einer überkonfessionellen Gemeinschaft aller Gläubigen. Kant begegnete dem Postulat der unsichtbaren Kirche in pietistischer Ausprägung. Philipp Jacob Spener hatte diesen Begriff, der einst radikal jede Institutionalisierung des Glaubens ablehnte, zur Bezeichnung einer sich auf Sittlichkeit besinnenden Gemeinde gebraucht, ohne jedoch auf institutionelle und kultische Formen zu verzichten. Kant geht über Spener wie über die mystische Glaubensverinnerlichung des 16./17. Jahrhunderts hinaus. Seine „unsichtbare Kirche“ ist eine in die Zukunft projizierte Idee, das Ideal einer die Menschheit umspannenden sittlichen Gemeinschaft, entsprechend dem Prinzip „Es ist nur eine wahre Religion, aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben“¹⁶³. Kant säkularisiert die Vorstellung von der unsichtbaren Kirche zu einem „System wohlgesinnter Menschen“, einer „Republik von Tugendgesetzen“. Die Idee der unsichtbaren Kirche wird

zum idealisierten Grund einer bürgerlichen Gesellschaft, die nach Rechtsprinzipien geordnet ist, welche vollkommen dem Sittengesetz adäquat sind. Freilich sind damit unsichtbare Kirche und bürgerlich-republikanische Idee nicht unbedingt identisch, denn erstere ist eine nur auf Moral, d. h. Gesinnung, beruhende Gemeinschaft, während die republikanische Idee in einem unendlichen Progreß der Reformierung statutarischer Rechtsformen angestrebt werden muß. Die unsichtbare Kirche ist das Schema (die versinnlichte Vorstellung) eines „unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden“¹⁶⁴. Offensichtlich faßt Kant eine solche Gemeinschaft als in keinerlei institutionalisierter Gestalt darstellbar auf. Die historische Funktion von Glaubens- oder Schriftlehre ist in diesem gedachten Endstadium aufgehoben; die unsichtbare Kirche beruht auf reinster Ethiktheologie im Sinne von Kants Moralphilosophie, entsprechend dem „keinen Beweis benötigenden Grundsatz“: „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Aferdienst Gottes.“¹⁶⁵

Auch in seiner Altersschrift „Der Streit der Fakultäten“ identifiziert Kant unmißverständlich Religion „dem Objekt nach“ mit Moral: „Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen (denn das heißt Theologie), sondern der aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher *Gebote* (und subjektiv der Maxime, sie als solche zu befolgen) ist Religion. Religion unterscheidet sich nicht der Materie, d. i. dem Objekt nach in irgendeinem Stücke von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt...“¹⁶⁶ Es gibt allerdings einen formalen Unterschied: Moral verwendet die aus der Vernunft „selbsterzeugte Idee von Gott“, um ihr auf den menschlichen Willen zur Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben. „Darum ist sie (die Religion – M. T.) aber auch nur eine einzige, und es gibt nicht nur verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen können.“¹⁶⁷ Die Kantsche unsichtbare Kirche ist daher mit dem moralischen Gehalt des Christentums nicht schlechthin identisch. Zwar lebt – nach Kants Meinung – diese Idee bei den besten Vertretern der christlichen Glaubenslehre, dort, wo der sittliche Gehalt zum eigentlichen Zweck erklärt und der Kult als bloßes Mittel verstanden und genutzt werden. Aber auch außerhalb jeder Glaubenslehre und Institutionen ist der Standpunkt der reinen Vernunftreligion an-

nehmbar und oft sogar unverdorbenen präsent: so – nach Kants offenkundiger Meinung – in der Moralphilosophie und somit in den Köpfen der aufgeklärten Männer der Zeit. Da nun die sichtbare, auf Satzungen gegründete Kirche sowie die Beamten dieser Kirche oder Glaubenslehrer in der bisherigen Geschichte sich nicht nur höchst unvollkommen auf Ethikotheologie orientierten und vielfältige Entartungen, Umkehrungen von Mittel und Zweck sowie der Vernunft widersprechende Dogmen (von der Offenbarung, den Wundern, der Gnade etc.) das Feld beherrschten und beherrschen, so muß die unsichtbare Kirche eine „streitende Kirche“ genannt werden: doch mit der Aussicht, endlich „in die unveränderliche und alles vereinigende *triumphierende* auszuschlagen!“¹⁶⁸.

Kant begründet die Unvermeidlichkeit des Streites einerseits aus der Notwendigkeit der Durchsetzung der Vernunft, zum anderen aber auch aus der Notwendigkeit, die statuarischen Kirchen und Glaubenslehren (die alle auch Menschenwerk seien) zu reformieren. Wir erwähnten bereits, daß Kant viel zu sehr Realist ist, als daß er der Illusion verfallen könnte, Moral und Vernunftreligion schlechthin nur außerhalb und gegen die bestehenden Einrichtungen durchsetzen zu können. Die Entstehung und Geschichte der Kirchen, ebenso die traditionelle Etablierung von Theologie an den Bildungseinrichtungen, sind ein notwendiges, erklärliches Produkt der Zivilisation und Kultur. Diese Entwicklung hat – nach Kants Meinung – zunächst den gleichen Effekt, wie die der Staatsformen und des Rechts: zumindest können sie zur Disziplinierung der gesellschaftlichen Beziehungen beitragen, schaffen statuarisch begründete Gemeinschaften und fördern die Gelehrsamkeit. Jedoch gerade in diesem Prozeß der Institutionalisierung und Dogmatisierung zeigt sich für Kant auch die Negativität dieser Einrichtungen: Die Disziplinierung wird mit Moralisierung verwechselt; anstelle des freien Glaubens tritt der Zwang der Rechtgläubigkeit, anstelle der Weisheit eine dogmatische Gelehrsamkeit bzw. der Versuch, bloß historisches Wissen zur Glaubensangelegenheit zu machen. Nicht die gute Handlung ist der Maßstab, sondern es werden die Mittel des Kultes und der Glaube an die mythologische Form zum eigentlichen Wesen der Religiosität erklärt. Schon indem die Kirche von Offenbarung ausgeht und die Schrift dogmatisch lehrt, muß sie eine Kluft zwischen den „Eingeweihten“, dem Klerus und den Schriftgelehrten, einerseits und den Laien ande-

rerseits aufreißen – sie schlepten die Menge der Laien hinter sich her.¹⁶⁹ Reale Praxis des Kults und Deutung der Schrift waren somit dem eigentlichen Wesen der Religion nicht nur inadäquat, sondern oft sogar entgegen. In dieser Hinsicht stand die Geschichte der Kirchen bisher stark unter der „Herrschaft des bösen Prinzips“, und es ist – wenn auch nicht ihre Abschaffung, so doch ihre Reformierung in den Einrichtungen und Gepflogenheiten und erst recht ihre Revolutionierung in der Denkart notwendig.

Die Gefahr ist groß, wenn Gehorsam gegenüber Gott nicht als Pflichterfüllung entsprechend dem Sittengesetz begriffen wird, sondern als Unterwerfung unter die Statuten und Dogmen. Nicht nur die Irreleitung der Menschen in moralischer Hinsicht ergibt sich daraus, sondern sogar der Mißbrauch der Kirche zu politischen Herrschaftsansprüchen: Es kann, wie die Geschichte beweist, der Klerus diese Art Gehorsamsforderung als „Feldschrei zum Aufruhr wider die bürgerliche Obrigkeit“ wandeln.¹⁷⁰ Wie sehr eine Abirrung der Großkirchen vom Wege des reinen, auf Moral gegründeten Vernunftglaubens zu Separatismus, Sektenbewegungen, aber auch zu Glaubensstreitigkeiten der unerquicklichsten Art führen konnte, schildert Kant auch im „Streit der Fakultäten“ in einer sehr offenerzigen, politische Rücksichten weitgehend beiseite schiebender Weise; denn jetzt – nach dem Tode von Friedrich Wilhelm II. und der Lockerung des Religionsedikts von 1788 – war endlich wieder die „Freiheit zu denken“ möglich geworden.¹⁷¹ Uns interessiert an dieser Alterschrift vornehmlich der Streit zwischen philosophischer und theologischer Fakultät.

Die „fabrikmäßige“ Teilung der akademischen Tätigkeiten habe zur Entwicklung der Gelehrsamkeit zwar wichtige Impulse vermittelt, sie ist aber auch zu einer Gefahr für die Durchsetzung der Vernunft geworden. Sie kultiviert oft Scheingründe für die Rechtmäßigkeit eines Glaubens, der nur durch Vernunft und innerhalb der Vernunft seine Bestätigung finden kann. Dabei streitet die theologische Fakultät oft in gesetzwidriger Weise mit der philosophischen, indem sie mit rationalen Gründen Irrationales stützt und somit die Vernunft selbst „hinwegvernünfteln“ will. In dieser Beziehung müssen die Standpunkte eindeutig geschieden werden: Stellt sich die Theologie auf den Boden des historischen Glaubens und der Offenbarung, so muß sie auch die Schrift so nehmen, wie sie verbal aussagt, und darf nicht Ver-

nunftgründe heranziehen. Sie darf sich nicht in die Geschäfte der Vernunft einmischen und muß somit bei – Unvernunft bleiben. Kants Sarkasmus ist unüberhörbar. So habe es der biblische Theologe besser als der Jurist; immerhin könne er sein Urteil als unfehlbar behaupten, da es auf blinden Glauben gründet und an Erfahrung nicht überprüft werden kann.¹⁷² Ein Streit der oberen Fakultäten ist gesetzwidrig, wenn die oberen, zu denen neben der theologischen auch die juristische und die medizinische zählen, sich wie „Wundermänner“ für das Volk darstellen, anstatt der unteren, der philosophischen Fakultät, zu erlauben, dem Aberglauben zu widersprechen.

Die große aufklärerische Funktion der unteren Fakultät herauszuarbeiten und den Regierungen als sorgsam zu hütendes Gut anzuempfehlen, das ist Kants erklärte Absicht. Der Wertigkeit nach für die Begründung von Gelehrsamkeit und als deren unerläßlicher Kritiker müßte in Kants Verständnis das Verhältnis von oberen und unteren Fakultäten umgekehrt werden, und die Regierungen – bisher von rein pragmatischem Standpunkt urteilend, indem sie nur nach dem unmittelbaren Nutzen der Fakultäten für den Staat fragen – dürften sich endlich selbst zu einem aufgeklärten Vernunftstandpunkt durchringen, wonach das Wahrhaft-Praktische und Dauerhafte nicht im bloß Pragmatischen, sondern in der Förderung des Vernunftgebrauchs liegt. Die Regierung hätte in dieser Beziehung nur die eine Aufgabe, sich solcher Praktiken, wie Kant sie in der Vorrede anhand seiner eignen Erfahrung mit dem Religionsedikt schildert, künftig zu entheben und „den Fortschritten der Einrichtungen und Wissenschaften nur nicht zu hindern“¹⁷³. Indem Kant diese Vorschläge zur Verhinderung eines gesetzwidrigen Streits der Fakultäten untereinander und die Einmischung der Regierungen in diesen Streit entwickelt, begründet er erneut seine moralphilosophische Interpretation des Religionsproblems und fordert die Säkularisierung der Religion sowohl hinsichtlich ihres Ableitungsgrundes aus Vernunft als auch hinsichtlich ihrer auf Diesseitigkeit, auf das Handeln gerichteten Funktion. Daß solches Verständnis von Religion einerseits ein Bedürfnis der Vernunft, andererseits aber nur gegen Widerstände und Mißverständnisse durchsetzbar ist, zeigt Kant anhand geschichtlicher und zeitgenössischer Phänomene des Zustandes der christlichen Bewegung. Verhältnismäßig ausführlich geht Kant auf den Separatismus im Christentum ein, der insbesondere in der jüngeren Geschichte

(mit der Reformation einsetzend) große Ausmaße angenommen hat. Kant sieht die Ursache dieses Separatismus einerseits im Bestreben, die Verkehrung der „Religion in Heidentum“ zu überwinden, wie sie in den Auswüchsen des Kultglaubens („Afterdienst“) und der Pfaffenherrschaft deutlich wurden: „Von dem Punkte also, wo der Kirchenglaube anfängt, für sich selbst mit Autorität zu sprechen, ohne auf seine Rectification durch den reinen *Religionsglauben* zu achten, hebt auch die Sectirerei an; denn da dieser (als praktischer Vernunftglaube) seinen Einfluß auf die menschliche Seele nicht verlieren kann, der mit dem Bewußtsein der Freiheit verbunden ist, indessen daß der Kirchenglaube über die Gewissen Gewalt ausübt: so sucht ein jeder etwas für seine eigene Meinung in den Kirchenglauben hinein oder aus ihm heraus zu bringen.“¹⁷⁴

Einerseits entspringt die Herausbildung der Sekten dem Freiheitsbedürfnis gegenüber einem autoritären Kirchenglauben, andererseits zeigt die Rekultivierung von Kult, Frömmerei etc. in den Sekten, daß der seinem Wesen nach durch Allgemeinheit und Einheit ausgezeichnete wahre Religionsglaube eben noch unvollkommen im Bewußtsein wirkt. Kant unterstützt die Reunionsbestrebungen innerhalb der Aufklärung und fordert allmähliche Reformierung und Zusammenführung der Kirchen und Sekten, da zwar das „Kleid ohne Mann“ (Kirche ohne Religion) nichts taugt, aber auch der Mann schwerlich ohne Kleid gut verwahrt sei.¹⁷⁵ In diesem Zusammenhang geht Kant auch auf das Verhältnis der Regierungen zu den Kirchen und Sekten ein. Er fordert hier von seiten der Regierungen Toleranz in Glaubenssachen, Nichteinmischung in den gelehrten Streit um Fragen der Schriftauslegung und des Verhältnisses von Philosophie und Theologie; aber zugleich sollte die Regierung dafür sorgen, daß die Durchsetzung von Moral bei ihren Untertanen erstes Gebot sei, und daher zu diesem Zwecke einen Kirchenglauben fordern, welcher die Heilige Schrift als Buch zur moralischen Volkserziehung verwendet. Die bürgerliche Forderung nach der Trennung von Kirche und Staat wird von Kant hier so weit unterstützt, als er eine Einmischung des Staats in Kirchendinge sowie eine Verletzung des Prinzips, daß der Glaube immer eine bloß subjektive, dem Individuum anheimstehende Angelegenheit sei, ablehnt und umgekehrt der Kirche (und auch den Theologen) das Recht abspricht, mit ihren Mitteln Politik zu machen. Es muß aber ein übergreifendes Moment des Zusammenwirkens beider

Einrichtungen entwickelt werden: Jede Seite muß auf ihre Weise der Moralisierung des Volkes (als *freiwillig*-tugendhafte Lebensweise verstanden) förderlich sein. Traditionelle Elemente wie die Heilige Schrift seien dazu unter den gegebenen historischen Bedingungen unerlässlich; ohne Bibel könne man nicht auskommen, dies wäre „Keckheit eines Kraftgenies“¹⁷⁶. Aber zum Glauben an die Bibel kann keiner gezwungen werden.

Hier trifft sich die Kantsche Auffassung wiederum mit der von Lessing und Herder vertretenen Konzeption einer wohlverstandenen Volks-erziehung, die keine blinde Unterwerfung unter gegebene Satzungen, Verhältnisse und Lehren sein darf, sondern Gebrauch der eigenen Vernunft, Unterwerfung unter selbstgegebene Gesetze entsprechend dem moralischen Selbstbewußtsein – eine „freiheitliche Denkungsart“.

IX. Wirkungen der Religionsphilosophie Kants

Wir hatten nachvollzogen, wie Kant mit seiner philosophischen Wende auf die Subjektivität und auf das Problem einer vernunftgemäßen Geschichtsbewältigung auch der Frage der Religion eine transzendentalphilosophische Richtung gibt. Die Religion wird ihrem Inhalt nach auf menschlich-moralische Zielstellung zurückgeführt und ihre Funktion in einer Stütze der Pflichterfüllung gesehen. Sie wird in dieser den moralphilosophischen Zwecken untergeordneten Weise „verinnerlicht“; sie wird zugleich säkularisiert, indem ihre Funktion für den gesellschaftlichen Fortschritt entsprechend der Realisierung des Sittengesetzes in den Verhaltensweisen und Beziehungen der Menschen fixiert wird. Religion wird im Kantschen Verständnis von „Vernunftreligion“ aller „Wunder“, „Geheimnisse“ und auch aller „Schwärmerei“ in ihrer Ausübung entkleidet. Dort, wo unsere Vernunft auf Geheimnisse stößt, kann vom Standpunkt der Vernunftreligion nichts Positives mehr ausgesagt werden, es bleibt dies ein Feld der Spekulation, welches für Kant kein sinnvoll zu bearbeitendes Feld der Philosophie mehr sein kann. Allerdings ist dies ein Bereich, wo die Glaubenslehrer oftmals etwas zu wissen vorgeben, obwohl die menschliche Vernunft darüber schlechthin nichts wissen kann. Damit begrenzt Kant den Vernunftgebrauch in jeder Hinsicht auf das dem Menschen Zugängliche, und daher ist die Religionsfrage „Was darf ich hoffen?“

letztlich auf die Frage „Was ist der Mensch?“ zurückzuführen. Die Frage „Was ist Gott?“ ist vom Kantschen Standpunkt aus schon falsch gestellt. Dieses Problem erweist sich innerhalb der transzendentalphilosophischen Wende als ein Scheinproblem, denn es betrifft die Transzendenz, über die wir weder etwas wissen *können* noch etwas notwendig wissen *müssen*. Es ist ausreichend für den Menschen, in seiner Vernunft Idealvorstellungen als Gegenstände des Hoffens lebendig zu wissen.

Somit behandelt Kant die Religionsfrage als eine abgeleitete und zugleich als eine durch Kritik der Vernunft reduzierte Fragestellung. Aber gerade dadurch erhält diese Problemstellung eine eigentümliche anregende und humanistische Kraft, denn sie bewahrt dem Menschen seine geschichtlichen Fähigkeiten zur Selbstbestimmung – ja sie *fordert* diese.

Die Differenz zur Theologie jener Zeit, die sich in dieser oder jener Form dem Offenbarungsglauben anschließen mußte, selbst wenn es eine ebenfalls um Aufklärung bemühte Theologie war (wie die „Neologie“), ist evident. Es nimmt daher kein Wunder, daß Kant, insbesondere bei Erscheinen seiner religionsphilosophischen Hauptschrift von 1793, von der orthodoxen Theologie beider Großkirchen der Gottesleugnerei und Ketzerei bezichtigt wurde. Besonders Katholiken des jesuitischen Ordens taten sich als Bekämpfer der Kantschen Philosophie hervor; erinnert sei an den „Anti-Kant“ von Benedict Stattler, Theologieprofessor in Ingolstadt. Aber auch noch bis in unser Jahrhundert traten Jesuiten gegen Kants Philosophie auf, und das mit seltenem Mißverständnis. Kant wurde oftmals als Protestant „denunziert“, als angesteckt „von dem gegen Gott revolutionierenden gleißnerischen Humanitätscult“, welcher ein Kind der Reformation sei.¹⁷⁷ Umgekehrt griffen auch orthodoxe protestantische Theologen sowie Pietisten Kants Philosophie als Gottesleugnertum an. So äußerte der Mediziner und Pietist Samuel Collenbusch den Verdacht, ob nicht Kants Moral die des Teufels sei.¹⁷⁸ Es erschienen auch anonyme Flugschriften, so eine mit dem Titel „Uiber die Falschheit und Gottlosigkeit des Kantschen Systems“.¹⁷⁹ Kant selbst hat auf derartige Anwürfe kaum reagiert.

Gefährlich wurde die Situation für den 71jährigen Philosophen erst, als die preußische Regierung unter dem aufklärungsfeindlichen Friedrich Wilhelm II., Nachfolger Friedrichs II., in den Religionsstreit eingriff und ihm „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift

und des Christentums“ vorwarf. Am 1. Oktober 1794 – die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ lag zu diesem Zeitpunkt bereits in zweiter Auflage vor – erging ein von Minister Wöllner unterzeichnetes „königliches Reskript“ an Kant, in dem er unter Androhung „unangenehmer Verfügungen“ aufgefordert wurde, sich „künftighin nichts dergleichen... zu Schulden kommen [zu] lassen“.¹⁸⁰

Daß Kants Religionsauffassung schon längere Zeit in Hofkreisen, insbesondere von seiten des Ministers Wöllner, als verächtlich galt, hatte ein Brieffreund und begeisterter Anhänger der Transzendentalphilosophie, Johann Christoph Carl Christian Kiesewetter, der als Erzieher am Hofe wirkte und dort auch Vorlesungen zur Kantschen Moralphilosophie hielt, bereits am 15. Dezember 1789 dem Philosophen anvertraut.¹⁸¹ Der König selbst, der einem symbolisch-mystifizierten Christenglauben anhing, war Kant gegenüber mißtrauisch. „Mit Kants schädlichen Schriften muß es auch nicht länger fortgehen“, schrieb er an Wöllner.¹⁸² Es ist anzunehmen, daß Kants Auffassungen mit der Neologie gleichgesetzt wurden, die als ein Hauptgegner bekämpft wurde.¹⁸³ Die Königsberger Universität galt wohl in dieser Beziehung als besonders unsicherer Boden, denn dort hatte der Theologe Hasse bereits 1792 eine Schrift mit dem Titel „Über die jetzige und künftige Neologie“ veröffentlicht. Die Zweitauflage der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ konnte zwar im Frühjahr 1794 noch erscheinen, als aber danach eine Untersuchung über einen angeblichen Unfug Königsberger Theologiestudenten in einer der dortigen Kirchen angeordnet wurde, geriet Kant endgültig als Verführer der studentischen Jugend in Verdacht.

Es ist bezeichnend für die Verfaßtheit des Religionsedikts in jener „Zeit der Aufklärung“ und auch für das hohe Ansehen, welches Kant in akademischen Kreisen und darüber hinaus genoß, daß sich etliche Zeitgenossen an den Philosophen mit dem Angebot wandten, ihn, falls er das Lehramt verlieren würde, zu unterstützen. Zu einer solchen Maßregelung kam es allerdings nicht, zumal Kant sein Versprechen, zu Religionsfragen künftig zu schweigen, bis zum Tode von Friedrich Wilhelm II. einhielt.¹⁸⁴

Trotz seiner eigenständigen Position stand Kant mit einzelnen Theologen, die er als „wackere Männer“ schätzte, im kollektiven Einvernehmen, so u. a. mit dem Oberhofprediger Johann

Ernst Schultz und dem Theologen Wasianski. Von einer Reihe zeitgenössischer Kantianer wurde Kants Religionsauffassung auch im Sinne einer positiven christlichen Religion ausgelegt, welche sie gewiß nicht war. Mit dem Philosophen enger vertraute Bekannte neigten eher dazu, an einem positiven Glauben Kants an die Christenlehre zu zweifeln; keiner aber zweifelte an seiner sittlichen Redlichkeit im Sinne der von ihm vertretenen Moralphilosophie und Ethiktheologie.¹⁸⁵ Wer sich in sein System ernsthaft hineinzudenken mußte, erkannte die höchst selbständige subjektive Wendung, welche Kant dieser Problematik gegeben hatte. Mancher schreckte wohl auch vor der radikalen Konsequenz dieser Wende zurück.

Innerhalb der philosophischen Aufklärungsbewegung steht Kant auch in seiner Religionsphilosophie als selbständiger Denker da: Sein Konzept grenzt sich sowohl gegenüber einer natürlichen Religion und einer pantheistischen Gottesdeutung im Lessingschen oder Herderschen Sinne ab als auch gegen die aufklärerischen Positionen, wie sie von Mendelssohn, Nicolai u. a. vertreten wurden. Sein Konzept ergibt sich so folgerichtig aus der transzendentalphilosophischen Wende, daß es nur mit dem philosophischen Gesamtsystem begreifbar und übernehmbar ist. Die strikte Abgrenzung von jeder Begründung der Religion auf Naturbeobachtung, Naturerleben oder andere „schwärmerischen“ Gefühle ist auch ein wesentlicher Grund, weshalb andere Denker wie Herder und Goethe, aber auch Hamann und später Friedrich Schleiermacher sich mit der Kantschen Religionsauffassung nicht befreunden konnten und sie zum Teil offen bekämpften.

Andere Philosophen wiederum schlossen sich an Kant unmittelbar an. Der junge Johann Gottlieb Fichte kam 1781 nach Königsberg und legte Kant das Manuskript seiner ganz im Sinne der Transzendentalphilosophie geschriebenen Schrift „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ vor. Kant unterstützte die Veröffentlichung dieser Arbeit, welche anonym erschien und den Kantschen Geist mit einer solchen Stringenz zum Ausdruck brachte, daß sie für ein Werk aus Kants eigener Feder gehalten wurde. Als Kant das Geheimnis um den Verfasser lüftete, trug er wesentlich zur Begründung des Ruhmes Fichtes bei. Auch die jungen Studenten des Tübinger Stiftes Schelling, Hegel und Hölderlin feierten in den Jahren der Französischen Revolution Kants Religionsphilosophie als freiheitliche Denkweise und verteidig-

ten sie gegen die orthodoxe Theologie. Hölderlin bezeichnete später noch (1799) Kant als den „Moses unserer Nation“, der sie aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie, einsame Wüste seiner Spekulation geführt und das energische Gesetz vom heiligen Berg gebracht habe.¹⁸⁶ Aber diese freie, einsame Wüste der Spekulation ist es andererseits auch, welche den Feuerköpfen aus dem Tübinger Stift auf die Dauer weniger behagte. Der junge Hegel, noch auf der Suche nach einem eigenen philosophischen Weg und noch voll beschäftigt mit vielfältigen empirischen Geschichtsstudien, knüpft zunächst wieder unmittelbar an das Lessingsche und Herdersche Verständnis eines volkstümlichen Christentums an und kritisiert an Kant dessen bloß systembedingte, nicht realhistorische Ableitung der Religion; denn wenn Kant auch das Problem der Volkswirksamkeit der Religion mit seiner Unterscheidung von philosophischer Religionsauffassung und Glaubenslehre berücksichtigt, so bleibt doch seine Ethiktheologie in ihrer systemimmanenten Ableitung eine esoterische Angelegenheit.

Jedoch liegt in der logischen Folgerichtigkeit, mit der Kant die Religion aus moralischen Bedürfnissen erklärt und ihren Idealcharakter begründet, auch die Möglichkeit, atheistische Konsequenzen aus dieser Wende aufs Subjekt zu ziehen¹⁸⁷ – Konsequenzen, die Kant freilich selbst niemals gezogen und die er auch strikt abgelehnt hätte. Dennoch hat seine Fragestellung nach „menschlichen“ (anthropologischen) Gründen von Religion die junghegelianische Bewegung und die Feuerbachsche Religionskritik indirekt theoretisch mit vorbereitet. Diese unter neuartigen Zeitumständen und spezifischen politischen Vorzeichen im Vormärz sich entfaltende geistige Strömung führte „Theologie“ letztlich auf „Anthropologie“ zurück (wie es Feuerbach auf den Begriff brachte), identifizierte damit allerdings religiöses Bewußtsein mit menschlicher Selbstentfremdung und Unvernunft und forderte die Aufhebung der Religion, ihre Zurückführung auf ihr „menschliches“ Wesen. Für Kant hat, wie wir sahen, die religiöse Idealbildung eine grundsätzlich positive, Moral befördernde Funktion. Hier liegt der Differenzpunkt zum Junghegelianismus und zu Feuerbach. Die historische Sichtweise auf Religion hat Kant freilich mit seiner Fragestellung mit eröffnet.

Von bleibender Bedeutung und anregender Aussagekraft ist das humanistische Bekenntnis Immanuel Kants zur praktischen Eigenverantwortung und Selbstbestimmungsfähigkeit der Men-

schen bei der Gestaltung ihrer gesellschaftlichen Beziehungen, ein Bekenntnis, welches auch die Religionsphilosophie prägt und ihren progressiven Charakter ausmacht. Die Auseinandersetzung mit Kants Nachdenken über Religion ist geeignet, religiöses Bewußtsein zur Entscheidung für den Fortschritt im gesellschaftlichen Bereich zu motivieren, für einen Gesellschaftszustand entfalteter Vernunft und Humanität.

X. Bemerkung zur Auswahl der Texte

Die Texte wurden unter dem Aspekt der Einheit von Moral- und Religionsphilosophie bei Kant zusammengestellt und sollen den systemimmanenten Zusammenhang verdeutlichen. Es wurden daher nur Arbeiten aus dem Zeitraum seit 1788 (dem Erscheinungsjahr der „Kritik der praktischen Vernunft“) berücksichtigt. Auf die vorangehende Entwicklung der Kantschen Bearbeitung des Religionsproblems ist in der Einleitung ausführlicher eingegangen worden, um das Einmünden jener Überlegungen in die transzendental-philosophische Fragestellung zu begründen. Freilich war es nicht möglich, alle religionsphilosophisch relevanten Arbeiten und Äußerungen Kants seit 1788 aufzunehmen; dies betrifft einige kleinere Artikel, entsprechende Gedanken in der „Kritik der Urteilskraft“ sowie die zahlreichen Reflexionen zur Metaphysik, zur Moralphilosophie und zur Rechtsphilosophie, die das Thema Religion bzw. Kirche berühren. Es konnten hier nur die Reflexionen des religionsphilosophischen Nachlasses Aufnahme finden, die allerdings einen guten Überblick über das jahrelange Nachdenken Kants über die Religionsfrage vermitteln und zugleich verdeutlichen, wie er dabei um die Abgrenzung von überlieferten Denkweisen ringt.

Die Zusammenstellung ist nicht chronologisch angeordnet, sondern beginnt mit der religionsphilosophischen Hauptschrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“; es schließen sich die religionsphilosophisch bedeutsamen Abschnitte aus der „Kritik der praktischen Vernunft“, der erste Teil des „Streits der Fakultäten“ und schließlich der Nachlaß an. Die vorliegenden Texte sind der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften (Berlin 1910 ff.) nachgedruckt. Sie wurden mit den notwendigsten Anmerkungen zur Publikationsgeschichte und

zum Verständnis einzelner Textstellen versehen, wobei die Anmerkungen der Akademieausgabe z. T. zur Vorlage dienten. Auf ein Verzeichnis der Lesarten wurde verzichtet; die Orthographie wurde im Interesse der Lesbarkeit modernisiert.

Die Abschrift der Kantschen Texte und die Modernisierung der Orthographie besorgte freundlicherweise der Union Verlag, dessen Lektor Herrn Rentzsch für die Beförderung der gesamten Arbeit besonderer Dank gebührt.

Martina Thom

Anmerkungen

- 1 Die Kantsche kopernikanische Wende ist dem Wesen nach eine Denkmethode, wonach zunächst die im Subjekt liegenden Bedingungen der Erkenntnis von Gegenständen analysiert werden müssen, bevor man über Gegenstände selbst urteilt. Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1971, S. 22 f. Diese hier erkenntnistheoretisch bestimmte Wende auf das Subjekt ist aber für Kants gesamte Philosophie charakteristisch, auch für die Ethik, die Religionsphilosophie und die Ästhetik. Daher spricht G. Lehmann zu Recht von einer „anthropologischen Wende“ Kants. Vgl. G. Lehmann, Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie I. Kants, Berlin 1969, S. 117 ff.
- 2 I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910 ff., Bd. 8, S. 33.
- 3 Ebenda, S. 38.
- 4 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, a. a. O., S. 7.
- 5 Vgl. B. Stattler, Anti-Kant, München 1788.
- 6 Vgl. S. Collenbusch an I. Kant (26. Dezember 1794), in: I. Kant, Briefwechsel, Leipzig 1924, Bd. II, S. 691.
- 7 Vgl. H. Jung-Stilling an I. Kant (1. März 1789), in: ebenda, Bd. I, S. 364.
- 8 Vgl. I. Kant an Ch. Garve (21. September 1798): „Nicht die Untersuchung des Daseins Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punkt gewesen, von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r. V.: ‚Die Welt hat einen Anfang – sie hat keinen Anfang etc. bis zur vierten: Es ist Freiheit im Menschen, – gegen den: es ist keine Freiheit, sondern alles ist in ihm Naturnotwendigkeit‘; diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das Scandal des scheinbaren Widerstreits der Vernunft mit ihr selbst zu heben.“ In: I. Kant, Briefwechsel, Bd. II, S. 780.
- 9 Vgl. S. 319 ff. dieser Ausgabe.

- 10 Es handelt sich um acht Fragmente des Deisten H. S. Reimarus über Fragen der Religion und der Bibeldeutung, die Lessing in den Jahren 1774 bis 1778 veröffentlichte, wodurch er u. a. in einen heftigen Streit mit dem lutherisch-orthodoxen Hamburger Hauptpastor J. M. Goeze geriet.
- 11 G. E. Lessing, Gesammelte Werke, Berlin 1954 ff., Bd. 8, S. 591.
- 12 Ebenda, Bd. 9, S. 327.
- 13 Gelegentlich würdigt Kant freilich einige zeitgenössische Pietisten und zeigt dabei auch Differenzierungen im Pietismus auf. Vgl. I. Kant, Der Streit der Fakultäten, S. 362 f. dieser Ausgabe.
- 14 Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann, A. Ch. Wasiński, Immanuel Kant – Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen, Berlin 1912, S. 14. Vgl. auch S. 90 f.: Borowski bedauert hier, daß Kant weitgehend von der Glaubenslehre des Christentums abricke und der Bibel und dem Gebet nur eine beschränkte Funktion als Mittel zur Volksunterweisung zuspreche.
- 15 Es handelt sich um die Pietisten A. H. Francke und S. G. Lange, die bei Friedrich Wilhelm I. durchsetzten, daß Wolff entlassen wurde und bei Strafe des Stranges das Land verlassen mußte. Nach der Thronbesteigung Friedrichs II. kehrte Wolff 1740 nach Halle zurück.
- 16 J. C. Lavater, pietistischer Theologe aus der Schweiz, reiste 1763 nach Berlin, um u. a. auch Mendelssohn kennenzulernen. 1769 gab er die Übersetzung des Buches „Untersuchungen der Beweise für das Christentum“ von Ch. Bonnet heraus, mit einer gedruckten Zueignung an Mendelssohn, verbunden mit der Aufforderung, doch diese Beweise für das Christentum entweder zu widerlegen oder zum Christentum überzutreten.
- 17 Vgl. S. 360 dieser Ausgabe. Vgl. auch: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Fußnote Kants auf S. 233 dieser Ausgabe.
- 18 I. Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. 1, S. 262.
- 19 Ebenda, S. 321.
- 20 Ebenda, S. 263.
- 21 Ebenda, S. 227.
- 22 Ebenda, S. 264.
- 23 Vgl. I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. 8, S. 19 f.
- 24 Kants gesammelte Schriften, Bd. 2, S. 95.
- 25 S. 304 dieser Ausgabe.
- 26 I. Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. 1, S. 329.
- 27 Immanuel Kant – Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen, hrsg. von F. Groß, o. O. [1912], S. 29.
- 28 Kant nimmt hier zu einem Thema Stellung, welches 1753 von der Berliner Akademie als Preisaufgabe gestellt wurde: On demande l'examen du système de Pope, contenu dans la proposition: Tout est bien. (Man fordert zu einer Prüfung des Systems von Pope auf, zusammengefaßt in der Behauptung: Das Ganze ist gut.) Kant setzt sich hierbei vornehmlich mit Crusius auseinander. Der Optimismus-

Artikel ist eine Einladungsschrift zu den Vorlesungen des Winterhalbjahres 1759/60.

- 29 Kants gesammelte Schriften, Bd. 2, S. 35.
- 30 Vgl. Kants gesammelte Schriften, Bd. 17, S. 240.
- 31 Kants gesammelte Schriften, Bd. 2, S. 66.
- 32 Ebenda, S. 72.
- 33 Ebenda, S. 74.
- 34 Vgl. ebenda.
- 35 Vgl. ebenda, S. 115.
- 36 Vgl. ebenda, S. 119.
- 37 Ebenda, S. 163.
- 38 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, a. a. O., S. 478 a.
- 39 Vgl. ebenda, S. 813.
- 40 Vgl. ebenda, S. 815.
- 41 Vgl. Kants Bestimmung des „Obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile“: Der Verstand muß stets immanent, bezogen auf das Feld der Erscheinungen (Erfahrungen) gebraucht werden, um sich vor Spekulation zu schützen. Vgl. ebenda, S. 250–254.
- 42 Ebenda, S. 32.
- 43 Kants gesammelte Schriften, Bd. 20, S. 44.
- 44 J. J. Rousseau, Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, in: J. J. Rousseau, Frühe Schriften, Leipzig 1965, S. 126.
- 45 Kants gesammelte Schriften, Bd. 20, S. 45.
- 46 Ebenda, S. 47.
- 47 Vgl. M. Thom, Ideologie und Erkenntnistheorie. Untersuchung am Beispiel der Entstehung des Kritizismus und Transzendentalismus Immanuel Kants, Berlin 1980, S. 56–63.
- 48 Kants gesammelte Schriften, Bd. 18, S. 30, Nr. 4927 (2. Hälfte der siebziger Jahre). Ich folge hier der Phaseneinteilung durch Erich Adickes, der den Nachlaß bearbeitet hat. Die Datierung ist allerdings nicht immer exakt bestimmbar gewesen und auch oftmals unsicher.
- 49 Vgl. Kants gesammelte Schriften, Bd. 17, S. 562, Nr. 4467 (1. Hälfte der siebziger Jahre).
- 50 Vgl. Kants gesammelte Schriften, Bd. 16, S. 66, Nr. 1652 (etwa um 1769/70).
- 51 Vgl. Kants gesammelte Schriften, Bd. 15/2, S. 659 f., Nr. 1482.
- 52 Dieses Streben Kants nach Gesellschaftsbezug seiner Philosophie hebt Herder hervor, der seinem ehemaligen Lehrer in seinen „Charakterbildern“ ein schönes Denkmal setzte. Vgl. Herders Werke in fünf Bänden, Weimar 1957, Bd. 5, S. 270.
- 53 Vgl. M. Forschner, Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Antinomie bei I. Kant, München und Salzburg 1974; J. Schmucker, Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen, Meinungen 1961; M. Thom, Ideologie und Erkenntnistheorie. Untersuchung am Beispiel des Kritizismus und Transzendentalismus Immanuel Kants, Berlin 1980.
- 54 Vgl. M. Thom, Ideologie und Erkenntnistheorie, a. a. O., S. 153 ff.
- 55 Kant spricht, was oft übersehen wird, in den meisten Fällen von „Dingen an sich selbst“, damit ausdrückend, daß ihre Existenz unabhängig

vom Menschen nicht angezweifelt werden sollte. Von diesen Dingen machen wir uns ein noumenon, einen Grenzbegriff von einem Ding überhaupt, ohne aber irgendeine qualitative Bestimmtheit des Dinges an sich selbst erfassen zu können.

- 56 Diese letzte Prämisse nimmt Kant zum Anlaß, um die Behauptung zu kritisieren, daß die Seele auch unabhängig von der Materie existieren könne. Kants Argument: Der Raum ist eine subjektive Anschauungsform, nichts Äußerliches; daher ist er im seelischen Vermögen selbst enthalten, und es kann die Seele auf diese Weise nicht als in Verhältnissen zu Gegenständen im Raum stehend gedacht werden. Daher könne man sie auch nicht von der Materie getrennt denken, denn wir erfahren unser seelisches Vermögen stets als Einheit von Intelligibilität und Sensibilität. Wir können uns nur auf den Standpunkt dieses transzendentalen Idealismus stellen, wonach unsere Intelligibilität stets den Erfahrungsbezug braucht. Daher ist der transzendente Idealismus zugleich ein empirischer Realismus. Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, a. a. O., S. 449–467 a.
- 57 Ebenda, S. 474 b.
- 58 Ebenda, S. 474 b f.
- 59 Der Mystiker und Spiritualist E. Swedenborg gab vor, mit der Geisterwelt in Verbindung treten zu können, und veröffentlichte zu diesem Thema ein umfangreiches Werk mit dem Titel „Arcana coelestia“, acht Quartbände „voller Unsinn“, wie Kant feststellte. Kant veröffentlichte 1766 seine Gegenschrift anonym.
- 60 Kant geht von der Hypothese aus, daß viele Planeten mit vernunftbegabten Wesen besiedelt sein könnten.
- 61 Vgl. I. Kant, Briefwechsel, a. a. O., Bd. I, S. 50–55.
- 62 Kants gesammelte Schriften, Bd. 18, S. 63, Nr. 5022 (etwa 1776 bis 1778).
- 63 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, a. a. O., S. 431 b f.
- 64 Kants gesammelte Schriften, Bd. 8, S. 138.
- 65 Herder meint, daß das Dasein Gottes durch die Schönheit und Zweckmäßigkeit der Natur bewiesen sei; „leere Worte“, wie die Kantsche Widerlegung des ontologischen Beweises, besagen nichts dagegen. Vgl. Herders Werke in fünf Bänden, a. a. O., Bd. 5, S. 7.
- 66 Vgl. H. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Leipzig o. J., 158 ff. Heine versteht hier unter Deismus offensichtlich die positive Behauptung eines Schöpfergottes.
- 67 Vgl. ebenda, S. 172 f.
- 68 Kant kritisiert hier vornehmlich den cartesianischen Beweis. Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, a. a. O., S. 658.
- 69 Beim kosmologischen Beweis wird eine unbestimmte Erfahrung, irgendein Dasein zugrunde gelegt und daraus auf eine erste Ursache geschlossen. Ähnlich verfährt man beim physiko-theologischen Beweis: Es wird vom uns bekannten Gesetz der Kausalbeziehung in der Sinnenwelt auf eine höchste Ursache geschlossen.
- 70 Ebenda, S. 655 f.
- 71 Vgl. den Abschnitt: Kritik der Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft, in: ebenda, S. 681–689.
- 72 Vgl. Kants gesammelte Schriften, Bd. 9, S. 24 f.

- 73 Vgl. ebenda, Bd. 4, S. 818.
- 74 Vgl. ebenda, Band 5, S. 30.
- 75 Vgl. M. Thom, *Ideologie und Erkenntnistheorie*..., Teil II: Vorrang und Vorlauf der Moralphilosophie vor der Erkenntnistheorie, a. a. O.
- 76 Kants gesammelte Schriften, Bd. 19, S. 138, Nr. 6711 (etwa 1772).
- 77 Ebenda, Bd. 4, S. 439.
- 78 Der humanistische Ausgangspunkt, das Prinzip der Würde des Menschen als Selbstzweck, wird dagegen schon früher mehrfach in den moralphilosophischen Reflexionen notiert. Vgl. u. a. ebenda, Bd. 19, S. 162, Nr. 6792; S. 163, Nr. 6795; S. 165, Nr. 6801 (alle Reflexionen in der 1. Hälfte der siebziger Jahre).
- 79 Vgl. ebenda, Bd. 5, S. 8.
- 80 Hobbes hat auch die moralischen Gesetze als despotisch, durch staatliche Gewalt einführbar, betrachtet. Vgl. ebenda, Bd. 19, S. 483, Nr. 7667 (1. Hälfte der siebziger Jahre); S. 99, Nr. 6593 (2. Hälfte der siebziger Jahre).
- 81 Ebenda, S. 212 f., Nr. 6954 (etwa Mitte der siebziger Jahre).
- 82 Ebenda, Bd. 4, S. 431.
- 83 Ebenda, S. 432.
- 84 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1971, S. 523 f.
- 85 Vgl. K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in: Marx/Engels, *Werke*, Berlin 1956 ff., Bd. 3, S. 6.
- 86 Vgl. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. 8, S. 17 ff.
- 87 S. 271 dieser Ausgabe.
- 88 Vgl. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. 5, S. 47.
- 89 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a. a. O., S. 816.
- 90 S. 271 dieser Ausgabe.
- 91 Vgl. S. 93 dieser Ausgabe.
- 92 Vgl. ebenda, S. 210.
- 93 Ebenda, S. 291.
- 94 Kants gesammelte Schriften, Bd. 19, S. 201, Nr. 6903.
- 95 Vgl. ebenda, S. 108, Nr. 6611 (Mitte oder Ende der siebziger Jahre); S. 282, Nr. 7202 (achtziger Jahre): „Die Idee des allgemeinen Willens hypostasirt, ist das höchste selbständige Gut, das zugleich der zureichende Quell aller Glückseligkeit ist: das Ideal von Gott.“
- 96 Vgl. S. 236 dieser Ausgabe.
- 97 Vgl. Kants gesammelte Schriften, Bd. 19, S. 98, Nr. 6590 (2. Hälfte der sechziger Jahre).
- 98 Ebenda, S. 191, N. 6883.
- 99 Vgl. ebenda, S. 176, Nr. 6838 (1776–1778).
- 100 Ebenda, S. 188, N. 6876 (1776–1778).
- 101 Ebenda, Bd. 4, S. 425.
- 102 S. 408 dieser Ausgabe, N. 8106.
- 103 Vgl. I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. 8, S. 333–336. Diese kleine Abhandlung schickte Kant am 18. Mai 1794 an den Herausgeber der *Berlinischen Monatsschrift*, E. Biester, mit der Vorankündigung, daß diese „theils kläglich, theils

- lustig“ zu lesen sein werde. Er wolle sich damit beeilen, „ehe noch das Ende Ihrer und meiner Schriftstellerei eintritt“, vermerkt Kant mit Blick auf das Religionsedikt von 1788. Vgl. I. Kant, *Briefwechsel*, a. a. O., Bd. II, S. 667 (I. Kant an E. Biester am 10. April 1794).
- 104 S. 250 dieser Ausgabe.
- 105 Vgl. ebenda.
- 106 Vgl. ebenda, S. 291.
- 107 Vgl. ebenda, S. 227.
- 108 Ebenda, S. 315.
- 109 Ebenda, S. 221.
- 110 Ebenda, S. 223.
- 111 Christian Wolff stützt sich in seiner *theologia naturalis* auf die von Kant kritisierten Beweisarten für das Dasein Gottes, wobei er den kosmologischen Beweis, als der Erfahrung der Menschen angeblich entsprechend, bevorzugt. Damit widerspricht er dem Offenbarungsgedanken, ohne ihn jedoch direkt abzuleugnen. Er würde in Kants Sinne zu den supranaturalistischen Rationalisten gehören, deren Beweisart letztlich auf den ontologischen Gottesbeweis hinausläuft, da logischer und Realgrund nicht geschieden werden, die aber zugleich die Offenbarung als möglich noch einräumen. – Hume kennt entsprechend seiner skeptizistischen Position, die alles Urteilen nur auf Gewohnheit entsprechend der empirischen Erfahrung reduziert, keinen Vernunftglauben an. Natürliche Religion ist für ihn urteilen über religiöse Gegenstände in Analogie zur menschlichen Erfahrung, was unweigerlich zu Anthropomorphismen führe. Damit betont Hume die historisch konkreten Anlässe für religiöse Vorstellungen. Eine Begründung der Theologie mit Mitteln der Philosophie lehnt er ab. Aber auch Hume geht nicht so weit, das Dasein Gottes in Frage zu stellen. Kant hat Humes „*Dialoge über natürliche Religion*“ erst 1779 in der deutschen Übersetzung durch Hamann gelesen, zu einem Zeitpunkt, als er seine Position bereits fertig ausgearbeitet hatte. – Lessing verbindet eine ernsthafte theologische Behandlung der Dokumente und der Geschichte des Christentums mit einer spinozistisch-pantheistischen Position, nachdem er sich vom Deismus gelöst hatte. Kant erwähnt Lessing lediglich im Zusammenhang mit dem Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi über den Spinozismus Lessings, und auch dort geht er auf Lessings Position nicht ein, sondern lehnt nur generell eine spinozistische In-eins-Setzung von Natur und Gott als Grundlage einer natürlichen Religion ab: Dies ist im Kantschen Sinne metaphysische Ontologie. Vgl. dazu: I. Kant, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. 8, S. 133 ff., 142 ff.
- 112 Vgl. S. 224 dieser Ausgabe.
- 113 S. 225 dieser Ausgabe.
- 114 Vgl. ebenda, S. 350.
- 115 Goethe am 7. Juni 1793 an Herder, zitiert nach: I. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Leipzig 1848, Einleitung des Herausgebers K. Vorländer, S. LII.
- 116 Herders sämtliche Werke, Berlin 1877–99, Bd. XX, S. 219 f.
- 117 S. 106 dieser Ausgabe.
- 118 Ebenda, S. 152.

- 119 Kants gesammelte Schriften, Bd. 17, S. 315 f., Nr. 3859.
- 120 Ebenda, S. 314 f., Nr. 3857.
- 121 Vgl. I. Kant, Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. 8, S. 112.
- 122 I. Kant, Idee meiner allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: ebenda, S. 19.
- 123 So deutet Kants Religionsauffassung der Neukantianer Bruno Bauch. Vgl. B. Bauch, Immanuel Kant, Berlin und Leipzig 1921, S. 319 ff., 338 ff.
- 124 Vgl. M. Luther, Sermon von dem Glauben und den guten Werken, in: M. Wartburger, Martin Luther – Lebensgeschichte des Reformators, Berlin o. J., S. 15.
- 125 Luthers Prädestinationslehre, die von Augustinus beeinflusst ist, läßt im Grunde hinsichtlich der Erlangung der göttlichen Gnade keinen Platz für den freien Willen des Menschen. Erasmus von Rotterdam wandte dagegen in seiner Schrift „Über die Freiheit des Willens“ ein, daß der Mensch wenigstens einen Teil seines Heils durch freien Willen selbst bestimmen können muß. Die Luthersche Absicht war es aber keineswegs, die Bedeutung von auf freiem Willen beruhenden guten Werken herabzusetzen und alles der Gnade Gottes anheimzustellen. Er wandte sich vielmehr mit seiner Prädestinationslehre gegen die Praxis des Abtittens und des Ablasses in der damaligen katholischen Kirche. Die Gnade Gottes sollte rein als aus dessen Willen entspringend verstanden und der Mensch ausschließlich auf seine guten Werke am Nächsten orientiert werden. Der katholische Gotteskult wurde als sinnlos erklärt. Es sollten „akkurat diese beiden Gerechtigkeiten“ unterschieden werden, die aktive (im Katholizismus praktizierte) und die passive (die protestantische), „damit nicht Sitten und Glaube, Werk und Gnade, Politik und Religion vermenget werden“. „Das sage ich darum, daß nicht jemand meine, daß wir gute Werke verwerfen oder hindern.“ (Zitiert nach H. Müller, Evangelische Dogmatik im Überblick, Berlin 1978, S. 200 f.) Luther will also eine Verknüpfung von gutem Werk und Lohn Gottes dafür unterbinden; insofern ist hier ein gemeinsamer Gedanke bei ihm und Kant vorhanden. Aber Kant lehnt die Gnadenlehre Luthers strikt ab, da sie auf Offenbarungsglauben und somit Einräumung einer Transzendenz beruht, die gewissermaßen wie ein undurchschaubares Schicksal über dem Menschen schwebt und ihn in seinem Handeln selbst durch den Gedanken daran schon beeinflussen könnte.
- 126 Vgl. S. 215; 259 f. dieser Ausgabe, ausführlich auch S. 374 f.
- 127 Vgl. ebenda, S. 110 f.
- 128 Vgl. ebenda, S. 118.
- 129 Vgl. ebenda, S. 137.
- 130 Ebenda, S. 250.
- 131 Ebenda, S. 156; vgl. auch I. Kant, Pädagogik, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. 9, S. 494.
- 132 Herders sämtliche Werke, Bd. 6, S. 98 f.
- 133 K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 1, S. 378.
- 134 S. 254 dieser Ausgabe.

- 135 I. Kant, Das Ende aller Dinge, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. 8, S. 332.
- 136 Vgl. ebenda, Bd. 7, S. 85 f.
- 137 Ebenda, Bd. 8, S. 334 f.
- 138 Ebenda, S. 336.
- 139 I. Kant an J. C. Lavater am 28. April 1775, in: I. Kant, Briefwechsel, a. a. O., Bd. I, S. 135.
- 140 Hamanns ausgesprochen gefühlsbetonte, aus Sensualismus gegründete und der Mystik zuneigende philosophische Haltung kommt in dieser Bibeldeutung zum Ausdruck. Selbst die Sprache der Bibel soll mehr empfunden denn wirklich erforscht werden. Vgl. J. G. Hamann, Verkleidung und Verklärung, Berlin 1963, S. 273 ff., S. 317 ff.
- 141 Vgl. I. Kant, Briefwechsel, Bd. I, S. 123 f.
- 142 Ebenda, S. 126 f.
- 143 I. Kant, Rezension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. 8, S. 54.
- 144 Vgl. S. 158 dieser Ausgabe.
- 145 Vgl. ebenda.
- 146 Vgl. ebenda.
- 147 Vgl. ebenda, S. 201.
- 148 Zur Frage der Universalhistorie äußert sich Kant schon auf den Collegzetteln zu seinen Anthropologievorlesungen Anfang der siebziger Jahre. Vgl. Kants gesammelte Schriften, Bd. 15/2, S. 613, Nr. 1405.
- 149 I. Kant an Mendelssohn am 16. August 1783, in: I. Kant, Briefwechsel, a. a. O., Bd. I, S. 236.
- 150 Vgl. S. 292 dieser Ausgabe.
- 151 Vgl. ebenda, S. 306.
- 152 Vgl. ebenda, S. 277 f.
- 153 Ebenda, S. 336.
- 154 Vgl. ebenda, S. 203 f.; 246 ff.; 358 ff.
- 155 Ebenda, S. 293.
- 156 Vgl. Kants gesammelte Schriften, Bd. 8, S. 339.
- 157 Vgl. ebenda.
- 158 Vgl. ebenda, S. 338.
- 159 Ebenda, S. 336.
- 160 Vgl. ebenda, S. 338.
- 161 Vgl. S. 203; 234 dieser Ausgabe.
- 162 Vgl. ebenda, S. 144.
- 163 Ebenda, S. 181; vgl. 343.
- 164 Vgl. ebenda, S. 209.
- 165 Ebenda, S. 237.
- 166 Ebenda, S. 344.
- 167 Ebenda.
- 168 Vgl. ebenda, S. 189.
- 169 Vgl. ebenda, S. 232.
- 170 Vgl. ebenda, S. 222.
- 171 Kant hat in einer persönlichen Notiz vermerkt, daß er sein Versprechen als „getreuer Untertan“ des jetzt lebenden Königs gegeben habe und nach dessen Tod wieder in seine „Freiheit zu denken eintreten“

werde. Vgl. dazu die ausführliche Darstellung, auch der Reaktion von Kants Bekanntenkreis auf dessen Verhalten, in: K. Vorländer, I. Kant – der Mann und sein Werk, Hamburg 1971, 4. Buch, 3. Kapitel.

- 172 Vgl. S. 333 dieser Ausgabe.
- 173 Ebenda, S. 328.
- 174 Ebenda, S. 359.
- 175 Vgl. ebenda, S. 360 f.
- 176 Vgl. ebenda, S. 372.
- 177 Vgl. T. Pesch, Die moderne Wissenschaft betrachtet in ihrer Grund-feste, Freiburg i. Br. 1876, S. 105; ähnlich wertet die Kantsche Reli-gionsauffassung: S. J. Gloßner, Kant, der Philosoph des Protestan-tismus, in: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, XXII. Jg., Paderborn 1908.
- 178 Vgl. Anmerkung 6.
- 179 Aus einer Nachricht von einer Kant-Ausstellung in Göttingen; in: Collegium Albertinum, Göttingen, Beiträge zum Kant-Gedenkjahr 1975.
- 180 Vgl. Kants eigne Darstellung in der Vorrede zu „Der Streit der Fakultäten“, S. 318 ff. dieser Ausgabe.
- 181 J. Ch. C. Ch. Kiesewetter an Kant am 15. Dezember 1789, in: I. Kant, Briefwechsel, a. a. O., Bd. 1, S. 428 f.
- 182 Vgl. K. Vorländer, I. Kant – der Mann und sein Werk, a. a. O., 4. Buch, S. 196.
- 183 Der König hatte schon vorher durch ein Schreiben an die Hallenser Theologische Fakultät sich gegen die Neologen gewandt und jedes „Moralisieren“ in der Religion als unerwünscht untersagen wollen. Vgl. K. Vorländer, ebenda, S. 196 ff.
- 184 Vgl. K. Vorländer, ebenda, S. 201 ff. Die preußische Regierung ging sogar so weit, von den Dozenten der philosophischen und theologi-schen Fakultät in Königsberg schriftliche Verpflichtungen zu verlan-gen, weder über Kants Religionsphilosophie noch anderen „Irrglauben“ Vorlesungen zu halten.
- 185 Vgl. ebenda, S. 181 ff.
- 186 Vgl. F. Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe, Berlin 1970, Bd. 4, S. 337.
- 187 Solche atheistische Konsequenz zog Karl Marx 1842 in seinem Artikel „Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion“. Er bezeichnete Kant, Fichte und Spinoza als Heroen der Moral. „Alle diese Moralisten gehen von einem prinzipiellen Widerspruch zwi-schen Moral und Religion aus, denn die *Moral* ruhe auf der *Autono-mie*, die *Religion* auf der *Heteronomie* des menschlichen Geistes.“ – „Die Moral erkennt nur ihre eigene allgemeine und vernünftige Reli-gion und die Religion nur ihre besondre positive Moral.“ In: Karl Marx, Friedrich Engels, Gesamtausgabe (MEGA), I. Abteilung, Band 1, Berlin 1975, S. 106 f.