

Michael Städtler (Hg.)

Kants »Ethisches Gemeinwesen«

Kants »Ethisches Gemeinwesen«

Die Religionsschrift
zwischen Vernunftkritik und
praktischer Philosophie

Herausgegeben von Michael Städtler

im Auftrag des Gesellschaftswissenschaftlichen
Instituts Hannover

unter Mitarbeit von
Maxi Berger und Heiko Vollmann



Akademie Verlag

Einbandgestaltung unter Verwendung eines Gemäldes von: Elisabeth v. Stägemann (?),
ca. 1790, in: Kant-Bildnisse, mit Unterstützung der Stadt Königsberg hg. v. d. Königsberger Ortsgruppe
der Kant-Gesellschaft, bearb. v. Dr. Karl-Heinz Clasen, Königsberg i. Pr. 1924.

Redaktion:

Ralf Hellberg, Andreas Knahl, Dagmar Ladendorf, Łukasz Mazur, Helge Nickelé,
Francisco Gomez Rieser und Vanessa Sprengart

ISBN 3-05-004150-1

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2005

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

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

Lektorat: Mischka Dammaschke

Satz: Francisco Gomez Rieser, Hannover

Einbandgestaltung: Ingo Scheffler, Berlin

Druck: MB Medienhaus Berlin

Bindung: Lüderitz & Bauer classic, Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
Übersicht über die Beiträge	25

Traditionslinien von Religion, Moral und Politik

BERND LUDWIG Zwei Konzeptionen hinsichtlich der politischen Rolle der Religion: Kant und Hobbes	35
OLIVER JELINSKI Gewißheit und Wahrheit des gesellschaftlichen Glücks: Zur Phänomenologie des politischen Geistes	47
MOSHE ZUCKERMANN Kants <i>Religionsschrift</i> Überlegungen zu Vernunft und Religion auf dem kurzen Weg mißglückter Säkularisierung	55
KERSTIN STAKEMEIER Die Ausnahme Politische Theologie der Gemeinschaft bei Immanuel Kant und Carl Schmitt . . .	63

Religion im Zusammenhang der praktischen Philosophie Kants

CLAUS DIERKSMEIER Zum Status des religiösen Symbols bei Kant	75
---	----

SUMA RAJIVA Sinnstiftung durch Verlebendigung Die Bedeutung der sichtbaren Welt in Kants moralischer Religion	87
CHRISTIAN IBER Religion als Ideal einer wirkmächtigen Moral bei Kant	97
FRANK KUHNE Zum Verhältnis von Moral und Religion	111

Politische Grundbegriffe und Probleme in Kants moralischer Religionskritik

TOBIAS BLANKE Wider die Rotte des bösen Prinzips Was vom Menschen vorauszusetzen ist	123
AXEL HUTTER Zum Begriff der Öffentlichkeit bei Kant	135
DIRK MEYFELD „[W]elche Welt er wohl, durch die praktische Vernunft geleitet, erschaffen würde“: Die moralische Begründung der Weltrevolution?	147
MICHAEL STÄDTLER Die Konstitution der Freiheit	161
PETER BULTHAUP Kants Anarchismus und die Pathologie republikanischer Freiheit	175

Politische Folgerungen und geschichtsphilosophische Aspekte

MAXI BERGER Zwischen Religionskritik und aufgeklärter Gesellschaft Zur Konstruktion bürgerlicher Gegenwart	183
BETTINA STANGNETH Die <i>Religion</i> als Übergang zur Weltpolitik	197
MATTHIAS LUTZ-BACHMANN Das ‚ethische gemeine Wesen‘ und die Idee der Weltrepublik Der Beitrag der Religionsschrift Kants zur politischen Philosophie internationaler Beziehungen	207

ŁUKASZ MAZUR

Vom Priestertrug zur Organisationsfrage

Zur Funktion des historischen Modells in Kants *Religionsschrift* 221

Politische Modelle

ADELHEID HOMANN

La città del sole

Reich Gottes auf Erden oder „ein bloßes Fetischmachen“? 235

RICHARD MATTHEWS

Einige Vorbehalte gegenüber weltbürgerlicher Geschichte 247

LEO ŠEŠERKO

Die Auflösung der Symbiose von Religion und Metaphysik bei Kant 257

Verzeichnis der Abkürzungen 269

Verzeichnis der Namen 271

Verzeichnis der Autoren und Herausgeber 273

Vorwort

Die Herausgabe dieses Bandes stellt eine ehrenamtliche Gemeinschaftsleistung dar, für die allen daran Beteiligten, in erster Linie der Redaktion, besonderer Dank gebührt.

Das Buch ist das um einige Beiträge ergänzte Resultat eines Kongresses unter dem Titel *Moral und Politik in Kants Religionsschrift*, der vom 19. bis zum 21. Februar 2004 in Hannover stattfand. Veranstaltet wurde er vom Gesellschaftswissenschaftlichen Institut Hannover, in Verbindung mit dem Lehrgebiet für Philosophie und Rechtsdidaktik der Juristischen Fakultät sowie mit dem Philosophischen Seminar der Universität Hannover. Besonderer Dank gilt daher einerseits Günther Mensching, der als Direktor dieses Seminars das Projekt förderte und vor allem die Teilnahme der kanadischen Referenten ermöglichte, und andererseits Manfred Walther, dem Leiter jenes Lehrgebiets, der die Vorbereitungen unterstützte und auch während der Redaktion beratend zur Verfügung stand. Für hilfreiche Gespräche danken wir außerdem Andreas Arndt, Peter Bulthaup, Adelheid Homann und Moshe Zuckermann. Das finanziell nicht geförderte Projekt (inclusive Publikation) konnte nur ausgeführt werden, weil die Beteiligten Wissenschaftler es für notwendig hielten und in großzügiger Bereitschaft ihre Kosten ganz oder teilweise selbst trugen. Herrn Herbert Schmalstieg, dem Oberbürgermeister der Stadt Hannover, haben wir zu danken für den Beweis der intelligiblen Größe Hannovers in Gestalt eines Empfangs der Referenten.

Das Vorhaben, Kants Religionsschrift mit einer politischen Interpretation zu konfrontieren, geht zurück auf zwei Seminare, die Peter Bulthaup im Sommer und Winter 2001 an der Universität Hannover gehalten hat, und zwar zu den Themen *Das Böse* und *Von der „Gründung des Reichs Gottes auf Erden“* zu *„Methodisches zur Organisationsfrage“*. Peter Bulthaup kann das gedruckte Resultat auch seiner Arbeit nicht mehr erfahren. Er ist vor Abschluß der Redaktion dieses Bandes im Herbst 2004 gestorben. Seine Anstrengung, gegen den Betrieb an der systematischen Verknüpfung von wissenschaftlicher Erkenntnis und politischer Praxis festzuhalten, ging maßgebend in das Konzept unseres Projektes ein. Die Herausgeber und Autoren dieses Buches möchten es seinem Andenken widmen.

Moral und Politik in Kants Schrift über *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*

Zur Einleitung

„Vater Aether verzehrt und strebt, wie Flammen, zur Erde,
Tausendfach kommet der Gott. Unt liegt wie Rosen, der Grund
Himmlichen ungeschickt, vergänglich, aber wie Flammen
Wirket von oben, und prüft Leben, verzehrend, uns aus.
Die aber deuten dort und da und heben die Häupter
Menschen aber, gesellt, theilen das blühende Gut.
Das Verzehrende. So komt Himmlisches, tiefschütternd gelangt so
Aus den Schatten herab unter die Menschen sein Tag.“
(Hölderlin)¹

„Unerbittliches Denkgesetz zwingt zur Erfüllung.“
(Schönberg)²

I Moral, Politik und Religion

Über den Zusammenhang von Religion und Vernunft zu handeln, mußte für Kant in der Zeit von Aufklärung und Revolution auch eine politische Unternehmung sein.³

200 Jahre später werden weltpolitisch zunehmend Religion oder religiös evozierte Ressentiments zu einer Begründung von Politik gebraucht,⁴ der es nicht einmal mehr um eine transzendente Rationalisierung an sich irrationaler Zwecke geht, sondern gleich um die Mobilisierung der Kräfte zu ihrer Durchsetzung; es finden in Europa nicht nur Pogrome statt, sondern sie werden auch von der Innenpolitik instrumentalisiert, um restriktive Sicherheits- und Einwanderungspolitik zu betreiben.⁵ In einer solchen Zeit über Religion und Vernunft zu handeln, ist ebenso politisch. Soll dieses Thema mit

1 Friedrich Hölderlin, *Brod und Wein. An Heinze. <Zweite Fassung>*, in: Sämtliche Werke und Briefe, hg. v. Michael Knaupp, München 1992, Bd. 1, 377.

2 Arnold Schönberg, *Moses und Aron*, Oper in drei Akten, Mainz 1957, 1. Akt, 2. Szene.

3 „Wer am Ende des 18. Jahrhunderts über Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft schreibt, [...] betreibt nichts anderes als Gesellschaftstheorie unter einem gar nicht zu überschätzenden politischen Zugriff.“ Bettina Stagneth, „Kants schädliche Schriften‘. Eine Einleitung“, in: Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. v. ders., Hamburg 2003, XII.

4 Zu dieser Einschätzung vgl. Bernd Dörflinger, „Kant über Vernunft und Unvernunft in Religionen“, in: Herta Nagl-Docekal/Rudolf Langthaler (Hgg.), *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 9, Berlin 2004, 161.

5 So reagierten deutsche Politiker verschiedener Parteien auf die Übergriffe auf Moscheen und Islamschulen in den Niederlanden im November 2004, indem sie diese Übergriffe explizit zum Argument dafür benutzten, daß auch in Deutschland die Gefahr islamistischen Terrorismus' bestehe. Vgl. etwa *Hannoversche Allgemeine Zeitung* vom 15. November 2004, 1.

selbstbewußtem Abstand behandelt werden, so genügt nicht die Beschreibung oder Kritik religiöser Muster in der erscheinenden gesellschaftlichen Wirklichkeit. Werden solche Erscheinungen nämlich nicht bloß als Tagesaktualität aufgefaßt, sondern als Mittel dauerhafter politischer Zwecke, ergibt sich die Notwendigkeit grundsätzlicher Erwägungen zum Verhältnis von Religion und praktischer – moralischer wie politischer – Philosophie. Die Beiträge dieses Buches, die zunächst der Erklärung der Schrift Kants über *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* dienen, wenden sich deshalb der Frage zu, welche philosophische Bedeutung Begriffen der Religion in der politischen Welt nach der Aufklärung zukommen kann.

Kants erklärte Absicht ist es, zu bestimmen, welcher Begriff von Religion innerhalb der Grenzen der bloßen – praktischen – Vernunft übrigbleibt. Durch moderne Kritik der Abhandlung Kants kann bestimmt werden, was ein solcher moralisch-praktischer Begriff von Religion enthält und welche moralisch-praktische Funktion er selbst haben kann. So ergeben sich Erkenntnisse über Moral, Politik und Religion, die weder der Tagesaktualität noch dem Zeitgeist verhaftet sind, aber gerade darum Mittel zur Kritik an deren Erscheinungen bereitzustellen vermögen.

Über Moral, Politik und Religion ist also keineswegs leichtfertig, sondern nur im Bewußtsein auch ihrer ideologischen Verknüpfung zu handeln; nur so vermag Theorie über Ideologie aufzuklären. Die Absicht des vorliegenden Buches ist es, nicht nur einen Beitrag zur Interpretation eines späten Hauptwerkes von Immanuel Kant zu leisten, sondern den dort thematisierten Zusammenhang von Moral, Politik und Religion auch als solchen philosophisch und politisch zu kommentieren. Damit sind nicht allein Arbeiten *über* Moral und Politik konnotiert, sondern auch solche, die als moralische oder politische Beiträge zu verstehen sind; wenn daher in dieser Einleitung die Ausdrücke ‚moralisch‘ oder ‚politisch‘ verwendet werden, sollen sie beides bezeichnen: die moralphilosophischen und politiktheoretischen Gegenstände und den moralischen und politischen Gehalt ihrer Bearbeitung.

Das aufklärerische Pathos, mit dem Hölderlin den Menschen zuspricht, ihre an den Himmel verschleuderten Schätze durch ihr kollektiv vernünftiges Handeln auf die Erde zurückzuholen, ist längst wieder unverständlich geworden. Bei Schönberg, Jahre nach der Erfahrung der ‚letzten Tage der Menschheit‘, bleibt davon die gebrochene, verzweifelte Beschwörung der Macht der Vernunft gegen das Unvernünftige. Was heute, nach der Katastrophe der Menschheit und angesichts beharrlicher Unvernunft selbst von dieser beschworenen Rationalität und deren Verhältnis zu einer religiös-transzendenten Absicherung noch bleibt, vermag der auf die Geschichte dieses Verhältnisses zurückgewandte Blick zu erfassen.

Die moralische und politische Kritik der Religion ist im 20. Jahrhundert einer Renaissance der religiösen, quasi-theologischen Deutung des Politischen gewichen. Wohl lassen sich Verbindungen von Religion und Politik sowohl als ‚Umbuchung‘ politischer

Begriffe auf die Religion¹ in der Antike als auch als begriffs- und legitimationsgeschichtliche Entwicklung politischer Begriffe der Neuzeit aus theologischen Begriffen² nachweisen. Eine Absicht bereits der Aufklärung war es jedoch gewesen, ein Bewußtsein von diesen Zusammenhängen zu vermitteln, ihre bewußtseinsbestimmende Wirksamkeit dadurch aufzuheben und so das Politische, die Organisation der menschlichen Lebensverhältnisse der Vernunft als dem dafür geeigneten Vermögen der Menschen selbst anzuvertrauen. Kants *Religionsschrift*, die in dem Modell des Reichs Gottes auf Erden eine philosophische Religionskritik mit der Bestimmung der Möglichkeit eines ethischen Gemeinwesens verknüpft, ist zwieschlächtig: Insofern Kant mit den Mitteln der Vernunft positive Religion auf irrationale Elemente untersucht und diese moraltheoretisch kritisiert, steht er in der Tradition der Säkularisierung von Moral und auch von Politik; insofern er aber die Kirche als Modell verwendet, überträgt er Bestimmungen von Religion auf politische Verhältnisse. So mag die *Religionsschrift* als Ausdruck einer Dialektik der Aufklärung zu sehen sein, die als bürgerliche Aufklärung sowohl über die bürgerliche Gesellschaft als auch innerhalb dieser aufklärt, was zum Beispiel in dem aporetischen Verhältnis von ethischem und juridischem Gemeinwesen erscheint.

Die Debatte um Religion und Politik im 20. Jahrhundert hat bisweilen Züge einer Gegenaufklärung.³ Sie ist zunächst verknüpft mit der *Politischen Theologie*⁴ Carl Schmitts, der durch einen begriffsgeschichtlichen Vergleich bestimmter theologischer und juristischer Begriffe einen schließlich nicht nur historischen, sondern sachlichen Vorrang der Theologie vor der Politik begründen wollte. Die Grundlage des Vergleichs ist als „Isomorphie“⁵ der verglichenen Begriffe bezeichnet worden, und in der Tat spricht manches dafür, daß es sich um eine Ähnlichkeit ihrer Gestalt (*morphä*), nicht um eine substantielle Gleichheit (*eidōs*) handelt, deren theologische Behauptung schon beispielsweise bei Paulus oder Pseudo-Dionysius Areopagita als Legitimation von Herrschaft politischen Zwecken folgte, an der Begründung einer stabilen politischen Einheit der Glaubensgemeinschaft interessiert war. Schmitt wollte nun mit dem von ihm entworfenen Instrument des Vorrangs der Theologie in den juristischen, vor allem staats-

1 Vgl. Jan Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München 1995, 35f.

2 Vgl. Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München u.a. 1922.

3 So explizit Giovanni B. Sala, „Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als ‚ethischem gemeinen Wesen‘“, in: Norbert Fischer (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004, 264.

4 Vgl. Carl Schmitt, *Politische Theologie*, a.a.O. Der sachliche Vorrang der Theologie begründet die Einschätzung, daß der Begriff ‚Politische Theologie‘ „das Zentrum von Schmitts theoretischem Unternehmen“ benennt. Vgl. Heinrich Meier, „Was ist politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff“, in: Jan Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München 1992.

5 Manfred Walther, „Gott und Staat. Hans Kelsen und Carl Schmitt im Kampf um die Ent- (Re-) Mythologisierung des Staates“, in: Ders. (Hg.), *Religion und Politik. Zur Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden 2004, 255.

rechtlichen, Begriffen einen Verfall des Politischen in der zunehmend zur Verwaltung sich entwickelnden Rechtsordnung konstruieren. Da er die objektive Grundlage dieser Entwicklung, die tatsächliche Anpassung der Rechtsordnung an die Verwaltung der neuen ökonomischen Gesellschaftsformation, nicht erkannte, forderte er die Rückkehr zu einem teils überstaatlichen dezisionistischen Staatsprinzip. Das Modell ließ nicht auf sich warten, durch die Einsetzung eines solchen Prinzips in die durch eine in jeder Hinsicht maßlose Ökonomie strukturierte Welt trat alles, was ihr an Menschenverachtung implizit war, unbeschränkt hervor. Was folgte, war Totalitarismuskritik¹, die Schmitts *Politischer Theologie* im wesentlichen nicht widersprach. Der von Eric Voegelin 1938 geprägte Begriff „Politische Religionen“² verwendet die gleiche Isomorphie nun zur Aufklärung über „die sozialpsychologische Dynamik politischer Bewegungen“³. Sowe- nign wie bei Schmitt ist von den jeweiligen gesellschaftlichen Zwecken, die erhebliche Unterschiede in den isomorphen Begriffssystemen bewirken, die Rede.

Die religionssoziologische Analyse von Politik behauptet sich bis heute in der politischen Diskussion. Eminent politische Forderungen werden aufgrund von Begriffsisomorphien mal affirmativ, mal pejorativ und mal neutral als religiös interpretiert. So bestimmt Jürgen Gebhardt den Anspruch der Menschen, ihre Lebensverhältnisse deren vernünftigen Begriff anzumessen, „als einen grundlegend religiösen Vorgang“⁴, Henning Ottmann weist den Einwand, Politische Theologie sei eine bloße Legitimation von Herrschaft, zurück; im Gegenteil: „Monotheistische Transzendenz entlastet Politik von der Zumutung, selber das Eine und Entscheidende im Leben der Menschen zu sein.“ Und: „Die Welt wird tendenziell frei für eine pragmatische innerweltliche Vernunft.“⁵ Heinrich Meier bringt es schließlich auf den Punkt: „Die Politische Theologie verneint die Möglichkeit einer rationalen Begründung der eigenen [gemeint ist wohl die der Menschen, die solche Theologie vertreten, M.St.] Lebensweise von Anfang an.“⁶ Was Meier ausspricht, liegt der Interpretation des Politischen als Religiöses grundsätzlich zugrunde: Die Dominanz von Religion in der politischen Diskussion beschränkt die menschliche Verantwortung für Politik auf die technisch-praktische Verwaltung des Mangelhaften, weil die Forderung nach moralisch-praktischer Überwindung des *status quo* – ob legitim oder illegitim – religiös fundiert sei. Kants Bemühung,

1 Zum Zusammenhang von Religion und Totalitarismusbegriff in der politiktheoretischen Diskussion des 20. Jahrhunderts vgl. *Totalitarismus und politische Religionen*, hg. v. Hans Maier, 3 Bde., Paderborn 1996-2003, bes. Hans Maier, „Totalitarismus‘ und ‚Politische Religionen‘. Zwei Konzepte des Diktaturenvergleichs“, in Bd. 2.

2 Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, München 1993.

3 Jan Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, a.a.O., 30f.

4 Jürgen Gebhardt, „Politik‘ und ‚Religion‘: Eine historisch-theoretische Problemskizze“, in: Manfred Walther (Hg.), *Religion und Politik*, a.a.O., 69.

5 Henning Ottmann, „Politische Theologie als Herrschaftskritik und Herrschaftsrelativierung“, in: Manfred Walther, *Religion und Politik*, a.a.O., 81. Mit Kant ist dies die Befreiung der Politik von der moralisch-praktischen Vernunft zugunsten universaler Herrschaft der technisch-praktischen.

6 Heinrich Meier, „Was ist Politische Theologie?“, a.a.O., 18.

durch Religionskritik politische Gehalte religiöser Modelle in den Grenzen der Vernunft darzustellen und so als vernünftige Forderungen zu erweisen, ist umgewendet in die Absicht, solche Forderungen, wo sie überhaupt noch vorkommen, der Religiosität der Menschen zuzuordnen und damit praktische Vernunft, wie Kant sie verstand, tendenziell durchzustreichen.¹

Im Gegensatz zur modernen Diskussion, die in ihren Strukturvergleichen die hinter den Isomorphien wirkenden politischen Zwecke nicht mehr in den Blick nimmt und die so auch in ihren kritischen Vertretern abstrakt bleibt, hat es Kants Verknüpfung von Religion, Moral und Politik von Anfang an mit Zwecken zu tun, und zwar mit der Frage nach der Denkbarkeit der Realisierung vernünftiger Zwecke. Schon diese Frage legt eine politisch orientierte Untersuchung der *Religionsschrift* nahe. Wo Ottmann diagnostiziert, die Politik sei durch die ‚Absolutheitsansprüche‘, die aus der Theologie in sie eindringen, ‚überfordert‘², geht es für Kant um einen moralischen Anspruch an die Politik, der ihr allerdings als ein Absolutes entgegentritt: die Autonomie der praktischen Vernunft. Kant sieht darin keineswegs eine Theologisierung von Moral oder Politik, sondern den Nachweis, daß die Freiheit der Menschen und letztlich das höchste Gut mit Mitteln der Vernunft allein als Pflicht gedacht werden können und daher auch realisierbar sein müssen. Weil die Verknüpfung von Begriff und Realität aber weder allein in jenen noch allein in diese fallen kann, bedarf ihre Darstellung eines Modells. Kant verwendet hierfür die Vorstellung der Kirche; daraus ergibt sich als zentrale Frage, wieweit Kant selbst politischer Theologe ist, wieviel an Numinosem nach seiner Kritik der positiven Religion auch innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft noch bleibt, mithin ob die *Religionsschrift* dem politischen Aspekt auf sie, der in ihrer Rezeptionsgeschichte 200 Jahre lang wenig zur Geltung gekommen ist, überhaupt standhält. Wenn dadurch moralische und politische Gehalte in Kants Philosophie zu erschließen sind, deren Rezeption hinter religiöse oder scheinbar religiöse Interessen zurücktrat, ist dies ein Beitrag zur Aufklärung auch über die Inkonsequenz von Aufklärung in der Moderne.

II Zu Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte

Kants Schrift über *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* hat in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit Verwirrung ausgelöst. Sie erschien 1793, nach den *Kritiken* (*KrV* 1781/87, *KpV* 1788, *KU* 1990) sowie den zentralen geschichts- und moraltheoretischen Schriften (*Idee* 1784, *GzMdS* 1785), aber vor den besonderen politischen und rechtsphilosophischen Werken (*Frieden* 1795, *MdS* 1997, *SF* 1798). Ihre

1 Eine Variante dessen findet sich jüngst bei Jürgen Habermas, „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie“, in: Herta Nagl-Docekal/Rudolf Langthaler, *Recht – Geschichte – Religion*, a.a.O.

2 Vgl. Henning Ottmann, „Politische Theologie als Herrschaftskritik und Herrschaftsrelativierung“, a.a.O., 74.

Entstehung fiel in die Regierungszeit Friedrich Wilhelms II. von Preußen, die unter anderem durch den Versuch geprägt war, gegen die im Zuge der Aufklärung an Bedeutung gewinnenden rationalistischen Religionsauffassungen die protestantische Lehre durchzusetzen.¹ Das zu diesem Zweck erlassene *Edikt, die Religionsverfassung in den preußischen Staaten betreffend* (9.7.1788) rief massiven öffentlichen Protest hervor, so daß ein *Erneuertes Zensuredikt* (19.12.1788) nötig schien; beide blieben praktisch wirkungslos, weil offenbar weder die Mitglieder des für die Zensur zuständigen Oberkonsistoriums noch der für das Religionsedikt zuständige Minister Woellner besonderes Interesse an ihrer Durchsetzung zeigten. 1791 wurde schließlich die Immediate Examinations-Kommission gegründet, die zur Abhilfe dieser Mißstände mit königstreuen religionskonservativen Mitgliedern besetzt wurde. Alle diese Institutionen behinderten sich in der Folge wechselseitig. Das *Erste Stück* der *Religionsschrift* wurde 1792 für den Druck in der *Berlinischen Monatsschrift* zugelassen, das *Zweite Stück* wird zwei Monate später abgewiesen. Kant publizierte die *Religionsschrift* 1793 komplett in Buchform, wofür nicht die Examinations-Kommission, sondern die zuständige Fakultät die Erlaubnis zu erteilen hatte. Er ließ sich von der Theologischen Fakultät bescheinigen, daß es sich um ein philosophisches Werk handelte, um es dann der Philosophischen Fakultät in Jena vorzulegen, wo das Buch dann gedruckt wurde. Sehr zum Unmut Friedrich Wilhelms II. wurde es von Nicolovius in Königsberg verlegt. Dieser Unmut hatte, wohl aufgrund von Verschleppung durch Woellner zunächst keine Auswirkung, bis der König diesem 1794 schrieb, daß es mit Kants ‚schädlichen Schriften‘ nunmehr ein Ende haben müsse. Über ein halbes Jahr später erhielt Kant das von Woellner im Auftrage angefertigte Schreiben, das er später, kurz nach dem Tode Friedrich Wilhelms II., nebst seiner damaligen Antwort im *Streit der Fakultäten* abdrucken ließ.

Dort wird ihm vorgehalten, seine „Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht“ zu haben, und zwar vor allem mittels der *Religionsschrift*. Sollte er solches zukünftig nicht unterlassen, habe er sich „bei fortgesetzter Renitenz unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen“². Kant hatte die verschiedenen ihm gemachten Vorwürfe *en détail* zurückgewiesen, um schließlich „als Ew. Königl. Maj. getreuester Unterthan, feierlichst zu erklären: daß ich mich aller öffentlichen Vorträge die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten werde“³. Kant hat übrigens angemerkt, er habe damals ausdrücklich als Friedrich Wilhelms II. Untertan formuliert, um der Freiheit des Urteils nicht für immer, sondern nur für die Lebenszeit dieses Königs zu entsagen.

Obwohl Kant an der selben Stelle betont hat, daß die *Religionsschrift* schon deshalb keine Herabwürdigung des Christentums enthalte, weil ihr Thema gar nicht das Chri-

1 Vgl. die ausführliche Darstellung bei Bettina Stangneth, im Vorwort zu ihrer Edition der *Religionsschrift*, a.a.O., der die hier bloß knapp referierten historischen Angaben entnommen sind.

2 *SF*, VII 6.

3 *SF*, VII, 10.

stentum oder die Bibel sei, sondern reine Vernunftlehren der Religion, die moralische Bedeutung hätten und für die Verweise auf positive Religion höchstens Beispiele seien, wird die Schrift zunächst doch überwiegend als Religionsphilosophie aufgenommen.¹ Das wird auch aus der historischen Hintergrundkonstellation von Religionsproblematik der Aufklärung und preußischer Religionspolitik nur teilweise verständlich, denn eben diese Religionspolitik war nicht bloß Ausdruck der religiösen Schwärmerei des Königs, der, wenn ihm nicht ohnehin gerade der Heiland erschien, Séancen veranstalten ließ, sondern sie war wesentlich eben *Politik*, die, um die innere Stabilität der Macht bemüht, gegen einen Bewunderer Friedrichs II. und dann der Französischen Revolution vorging, der in der *Religionsschrift* Prinzipien kollektiver Einheit entwarf, die sich jeder politischen Kontrolle tendenziell entzogen; was im *Ersten Stück* unauffällig blieb, wurde im *Zweiten* deutlicher und in dem schließlich veröffentlichten Gesamttext unübersehbar. Insofern ließe sich mit einiger Vorsicht sagen, daß die Zensur Friedrich Wilhelms II. eigentlich die politisch adäquate zeitgenössische Rezeption gewesen ist. Die wirkmächtige Knüpfung der *Religionsschrift* an das Thema ‚Religion‘ führte aber ebenso dazu, daß das Interesse nach Kants Tod abebbte, um erst um den Beginn des 20. Jahrhunderts und wieder seit Ende von dessen sechziger Jahren erneut aufzuleben.

Neben der Interpretation der Schrift als religionsphilosophische Arbeit steht vor allem die Frage nach ihrer Notwendigkeit im Mittelpunkt, ob sie nämlich nach der Kritischen Philosophie noch irgendetwas Neues bringe oder nicht eigentlich hinter sie zurückfalle. Auch hier geht die Frage besonders vom Gegenstand ‚Religion‘ aus; welche Stellung kann diesem Thema in der kritischen Philosophie überhaupt noch zukommen? Solche Debatten über die Tagesordnung sind für sich genommen absurd, da der in Frage stehende Gegenstand mit der Debatte seiner Tauglichkeit für die Tagesordnung schon auf dieser steht und ein abschlägiger Bescheid, der eine Untersuchung des Gegenstandes voraussetzt, daher nicht den Gegenstand sondern die Tagesordnungsdebatte über ihn als gegenstandslos deklariert. Hinter dieser Debatte verbirgt sich jedoch die Vermengung der Frage nach der Notwendigkeit für Kant, eine solche Arbeit zu schreiben mit der nach der Notwendigkeit für uns, sie zu lesen. Die erste fragt nach der systematischen Funktion unter werkhistorischer Perspektive und ist leicht beantwortet, da Kant in der *Religionsschrift*, erstmals Begriffe wie ‚äußeres Recht‘ oder ‚ewiger Friede‘ entwickelt; die wird man jedoch übersehen, solange man bloß nach spezifisch religionsphilosophischen Novitäten sucht, und stattdessen feststellen, daß solche Gegenstände in die von Kant als *Parerga* bezeichneten Anmerkungen fallen. Die zweite Frage fragt nach der systematischen Bedeutung der *Religionsschrift* ohne historische Schranken. Sie wirft nicht allein das Problem auf, ob der Bestimmung von Religion in der kritischen Philosophie hier etwas hinzugefügt werde, nicht nur, ob die in der *Religionsschrift* entwickelten teils aporetischen Konzepte moralischer und politischer

1 Vgl. hierzu den Überblick über die frühen Rezensionen zur *Religionsschrift*, ebenfalls in der Ausgabe von Bettina Stangneth, a.a.O.

Gegenstände zu den moralphilosophischen Hauptwerken etwas hinzutun, sondern auch, wie sich diese Konzepte zu den späteren politischen Schriften verhalten, wie etwa das im Unterschied zum ‚juridischen Gemeinwesen‘ entwickelte ‚ethische Gemeinwesen‘ sich zur dogmatischen Bestimmung der Rechtsgemeinschaft in der *Metaphysik der Sitten* verhält oder der ethische Fortschrittsgedanke zum politischen im *Ewigen Frieden*.

Nachdem die Verwirrung um die *Religionsschrift* sich dahingehend aufgelöst hatte, daß sie zunächst religionsphilosophisch interpretiert und für unergiebig erklärt, anschließend auf ihre moraltheoretischen Bestimmungen reduziert und ebenfalls für unergiebig erklärt worden war, gewinnt sie in der jüngeren Zeit in bemerkenswerter Weise, erneut im Kontext von Religionsphilosophie, wieder an Interesse.

So erschienen in den letzten Jahren mehrere Publikationen, die sich unter anderem mit der *Religionsschrift* beschäftigen.¹ Dabei ist es einerseits das Anliegen der meisten Autoren und Herausgeber, der zu Unrecht als unergiebig und randständig eingestuften *Religionsschrift* verstärkte Aufmerksamkeit zu verschaffen, andererseits die traditionell vertretene Reduktion von Kants Religionsbegriff auf Moral neu zu überprüfen, meist mit dem erklärten Ziel, Religion als Religion – mit Kant oder gegen ihn – in die Moraltheorie zurückzuführen.² Teils soll sogar der Kritischen Philosophie insgesamt nachgewiesen werden, daß sie im Grunde Metaphysik und Religionsphilosophie sei.³ Die vertretenen Arbeiten sind gleichwohl vielfältig und bieten oft umfassende Darstellungen und Erläuterungen zu verschiedenen Aspekten der Problematik der *Religionsschrift*, aber kaum ein Beitrag untersucht sie auf mögliche politische Gehalte oder Konsequenzen.⁴ Häufig kommen moralische Momente der Religionsphilosophie oder religiöse

1 Für einen ausgewählten Überblick vgl. Georg Cavallar, „Kants Religionsphilosophie im Spiegel neuerer Arbeiten“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52. Weitere einschlägige Titel sind in den Fußnoten passim angegeben.

2 Hinsichtlich der Herausgeber vgl. z.B. Philip J. Rossi/Michael Wreen (Hgg.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Indiana 1991; Friedo Ricken/François Marty (Hgg.), *Kant über Religion*, Stuttgart 1992 und Norbert Fischer (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, a.a.O.

3 Vgl. Norbert Fischer (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, a.a.O., XVIIIf.: „Wem die Suche nach dem Unbedingten keine Aufgabe ist, dem fehlt der Schlüssel zum Eintritt in das Gebäude der kritischen Philosophie.“ Das Ziel der Aufsatzsammlung sei es demgemäß, „[d]ie kritische Philosophie [...] in klarem Textbezug als Metaphysik und Religionsphilosophie“ zu vergegenwärtigen.

4 Zu nennen sind hier vor allem Sharon Anderson-Gold, „God and Community: An Inquiry into the Religious Implications of the Highest Good“, in: Philip J. Rossi/Michael Wreen (Hgg.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, a.a.O.; Hermann Baum, *Kant: Moral und Religion*, Sankt Augustin 1998; Jürgen Habermas, „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen“, a.a.O.; Onora O'Neill, „Innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, in: Friedo Ricken/François Marty (Hgg.), *Kant über Religion*, a.a.O.; Stephen R. Palmquist, *Kant's Critical Religion*, Burlington 2000; Giovanni B. Sala, „Das Reich Gottes auf Erden“, a.a.O.; Wilhelm Vossenkuhl, „Die Paradoxie in Kants Religionsschrift und die Ansprüche des moralischen Glaubens“, in: Friedo Ricken/François Marty (Hgg.), *Kant über Religion*, a.a.O.; Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1990; ders., „Kann Religion vernünftig sein? Zur Metakritik an Kants kritischer Religionsphilosophie“, in: Herta Nagl-Docekal/Rudolf Langthaler (Hgg.), *Recht – Geschichte – Religion*, a.a.O.; Allen W. Wood,

Elemente der Moraltheorie zur Sprache, es wird der öffentliche oder auch der soziale Charakter des höchsten Guts diskutiert und es finden sich Reflexionen auf die erkenntnis- und willentheoretischen Bedingungen von Moral; daß aber in Kants *Religionsschrift* die moralische Konzeption von Religion selbst in die Reflexion politischer Bedingungen menschlichen Lebens umschlägt, wird zumeist übergangen.¹

Neuerdings gewinnt also die Religion als Religion wieder an Interesse, und es werden sowohl die These der religionsphilosophischen Unergiebigkeit der *Religionsschrift* als auch die These ihrer moralphilosophischen Unergiebigkeit durch die Synthese, daß Kant hier eingesehen habe, daß Moral nicht bestehen könne ohne eine numinose Zutat, die schließlich auf die Achtung vor einem prinzipiell Unbekannten hinauslaufe, zurückgewiesen; wo immerhin noch bemerkt wird, daß für Kant dies Unbekannte gar nicht unbekannt, sondern eine Idee von praktischer objektiver Realität ist, daß es sich mithin um eine Arbeit von politischer Bedeutung handelt, werden solche Ideen als der Sache nach marxistisch-leninistisch² eingeordnet und zurückgewiesen, da sie in der Konsequenz auf Probleme führten, derer man sich durch die Neuordnung der Globalgesellschaft entledigt wähnt. Nun verspricht eine Untersuchung der Bedeutung der *Religionsschrift* für die Religionsphilosophie durchaus interessante Ergebnisse; durch ihre Vereinnahmung als eine religiöse Abhandlung, deren religionsinkompatible Gehalte abzuweisen seien, wird jedoch die Diskussion über ihre politischen Gehalte dogmatisch ausgeschlossen. Dies dürfte auch den Blick auf Kants Religionsbegriff verzerren.

III Was spricht für eine Untersuchung der Religionsschrift auf politische Gehalte?

Neben diesen historischen und anderen äußeren Hinweisen auf moralische und politische Gehalte bietet nun die *Religionsschrift* selbst verschiedene Anlässe, sie in diesen Hinsichten zu betrachten. Um das zu belegen, sollen an dieser Stelle einige wenige, obschon zentrale, Beispiele umrissen werden; die Ausführung obliegt den einzelnen Beiträgen.

Kant's Moral Religion, Ithaca 1970; ders., *Kant's Rational Theology*, Ithaca 1978. Etwas älteren Datums sei noch erwähnt: Martin Schulze, *Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1927.

1 Ausnahmen, die ihre Analyse der Religionsschrift auf die eine oder andere Weise in politische Zusammenhänge einordnen, sind Bernd Dörflinger, „Kant über Vernunft und Unvernunft in Religionen“, in: Herta Nagl-Docekal/Rudolf Langthaler (Hgg.), *Recht – Geschichte – Religion*, a.a.O.; Harry van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, Indianapolis/Cambridge 1988; Bettina Stangneth, *Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘*, Würzburg 2000; Burkhard Tuschling, „Rationis Societas: Remarks on Kant and Hegel“, in: Philip J. Rossi/Michael Wreen (Hgg.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, a.a.O.

2 Vgl. Hans Michael Baumgartner, „Das ‚Ethische gemeine Wesen‘ und die Kirche in Kants ‚Religionsschrift‘“, in: Friedo Ricken/François Marty (Hgg.), *Kant über Religion*, a.a.O.

Schon in der *Vorrede zur ersten Auflage* ordnet Kant die Abhandlung in den Kontext praktischer Philosophie. Wie auf den ersten Blick zu sehen ist, beginnt er die thematische Definition nicht mit der Religion, sondern mit der ‚Moral‘, genauer mit deren Eigenschaft, keineswegs der Religion zu bedürfen. Wenn es dann einige Seiten weiter heißt, Moral führe unumgänglich zur Religion, dann ist dies das Resultat von Erwägungen zur Bedeutung von Zwecken in der Moralität. Dies geschieht, obwohl die Moral keinen Zweck außer ihr zuläßt, weil Kant sieht, daß der menschliche Wille ohne Zweckvorstellung überhaupt unbestimmt bleibt und daß daher das Problem der Inkongruenz von Form der Moralität und Willensinhalt nicht bloß ein Randproblem darstellt, sondern auf die Frage nach der Möglichkeit der Verknüpfung von Moral und Glückseligkeit *in statu vitae* hinausläuft. Die im Begriff des höchsten Guts vorausgesetzte Affinität von Moral und Glückseligkeit, Freiheit und Natur, läßt sich nach Kant nur durch Vermittlung einer Idee denken, deren Gegenstand für beides konstitutiv sein und die so praktisch objektive Realität haben müßte, wenngleich sie selbst nur als regulative gedacht werden könnte. Eine solche Idee ist geschichtlich als die Gottes gegeben; die Erörterung jenes Problems führt daher unumgänglich zur Religion. Diese religiöse Ausrichtung der Abhandlung folgt aber aus einem im Kern durch und durch politischen Problem, nämlich der Frage nach den nicht bloß individuellen sondern den öffentlichen Bedingungen richtigen Handelns, schon weil Glückseligkeit in der Welt arbeitsteiliger Gesellschaft nicht partikular zu erlangen ist. Kants aporetische Absicht, mit einem rationalen Rekurs auf Gott die Moral als Form des guten Willens zur Grundlage eines Reichs Gottes auf Erden zu erweitern, ordnet Religion moralisch ein und die moralisch verstandene Religion politisch. Die Beiträge dieses Buches stellen die Frage, ob das gelingen kann.

Damit ist ein geschichtstheoretisches Problem verbunden. Wenn man wie Kant Geschichte als eine Entwicklung versteht, die mittels einer Idee als Fortschrittszusammenhang rekonstruiert werden kann, der nahelegt, die Einsichten der Moralphilosophie in diesen Fortschritt einzubauen, geht Moral in Politik über. An die Moraltheorie sind dann andere Fragen zu richten, wie zum Beispiel die nach den Voraussetzungen der Zurechnung unmoralischer, böser Handlungen; ebenso die nach der Möglichkeit, von einem bösen Willen zu einem guten zu gelangen; schließlich die nach der Begründbarkeit einer Gemeinschaft von Menschen guten Willens und ihrer Abgrenzbarkeit gegen bloß äußerliche, geheuchelte sittliche Gemeinschaft. Diese Themen, die traditionell solche der Religion beziehungsweise Theologie sind, stellen die Leitthemen der *Religionsschrift* dar.

Die modernen bürgerlichen Rechtslehren konnten sich als säkularisierte für den moralischen Grund der Zurechnung nicht mehr interessieren, weil sie schon in ihren naturrechtlichen Anfängen positivistisch tingiert waren: Es galt die Handlungen als äußerliche zu koordinieren, nicht deren persönliche Motive. Damit wird eine Bedingung gesetzt, die Frage auch der Rechtsgeltung vom moralisch-praktischen Vermögen der Menschen abzulösen. Ebenso wenig kann aber für Kant die Moraltheorie in ihrem Kern

für die genannten Fragen zuständig sein, weil sie eben umgekehrt auf die Form der Willensbestimmung konzentriert ist und nicht auf deren Erscheinungen. Kants Rechtsverständnis führt auf den Widerspruch, den Subjekten allein ihre äußerlichen Handlungen zuzurechnen, dies aber als freien Urhebern derselben, ohne daß doch diese Freiheit dem Gehalt, der Maxime nach eine Bedeutung hätte. Kant thematisiert auch dieses Problem in der *Religionsschrift*, und zwar im *Ersten Stück: Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten: oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur* sowie im *Zweiten Stück: Von dem Kampfe des guten Prinzips mit dem bösen, um die Herrschaft über den Menschen*, wo Kant im Verhältnis von guter Anlage und bösem Hang ein Subjekt moralischer Zurechnung zu konstruieren versucht, um so die abstrakte moralische Subjektivität der Autonomie der *Kritik der praktischen Vernunft* in Hinblick auf schließlich nicht bloß mögliche Inhalte zu erweitern. Die Frage drängt sich auf, inwieweit Kant in der Religionskritik der beiden ersten Stücke der *Religionsschrift* den Säkularisierungsprozeß dieses rechtstheoretischen Problems spekulativ verfolgt.

Die geschichtstheoretisch angelegte Bestimmung des ‚ethischen Gemeinwesens‘ im *Dritten Stück: Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden* greift den Kultur- und Fortschrittsgedanken der *Kritik der Urteilskraft* und der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* in moralischer Hinsicht auf. Es ergibt sich das Problem, daß das Fortschrittsprinzip, das Kant als Merkmal der Kulturgeschichte erkannt hatte, nämlich die Konkurrenz, die sittliche Entwicklung der Menschen nicht unmittelbar befördert. Für eine moralisch begründete Gemeinschaft von Menschen läßt sich deshalb aus der Kulturgeschichte kein Beispiel gewinnen. Was kein Beispiel hat, könnte nun als Utopie beschrieben oder als gestaltlose Begriffs konstruktion entwickelt werden, die beide letztlich bodenlos wären. Politisch stellt sich die Frage, inwieweit Kant in der *Religionsschrift* Gegenstände der Religionsgeschichte, vor allem die Kirche, als Modelle verwendet, insofern ihnen die Vorstellung einer aus innerer Überzeugung begründeten Gemeinschaft von Menschen zugrunde liegt, und inwieweit er versucht, aus der Diskrepanz dieser Vorstellung zu ihrer womöglich defizitären aber geschichtlich objektiven Vorlage den Begriff eines ‚ethischen Gemeinwesens‘ als Bedingung der Möglichkeit solcher Gemeinwesen überhaupt zu konstruieren: Kann das absolute Reich Gottes, als Idee säkularisiert, so als transzendente Bedingung des profanen Reichs Gottes auf Erden fungieren, daß dabei weder das absolute, noch das profane beschädigt werden? Kants Vorstellung schließlich von einem allmählichen Fortschritt auch bezüglich der Moralisation der Gemeinschaft, zu deren Organisation ein prinzipiell als irrational zu kritisierender Verwaltungsmechanismus, dessen Modell die Kirche ist, mit Einschränkungen und vorübergehend zu tolerieren sei, erinnert eigentümlich an die Diskussionen um die Organisationsfrage der proletarischen Bewegungen um die Wende zum 20. Jahrhundert. Vor allem die Ausführungen im *Vierten Stück: Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder: Von Religion und Pfaffentum* beinhalten neben dezidierter Kritik an kirchlichen Kulte solche Überlegungen.

Die Brisanz, die das Modell Religion für die Abhandlung moralischer und politischer Gegenstände mit sich bringt, kommt in Kants vehementer Kritik der empirischen Merkmale historischer Religionen zum Ausdruck.

IV Die Religionsschrift – Ein origineller Beitrag zur praktischen Philosophie Kants?

Auf den ersten Blick kann die *Religionsschrift*, neben explizit religions- oder kirchentheoretischen Gehalten und Verweisen, als eine Sammlung von Überlegungen zu verschiedenen Themen der praktischen Philosophie – Moral, Politik und Recht – erscheinen, die nahezu alle auch in anderen Schriften einschlägig thematisch und adäquat entwickelt sind. So ist selbstverständlich die Frage nach der freien Bestimmung des Willens und nach deren Subjekt das Thema der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, der *Kritik der praktischen Vernunft*, letztlich schon der *Dialektik der reinen Vernunft*; das Problem der Zurechnung wird in der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* behandelt; der Begriff der Kultur als Prozeß geschichtlicher Entwicklung der Gattungsvermögen wird in der *Kritik der Urteilskraft* begründet und in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* geschichtstheoretisch entwickelt, darüber hinaus als politischer Fortschrittsgedanke im *Ewigen Frieden* programmatisch durchgeführt; Kants Auffassung von Zensur findet sich im *Streit der Fakultäten* und in *Was ist Aufklärung?* Auch andere Begriffe – Aberglaube oder Öffentlichkeit ließen sich ebenso anführen wie die Bestimmung des Verhältnisses von praktischer Philosophie und Religion überhaupt – thematisiert Kant seit der *Kritik der reinen Vernunft* immer wieder.

Aber gerade dies letzte wird mit unterschiedlichen, sich zum Teil ausschließenden Antworten bedacht. So bestimmt Kant die moralische Funktion Gottes in der *Kritik der reinen Vernunft* noch als Triebfeder der Willensbestimmung, begründet aber in der *Grundlegung*, daß die Moral keiner Triebfeder außer ihr bedarf. Die Postulate der *Kritik der praktischen Vernunft* sollen die praktische Funktion Gottes als Ausdruck praktischer Vernunft selbst nachweisen, um diese Diskrepanz zu schlichten; die erkenntnistheoretischen Grundlagen dessen erörtert Kant schließlich in der *Kritik der Urteilskraft*.¹ Diese Entwicklung ist Ausdruck eines der entscheidenden Probleme nicht nur der praktischen Philosophie, sondern der Einheit der Philosophie überhaupt. Es geht um die Möglichkeit der Verknüpfung von Erkenntnissen der reinen theoretischen Vernunft mit solchen der reinen praktischen Vernunft, von der nichts Geringeres abhängt als die Möglichkeit der Anwendung reiner praktischer Vernunftkenntnis im Bereich möglicher Erfahrung. Dafür sei notwendig ein moralischer Welturheber anzunehmen, der ga-

1 Zu diesem Zusammenhang vgl. Manfred Walther, „Die Philosophie der Religion in der Architektonik der praktischen Philosophie Kants“, in: *Dialektik* 1/2005. Dieser Beitrag wurde am 21.2.2004 als Abschlußvortrag der Tagung ‚Moral und Politik in Kants *Religionsschrift*‘ gehalten. Aus technischen Gründen konnte er leider nicht mehr in den vorliegenden Band aufgenommen werden.

rantiere, daß Kausalität aus Freiheit unter Bedingungen der Kausalität der Natur adäquat zur Wirkung kommen kann. Diese Verbindung Gottes mit praktischer Vernunft müßte sich als synthetisches Urteil *a priori* erweisen lassen, soll nicht die Möglichkeit der Objektivität praktischer Vernunft selbst von einer unbegreifbaren Transzendenz erborgt sein. Die Aufgabe, die sich aus Kants praktischer Philosophie ergibt, ist also eine Rationalisierung der Funktion von Religion und diese Aufgabe soll ausgerechnet eine Schrift über Religion lösen, deren Titel allerdings, so besehen, eine deutliche Sprache spricht.

Kants Kritik der Religion durch Vernunft thematisiert aber nicht mehr nur die subjektiven, sondern auch die öffentlichen Bedingungen von Moralität: Die Doppelseitigkeit der Willkürfreiheit, durch Vernunft zum Guten bestimmbar zu sein oder dem Hang zum Bösen, zur Willensbestimmung aus nicht vernünftigen Triebfedern, folgen zu können, wird von Kant nun mit Blick auf die Gemeinschaft von Willenssubjekten verhandelt. Dabei greift er einerseits der *Metaphysik der Sitten* mit der Bestimmung der Rechtsordnung vor, des ‚juridisches Gemeinwesens‘, in dem die Menschen äußeren Gesetzen unterworfen sind, deren Einhaltung unabhängig von den Maximen der Handelnden gefordert wird. Er setzt ihm aber ein ‚ethisches Gemeinwesen‘ entgegen, eine „Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben“¹, für deren Errichtung und Ausbreitung zu sorgen sei, und zwar weil ein solches Gemeinwesen „immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen“² sei. In diesem Merkmal sieht Kant den Unterschied zu einem politischen Gemeinwesen. Damit tritt in der *Religionsschrift* der kollektive moralische Fortschritt der Menschen in ein Streitbares Verhältnis zur Kulturgeschichte, wie Kant sie in der *Kritik der Urteilskraft* oder der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* faßt, später im *Ewigen Frieden* politisch bestimmt und schließlich in der *Metaphysik der Sitten* auf eine Rechtsordnung gründet. Die äußere Freiheit des Rechts, dessen Begriff selbst mit Zwangsbefugnis verknüpft ist und mit dessen Hilfe die für die technisch-praktische Kultur der Menschen nach Kant notwendige Konkurrenz organisiert werden soll, wird konfrontiert mit einem Gemeinwesen, dessen Aufgabe die Entfaltung der moralischen Freiheit der Menschen ist, die ihrem Begriff nach weder mit Zwang noch mit der Konkurrenz um partikuläre Zwecke vereinbar ist.

Die Beantwortung der Frage, warum die Bestimmung der Zwecke eines Gemeinwesens durch Moral für Kant nicht in die Bestimmung des politischen Gemeinwesens fällt, nicht politisch ist und es möglicherweise gar nicht sein kann, verspricht Hinweise zur Erklärung des Phänomens, daß die moderne Vorstellung von Politik, mittlerweile in allen parteipolitischen Schattierungen, schon die Andeutung von Kritik durch moralisch-praktische Vernunft für autoritär, totalitär oder terroristisch erklärt und so zur Ununterscheidbarkeit vernünftiger und unvernünftiger politischer Zwecke beiträgt.

1 *Religion*, VI 94.

2 *Religion*, VI 96.

Die Aufsätze dieses Buches sollen dagegen zur begrifflichen Unterscheidung politischer Zwecke beitragen, indem sie das Verhältnis von ethischem und juridischem Gemeinwesen bei Kant, sowie die unterschiedlichen Bedingungen und Konsequenzen dieses Verhältnisses, für dessen Darstellung Kant sich der Mühe einer umfangreichen Religionskritik unterzogen hat, behandeln. Dafür ist es erforderlich, zu klären, was Kant in der *Religionsschrift* unter Religion versteht, wie sich dieses Verständnis zur Religion selbst verhält und welche Konsequenzen sich daraus für moralische und politische Zusammenhänge ergeben. Die Ergebnisse, zu denen die Autoren gelangen, sind beabsichtigt kontrovers; sie sollen nicht bloß als inspirierender Beitrag zur Diskussion verstanden werden, sondern sie bieten neben der politischen Rekonstruktion der Argumentation Kants, auch in den Fällen, in denen die These, es handle sich um eine politische Schrift, begründet zurückgewiesen oder korrigiert wird, eine Präparierung ihrer tatsächlich politischen Gehalte und sie sind auch da, wo sie ein Scheitern Kants attestieren, in Abgrenzung dazu Beiträge zur politischen Philosophie. Da, so verstanden, die Beschäftigung mit Vernunft, Religion, Moral und Politik in der einen oder der anderen Hinsicht zu den ‚bösen Häusern‘ führt, die ohnehin am Ziel konsequenter Philosophie warten, empfiehlt sich, für die Lektüre der Aufsätze des vorliegenden Bandes auf ein Kriterium zurückzugreifen, das ein früher Rezensent an die *Religionsschrift* selbst angelegt hatte: „nur für strenge Selbstdenker“¹.

1 Zitat nach Bettina Stangneth, „Kants schädliche Schriften“, a.a.O., LXIX.

Übersicht über die Beiträge

Die Erfüllung der Absicht, moralische und politische Gehalte in Kants *Religionsschrift* zu bestimmen und zu kommentieren – und dies vor allem mit Blick auf politische Fragen, die der Schrift und ihrem zeitlichen Kontext übergeordnet sind – schließt eine textchronologische immanente Interpretation der Vorlage aus. Vielmehr sind auch der theoriegeschichtliche Zusammenhang von Religion und Politik sowie systematische Beziehungen innerhalb des Werks Kants zu berücksichtigen. Neben der selbst an geschichtlichen Bedingungen orientierten Kommentierung zentraler Begriffe der Konzeption Kants ist eine Kritik von deren geschichtsphilosophischen Bedingungen und Konsequenzen ebenso erforderlich wie die Entwicklung politischer Modelle, um die moralischen und politischen Gehalte der vielschichtigen *Religionsschrift* möglichst unverkürzt herauszustellen. Dabei geht es nicht um die summarische Vollständigkeit, alle Aspekte bedacht zu haben, sondern um ein der Sache gerechtes Erfassen des Verhältnisses von Moral, Politik und Religion bei Kant, auch mit Blick auf die Folgen. Auch und gerade die adäquate Darstellung eines in sich aporetischen Verhältnisses wird selbst nicht den Anschein affirmativer Geschlossenheit erwecken können. Die Beiträge werden dieser Aufgabe durch eine kontroverse Diskussion der *Religionsschrift* gerecht, deren negative Einheit darin liegt, Kants Schrift als Gegenstand politischer Überlegungen ernstzunehmen, auch da wo ihr politischer Anspruch zurückgewiesen werden muß.

Die folgende Übersicht kann in der Kürze keine Zusammenfassungen der Beiträge bieten, sie soll aber durch die Wiedergabe der zentral verhandelten Themen die Orientierung im Buch erleichtern.

In der ersten Abteilung wird die *Religionsschrift* exemplarisch mit Modellen der politischen Philosophie der Neuzeit konfrontiert. So betrachtet BERND LUDWIG in seinem Beitrag *Zwei Konzeptionen hinsichtlich der politischen Rolle der Religion: Kant und Hobbes*. Ludwig stellt zunächst heraus, daß im Unterschied zu Hobbes der Religion bei Kant nicht die explizite Funktion einer politischen Institution zukomme, sondern eher eine auf die individuelle Moral bezogene. Der Darstellung der Gemeinsamkeiten, die sich bei Kant und Hobbes dennoch finden ließen, folgt eine Untersuchung der Dif-

ferenzen, eingeleitet mit der ‚drastischen‘ und sodann zu erläuternden These: „Bei Kant unterstützt die christliche Religion als Glaube die Politik im Kampf mit der Sinnlichkeit der Bürger, bei Hobbes im Kampf mit deren Vernunft.“ (41) Als grundlegend erweise sich ein je anderes Verständnis von Autonomie. OLIVER JELINSKI untersucht in seinem Aufsatz *Gewißheit und Wahrheit des gesellschaftlichen Glücks – Zur Phänomenologie des politischen Geistes* den Begriff der Glückseligkeit im Verhältnis von Neigungen und deren Befriedigung. Grundsätzlich gehe die politische Philosophie von einem Mangel der Mittel zur Bedürfnisbefriedigung im Verhältnis zu den Bedürfnissen aus, so daß nur durch Verzicht eine gleichmäßige Befriedigung möglich sei. Zu deren Garantie schlage Hobbes eine ordnende Gewalt vor, Rousseau dagegen die einsichtsvolle Selbstbeschränkung. Jelinski entwickelt an Kants *Religionsschrift* Argumente gegen beide, stellt aber fest, daß Kant die Verknüpfung von technischer, politischer und moralischer Organisation der Bedürfnisbefriedigung nicht gelinge: „Solange Neid, Herrschsucht und Habsucht notwendig sind, kann der ‚Anfang zur Gründung einer Denkungsart‘, aufgrund derer die Gesellschaft sich in ‚ein moralisches Ganze‘ verwandelt, nicht gemacht werden.“ (53) MOSHE ZUCKERMANN formuliert *Überlegungen zu Vernunft und Religion auf dem kurzen Weg mißglückter Säkularisierung*. Kants Moralphilosophie kritisiere zwar die historische Erscheinung von Religion, behalte aber deren wesentliche Begriffe, vor allem den Begriff Gottes, als Bedingung von Moralität bei. Zuckermann verfolgt die auf Kant folgende Radikalisierung der Religionskritik von Feuerbach über Marx, die klassische Soziologie und Freud bis zur Frankfurter Schule und schließlich bis zu dem historischen Resultat, daß die Säkularisierung des Religiösen, die wie zweideutig auch immer in Kants *Religionsschrift* und wie eindeutig auch immer in der darauf folgenden Religionskritik mit der Durchsetzung der Vernunft in der Welt verbunden war, keineswegs zur Moralisierung der Menschheit geführt habe. In ihrem Aufsatz *Die Ausnahme – Die politische Theologie der Gemeinschaft bei Immanuel Kant und Carl Schmitt* entwickelt KERSTIN STAKEMEIER die These, daß der Fetischglaube, den Kant kritisiere, „historisch in seiner Folge zur Misere des Politischen säkularisiert worden“ sei, daß der Staat, als Selbstzweck der Ordnung begriffen, „in den historischen Gegensatz zur Freiheit, welchen die ‚Priesterreligion‘ vor ihm eingenommen hat“ (64) getreten sei. Stakemeier konfrontiert Schmitts Lehre vom Ausnahmefall mit Kants moralischer Entscheidungstheorie in der *Religionsschrift*. Die Einbettung der Entscheidung in die Lehre vom Bösen und in Religion überhaupt diene bei Kant der Begründung eines freien, auch für sein falsches Handeln verantwortlichen politischen Subjekts, während Schmitts Theologisierung des Politischen solche Verantwortung mit Blick auf eine übergeordnete Entscheidungsgewalt aufhebe. Schmitt verkläre das Politische zum Fetisch, weil er keinen Begriff von bürgerlichen Herrschaftsstrukturen habe, sondern Herrschaft immer als unmittelbar begreife. Mit Kant lasse sich zeigen, daß dies ein falscher Blick auf die Gegenwart sei.

Die Zweite Abteilung untersucht, teils *en détail*, teils im größeren Zusammenhang, die Funktion von Religion in Kants praktischer Philosophie. CLAUS DIERKSMEIER schreibt *Zum Status des religiösen Symbols bei Kant*. Seine Interpretation der Verwendung des Christus-Gedankens durch Kant geht davon aus, daß dieser Begriff bei Kant der praktischen Philosophie zuzuordnen sei. Daraus ergebe sich die Frage, „ob eine Symbolik der *Transzendenz* überhaupt im Rahmen einer sich kritisch-*transzendental* verstehenden Philosophie einen legitimen Platz behaupten kann“ (76). Dierksmeier entwickelt die These, daß die Unbedingtheit der moralischen Forderung im Kontrast zur stets bedingten Erfahrung einer Symbolik des Unendlichen bedürfe um den Sinnverlust zu vermeiden; allerdings berge solche Symbolik immer die Gefahr des Priestertrugs. Die Auseinandersetzung mit Kants kritischer Religionshermeneutik führt zu Einsichten über die Funktion von Symbolen ebenso wie über menschliche Religiosität überhaupt. SUMA RAJIVA ermittelt in ihrem Beitrag *Sinnstiftung durch Verlebendigung: Die Bedeutung der sichtbaren Welt in Kants moralischer Religion* „Bedingungen der Möglichkeit lebendigen moralischen Handelns sowie das Feld, in welchem Moralität Gestalt annehmen kann“ (90). Über die Analyse der Typik der praktischen Vernunft und der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit gelangt sie zu der These, daß die Funktion der Teleologie, die atomare natürliche Welt als ein zweckmäßiges, lebendiges Ganzes zu simulieren, analog in der Vorstellung der sichtbaren Kirche wiederkehre. Diese ermögliche es analog einem Schema, die sinnlose Mannigfaltigkeit empirischer religiöser Praktiken als eine „Geschichte des moralischen *Lebens*“ (93) zu denken. Hierdurch könne auch der von Kant übersinnlich konzipierten Moral ein lebendiger Sinn verliehen werden. Rajiva erkennt darin eine Aufwertung der Sinnlichkeit gegenüber den früheren moralischen Schriften Kants. CHRISTIAN IBER hinterfragt *Religion als Ideal einer wirkmächtigen Moral*. Dafür entwickelt er zunächst einige Aporien von Kants formalem Moralbegriff, der sich, mangels Bezugnahme auf bestimmte Willensinhalte, selbst aushöhle. Die unvermittelte Kluft zwischen Moral und Interesse solle durch die praktische Idee Gottes überbrückt werden, deren Herkunft wie deren ebenfalls aporetischen Folgen Iber nachgeht: „Kant nimmt dem moralischen Idealismus durch den funktional eingesetzten Glauben seine Naivität, ohne ihn preiszugeben.“ (105) In diesem Sinne kritisiere die *Religionsschrift* nicht die Religion, sondern reformuliere sie. Die Folge sei eine ungeschichtliche Geschichtsphilosophie, weil das Problem, „daß das moralische Prinzip der Welt in der Wirklichkeit nicht gilt“ (108), nicht durch eine Kritik an dessen Geltungsbedingungen behandelt werde. FRANK KUHNE bemerkt *Zum Verhältnis von Moral und Religion*, daß dies bei Kant durch den Begriff des höchsten Guts vermittelt sei. Kuhne zeigt, daß mit diesem Begriff Kants formales Moralkonzept um sein notwendiges Objekt ergänzt werde, ja daß dieses sich, gegen Kants Beteuerung, als Geltungsbedingung des Sittengesetzes erweise, dessen Befolgung ohne es gleichgültig würde. Seine Realisierbarkeit erfordere aber den Begriff Gottes als Grund der Verbindung von Natur und Freiheit. Kant überwinde so aber nicht deren Dualismus, sondern dieser werde „in der Definition des Postulats reproduziert und damit in die reine praktische

Vernunft eingeschleppt“ (117). Daraus ergäben sich aporetische Konsequenzen für Kants Geschichtsphilosophie, die zwischen letztem Zweck der Natur, der als Kultur geschichtswirksam werde, und moralischem Endzweck, der „außerhalb der Natur und damit auch außerhalb der Geschichte“ (119) bleibe, unterscheide.

Die Aufsätze der dritten Abteilung befassen sich explizit mit politischen Grundbegriffen und Problemen, die in der *Religionsschrift* antizipiert, stillschweigend vorausgesetzt oder offen abgehandelt werden. TOBIAS BLANKE verortet in seinem Aufsatz *Wider die Rotte des bösen Prinzips – Was vom Menschen vorauszusetzen ist* den politischen Gehalt der *Religionsschrift* im Übergang von der Moral- zur Rechtsphilosophie. Das Böse werde für Kant aus der gesellschaftlichen Erfahrung zum Problem. Der Versuch, seine Existenz zu erklären, führe über Theologiekritik zu einer aporetischen moralischen Bestimmung, nach der es mehr als nur eine *privatio boni* darstelle, nämlich einen natürlichen Hang in den Menschen. Aus diesem Begriff folge für die Politik, daß sie entstehe, „[w]eil man sich selbst und seinen anderen nicht trauen kann“ (129). Die Überwindung dieses Mißtrauens gelinge Kant dann nicht politisch, sondern als Vermittlung durch den Gottesbegriff. Blankes Ausführungen gelten der Frage nach der Möglichkeit der Identifikation mit dem anderen im Verhältnis von religiös bestimmtem ethischem Gemeinwesen und dem eigentlich politischen Staat, der sie unnötig mache, „weil er auch für die bösen anderen funktioniert“ (131). AXEL HUTTER mißt in seinem Aufsatz *Zum Begriff der Öffentlichkeit bei Kant* eben diesem Begriff eine Schlüsselfunktion für das Verständnis der *Religionsschrift* zu, und zwar aufgrund der Lokalisierung des Ursprungs des Bösen und Guten zwischen Vernunft- und Sinnennatur der Menschen. Kant selbst verstehe in diesem Zusammenhang die Vernunftanlage als Gattungsvermögen und lege explizit nahe, die aus ihr folgenden moralischen Bestimmungen unter dem Aspekt von Öffentlichkeit zu betrachten. Hutter macht neben dem Begriff der rechtlich verfaßten Öffentlichkeit auf den selbst schon normativen transzendentalen aufmerksam, der Resultat der Selbstkritik der Vernunft sei, insofern diese allgemein verbindliche Erkenntnisprinzipien garantiere. In der *Religionsschrift* komme nun eine dritte, im Unterschied zur politischen radikal zwangsfreie Form von Öffentlichkeit in Gestalt des ethischen Gemeinwesens hinzu. Die Frage nach der Möglichkeit von dessen Verbindlichkeit führt Hutter zu der These, „daß der endliche Standpunkt der menschlichen Vernunft nicht zur letzten Instanz für das Vernünftige gemacht werden darf“ (136). In seinem Aufsatz „*[W]elche Welt er wohl, durch die praktische Vernunft geleitet, erschaffen würde*“ – *Die moralische Begründung der Weltrevolution?* geht DIRK MEYFELD dem Verhältnis von Interesse, gesellschaftlicher Verwaltung von Interesse und allgemeiner Struktur des Sittengesetzes nach. Ihm geht es um die Betonung der nicht emanzipativen Seite in Kants aporetischem Moralbegriff. Aufgrund mangelnder Integration der Bedingungen moralischen Handelns in den kategorischen Imperativ werde dieser zu einer durch einfache Negation der als pathologisch verstandenen Sinnlichkeit gewonnenen abstrakten Formel, die keine besonderen Inhalte mehr zulasse. Emanzipative Argumente würden so zum Grund ihres Gegenteils. Dem Sittengesetz,