

Die Religion innerhalb der  
Grenzen der bloßen Vernunft



Klassiker Auslegen

Herausgegeben von  
Otfried Höffe  
Band 41

Otfried Höffe ist o. Professor für Philosophie  
an der Universität Tübingen

Immanuel Kant

# Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

Herausgegeben von  
Otfried Höffe



Akademie Verlag

Abbildung auf dem Einband: Immanuel Kant, Kupferstich, o. J., © Wikimedia Commons

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der  
Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-05-004682-2

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2011

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Gesamtgestaltung: K. Groß, J. Metze, Chamäleon Design Agentur Berlin

Satz: Veit Friemert, Berlin

Druck und Bindung: MB Medienhaus Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany

## Inhalt

|  |     |
|--|-----|
| Zitierweise und Siglen . . . . .   | VII |
| Vorwort . . . . .  | IX  |
| <b>1.</b>  |     |
| <b>Einführung in Kants Religionsschrift</b>  |     |
| <i>Otfried Höffe</i> . . . . .   | 1   |
| <b>2.</b>  |     |
| <b>Zum Titel und den beiden Vorreden</b>   |     |
| <i>Eberhard Jüngel</i> . . . . .   | 29  |
| <b>3.</b>  |     |
| <b>Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen</b>                                       |     |
| <i>Christoph Horn</i> . . . . .  | 43  |
| <b>4.</b>  |     |
| <b>Über die verschiedenen Bedeutungen des „Hangs zum Bösen“</b>  |     |
| <i>Maximilian Forschner</i> . . . . .  | 71  |
| <b>5.</b>  |     |
| <b>Zweites Stück: Moralische Vollkommenheit</b>  |     |
| <i>Jochen Bojanowski</i> . . . . .   | 91  |
| <b>6.</b>  |     |
| <b>The Devil, the Virgin, and the Envoy. Symbols of Moral Struggle in <i>Religion</i>, Part Two, Section Two</b> |     |
| <i>Andrew Chignell</i> . . . . .   | 111 |
| <b>7.</b>  |     |
| <b>Ethical Community, Church and Scripture</b>   |     |
| <i>Allen Wood</i> . . . . .  | 131 |
| <b>8.</b>  |     |
| <b>Die Kritik des Judentums und die Geheimnisse der Vernunft</b>   |     |
| <i>Johannes Brachtendorf</i> . . . . .   | 151 |
| <b>9.</b>  |     |
| <b>„Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt“</b>   |     |
| <i>Friedo Ricken</i> . . . . .   | 173 |

|   |     |
|---|-----|
| <b>10.</b>  |     |
| <b>Gottesdienst und Afterdienst: die Kirche als öffentliche Institution?</b>                  |     |
| <i>Katrin Flikschub</i> . . . . .   | 193 |
| <b>11.</b>  |     |
| <b>Der Begriff sogenannter Gnadenmittel unter der Idee eines reinen Religionsglaubens</b>     |     |
| <i>Burkhard Nonnenmacher</i> . . . . .  | 211 |
| <b>12.</b>  |     |
| <b>Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung: Ein Blick in den Streit der Fakultäten</b> |     |
| <i>Otfried Höffe</i> . . . . .  | 231 |
| <b>13.</b>  |     |
| <b>Die „Definition“ der Vernunftreligion</b>  |     |
| <i>Reza Mosayebi</i> . . . . .  | 249 |
| <b>14.</b>  |     |
| <b>Kants theologischer Kontext: Eine Stichprobe</b>   |     |
| <i>Douglas McGaughey</i> . . . . .  | 271 |
| <b>Auswahlbibliographie</b> . . . . .   | 283 |
| <b>Personenregister</b> . . . . .   | 287 |
| <b>Sachregister</b> . . . . .   | 289 |
| <b>Hinweise zu den Autoren</b> . . . . .  | 291 |

## Zitierweise und Siglen

Kant wird nach der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin 1902 ff.) zitiert, z. B. VIII 289 = Band VIII, Seite 289. Auf die Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* wird in der Regel ohne Angabe des Bandes nur mit der Seitenzahl verwiesen. Bei der *Kritik der reinen Vernunft* werden die Seitenzahlen der ersten (= A) oder zweiten (= B) Auflage angegeben, z. B. *KrV*, B xvii = 2. Auflage, Seite xvii.

Bibelstellen werden gemäß unten aufgeführter Siglenliste zitiert.

Auf andere Literatur wird mit dem Namen des Verfassers und dem Erscheinungsjahr Bezug genommen.

### Werke Kants:

|                     |  |
|---------------------|--|
| <i>Anfang</i>       | Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (VIII 107 – 123)  |
| <i>Briefe</i>       | Briefwechsel (X–XIII)  |
| <i>EaD</i>          | Das Ende aller Dinge (VIII 325 – 339)  |
| <i>Fak.</i>         | Der Streit der Fakultäten (VII 1 – 116)  |
| <i>Fortschritte</i> | Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik (XX 253 – 332)   |
| <i>Frieden</i>      | Zum ewigen Frieden (VIII 341 – 386)  |
| <i>Gemeinspruch</i> | Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (VIII 273 – 313) |
| <i>GMS</i>          | Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (IV 385 – 463)   |
| <i>Idee</i>         | Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (VIII 15 – 31)                              |
| <i>KpV</i>          | Kritik der praktischen Vernunft (V 1 – 163)  |
| <i>KrV</i>          | Kritik der reinen Vernunft (A: IV 1 – 252, B: III 1 – 552)   |
| <i>KU</i>           | Kritik der Urteilskraft (V 165 – 485)  |
| <i>Log.</i>         | Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, hrsg. v. G. B. Jäsche (IX 1 – 150)                                       |
| <i>MAN</i>          | Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (IV 465 – 565)   |
| <i>MS</i>           | Die Metaphysik der Sitten (VI 203 – 493)   |
| <i>Prol.</i>        | Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (IV 253 – 383)   |
| <i>Rec. Herder</i>  | Recension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Theil 2 (VIII 56 – 66)            |
| <i>Refl.</i>        | Reflexionen (XIV ff.)  |
| <i>Rel.</i>         | Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (VI 1 – 202)  |
| <i>RL</i>           | Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (VI 203 – 372)   |
| <i>Theodizee</i>    | Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (VIII 253 – 271)                          |
| <i>TL</i>           | Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (VI 373 – 493)   |
| <i>Verkündigung</i> | Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie (VIII 411 – 422)     |
| <i>WbD</i>          | Was heißt sich im Denken orientieren? (VIII 131 – 147)   |

Bibeltexte:

|        |                                |
|--------|--------------------------------|
| Apg    | Apostelgeschichte              |
| Dan    | Daniel                         |
| Deu    | Deuteronomium (= 5. Buch Mose) |
| Eph    | Epheser-Briefe                 |
| Gal    | Galater-Briefe                 |
| Jer    | Jeremia                        |
| Jes    | Jesaia                         |
| 1 Kor  | 1. Korinther-Briefe            |
| 2 Kor  | 2. Korinther-Briefe            |
| Lk     | Lukas-Evangelium               |
| Mk     | Markus-Evangelium              |
| Mt     | Matthäus-Evangelium            |
| 1 Petr | 1. Petrus-Brief                |
| Ps     | Psalmen                        |
| Röm    | Römerbrief                     |
| 2 Sam  | 2. Buch Samuel                 |
| Spr    | Sprüche                        |
| Weish  | Weisheiten                     |

---

## Vorwort

Immanuel Kant beginnt seine Religionsschrift mit einer Behauptung, die seine Moralphilosophie der Autonomie prägnant zusammenfaßt: Die Moral bedarf weder eines anderen Wesens über dem Menschen, um die Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Trotzdem erklärt er wenige Absätze später, was die Autonomie zu untergraben droht: Moral führe unumgänglich zur Religion.

Diese Verbindung von zwei anscheinend sich widersprechenden Thesen bildet nicht die einzige Provokation von Kants Schrift. Sie entwickelt auch eine Theorie des radikalen moralisch Bösen, gibt Grundgedanken des Christentums eine genuin philosophische Bedeutung und erörtert das Verhältnis eines moralischen Religionsglaubens und dessen unsichtbarer „Kirche“ zum Kirchenglauben einer sichtbaren „Kirche“. Diese und weitere Themen haben ihre philosophische Aktualität nicht verloren.

Die Beiträge des hier vorgelegten Bandes unternehmen eine durchgängige Kommentierung der Hauptgedanken von Kants Religionsschrift und setzen sie, wo sinnvoll, in Bezug zu Kants übrigen Werk. Sie wurden im Rahmen eines Symposions in Tübingen im Februar 2010 vorbereitet und sind, wie in der Reihe „Klassiker Auslegen“ üblich, ausschließlich Originalbeiträge.

Als erstes ist allen Autoren zu danken. Weiterhin für ihre engagierte Vorbereitung und Durchführung des Symposions sowie der Redaktion des Bandes meinen Mitarbeitern Moritz Hildt M. A. und Tankred Freiburger. Nicht zuletzt gebührt der Fritz-Thyssen-Stiftung Dank für die erneut großzügige Finanzierung des Symposions.

Tübingen, im September 2010

Otfried Höffe



# Einführung in Kants Religionsschrift

## 1.1 Eine vierte Kritik?

Zwölf Jahre nach seinem Hauptwerk, der *Kritik der reinen Vernunft* (1781), und fünf bzw. drei Jahre nach den beiden anderen Kritiken, legt Kant ein weiteres Werk vor, das sich schon mit dem Titel „... innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ in sein kritisches Œuvre einfügt. Man könnte hier, in der Religionsschrift (kürzer: *Religion*), sogar eine vierte Kritik vermuten. Nach der Erkenntnis (erste Kritik), der Moral (zweite Kritik) und den ästhetischen sowie teleologischen Urteilen (dritte Kritik) richte sich die Kritik jetzt auf die Religion.

Die drei Kritiken untersuchen aber menschliche Grundvermögen und deren streng apriorische Gesetze: Die *Kritik der reinen*, in der dritten Kritik als „theoretisch“ spezifizierten *Vernunft* widmet sich „den Quellen aller Erkenntnis a priori“ und den Gesetzen der Natur. Die *Kritik der praktischen Vernunft* untersucht das Vermögen, nach Prinzipien zu handeln, den Willen, und dessen Gesetze der Freiheit. Schließlich befaßt sich die *Kritik der Urteilskraft* mit dem Urteilsvermögen und dessen subjektiv apriorischen Gesetzen.

Ein ähnlich elementares Vermögen kann sich hinsichtlich der Religion vielleicht ein Religionstheoretiker vorstellen. Kant ist ein religiöses Grundvermögen nicht nur de facto fremd. Nach seiner einschlägigen Systematik, der „Einleitung“ (Abschn. III) in die dritte Kritik, kennt er nur die genannten drei Vermögen: (1) das Erkenntnisvermögen, für das „allein der Verstand“, (2) das „Begehungsvermögen“, für das „allein die [praktische] Vernunft“ a priori gesetzgebend ist, und (3) als deren „Mittelglied“ die Ur-

teilkraft (*KU*, V 176 ff.). Für ein weiteres Vermögen, zumal vom selben Rang, also mit der Fähigkeit zu apriorischen Gesetzen, bleibt kein Raum.

Gegen die Erwartung einer vierten Kritik spricht auch der religionsphilosophische Grundgedanke, der die Religion auf die Moral verpflichtet. Zu erwarten ist daher, daß das neue Werk ein schon vorher behandeltes Thema weiter erörtert: die in der ersten Kritik begonnene, in der zweiten Kritik in den Mittelpunkt gerückte und in der dritten Kritik fortgesetzte Moralphilosophie, zusätzlich die ihr vorgelagerte transzendente Theologie.

Statt eine vierte Kritik zu sein, stellt die Religionsschrift die erste größere Veröffentlichung dar, mit der Kant nach Abschluß seines dreiteiligen Kritikunternehmens und unter Voraussetzung deren Einsichten zum doktrinalen Philosophieren übergeht, genauer: zu diesem Philosophieren in Bezug auf die Praxis. Denn die *Metaphysische[n] Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), schon vorher, zwischen der ersten und der zweiten Kritik erschienen, unternehmen für die Natur, was die *Metaphysik der Sitten* (1797) später, dann in zwei Teilen für die Moral leistet. Schon die Titel der beiden Teile: „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“ und „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre“, lassen die Parallele zur ersten doktrinalen Schrift ins Auge springen. Alle drei als „metaphysische Anfangsgründe“ betitelte Texte, sowohl die Schrift von 1786 als auch die beiden Teile von 1797, entfalten die nach Kant aufgrund der Kritiken mögliche rein rationale, daher „metaphysisch“ genannte philosophische Doktrin. Dort geschieht es für die Natur und deren Wissenschaft, hier für die zweiteilige Moral.

Für dieses doktrinale Philosophieren ist die *Religion* in der Tat nur ein Übergang. Die Schrift bereitet nämlich nicht die *Metaphysik der Sitten* vor, sondern behandelt Themen, die sich vielleicht von den drei Kritiken her nahelegen, in der moralphilosophischen Doktrin, der *Metaphysik der Sitten*, aber nicht auftauchen. Weder das Böse noch Grundelemente des Christentums werden dort behandelt, und das Thema Offenbarung wird, in der „Tugendlehre“, nur gestreift.

Die für eine säkulare Moralphilosophie provokative Religionsschrift ist im Großen und Ganzen sehr gut komponiert, nur im Kleinen finden sich Schwächen. Beispielsweise führt Kant anders als in seinen anderen Hauptwerken viele lange Fußnoten an. Auch gibt es gewisse Wiederholungen. Beispielsweise wird der Sinnspruch „Ende gut, alles gut“ in einer überlangen Fußnote des zweiten Stücks angeführt (70) und wenige Seiten später im Text, dann als „Sprichwort“, erneut zitiert (77).

## 1.2 Kants Religionsphilosophie vor der Religionsschrift

Vor Kant hat die philosophische Theologie ihren Ort innerhalb der überlieferten Metaphysik und bildet dort die oberste Disziplin. Verstanden als das schlechthin höchste Wesen gilt ihr Grundbegriff, Gott, als Höhepunkt aller Erkenntnis. Seit den Anfängen der Philosophie, namentlich seit Xenophanes, Platon und Aristoteles, bemühen sich die großen Denker das Wesen Gottes mit den Mitteln der natürlichen Vernunft zu erhellen.

Bei Kant taucht der Gottesbegriff schon in der vorkritischen Phase, hier sehr früh und dann in naturwissenschaftlich-metaphysischem Zusammenhang auf. Die Jugendschrift *Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1746, § 8: I 22) erklärt beispielsweise, es sei „wirklich möglich“, daß Gott nicht bloß eine Welt, sondern „viel Millionen Welten erschaffen habe“ (s. auch § 51: I 62). Knapp ein Jahrzehnt später entwirft Kant in der *Allgemeine[n] Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) eine auch naturwissenschaftlich bedeutsame Entwicklungsgeschichte des Universums. Obwohl sie sich auf nichts anderes als Newtonsche Physik beruft, also eine rein mechanische Erklärung vornimmt, widerspricht sie nach Kant in keiner Weise der Religion, nämlich dem Gedanken eines in weiser Absicht agierenden Gottes. Denn „die Natur“ kann „auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren“ (I 228).

Im selben Jahr skizziert Kant in der „Neuen Erläuterung der ersten Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis“, im Siebenten Satz der *Nova dilucidatio* (1755), einen ontologischen Gottesbeweis: „Es gibt ein Seiendes, dessen Dasein, selbst seiner eigenen und aller Dinge Möglichkeit vorangeht ... Es wird Gott genannt“ (I 395). Knapp ein Jahrzehnt später widmet er der Frage des Gottesbeweises eine ganze Abhandlung. Mit einem dem logischen Empirismus des 20. Jahrhunderts vorgreifenden Argument, dem von der doppelten Bedeutung des Wörtchens „ist“, verwirft er zwar die überlieferte Gestalt des ontologischen Gottesbeweises. Wie er schon im Titel *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763) ankündigt, hält er aber, optimistisch, einen verbesserten ontologischen Gottesbeweis für beweiskräftig (vgl. II 161). Er spricht ihm sogar „den höchsten Grad mathematischer Gewißheit“ zu (II 155).

Noch in einer weiteren Hinsicht ist Kant optimistischer als in seiner späteren kritischen Phase. Er nimmt nicht bloß „Strafen und Belohnungen nach der Ordnung der Natur“ an: „Wilde Wollust und Unmäßigkeiten endigen, in einem siechen und martervollen Leben.“ Er glaubt auch: „Ränke und Arglist scheitern zuletzt und Ehrlichkeit ist am Ende doch die beste Politik“ (II 105).

Schon ein Jahr später ist Kant zurückhaltender. In der *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764) setzt er die Methode der philosophischen Theologie gegen die Methode der Mathematik ab, vergleicht erstere mit Newtons naturwissenschaftlicher Methode und erklärt: Vorausgesetzt, Gott wird als absolut notwendiges Wesen betrachtet, so sind die ersten Gründe der „natürlichen Gottesgelehrtheit“, sprich: natürlichen Theologie, im Unterschied zu den ersten Gründen der Moral „der größten“, aber nicht mathematischen „philosophischen Evidenz fähig“ (II 296 ff.).

Die entscheidende Wende erfolgt aber erst mehr als eineinhalb Jahrzehnte später, in Kants überhaupt wichtigstem Werk, der *Kritik der reinen Vernunft*. In den *Träume[n] eines Geistersehers* (1766), ihrem „Praktischen Schluß“, greift Kant zwar schon einigen Elementen vor: Die Rede von der „Eitelkeit der Wissenschaft“ und von den größten „Zurüstungen der Gelehrsamkeit“, die „entbehrlich“ werden, läßt schon den Vorrang der reinen praktischen Vernunft ahnen, und von einem wichtigen Lehrstück, dem moralischen Glauben, spricht Kant direkt (II 372 f.).

Die volle Relativierung der theoretischen Vernunft läßt aber noch auf sich warten. Im „Übergangstext“, der Dissertation *De mundi sensibilis* (1771, § 9), hat Gott, bestimmt als das höchste Wesen und Ideal der Vollkommenheit, noch eine doppelte theoretische Bedeutung. Er ist sowohl der Erkenntnisgrund („principium cognoscendi“) als auch, real existierend, der Entstehungs- bzw. Schöpfungsgrund („principium fiendi“) aller Vollkommenheit: Die *Kritik* dagegen bestreitet der realen Existenz jede theoretische Bedeutung.

Im Jahre 1775 erläutert Kant in einem längeren Brief an I. C. Lavater (28.4.1775; X 167–170) seine philosophischen Grundüberzeugungen zur Religion, die er in seinen späteren Werken ausarbeiten wird. Schon in diesem Brief (X 168) hält er „die reinste Aufrichtigkeit in Ansehung der verborgenen Gesinnungen des Herzens“ für entscheidend. Ihretwegen sucht er „zuförderst die moralische Lehre [Christi] abgesondert von allen neutestamentischen Satzungen“. Im Vorgriff auf sein Theorem des radikal Bösen spricht er vom „unüberwindlichen Bösen unseres Herzens“. Und er erklärt, sobald „die einzige Religion, worin das wahre Heil des Menschen liegt [die Religion der reinen Gesinnung], einmal gnugsam ausgebreitet ist, [...] so muß das Gerüste wegfallen [gemeint sind Satzungen und Wundererzählungen], wenn schon der Bau da steht“ (X 169).

Die Wende in Kants intellektueller Biographie hat vielleicht den Rang einer Revolution innerhalb der philosophischen Theologie, sicherlich den

eines Paradigmenwechsels (knapp dazu: Höffe <sup>4</sup>2004, Kap. 19 und 21.2). Die Neuorientierung besteht aus drei Teilen:

Als erstes verwirft Kant alle Versuche, Gott objektiv zu erkennen, insbesondere das Ansinnen, sein Dasein sei in theoretischer Hinsicht beweisbar. Zweitens tritt an die Stelle von Gott als einer objektiv erkennbaren transzendenten Idee das transzendente Ideal. Als Prinzip der Vollständigkeit von Erkenntnis vollendet es Kants neue Metaphysik der Erfahrung, hat mit einer religiösen Gottesvorstellung aber wenig zu tun. Die erste Kritik bereitet drittens, hier in Übereinstimmung mit der moralischen Deutung der Aufklärungszeit (vgl. Lessings Schrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1777, auch Humes *Dialogues concerning Natural Religion*, postum: 1779), den Boden für eine Moralthologie: Dem primären Ort der legitimen Gottesfrage bildet nicht mehr die theoretische, erkennende, sondern die reine praktische, moralisch motivierende Vernunft.

Aus dem Scheitern aller Gottesbeweise leitet Kant nämlich nicht die Behauptung ab, Gott existiere nicht, denn die negative Behauptung sei ebensowenig zu beweisen wie die positive. Außer der theoretischen („spekulativen“) Theologie verwirft Kant auch einen theoretischen (spekulativen) Atheismus, der das Nichtsein Gottes zu demonstrieren vorgibt. Darüber hinaus lehnt er jenen theologischen Positivismus ab, der die Vorstellung von Gott für undenkbar und für der Vernunft unwürdig hält. Kants These lautet nicht: Es gibt keinen Gott, sondern: Gott entzieht sich einer Vergegenständlichung. Für jede objektivierende Rede ist er „der ganz Andere“.

Nur ein negatives Resultat für die philosophische Theologie hat die *Kritik der reinen Vernunft* nicht. Vor Kant haben die Philosophen Gott vor allem *via eminentiae et analogiae*, das heißt auf dem Weg einer Extrapolation von Substanz- und Eigenschaftsbegriffen, gedacht. Gott galt als schlechthin höchste Substanz: als Urbild aller Dinge, und als Inbegriff aller höchsten Eigenschaften: als allmächtig, allwissend, allgerecht, allgütig usw., kurz als allervollkommenstes Wesen. Die erste Kritik lehnt diese Methode nicht rundweg ab, verlangt aber eine Ergänzung durch die *via reductionis*, den „Schritt zurück“. Ihm zufolge bleibt Gott ein höchster Gegenstand: die vernunftnotwendig zu denkende Totalität aller möglichen Sachhaltigkeit (ens realissimum) und zugleich deren Ursprung (ens perfectissimum). Dieser Gegenstand existiert aber nicht *jenseits* aller Erfahrung als objektive Person und Urheber der Welt. Er ist nicht länger ein transzendentes Wesen, sondern ein transzendentes Ideal, übrigens „das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist“ (*KrV*, B 604). Als transzendentes Ideal ist Gott eine a prioriische Vorstellung, die *diessseits* der Erfahrung,

gleichsam hinter ihrem Rücken, liegt und trotzdem für sie notwendig ist. Denn nur unter Voraussetzung dieses Ideals läßt sich nach Kant das Leitziel aller Forschung, die vollständige Erkenntnis von etwas, und lassen sich entsprechend die Wissenschaften als eine umfassende und systematische Erfahrung denken. (Zur näheren Interpretation s. Höffe <sup>4</sup>2002, Kap. 19.)

Kants konstruktiver Beitrag geht noch weiter. Da Gott widerspruchsfrei gedacht, aber nicht theoretisch erkannt werden kann, gründet die einzige vernunftmäßige Theologie auf moralischen Gesetzen (*KrV*, B 664). Aus diesem Grund erbringt die erste Kritik eine häufig überlesene konstruktive Leistung: Sie skizziert die Grundzüge einer Moralphilosophie, einschließlich des Gedankens vom höchsten Gut (B 832 ff.), und stellt dem Gedanken eines doktrinalen Glaubens den eines moralischen Glaubens entgegen (B 855):

Für Kant ist Gott jetzt nicht länger ein Gegenstand des Wissens, vielmehr des Hoffens, freilich nicht eines schwärmerischen, sondern eines vernünftigen Hoffens. Von Kants berühmten drei Fragen – Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? – enthält die Theorie des moralischen Glaubens nur eine Teilantwort auf die dritte Frage. Die andere Teilantwort gibt Kant in seiner Geschichtsphilosophie, in deren Theorie des Rechtsfortschritts (*Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784, 5.–9. Satz; siehe auch *Der Streit der Fakultäten*, 2. Abschn., „Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?“). Knapp ein Jahrzehnt nach der *Idee* erwähnt Kant in einem Brief an den Göttinger Theologen, dem er den *Streit der Fakultäten* (1798) zueignet, C. F. Stäudlin, bei der dritten Frage allerdings nur die Religion (4. Mai 1793, in: *Briefe*, XI 414).

In der ersten Kritik erklärt Kant Gott und die Annahme einer anderen Welt, mit ihr auch die unsterbliche Seele zu jenen Gegenständen eines moralischen Glaubens, die die zweite Kritik als Postulate der reinen praktischen Vernunft untersucht. Nicht zuletzt präzisiert schon die erste Kritik das für eine autonome Moral charakteristische Verhältnis zur Theonomie: daß wir „Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind“ (B 847).

Die dritte Kritik bekräftigt auf ihre Weise den Vorrang der Moral und das damit zusammenhängende moralische Gottespostulat. Daher verdient Kants kritisches Oeuvre diese heterodoxe, sogar häretische Lektüre: Nicht nur befassen sich alle drei Kritiken mit einer moralischen Welt, mit dem Urheber dieser Welt und mit der besonderen Art, diesen zu „wissen“. Die kritische Transzendentalphilosophie erreicht in diesen Erörterungen auch

einen, vielleicht sogar *den* Höhepunkt (vgl. Höffe 2008, 366). Alle drei Kritiken gipfeln in einer philosophischen Religion, freilich einer rein natürlichen, von keinerlei heiligen Schriften inspirierten Religion.

Hinsichtlich dieser Religion zeigt sich übrigens in den drei Kritiken eine Entwicklung. Abgesehen von einer Fußnote in der ersten Vorrede (*KrV*, A xi) ist in der ersten Kritik nicht von Religion, sondern nur von Theologie und deren Grundbegriff Gott die Rede. In der zweiten Kritik spricht Kant beim Gottespostulat von Religion und bestimmt sie als „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen ... eines fremden Willens“ (*KpV*, V 129). Die dritte Kritik erweitert schließlich den Themenbereich: Von Religion ist jetzt in der Theorie des (dynamisch) Erhabenen (*KU*, V 263 f.), ferner beim Geschmackurteil (283) und beim „Nutzen des moralischen Arguments“ (459) die Rede sowie in der Allgemeinen Anmerkung zur Teleologie, wo Kant die Bestimmung der zweiten Kritik aufnimmt, daß die Religion „Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ ist (481).

### 1.3 Neuerungen der Religionschrift

Nach einer ersten Einschätzung setzt die Religionschrift Kants rein philosophische Theologie fort; insbesondere werden die einschlägigen Gedanken der zweiten Kritik konsequent entfaltet. Diese Einschätzung ist richtig, aber nur zur Hälfte wahr. Denn die Schrift bleibt der moralischen Interpretation der Theologie bzw. Religion treu, womit letztere als weder irrational noch als vernunftwidrig erscheint. Kant betrachtet aber mehr als nur die Religion überhaupt. Er erweitert diesen Allgemeinen Teil einer Religionsphilosophie um einen Besonderen Teil, der eine bestimmte Religion näher in den Blick nimmt und dabei ein sowohl inhaltlich als auch methodisch neues Element in die Debatte bringt:

Inhaltlich geht Kant auf Grundbausteine des Christentums ein, und methodisch setzt er sich mit dem Gedanken einer übernatürlichen Offenbarung auseinander, womit eine heilige Schrift, mithin ein autoritativ vorgegebener Text ins Spiel kommt. Dabei scheint er den Ansatz der drei Kritiken, den Standpunkt der von aller Offenbarung emanzipierten, rein natürlichen Vernunft aufzugeben. Tatsächlich nimmt er eine raffinierte Erweiterung vor: Die natürliche Theologie wirft einen Blick über ihre Grenzen und läßt sich vom Jenseits der natürlichen Vernunft, der übernatürlichen Offenbarung, über die Frage belehren, mit welchen Themen, und zwar menschlichen Grundthemen, mit welchen anthropo-

logischen Elementen, vielleicht sogar anthropologischen Konstanten, eine rundum sachgerechte, also eine nicht nur der Sache der philosophischen, sondern auch der Sache der Religion gerechte Religionsphilosophie sich sinnvollerweise befaßt.

Die Religionsschrift schließt sich also an die Moraltheologie der drei Kritiken nahtlos an und nimmt zugleich eine erhebliche Erweiterung vor. Sie spricht nicht nur von den Postulaten der reinen praktischen Vernunft, also von Gott, der unsterblichen Seele und der Freiheit. Sie setzt sich auch mit dem Gedanken einer übernatürlichen Offenbarung auseinander und geht auf Grundlehren des Christentums ein: auf die Erbsünde, auf die Christologie (nicht Sokrates, sondern Christus ist das Ideal der Menschheit), auf die letzten Dinge und auf die Kirche, auch auf die Gnaden- und Rechtfertigungslehre, die Kant teilweise atemraubend (um-)interpretiert. (Indem man selber die Revolution der Gesinnung zu vollziehen hat, schenkt man sich gewissermaßen selber Gnade, während die göttliche Gnade nur unterstützend wirkt: 51 f., 174) Man kann in diesen Themen „Zentraldogmen des lutherischen Pietismus“ (Troeltsch 1904, 74) wiederfinden. Man muß dabei aber Kants Neuinterpretation betonen, ferner ergänzen, daß die Trinitätslehre zurückgewiesen und die Kosmologie nicht in die Moralreligion eingepaßt wird. Und vor allem ist das Selektionsprinzip zu beachten: Kant richtet sich nicht nach einer christlichen Konfession aus; im Gegenteil pflegt er gegen die Hauptkonfessionen gleichermaßen Distanz. Ihn leitet allein die reine praktische Vernunft.

Ohne eine Offenbarung für wertlos oder für unmöglich zu halten, lassen sich nach Kant diese vier oder fünf Grundlehren rein philosophisch, also ohne Berufung auf eine Offenbarung, begründen. Vorausgesetzt ist, daß man nicht bei den Prinzipien der Moral stehen bleibt, sondern zusätzlich auf eine menschliche Grunderfahrung zurückgreift, auf die „die menschliche, theils mit guten theils bösen Anlagen behaftete Natur“ (11).<sup>1</sup>

Hinzu kommen zwei weitere Voraussetzungen, jetzt von seiten der Offenbarung und des Christentums: Erstens setzt Kant in der Bibel alle Elemente jüdischer Theokratie (griech.: Gottesherrschaft, hier im Sinne einer rein religiös begründeten Staatsgewalt) beiseite und behält nur den „christlichen Anteil“ bei (78). Zweitens werden die biblischen Geschichten ihrer „mystischen Hülle entkleidet“ (83), dabei zugleich entindividualisiert und enthistorisiert. Beispielsweise ist nirgendwo von einer historischen Person, Jesus von Nazareth, die Rede, wohl aber von einer die stoische Weltweis-

1 Bloße arabische Ziffern, ohne vorangehende römische Ziffern beziehen sich auf die Seiten der Akademie-Ausgabe der Religionsschrift, Bd. VI 1-202.

heit noch steigernden Weisheit (58 f.). Erneut erscheint Christus, nicht Sokrates als Vor- und Urbild der Menschheit. Allerdings bestreitet Kant die Einmaligkeit dieser die Moral in ihrer höchsten Reinheit lehrenden Person. An die Stelle von historischen Eigennamen treten jene Sachbegriffe wie zum Beispiel „Ideal der moralischen Vollkommenheit“ (61), die für eine universale Vernunft- und Moralreligion unverzichtbar sind.

Unter diesen Voraussetzungen hält Kant an einer Grundidee der Aufklärung fest, daß es nur *eine* wahre Religion geben kann und diese der Vernunft nicht widersprechen darf. Selbstbewußt erklärt er, hier als Anwalt kritischer Vernunft: „eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten“ (10). Andererseits ist es nicht ausgeschlossen, daß die Lehren der Religion „von übernatürlich inspirierten Männern“ herrühren (*Fak.*, VII 6). Zuerst durch eine Offenbarung bekannt, werden sie in diesem Fall durch die Vernunft nur nachträglich geprüft.

Auf das Selbstverständnis des Christentums, die (einzig) wahre Religion zu sein, nimmt Kant in zwei Schritten Bezug. Einerseits räumt er unter den bekannten Religionen dem Christentum deshalb einen Vorrang ein, weil es in seinem Kern rein vernünftig sei. Andererseits überantwortet er die Entscheidung über das, was den Kern des Christentums ausmache, der moralischen, also reinen praktischen Vernunft.

Rein sachlich gesehen bedarf zwar die wahre Religion keiner geschichtlichen Offenbarung, so daß man ein religiöser Mensch sein kann, ohne an die Offenbarung zu glauben und ohne das Credo einer sichtbaren Kirche zu teilen. Historisch betrachtet kann jedoch die wahre Religion mit einer Offenbarung beginnen. Eine rein philosophische Religionslehre hält sich daher „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, ohne zu behaupten, daß alle Religion „aus bloßer Vernunft (ohne Offenbarung)“ stammt (*Fak.*, VII 6).

In der Vorrede zur zweiten Auflage erläutert Kant die Beziehungen durch Vergleich mit zwei konzentrischen Kreisen: Den äußersten Kreis, gewissermaßen die (entbehrliche) Hülle, bildet die Offenbarung mit ihren historischen Elementen, den engeren Kreis, mithin den unverzichtbaren Kern, die von allem Historischen absehende reine Vernunftreligion (12).

Da die Philosophie den Wahrheitsanspruch der christlichen Offenbarung nicht von vornherein bestreiten kann, geht Kant von einer möglichen Einheit der philosophischen und der christlichen, aus der Bibel stammenden Theologie aus (12 f.). Ohne seine Gegenüberstellung vom moralischen Gedanken als dem Kern und dem bloß doktrinalen Glauben als der Hülle aufzugeben, aber von der Hypothese einer Übereinstimmung von

Offenbarung und bloßer Vernunft geleitet (vgl. „nicht bloß Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit“: 13), gelingt ihm eine sowohl philosophisch als auch theologisch beeindruckende Neuinterpretation biblischer Geschichten. Die dieser Neuinterpretation angemessene hermeneutische Maxime fordert, die Grundaussagen der Bibel als moralische Sätze zu verstehen, die sich auf die genannte Grunderfahrung beziehen. Paradoxerweise wird dadurch die christliche Religion letztlich zur natürlichen, gleichwohl geoffenbarten Religion: zu einer Religion, auf die „die Menschen durch den bloßen Gebrauch ihrer Vernunft ... von selbst *hätten kommen können* und *sollen*“ (155).

Schon im Titel ihres ersten Teils nennt die *Religion* die einschlägige, seither berühmte These *Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten: oder Über das radikale Böse in der menschlichen Natur*. Mit dieser Behauptung greift nun Kant die Lehre der Erbsünde auf: Als ein Hang findet sich das Böse nicht nur bei diesem oder jenem Individuum, sondern bei der ganzen Gattung, selbst bei moralisch vorbildlichen Menschen, und sie geht allen einzelnen Handlungen voraus. Trotzdem entspringt es nicht einer biologischen Anlage, etwa einer in der Sinnlichkeit begründeten Verführbarkeit des Menschen. Der Hang zum Bösen kann vielmehr der Freiheit des Menschen zugerechnet werden, etwa seiner Bereitschaft, im Konfliktfall sinnlichen Neigungen nachzugeben, vorsichtiger gesagt: dem Hang, nicht a priori den konkurrierenden Neigungen zu widersprechen.

Der Mensch ist nicht bloß von Natur, sondern, so die zweite Teilbehauptung, auch radikal böse. Danach ist der Mensch nicht durch und durch, wohl aber wurzelhaft böse (das lateinische Wort *radix* bedeutet Wurzel). Wie es eine vielfache Erfahrung zeige, daher einen förmlichen Beweis überflüssig mache, habe der Mensch nicht bloß die natürlichen, für sich genommen moralisch indifferenten Neigungen. Er habe auch eine Art Neigung zweiter Stufe oder Metaneigung, nämlich den grundlegenden Hang, diese Neigungen auch im Fall eines Konflikts mit dem moralischen Gesetz, zum letzten Bestimmungsgrund seines Handelns zu machen. Damit setzt sich der Mensch in Widerspruch zum Gesetz, obwohl er sich dessen bewußt ist.

Eine solche Auflehnung des Gesetzes bedeutet mehr als bloße Gebrechlichkeit (im Sinne von moralischer Unzuverlässigkeit) und Unlauterkeit. Als Hang, gegebenenfalls moralwidrige, böse Maximen anzunehmen, ist sie Bösartigkeit. Gleichwohl handelt es sich nicht um jene Bosheit, die das Böse als Böses zur Triebfeder macht, was Kant „teuflich“ nennt. Kant hält die Bösartigkeit qua Hang für angeboren, freilich nicht im biologischen Sinn, weshalb es zur Überwindung nicht nur eine Besserung der Sitten, eine

Disziplinierung der von Natur aus undisziplinierten Neigungen, braucht. Vielmehr ist eine Revolution der Gesinnung notwendig.

Diese Theorie vom radikal Bösen bildet zu Kants Moralphilosophie keine zufällige Beigabe. Sie ist vielmehr mit deren Lehre vom Menschen als einem endlichen Vernunftwesen eng verbunden; allerdings setzt sie in dieser Lehre einen neuen Akzent: Die Freiheit eines Wesens, das nicht von Natur reine (praktische) Vernunft ist, bleibt stets gefährdet. Denn sie schließt verhängnisvollerweise die Fähigkeit zum Bösen, den Hang dazu und die stets drohende Aktualisierung, das Tun des Bösen, ein.

Wie Kant am Ende des hier einschlägigen ersten Stücks betont, hat der Gedanke des radikal Bösen keinen Platz in der Lehre der moralischen Pflichten, der moralischen Dogmatik. Er spielt nur in deren Ergänzung, der moralischen Asketik, eine Rolle: Bei der Kultivierung der moralischen Anlage zum Guten kann man „nicht von einer uns natürlichen Unschuld“ anfangen, sondern wir müssen vom unvertilgbaren Hang ausgehen, „der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider“ zu handeln (50 f.).

Die Anerkennung des Bösen, damit verbunden des unverschuldeten Leidens in der Welt, ist ein religiöses Problem ersten Ranges: Warum hat ein Wesen, das in seiner Allwissenheit jedes Leiden kennt, es in seiner Allmacht verhindern *könnte* und in seiner Allgüte auch verhindern *sollte*, warum hat Gott trotzdem das Leiden, sogar das von Unschuldigen und Gerechten, zugelassen? Einen besonderen wirkungsmächtigen Antwortversuch bietet die alttestamentliche Erzählung von Hiob, einem Gerechten, der zunächst in höchstes Unglück stürzt, sich aber am Ende und schon innerweltlich wieder eines großen Wohlergehens erfreut. In der Philosophie hat vor allem Leibniz unter dem Stichwort der Theodizee, der Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen (allgemeiner: des Zweckwidrigen) in der Welt, die Frage nach der Herkunft des Bösen gestellt. Die *Religion* entwirft eine Lösung von bemerkenswerter Originalität. Sie erwächst aus Kants Philosophie der Freiheit und einer auf das Prinzip Hoffnung verpflichteten Religionsphilosophie. (Ansätze einer Theodizee finden sich schon in Kants Schrift *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, insbesondere im „Beschluß der Geschichte“.)

Kant lehnt all jene Antworten auf die Theodizee-Frage ab, die das Problem des Bösen nicht in seiner vollen Schärfe wahrhaben wollen. Im einzelnen verwirft er eine naturhaft-biologische Auffassung, wie sie etwa die Epikureer und die Stoiker sowie deren Nachfolger bis in die Gegenwart vertreten haben. Ferner widerspricht er einem naiven Optimismus, der das Problem entschärft und mit allen gutmütigen Moralisten von Seneca über Rousseau (vgl. 20) bis später zu den Marxisten an naturhaft gute

Menschen glaubt, die nur durch die gesellschaftlichen Zustände schlecht und böse geworden sind. Die Lehre vom radikal Bösen lehnt aber außer der biologischen Auffassung nicht bloß einen derart utopischen Optimismus, sondern auch einen heroischen Pessimismus ab, der die totale Verfallenheit des Menschen an das Böse behauptet. Alle drei Vorstellungen widersprechen der These vom Ursprung des Bösen in der Freiheit und der mit der Freiheit gegebenen Möglichkeit, das Böse zu überwinden.

Wegen des teils guten, teils bösen Prinzips im Menschen kommt es, so der zweite Teil, zum *Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen*. Kant entwickelt hier seine „philosophische Christologie“. Für den siegreichen Kampf des Guten über das Böse reicht es nicht – mit den Stoikern in Kants Verständnis – aus, die Neigungen als Hindernisse der Pflichterfüllung zu überwinden. Es braucht auch ein reines Vorbild, die Person gewordene Idee des Guten. Christus, der „Sohn Gottes“, als „Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit“ (75 f.), ist „die *Menschheit* (das vernünftige Weltwesen überhaupt) *in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit*“ (60). Dieses gibt allen Menschen das Beispiel lauterer Moralität, wodurch das böse Prinzip zwar nicht völlig ausgerottet, doch in seiner Gewalt gebrochen wird.

Im dritten Teil *Vom Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden* entwickelt Kant seine philosophische Eschatologie (griech. Lehre von den letzten Dingen) und beginnt seine philosophische Ekklesiologie (griech. Lehre der Kirche). Hier fordert Kant die Menschen auf, den ethischen Naturzustand zu verlassen. So wie im rechtlichen („juridischen“) Naturzustand ein Krieg aller gegen alle herrscht, meint der ethische einen „Zustand der unaufhörlichen Befehdung des guten Prinzips, das in jedem Menschen liegt, durch das Böse“ (97). Überwunden wird der ethische Naturzustand durch eine Gemeinschaft, in der im Unterschied zum zwangsfähigen Recht die Tugendgesetze frei von allem Zwang anerkannt werden. Sich zu einer derartigen Gemeinschaft zusammenzuschließen ist nach Kant eine Pflicht, die das Menschengeschlecht als Gattung zu erfüllen hat. Damit geht der Philosoph über seine bisherige Religionsphilosophie deutlich hinaus. Nach der ersten Kritik ist die moralische Welt, auch Reich der Zwecke genannt, „nur eine Idee“ (*KrV*, B 838). Nach der *Religion* hat der Mensch die Pflicht, diese Idee „nach Kräften zu verwirklichen“ (98). Und dies geschieht in der Gestalt eines zu erwartenden und zu befördernden ethischen Gemeinwesens.

Da die ethische Gesetzgebung etwas Innerliches, nämlich die Moralität befördern soll, kann es weder eine Aufgabe noch eine Befugnis des

rechtlichen Gesetzgebers sein, sich um die Aufhebung des ethischen Naturzustandes zu bemühen. Aus demselben Grund ist der Gesetzgeber hier ein anderer als der im rechtlichen Gemeinwesen. Er ist weder der allgemeine Wille, das Volk, noch eine Obrigkeit, die die ethischen Gesetze als Befehle erläßt, wodurch die zwanglose Tugendgesetze ihr Wesen, die Zwanglosigkeit verlören und zu zwangsfähigen Rechtsgesetzen würden. Der ethische Gesetzgeber ist jemand, bei dem „alle *wahren Pflichten* ... *zugleich* als seine Gebote vorgestellt werden müssen“. Ein solcher Gesetzgeber ist offensichtlich Gott, verstanden als „moralischer Weltherrscher“, und ein ethisches Gemeinwesen ist „nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein *Volk Gottes*, und zwar *nach Tugendgesetzen*, zu denken möglich“ (99). Diesem Gedanken greift übrigens die zweite Kritik schon vor, wenn sie das Reich Gottes bestimmt als „Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetz von ganzer Seele weihen“: V 128).

Im Unterschied zu einem bürgerlichen Gemeinwesen ist das ethische keine partikulare, sondern eine universale, alle Menschen umfassende Einheit. Im Gegensatz zu einer etwaigen Weltrepublik hat sie nicht sekundär, als globale Republik der Republiken, sondern von vornherein und streng a priori den universalen Charakter. Der Grund: Sie basiert auf einem reinen Religionsglauben, der als bloßer Vernunftglaube jedermann überzeugen kann. Ein Glaube dagegen, der auf historischen Tatsachen aufbaut, ist nur begrenzt, nämlich räumlich und zeitlich nur so weit glaubwürdig, wie die Nachrichten über diese Tatsachen glaubwürdig dorthin gelangen (102 f.).

Wegen der Innerlichkeit der Tugend ist diese kein Gegenstand möglicher Erfahrung, so daß auch die allein durch Tugendgesetze bestimmte Gemeinschaft in der Erfahrung nicht vorkommt. Als Gemeinschaft aller „Menschen guten Willens“ ist das Reich Gottes der Sonderfall einer sozialen Einheit, die jede sichtbare Organisation ablehnt, folglich eine unsichtbare Kirche: die „bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtsschaffenen unter der göttlichen ... moralischen Weltregierung“ (101). Für sie gelten laut Kant dieselben Eigenschaften, die das christliche Credo bekennet: Die unsichtbare Kirche ist allgemein, da sie, lediglich auf der Vernunft aufbauend (vgl. *Fak.*, VII 49 f.), numerisch eine ist. Sie ist heilig, weil sie als Gemeinschaft nach Tugendgesetzen durch völlige Lauterkeit und moralische Reinheit bestimmt wird. Schließlich ist sie apostolisch, da ihre Verfassung, die moralische Gesetzgebung, unveränderlich ist.

Wegen der Unsichtbarkeit ist das Reich Gottes grundsätzlich nicht in einem geschichtlichen Staat, einem „messianischen Erdenreich“ (*Vorarbeiten zur Religionsschrift*, XXIII 112), zu verwirklichen. Entgegen den vielfachen

Versuchen säkularer Theokratien ist das Reich Gottes kein politisches Imperium, das sich durch einen Fortschritt an politischer Gerechtigkeit verwirklichen ließe. Das bedeutet nicht, das Reich Gottes könne nichts anderes als ein Mythos oder eine Chiffre sein. Für Kant ist es ein ethisches Reich und bildet den moralischen Endzweck, so wie im ewigen Frieden einer weltweiten Rechtsgemeinschaft der rechtliche Endzweck der Menschheit liegt.

Obwohl die Gemeinschaft nach Tugendgesetzen in einer unsichtbaren Kirche besteht, verwirft Kant, auf den ersten Blick erstaunlich, nicht jede sichtbare Organisation. Denn eine Bedingung, die veritable Öffentlichkeit, gewinnt ein Gemeinwesen erst, wenn es zu einer sinnlichen Form findet, hier zur sichtbaren Kirche. Ihr räumt Kant eine moralpädagogische Aufgabe ein: Ihr Recht und zugleich ihre Aufgabe liegt in der sinnlichen Darstellung der moralischen Idee des Gottesreiches. Er warnt allerdings davor, die sinnliche Darstellung für die Sache selbst zu halten. Den ersten Grund aller wahren Religion bildet die rein moralische Gesetzgebung. Durch sie ist „der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben“ (104). Folgerichtig kündigt sich das Nahen des Gottesreiches nicht durch den Glanz einer sichtbaren Kirche, sondern dadurch an, daß der bloße Kirchenglaube sich allmählich in einen reinen Vernunftglauben, den moralischen Religionsglauben, wandelt. Denn „die reine *moralische* Gesetzgebung“ ist „nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt, sondern sie ist auch das, was diese selbst eigentlich ausmacht“ (ebd.).

Im vierten Teil schließlich, *Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder Von Religion und Pfaffentum*, beschließt Kant seine philosophische Ekklesiologie. Ähnlich wie schon Rousseau (*Contrat social*, 1762, IV 8) setzt er die moralische Religion des guten Lebenswandels von allen Religionen der Gunstbewerbung (des bloßen Kultus durch Satzungen und Observanzen) ab. Jede religiös opportunistische Absicht, die im Abweichen von der moralischen Gesinnung auf das Wohlgefallen Gottes und seine Gnadenwirkung spekuliert, ist wegen ihres Widerspruchs zum Prinzip der Autonomie moralisch zu verwerfen.

## 1.4 Zum Titel

Kant wählt für seine Werke sprechende Titel. Im Fall der Religionsschrift kündigt der Titel die Fortsetzung des kritischen Programms und zugleich dessen thematische Erweiterung an. Trotzdem stellen sich einige Rückfragen; sie beginnen mit dem ersten Titelbegriff: Warum befaßt sich Kant noch einmal und so gründlich mit der Religion, obwohl er sie wie skizziert

schon in der vorkritischen Zeit und vor allem in allen drei Kritiken in den Blick nimmt?

In der ersten Kritik wird zumindest der Gottesbegriff umfassend und, so hat man den Eindruck, aus Kantischer Sicht erschöpfend erörtert. Außerdem werden weitere religionsphilosophische, namentlich moraltheologische Fragen abgehandelt, um in den beiden nächsten Kritiken teils erweitert, teils vertieft zu werden. Wenn sich der Philosoph dem Thema der Religion erneut zuwendet, so ist eine korrigierende Neubehandlung nicht ausgeschlossen. Kants systematische Planung seiner Abfolge der Werke läßt aber eher erwarten, daß dieses Mal nicht wieder nur der Gottesbegriff und die anderen religionsphilosophischen Themen der drei Kritiken, sondern weitere Themen in den Vordergrund treten.

Schon ein oberflächiger Blick in den Inhalt der *Religion* bestätigt die Erwartung. Als erstes taucht der Begriff des Bösen auf (Erstes und Zweites Stück), als nächstes zwar Gott, aber unter dem der ersten Kritik fremden, in der zweiten bloß nebenbei auftauchenden Stichwort „Reich Gottes auf Erden“ (Drittes Stück). Und den Abschluß bildet der „Dienst und Afterdienst“ in einer Religion (Viertes Stück).

Wie in seinem kritischen Werk üblich, behandelt Kant seinen Gegenstand unter dem doppelten Blickwinkel von Vernunft und deren Grenzen. Dabei pflegt er der Vernunft einen qualifizierenden Zusatz beizugeben. Er spricht von der theoretischen, auf Erkenntnis bezogenen, von der praktischen, aufs Handeln orientierten und von der reinen, nämlich von allen vernunftfremden Elementen freien Vernunft. Erstaunlicherweise erhält die Vernunft in der *Religion* eine weitere Qualifikation, was eine zweite Rückfrage aufwirft: Die genannten Leitbegriffe der Religionsschrift gehören, angefangen mit dem Bösen, nicht zum Erkennen, sondern zum Handeln, so daß man im Titel die „praktische“ oder „reine praktische“ Vernunft erwartet. Tatsächlich ist von „bloßer“ Vernunft die Rede; diese pflegt man gern als „reine Vernunft“ zu verstehen. Bei einem so begriffsgenauen und zugleich begriffssicheren Philosophen wie Kant sollte man sich aber besser fragen, ob tatsächlich ein Synonym zu „rein“ gemeint ist, oder ob die neue Qualifikation nicht auch Neues bedeutet.

Nach dem *Deutschen Wörterbuch* (2, 144–150) beginnen die Bedeutungen von „bloß“ (dort „blos“ geschrieben) mit „unbekleidet, nackt“ und „ohne Waffen und Rüstung“. Über „unbewachsen, kahl, leer“, auch „schlicht, lauter, einfach“ reichen sie bis zu „entblößt, dürftig, arm“ und „nur, allein“. Fraglos sind die zwei Ausdrücke „rein“ und „bloß“ miteinander verwandt; beide heben auf die von fremden Elementen freie Sache ab. Der Blickwinkel und die sich daraus ergebende Färbung sind jedoch verschieden. Der Aus-

druck „rein“ klingt ausschließlich positiv; er läßt an „unvermischt“ und an „weder verunreinigt noch verwässert“ denken. Bei „bloß“ muß zwar nicht Negatives gemeint sein, es schwingt aber ein Mangel, ein Defizit mit. Ob Kleidung, Waffen oder Laub – „bloß“ bedeutet, daß Derartiges fehlt. Der Ausdruck führt eine *privatio*, ein Beraubtsein, mit sich, was sich zum genannten „entblößt, dürftig, arm“ steigern kann.

Der Teiltitel „bloße Vernunft“ kündigt daher eine Vernunft an, die von vernunftfremden Elementen frei ist, dieses Freisein aber nicht als rundum positive Auszeichnung, als Lobenswertes, gewissermaßen als Schmuck, mit sich führt. Vielmehr fehlt ihr etwas. Bezogen auf den ersten Titelbegriff, das Thema, besagt er: Die Sache der Religion läßt sich nicht auf die Vernunft verkürzen. Aus Gründen der eigenen Kompetenz beschränkt sich der Philosoph aber auf die Fähigkeit seines Metiers und betrachtet die Religion lediglich vom Standpunkt der Vernunft. In diesem Sinn betont Kant später, in der „Vorrede“ zum *Streit der Fakultäten*, sein Titel laute nicht „Religion aus bloßer Vernunft (ohne Offenbarung)“, was eine Anmaßung bedeutet hätte. Ihm gehe es um das, was in der „für offenbart geglaubten Religion“ schon durch bloße Vernunft erkennbar sei (VII 6; vgl. *Tugendlehre*, „Beschluß“: VI 488, und in den „Vorarbeiten zur Religionschrift“ XXIII 91).

Auch der dritte Teil im Titel „innerhalb der Grenzen“ ist in dieser Hinsicht zu verstehen, als eine Bescheidenheit der Vernunft und ihres professionellen Sachwaltes, der Philosophie. Kant wehrt einen „disziplinären Imperialismus“, nämlich den Anspruch ab, die eigene Disziplin könne den Gegenstand umfassend sachgerecht abhandeln. Die Philosophie vermag durchaus ihren Gegenstand sachgerecht, aber nicht umfassend sachgerecht zu untersuchen. Der Gesamttitel besagt daher, die Religion werde hier lediglich („bloß“) vom Standpunkt der Vernunft behandelt, obwohl weitere Behandlungen nicht bloß möglich, sondern auch sinnvoll sind. Durch den Titel wird die Behandlungsart sowohl präzisiert als auch einschränkt.

Das Vorhaben ist also unbescheiden und bescheiden zugleich. Unbescheiden ist es, weil Kant dem in der ersten Kritik erhobenen Anspruch treu bleibt, die Religion trotz ihrer Heiligkeit vor den Richterstuhl der Vernunft zu ziehen. Bei diesem stolzen Anspruch bleibt er aber nicht stehen, ergänzt und korrigiert ihn vielmehr durch Bescheidenheit: Für die Religion gibt es Elemente, die der Vernunft entzogen sind, was die Vernunft auf ihre Grenzen hinweist: Außer dem Vernunftblick auf die Religion gibt es auf sie einen außervernünftigen, deshalb aber nicht unvernünftigen Blick. Auf den Gottesbegriff bezogen heißt es, der Gott der Philosophen ist nicht der einzige (legitime) Gott. (Darf man hier an Pascals berühmtes Wort denken, das er sich in den Saum seines Gewandes

eingenäht hat: „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Nicht der Gott der Philosophen“? Zitiert wird Pascal freilich nicht.)

## 1.5 Eine Fülle von Lesarten

So intensiv wie viele andere Werke Kants wird die Religionsschrift nicht studiert. Selbst wenn ihr philosophisches Gewicht nicht das der drei Kritiken erreicht, hat sie jedoch eine facettenreich enorme, sowohl kantinterne als auch über Kant weit hinausreichende Bedeutung. Um sie auszuloten, verdient die Schrift mehrere, mindestens neun Lesarten. Sie schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern ergänzen einander, und ein dem Text sachgerechtes Verständnis geht auf sie alle ein:

Die *erste* Lesart ist schon erwähnt: Die Religionsschrift setzt offensichtlich Kants kritisches Programm fort. Wegen ihres Gegenstandes, der Religion, hat die Schrift ebenso offensichtlich als *zweites* eine religionswissenschaftliche Bedeutung.

Da sich Kant mit der Religion, namentlich ihrem Grundbegriff „Gott“, schon in der vorkritischen Zeit, später in allen drei Kritiken befaßt, versprechen diese beiden ersten Lesarten wenig Neues. Dieser Eindruck täuscht. Neu ist nämlich die Art der Kritik, und diese schlägt auf das Verständnis des Gegenstandes durch. Die Religion tritt nämlich nicht nur als Gegenstand der Kritik, sondern in gewisser Hinsicht auch als Autor auf.

Nach der Vorrede der ersten Kritik ist die Religion nur deren Gegenstand. In Kants Epoche, dem „eigentliche[n] Zeitalter der Kritik“, muß sich ihr „alles unterwerfen“, einschließlich der Religion, obwohl sie „durch ihre Heiligkeit sich gemeiniglich derselben [der Kritik] entziehen“ will (A xi). In der Religionsschrift ist die Religion dagegen nicht lediglich ein Objekt der Kritik, sondern erhält auch einen Subjektcharakter. Im Rahmen der Moral erfüllt sie nämlich eine legitimatorische Aufgabe.

Kant erklärt zwar schon in den allerersten Sätzen: „Die Moral... bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm [dem Menschen], um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten... Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst ... keineswegs der Religion.“ Dank „der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug“ (3). Trotzdem heißt es wenig später: „Moral also führt unumgänglich zur Religion“ (6). Die Moral der reinen praktischen Vernunft ist also für sich autark und doch mit der Religion untrennbar verbunden.

Daß diese Verbindung Kants moralphilosophischen Grundgedanken, die Autonomie, nicht gefährdet, also weder zugunsten von Heteronomie noch

von Theonomie aufgegeben wird, versucht Kant mit scharfsinnigen Argumenten aufzuweisen. Dabei steigt die Religion zu einem Partner auf: Kant skizziert eine Vernunft-Ehe von Autonomie und Religion, wobei die Ehepartner nicht gleichberechtigt sind, trotzdem keiner dem anderen unterworfen ist. Gemäß der in der zweiten Vorrede behaupteten herrschenden „Einigkeit“ zwischen Vernunft und Schrift, der These der zwei konzentrischen Kreise, macht die Offenbarung Vorgaben, unter denen die Vernunft als Sonde die entscheidenden Elemente aufsucht.

Im Vorübergehen sind damit weitere Lesarten benannt. Bekanntlich setzt die Epoche der europäischen Aufklärung die Religion harscher Kritik aus. Dabei lassen sich mindestens vier Modelle unterscheiden. Voltaires Devise „Écrasez l'infâme“ nimmt die Kirche ins Visier. Nach einem wichtigen Vordenker der französischen Revolution, dem materialistischen Philosophen d'Holbach, haben alle wichtigen religiösen Dogmen, sowohl die Existenz Gottes als auch der Glaube an eine unsterbliche Seele und eine überirdische Existenz, den Charakter von Illusionen (z. B. *Système de la nature*, 1770, Teil II).

Will die Religion trotzdem noch fortbestehen, nicht rein traditionell und autoritär, sondern vernünftig, eben aufgeklärt, so muß sie erhebliche Opfer bringen. Dafür sind außer d'Holbachs Modell zwei weitere Modelle bedeutsam: Nach David Humes *Naturgeschichte der Religion* (*The Natural History of Religion*, 1757), einem religionsphilosophischen und religionssoziologischen Essay, hat die Religion keinen anthropologischen Rang. Denn wegen Berichten über religionslose Völker könne die Religiosität weder in der menschlichen Vernunft gründen, noch zur emotionalen Grundausstattung des Menschen gehören. Die „wahre“, von Aberglauben und priesterlicher Macht gereinigte Religion kann zwar der Menschheit zur moralischen Vervollkommnung verhelfen; sie erhält somit eine subsidiäre, des näheren moralische Bedeutung. Die Geschichte der realen Religionen ist aber an Beispielen wahrer Religion rar. Und beim Vergleich der beiden Grundformen, des Polytheismus und des Monotheismus, erweist sich der Polytheismus als toleranter und menschenfreundlicher.

In einem vierten Modell schließlich, im Erziehungsroman *Emile* (1762), setzt sich der Autor, Rousseau, zwar gegen die Religionsfeindlichkeit einer primär negativen Aufklärung ab. Er geht aber auch mit dem Wahrheitsanspruch der Offenbarungsreligion scharf ins Gericht. Vertretbar, aber auch notwendig sei allein eine natürliche Religion, die Rousseau innerhalb des *Emile* im „Bekenntnis des savoyischen Vikars“ als Stimme des Herzens entwickelt.

In nicht vollständigem, aber pointiertem Gegensatz zu diesen vier Modellen erhält bei Kant nicht bloß die natürliche, sondern selbst die geoffenbarte Religion ein erhebliches Gewicht. Die Religionsschrift unternimmt eine kraftvolle, über Humes Subsidiaritätsdeutung hinausgehende Verteidigung der Religion. (Als ein Vorläufer kann Lessings schon erwähnte, noch anonym veröffentlichte Schrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts* gelten.) Analog zur judikativen Grundhaltung der ersten Kritik fällt die Verteidigung der Religion aber nicht bloß affirmativ, ohnehin als Verteidigung nicht negativ aus. Kant legt, so die *dritte* Lesart, eine kritische Apologie vor, die die von Voltaire nur angegriffene Kirche einschließt.

Allerdings nimmt Kant in der Religionsschrift anders als in seinen Kritiken auf keinen der großen Philosophen Bezug, weder auf die hier einschlägigen Denker der Antike wie Xenophanes, Platon, Aristoteles oder Epikur noch auf die der Neuzeit wie Descartes, Spinoza oder Pascal, noch auf die genannten Autoren d'Holbach, Voltaire, Hume und Rousseau. Zwei große Philosophen werden zwar erwähnt, aber nicht hinsichtlich der Religionsphilosophie, Rousseau nur als *Moralist* (20), Hobbes wegen des Theorems vom Naturzustand als Kriegszustand (97). Und an einer Stelle spielt Kant zwar auf Augustinus an, aber in dessen Rolle als „Kirchenvater“ (53).

Da Kant die Religion von seiten der Moral her versteht, nimmt er *viertens* eine Ergänzung, in gewisser Hinsicht sogar Neubegründung seiner Moralphilosophie vor. In der zweiten Kritik wird das Böse nur vernunfttheoretisch, als eines der beiden „Objekte einer praktischen Vernunft“, erörtert (*KpV*, Analytik, Zweites Hauptstück). In der *Religion* führt Kant erstmals den anthropologischen Gedanken des radikal Bösen ein und rückt ihn sogleich, im ersten Teil, in den Mittelpunkt. Auch für die weiteren drei Teile gibt die Frage nach Herkunft, Natur und Wirkung des radikal Bösen den Leitfaden ab.

Da das radikal Böse als für den Menschen wesentlich erscheint, erhält die Religion *fünftens*, hier im Gegensatz zu Hume, eine anthropologische Bedeutung. Diese wird übrigens in der Hochzeit philosophischer Anthropologie, bei Helmut Plessner (1928) und Arnold Gehlen (1940), unterschlagen, nicht dagegen beim ersten dieses philosophischen Dreigestirns, bei Max Scheler (1928), insofern er vom Menschen als „Mitarbeiter Gottes“ spricht.

Da das radikal Böse die personale Freiheit auf eine grundlegend neue Weise zu denken verlangt, hat die Schrift *sechstens* ein freiheitstheoretisches Gewicht. Auch hier ist ein Defizit in den späteren Debatten zu monieren: Weder neuere Ethiken wie etwa der Utilitarismus und die Diskursethik noch die heute zwischen Philosophen und Hirnforschern geführte Frei-

heitsdebatte gehen darauf ein. Auch in dieser Hinsicht gibt Kants Religionschrift ein Problembewußtsein vor, das die neueren Debatten, sowohl die der Moralphilosophie als auch die der Freiheitstheorie, nicht zuletzt die der Religionsphilosophie, für eine sachgerechte Erörterung ihrer Fragen aufarbeiten sollten.

Kant befaßt sich nicht nur mit Religion überhaupt. Er setzt sich auch mit einer Religion, dem Christentum, näher auseinander. Die darin liegende Wertschätzung gründet im Verständnis des Christentums als einer, sogar *der* moralischen Religion. Das Wesen des Christentums liegt für Kant in einer Religion der reinen praktischen Vernunft. Auf diese Weise wird die von der vorkantischen Aufklärung „arg zerrufte“ Religion in einer Gestalt, dem Christentum, wieder in ihr Recht gesetzt. Dabei werden die christlichen Grundgedanken von einer moralphilosophischen Basiskonstellation her verstanden, jener Konkurrenz des Bösen und des Guten, die sich unabhängig von der geschichtlichen Gestalt als Ausdruck des moralischen Selbstverständnisses einer autonomen Vernunft beschreiben läßt.

Zum Zweck, die Religion in der Gestalt des Christentums zu rehabilitieren, nimmt sich Kant, wie erwähnt, die seines Erachtens vier christlichen Hauptgedanken vor: die christliche Sündenlehre (Erstes Stück), Jesus als dem Christus, mithin die Christologie (Zweites Stück), die Lehre von den letzten Dingen, die Eschatologie (Drittes Stück), viertens die Lehre einer Kirchengemeinschaft, die Ekklesiologie (Drittes und Viertes Stück), und zusätzlich die Gnadenlehre (Viertes Stück, Allg. Anmerkung). Nur weil sich die *Religion* so genau auf die Grundgehalte des Christentums einläßt, kann sie *siebertens* eine detaillierte Philosophie des Christentums enthalten.

Warum aber befaßt sich Kant so ausführlich mit der (christlichen) Religion? Der Grund liegt nicht in einer andernorts verbreiteten biographischen Eigentümlichkeit: daß manche Menschen im Alter fromm werden. Auch kehrt Kant nicht, wie gelegentlich behauptet (etwa von Schmalenbach 1929, in anderer Weise auch von Palmquist 2009), zum Pietismus seiner Kinder- und Schulzeit zurück. Dagegen spricht schon der erwähnte Brief an Lavater, den Kant fast zwei Jahrzehnte vor der Religionschrift und schon sechs Jahre vor der ersten Kritik verfaßt. Schon gar nicht hat Kant, wie Goethe an Johann Gottfried und Karoline Herder schreibt, „seinen philosophischen Mantel ... freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen“ (7. Juni 1793, 213). Kants Wertschätzung der Religion bildet wie gesagt einen integralen Bestandteil seines transzendentalphilosophischen Programms seit dem Lavater-Brief und vor allem seit der ersten Kritik. Ende der 1780er Jahre rühmt er beispielsweise in einem Brief das

Evangelium als „unvergänglichen Leitfaden wahrer Weisheit“ (an H. Jung-Stilling, März 1789, in: *Briefe*, XI 10). Und ein Jahr nach der Religion, in der brillanten Abhandlung *Das Ende aller Dinge* (1794), rühmt Kant am Christentum, daß es „etwas Liebenswertes in sich“ habe (VIII 337–9).

Vor allem hat Kant einen moralphilosophischen Grund. Die Moral führt seines Erachtens deshalb „unumgänglich“ zur Religion, weil ohne diese der „Hang zum Bösen“ das gleiche Vernunftrecht beanspruchen dürfte wie die „Anlage zum Guten“. Erstaunlicherweise stellt nämlich die Religionschrift das Böse als einen authentischen Ausdruck des Freiheitsgebrauchs dar, wodurch die Vernunft als in sich gespalten erscheint. Um nun die innere Spaltung der Vernunft aufzuheben, braucht es eine Instanz, die über den bösen oder aber guten Gebrauch der Freiheit entscheidet. Damit die Vernunfttheorie der Moral sich hier nicht aufgibt und Kant am Ende die Moral der Autonomie doch einer theonomen Moral opfert, muß die Instanz vernunftintern bleiben. Die Frage lautet daher: Wie vermag die Vernunft ihre vernunftinterne Spaltung vernunftintern aufzuheben und den im Hang zum Bösen liegenden Vernunftanspruch abzuwehren?

Aus theologischer Sicht beläuft sich Kants Apologie der Religion, näherhin des Christentums, auf eine Fundamentaltheologie neuer Art, auf eine rein philosophische, des näheren moralphilosophische Fundamentaltheologie. Wie nicht anders zu erwarten, legt Kant keine unkritische Apologie vor. Die traditionelle, innertheologische, weil letztlich (auch) offenbarungsverpflichtete Fundamentaltheologie wird vielmehr vernunftkritisch neu entworfen.

Schon in den Einzeltiteln tritt die neue vernunftkritische Disziplin zutage. Sie benennen weder christliche Dogmen wie die Erbsünde, die Gottessohnschaft Jesu, das Jüngste Gericht und die Kirche, noch die zugehörigen theologischen Disziplinen, also die Sündenlehre, die Christologie, die Eschatologie und die Ekklesiologie. Sie sprechen vielmehr direkt das einschlägige moralphilosophische Thema an. Dabei kommt es stets auf das gute oder das böse Prinzip und in drei von vier Stücken auf deren Verhältnis an. Nur einmal, auch dann bloß in der zweiten Hälfte, taucht im Titel ein genuin christlicher Begriff auf, das Reich Gottes, aber auch dieser Begriff in der philosophischen Verfremdung „... auf Erden“.

Wichtiger ist selbstverständlich die inhaltliche Aussage. Im Ersten Stück wird aus dem christlichen Dogma der Erbsünde, dem substantialistischen Verständnis des Bösen als einer ererbten Eigenschaft der Gattung Mensch, ein Hang zum Bösen, der sich zwar nicht ausrotten, aber durch die (noch zu kultivierende) „Anlage zum Guten“ disziplinieren läßt. Aus dem Dogma von Jesus als Gottessohn wird im Zweiten Stück