

THEOLOGISCHE REVUE

120. Jahrgang

– April 2024 –

Kants Religionsphilosophie im Spektrum ihrer Deutungen

Von Thomas Hanke

Am 22. April 1724 wurde Immanuel Kant in Königsberg geboren. Das Jahr 2024 steht daher im Zeichen seines 300. Geburtstags. Somit ist ein Anlass gegeben, in diesem Aufsatz einen Literaturbericht über die jüngere Forschung zu Kant zu geben. Dies geschieht an diesem Ort – in der *Theologischen Revue* – unter dem besonderen Blickwinkel, Beiträge zu Kants *Religionsphilosophie* zu würdigen. Offensichtlich ist damit nur ein Ausschnitt aus dem weiten Feld der Kant-Forschung thematisiert. Da die Religionsphil. jedoch mit anderen Bereichen des kantischen Systems verzahnt ist, ergeben sich gleichwohl Charakteristika, die zur Konturierung eines Gesamtbildes von Kants Phil. bzw. der entsprechenden Forschung beitragen.¹

Seinen religionsphil. Ansatz bezeichnete Kant zum einen als „Moraltheologie“ (*KrVB* 842 / A 814) bzw. als „Ethikotheologie“ (*KUAA* 5, 442), zum anderen als „philosophische Religionslehre“ (*RGVAA* 6, 17).² Damit sind zwei systematische Schritte angesprochen. Der erste Schritt – die Ausbildung der Moraltheol.³ bzw. Ethikotheol. – besteht in der Entwicklung einer Lehre vom „höchsten Gut“, d. h. über die von der Vernunft geforderte Zusammenstimmung von Moralität und Glückseligkeit, welche zum Postulat der Existenz eines gerechten Gottes und der Unsterblichkeit der Seele führt. Dieser erste Schritt erfolgt in den drei *Kritiken* und setzt sich dort seinerseits aus einer Reihe von Zwischenschritten zusammen, die als fortschreitende Präzisierung verstanden werden kann. Den zweiten systematischen Schritt – die „philosophische Religionslehre“ – führt Kant in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793/94) aus und kommt in *Der Streit der Fakultäten* (1798) darauf zurück. Die Deutungen dieser phil. Religionslehre gehen weit auseinander. Mindestens wird

¹ Ein besonderer Dank gebührt Isabel Höing und Kai Bühner, die mich bei den Recherchen zu diesem Leitartikel maßgeblich unterstützt haben.

² Kant wird im laufenden Text zitiert, wie üblich unter Angabe der Sigle AA und Angabe von Bd. und S.zahl nach Immanuel KANT: „*Gesammelte Schriften*“, hg. v. der KÖNIGLICH PREUßISCHEN, später PREUßISCHEN, später DEUTSCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, später der AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN, später der BERLIN-BRANDENBURGISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, Berlin 1902ff. Die S.angaben zur *Kritik der reinen Vernunft* richten sich, wie üblich, nach der Originalpaginierung. Die Siglen zur Abkürzung der Texte Kants folgen den Vorgaben der *Kant-Studien* (http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/Hinweise_Autoren_2018.pdf, abgerufen am 28. 12. 2023). – Zurzeit befindet sich die Neuedition der neun Bd.e der *Werke* durch die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (<https://kant.bbaw.de/de>, abgerufen am 28. 12. 2023) in der finalen Phase. In der Neuedition wird es möglich sein, die Angaben zur Vorläuferausgabe wiederzufinden.

³ Da dieser Name, wie Kant selbst vermerkt (*KrVB* 660 / A 633), nicht mit dem Fach verwechselt werden darf, das heute „Moraltheologie“ genannt wird, verzichte ich im Folgenden auf seine Verwendung.

man sagen können, dass sie die Ethiktheol. voraussetzt (RGV AA 6, 3–6). Auf dieser Basis wendet sie sich einigen Sachfragen zu. Dazu gehören insbes. die Fragen nach der Möglichkeit des Bösen sowie nach seiner Überwindung durch den einzelnen Menschen und in der Geschichte der Menschheit als ganzer. Dies geschieht mit phil. Argumenten, über weite Strecken aber auch im Medium der Auseinandersetzung mit konkreten Religionen, insbes. mit dem Christentum.

Von „Religionsphil.“ oder „Phil. der Religion“ hat Kant selbst nicht gesprochen. Diese Namen sind in dt. Sprache, soweit wir wissen, erstmals 1773 bzw. 1784 bei dem in Wien lehrenden Jesuiten Sigismund von Storchenau belegt.⁴ Bereits 1787 bezeichnet jedoch Carl Leonhard Reinhold Kants moralische Gotteslehre, die er zu diesem Zeitpunkt nur aus der *Kritik der reinen Vernunft* kennen kann, als „*Philosophie der Religion*“⁵. Diese Bezeichnung bürgert sich im weiteren Verlauf des späten 18. Jh.s ein und wird schließlich sowohl auf Kants drei *Kritiken* als auch auf *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* bezogen.⁶ Dies ist auch in der heutigen Forschung so üblich. Entsprechend verstehe ich in diesem Beitrag unter der Bezeichnung „Kants Religionsphil.“ beide systematischen Schritte zusammengenommen: die moralische Gotteslehre der drei *Kritiken* und die in der *Religionsschrift* vorgenommene Bearbeitung weiterer religionsphil. Fragen.

Absicht meines Artikels ist es nicht, direkt auf die Möglichkeit einer theol. Rezeption Kants oder speziell auf die Verhältnisbestimmung des Katholizismus zu Kants Phil. zuzusteuern. Beides sind für sich genommen große und lohnenswerte Themen.⁷ Meine Aufgabe in diesem Artikel sehe ich einer möglichen theol. Rezeption *vorgeordnet*. Es soll zunächst die Vielfalt heutiger Forschungsstrategien zu Kants Religionsphil. dargelegt werden. Es ist eben nicht so, dass schlechthin Einigkeit darüber bestünde, auf welche Position Kant „in Religionsdingen“ (WA AA 8, 40) festzulegen sei. Dass man aus dieser Vielfalt der Ansätze und den Details ihrer Ergebnisse im nächsten Schritt Lehrreiches für eine etwaige theol. Rezeption mitnehmen kann, ist damit offensichtlich nicht ausgeschlossen.

Zu dem genannten Zweck gehe ich im Folgenden vier Schritte: Zuerst werde ich die Forschungslandschaft, wie sie sich zu Beginn des 21. Jh.s darstellt, in allgemeinen Zügen skizzieren (1.). Darauf werde ich jüngere Neuerscheinungen besprechen und sie in die zuvor hergestellte Karte einzeichnen, und zwar zunächst Bücher, die einen Überblickscharakter haben (2.), dann solche, die als

⁴ Vgl. Sigismund VON STORCHENAU: *Die Philosophie der Religion.*, Augsburg 1773–1781 (sieben Bände); DERS.: *Des Verfassers der Religionsphilosophie geistliche Reden auf alle Sonntage des Jahres*, Augsburg 1784 (vier Bände); DERS.: *Zugaben zur Philosophie der Religion*, Augsburg 1785–1789 (fünf Bände). – Für die weitere Herausschälung des Begriffs vgl. Walter JAESCHKE: „Religionsphilosophie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 8), Basel 1992, 748–763.

⁵ ANONYMUS [Carl Leonhard REINHOLD]: „Briefe über die Kantische Philosophie. Vierter Brief“, in: *Der Teutsche Merkur vom Jahre 1787. Erstes Vierteljahr*, 117–142, 119.

⁶ Jaeschke spricht mit Blick auf diese Phase vom „Dezennium der moralischen Religion“: vgl. Walter JAESCHKE: „Um 1800“ – Religionsphilosophische Sattelzeit der Moderne“, in: *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, hg. v. Georg ESSEN / Christian DANZ, Darmstadt 2012, 7–92, 27–41.

⁷ So wirbt etwa Saskia Wendel dafür, christliche Theol. im Anschluss an Kant (und die Kritische Theorie) als eine genuin *praktische* Wissenschaft zu konzipieren, vgl. Saskia WENDEL: „In praktischer Hinsicht das Leben als Ganzes deuten. Ein Vorschlag zum Redigieren der Metaphysik“, in: *Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie*, hg. v. DIES. / Martin BREUL, Freiburg i. Br. 2020, 17–155. – In historischer Perspektive, die zugleich systematisch lehrreich ist, vgl. *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, hg. v. Norbert FISCHER, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2005. An die dortigen Detailstudien ließe sich ein ganzer Strauß vielversprechender Forschungsprojekte anschließen. Als Beispiel für eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit Kants Wirkungsgeschichte im kath. Denken vgl. Margit WASMAIER-SAILER: *Das Verhältnis von Moral und Religion bei Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Zum Profil philosophischer Theologie und theologischer Ethik in der säkularen Welt*, Regensburg 2018.

programmatische Stellungnahmen zum Komplex Religion und Aufklärung betrachtet werden können (3.), und schließlich Studien, die sich Kants Theorie des Bösen und den involvierten Akteuren zuwenden (4.). Bei den Besprechungen beschränke ich mich auf eine Auswahl von acht Büchern aus den letzten Jahren, beginnend im Jahr 2018 und endend im Jahr 2023.⁸

1. Kartierung der Forschungslandschaft im Allgemeinen

Auf den ersten Blick lassen sich bei der Interpretation der Religionsphil. Kants zwei große Lager unterscheiden: Die eine Seite versteht Kant v. a. als *Kritiker* der Religion. Die andere Seite deutet Kants Phil. als *religionsaffin*. Zu der ersten Position gehört für gewöhnlich die These, Kant reduziere Religion vollständig auf Moral. Die zweite Position nimmt in Anspruch, dass Kant ehrlich auf der Suche nach Gott bzw. dem wahren Kern von Religion sei.

Leicht entdeckt man aber auch, dass sich diese beiden Lager weiter ausdifferenzieren. So tummeln sich im ersten Lager sowohl Vf.:innen, die Kants Reduktion von Religion auf Moral – oder auch: auf Gesellschaftstheorie und Politik – als konsequente Durchführung des Programms der Aufklärung begrüßen,⁹ als auch solche, die Kant genau dieses Vorgehen zum Vorwurf machen, weil er damit von vornherein das eigentliche Niveau religiöser Weltdeutung – oder speziell: des Christentums – unterlaufe.¹⁰ Diese ungleichen Partner gehen dabei auch gern Allianzen ein.¹¹ Auf der anderen Seite erstreckt sich das Lager derer, die Kants Phil. als religionsaffin deuten, über ein weites, leicht ansteigendes Gelände. Die graduellen Unterschiede ergeben sich nicht zuletzt daraus, was man unter Religion versteht bzw. von Religion erwartet.¹² Wie sich im weiteren Verlauf zeigen wird, gibt es

⁸ Genaugenommen endet meine Auswahl im Frühsommer 2023. Daher konnten leider nicht mehr aufgenommen werden: Bernd DÖRFLINGER: *Studien zur Religionsphilosophie Immanuel Kants*, hg. v. Dieter HÜNING / Stefan KLINGNER, Berlin/Boston 2023; *Religion, Moral und Kirchenglaube*. Beiträge zu Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793), hg. v. Sebastian ABEL / Dieter HÜNING, Berlin/Boston 2023 (Kant-Studien Ergänzungshefte, 223); *Kant on Proofs for God's Existence*, hg. v. Ina GOY, Berlin/Boston 2023. – Nicht berücksichtigt werden in diesem Artikel auch Bücher, die in der *Theologischen Revue* bereits besprochen wurden, wie etwa Jakob SIROVÁTKA: *Ethik und Religion bei Immanuel Kant*. Versuch einer Verhältnisbestimmung, Freiburg i. Br. 2019; Johannes REICH: *Heiligkeit und Gottes Beistand*. Ein moraltheologischer Blick auf die Ethikvorlesungen und die Religionsschrift Immanuel Kants, Tübingen 2019; Benedikt REDIKER: *Die Fragilität religiöser Hoffnung*. Zur Transformation praktischer Theodizee im Anschluss an Immanuel Kant, Regensburg 2021. – Für frühere Literaturberichte zu Kants Religionsphil. vgl. Friedo RICKEN: „Immanuel Kant (22. 4. 1724 – 12. 2. 1804) und die Religion“, in: *Theologische Revue* 100 (2004), 263–276; Andreas Urs SOMMER: „Neuerscheinungen zu Kants Religionsphilosophie“, in: *Philosophische Rundschau* 54 (2007), 31–53.

⁹ Vgl. etwa Bettina STANGNETH: *Kultur der Aufrichtigkeit*. Zum systematischen Ort von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, Würzburg 2000; Samuel KLAR: *Moral und Politik bei Kant*. Eine Untersuchung zu Kants praktischer und politischer Philosophie im Ausgang der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, Würzburg 2007.

¹⁰ Kath.erseits vgl. etwa Giovanni B. SALA: *Kant und die Frage nach Gott*. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin/New York 1990 (Kant-Studien Ergänzungshefte, 122); DERS.: *Die Christologie in Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“*, Weilheim-Bierbrunn 2000. Ev.erseits vgl. etwa Burkhard NONNENMACHER: *Vernunft und Glaube bei Kant*, Tübingen 2018 (Collegium Metaphysicum, 20); Werner THIEDE: „Gnade als Ergänzung? Zur Aporetik der Kantschen Rekonstruktion von Soteriologie und Christologie“, in: *Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie*, hg. v. DERS., Göttingen 2004, 67–112.

¹¹ Vgl. bspw. Stangneth, *Aufrichtigkeit* 239f: „Nicht jeder Interpret war [...] so konsequent wie G. B. Sala, auch auszusprechen, was doch offensichtlich ist: ‚Genau genommen kann man [...] nicht mehr von Christentum sprechen‘. [...] Was Kant hier betreibt, ist in der Tat eine radikale Demontage des Christentums, die schwerlich als Interpretation verstanden werden kann.“

¹² Zur Bandbreite gehören ein selbsterklärter „religiös Unmusikalischer“ wie Jürgen Habermas, für den die Auseinandersetzung mit Kants Religionsphil. zum Ausgangspunkt seiner eigenen postmetaphysischen

diesbzgl. eine wahrnehmbare Böschung zwischen Kants erstem und seinem zweiten systematischen Schritt: Bei weitem nicht alle, die seine Lehre vom höchsten Gut als praktisch-rationales Bedürfnis des Menschen anerkennen und die sich daraus ergebende moralisch begründete Gotteslehre begrüßen, wollen auch den zweiten Schritt, wie die *Religionsschrift* ihn darbietet, nachvollziehen.

Um das gesamte Terrain weiter zu ordnen, sei an dieser Stelle auf den Eintrag über Kants Religionsphil. zurückgegriffen, der von *Lawrence Pasternack* und *Courtney Fugate* für die *Stanford Encyclopedia of Philosophy* verfasst worden ist.¹³ Dort werden zunächst drei Cluster der Interpretation und Bewertung von Kants Ethiktheol. unterschieden. (a.) Eine Gruppe von Vf.:innen sieht die entsprechenden Ausführungen Kants, obwohl er sie in mehreren seiner Schriften wiederholt und vertieft hat, als einen grundsätzlichen Fehler an. Die Ethiktheol. lasse sich nicht in das Gesamtbild der kritischen Phil. Kants einfügen. Daher könne auf eine Auseinandersetzung mit ihr verzichtet werden.¹⁴ (b.) Eine weitere Gruppe sieht Kants Ethiktheol. nicht im Widerspruch zu seiner zuvor entwickelten theoretischen und praktischen Phil., interpretiert Kants Zugangsweise aber als „non-doxic attitude“: Es würden keine wahrheitsfähigen Aussagen über Gott getroffen, sondern es handele sich um nichts anderes als für den Menschen (bzw. für einige Menschen) hilfreiche Fiktionen.¹⁵ (c.) Die laut Pasternack und Fugate am weitesten verbreitete Position der jüngeren (engl.sprachigen) Forschung, der sie sich auch selbst zuordnen, erachtet Kants Ausführungen über das praktische Bedürfnis des Menschen, von dem die Postulate ihren Ausgang nehmen, als grundsätzlich konsistent. Seine Religionsphil. stelle somit eine wichtige Ergänzung zu seiner Moralphil. dar.¹⁶

Diese erste Clusterung, die sich auf die Ethiktheol., also Kants ersten systematischen Schritt bezieht, lässt sich um weitere Dimensionen ergänzen, wenn die *Religionsschrift* hinzugezogen wird, die Kants zweiten systematischen Schritt dokumentiert. Aufgrund seiner ausführlichen Thematisierung biblischer Sprachbilder und christlicher Dogmen legt sich die Frage nahe, wie Kants Verhältnis zu den geschichtlich gewachsenen Religionsgemeinschaften, insbes. zum Christentum, zu

Religionstheorie geworden ist, ebenso wie Norbert Fischer, der mit Nachdruck die metaphysische Dimension von Kants Denken unterstreicht und darin eine große Nähe zur christlichen Theol. sieht: vgl. einerseits Jürgen HABERMAS: „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie“, in: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, hg. v. DERS., Frankfurt am Main 2005, 216–257; DERS.: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019, 298–374; vgl. andererseits *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, hg. v. Norbert FISCHER, Hamburg 2004 (Kant-Forschungen, 15); *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik*. Einführung in die „Kritik der reinen Vernunft“, hg. v. DERS., Hamburg 2010.

¹³ Vgl. Lawrence PASTERNAK / Courtney FUGATE: „Kant’s Philosophy of Religion“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition)*, hg. v. Edward N. ZALTA / Uri NODELMAN, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/kant-religion/> (abgerufen am 28. 12. 2023).

¹⁴ Vgl. PASTERNAK / FUGATE: „Kant’s Philosophy of Religion“, Abschnitt 3.3.1.1.

¹⁵ Vgl. PASTERNAK / FUGATE: „Kant’s Philosophy of Religion“, Abschnitt 3.3.1.2. Dieser Abschnitt ist mit „Only as symbol“ überschrieben. Das ist jedoch irreführend, da Kant selbst eine eigene Theorie „symbolischer“ Darstellungsart und Erkenntnis entwickelt, die zwar von bestimmender, „schematischer“ Erkenntnis unterschieden ist (KU AA 5, 352–354), aber gerade nicht mit dem, was wir heute umgangssprachlich als „bloß symbolisch“ bezeichnen, verwechselt werden sollte. Vgl. dazu Sebastian MALY: *Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes*, Berlin/Boston 2012 (Kant-Studien Ergänzungshefte, 165).

¹⁶ Vgl. PASTERNAK / FUGATE: „Kant’s Philosophy of Religion“, Abschnitt 3.3.1.3. Mit dem „praktischen Bedürfnis“ ist für Kant zugleich der Begriff der Hoffnung eng verknüpft: vgl. PASTERNAK / FUGATE: „Kant’s Philosophy of Religion“, Abschnitt 3.3.2. Dazu hat sich in den letzten Jahren die eigene Forschungssparte einer *philosophy of hope* entwickelt: vgl. dazu Claudia BLÖSER / Titus STAHL: „Hope“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition)*, hg. v. Edward N. ZALTA / Uri NODELMAN, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/hope/> (abgerufen am 28. 12. 2023).

bestimmen ist. Hier unterscheiden Pasternack und Fugate vier Varianten:¹⁷ Kant werde entweder als (d.) erfolgreicher Verteidiger des Christentums gesehen, oder als (e.) gescheiterter Verteidiger desselben, als (f.) „non-doxic theologian“, der mit Sätzen religiöser Sprache keinen Wahrheitsgehalt verbindet, oder schließlich als (g.) Philosoph, der überprüfen möchte, inwieweit die Lehren konkreter Glaubensgemeinschaften, insbes. die des Christentums, mit seinem aus der Moralphil. gewonnenen Bild von Mensch und Welt kompatibel sind.

Zu diesen Einteilungen lassen sich noch einige Beobachtungen anstellen. Wer Position (a.) vertritt, wird sich aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt nicht mit Kants Religionsphil. beschäftigen. Entsprechend wird sie in diesem Literaturbericht nicht vorkommen. Das bedeutet jedoch nicht, dass es sich um eine marginale Position handelte, im Gegenteil: Auf die große Mehrheit derer, die sich mit anderen Systemteilen von Kants Phil. beschäftigen, trifft ohne Zweifel zu, dass sie die Ethiktheol. und die daran anschließende phil. Religionslehre explizit oder implizit für irrelevant halten. Mit Blick auf die Positionen (b.) bis (g.), die alle die Auseinandersetzung mit der Religionsphil. positiv suchen, fällt womöglich ihre Vielzahl ins Auge. Diese Auffächerung dürfte der Tatsache geschuldet sein, dass die engl.sprachige *philosophy of religion* weniger Schwierigkeiten sieht, auch klassische theol. Themen zu bearbeiten, als es in der dt.sprachigen Phil. der Fall ist. Was im Verhältnis zu meiner Eingangsskizze jedoch fehlt, ist der Strang der radikal-aufklärerischen Lektüre Kants. Zwar können die Positionen (b.) und (f.) so verstanden werden, dass Kant, wenn für ihn die Rede von Gott oder von den in der *Religionsschrift* verhandelten Themen keinen eigenen doxastischen Gehalt hat, Religion dem Inhalt nach auf Moral reduziert. Religiöse Sprache wäre in diesem Zusammenhang aber immer noch erlaubt, wenn sie nützt, man hätte sie eben nur durchschaut. Demgegenüber besteht eine stärkere Variante darin, Kant so zu lesen, dass er religiöse Sprache ebenso wie religiöse Praktiken aktiv destruieren will. Meines Erachtens sollte dies als eigene Position (h.) – Kant als radikalaufklärerischer Kritiker der Religion – benannt werden.

Schließlich möchte ich noch eine weitere Kategorie (i.) einführen: Kant als transzendentalphil. Theoretiker der Vernunftreligion. In der Liste der *Stanford Encyclopedia* kommt mit Blick auf die *Religionsschrift* erstaunlicherweise nicht vor, was m. E. das Naheliegendste ist: dass sich Kant darin in erster Linie an eine transzendentalphil. Weiterbestimmung von Sachfragen macht, die sich an seine Ethik anschließen, dort aber noch nicht Thema geworden sind. Diese Sachfragen lauten: Wie ist es möglich, dass der Mensch, der doch zum Guten bestimmt und fähig ist, viel zu oft unmoralisch, böse handelt? Was sind die Bedingungen der Möglichkeit der *Überwindung* dieses Bösen? Wie kann sich diese Überwindung unter den Bedingungen der *gemeinschaftlichen und geschichtlichen Verfasstheit* von uns Menschen realisieren? Und dies angesichts der Tatsache, dass unsere gemeinschaftlich-geschichtliche Verfasstheit *ihrerseits nicht unschuldig* ist, sondern dem Projekt der Überwindung des Bösen immer wieder Steine in den Weg legt? Diese vier – phil.! – Fragen werden in den vier Teilen (den von Kant sog. „Stücken“) der *Religionsschrift* bearbeitet. Erst in einem zweiten methodischen Schritt verquickt Kant die Bearbeitung dieser phil. Sachfragen mit der Interpretation der Sprachbilder und Lehren einzelner Religionen, insbes. des Christentums. Dies sollte man aus der systematischen Vogelperspektive auf die *Religionsschrift* festhalten. In Kants Durchführung sind die beiden methodischen Schritte tatsächlich oft nicht auseinanderzuhalten. Immerhin unterscheidet er sie explizit in den beiden Vorreden. Der Vorrede zur ersten Auflage zufolge will Kant „innerhalb der

¹⁷ Vgl. PASTERNAK / FUGATE: „Kant’s Philosophy of Religion“, Abschnitt 3.6. Die weitere Durchnummerierung von (d) bis (g) stammt von mir.

Grenzen der bloßen Vernunft“ bleiben, also phil. argumentieren, und „zur Bestätigung und Erläuterung [...] die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel“ nutzen (RGV AA 6, 9). In der Vorrede zur zweiten Auflage verwendet er zunächst das Bild der „concentrische[n] Kreise“ (RGV AA 6, 12): Der innere Kreis sei der Bereich der Vernunftreligion, während ein konkreter Offenbarungsglaube als der äußere Kreis betrachtet werden könne. Im inneren Kreis wird „der Philosoph sich als reiner Vernunftlehrer (aus bloßen Principien *a priori*) halten, hierbei also von aller Erfahrung abstrahieren“ (RGV AA 6, 12). Erst unter dieser Voraussetzung könne man anschließend „nun auch den zweiten Versuch machen, nämlich von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung auszugehen, und, indem ich von der reinen Vernunftreligion (so fern sie ein für sich bestehendes System ausmacht) abstrahire, die Offenbarung, als *historisches System*, an moralische Begriffe bloß fragmentarisch halten und sehen, ob dieses nicht zu demselben reinen *Vernunftsystem* der Religion zurück führe“ (RGV AA 6, 12). Dieser „zweite Versuch“ ist es, der oben mit Position (g.) benannt worden ist. Ihr bei- und vorgeordnet bleibt die hier nachgereichte Position (i.). Dies gilt zumindest dann, wenn man zur Vernunftreligion nicht nur die Lehre vom höchsten Gut zählt, sondern auch die in der *Religionsschrift* bearbeiteten Sachfragen.

2. Neuere Werke für Überblick und Einstieg: Wood, Forschner, Kühnlein

Greifen wir zunächst einige neuere Werke heraus, die den Anspruch erheben, einen Überblick über Kants Religionsphil. zu geben und dabei zugleich die Relevanz dieser Thematik unterstreichen möchten: *Allen Woods Monographie Kant and Religion* ist eine Gesamtdarstellung von Kants Religionsphil. aus einem Guss.¹⁸ *Maximilian Forschners* Bd. *Praktische Philosophie nach Kant. Metaphysik und moralisches Selbstverständnis* ist eine Sammlung von Aufsätzen des Vf.s. Obwohl im Titel nicht erwähnt, ist die Religionsthematik doch Gegenstand der meisten Texte.¹⁹ *Michael Kühnlein* spezifiziert den Titel *Religionsphilosophie nach Kant* mit dem Untertitel *Im Angesicht des Bösen*, was eine interessante hermeneutisch-systematische Festlegung bedeutet.²⁰

Mit seinem Buch *Kant's Moral Religion* von 1970 und seinen folgenden Publikationen sowie nicht zuletzt seinen Übersetzungen der dt. Originale hat Wood maßgeblich dazu beigetragen, dass Kants Religionsphil. im engl. Sprachraum zur Geltung gekommen ist.²¹ In den folgenden Jahrzehnten hat er sich immer wieder zu dieser Thematik geäußert. Dass er dabei selbst hinzulernt und entsprechende Korrekturen vorgenommen hat, spricht Wood in seinem neuen *Kant and Religion* mehrfach an.²² Es handelt sich um eine Gesamtdarstellung von Kants Religionsphil., die tiefe Vertrautheit mit Kants Werk dokumentiert, die sog. *Reflexionen* und Vorlesungsnachschriften einbezogen. Als Einführung und Überblick eignet sich dieses Buch deshalb, weil Wood im Wesentlichen Kants Schritten folgt: den unterschiedlichen Versionen von Kants moralischem

¹⁸ Wood, Allen W.: *Kant and religion*. – Cambridge: Cambridge University Press 2020. (xxii) 249 S. (Cambridge Studies in Religion, Philosophy, and Society), pb. € 29,95 ISBN: 978-1-108-43205-4.

¹⁹ Forschner, Maximilian: *Praktische Philosophie bei Kant. Metaphysik und moralisches Selbstverständnis*. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2022. 382 S., geb. € 80,00 ISBN: 978-3-534-27414-7.

²⁰ *Religionsphilosophie nach Kant. Im Angesicht des Bösen*, hg. v. Kühnlein, Michael. – Berlin: J.B. Metzler 2023. 388 S. (Neue Horizonte der Religionsphilosophie), pb. € 64,99 ISBN: 978-3-662-66141-3.

²¹ Wood ist Mithg. der engl.sprachigen Standardausgabe der *Religionsschrift*, vgl. Immanuel KANT: *Religion within the Boundaries of Mere Reason. And Other Writings*. Revised Edition, hg. v. Allen WOOD / George DI GIOVANNI, Cambridge u. a. 1998 (Cambridge Texts in the History of Philosophy).

²² Im Vorwort schreibt er sogar, er fühle sich nicht mehr identisch mit dem Autor des Buches von 1970 (xvi).

Argument für die Annahme der Existenz Gottes auf Basis der drei *Kritiken* (Kap. 2) sowie den Abschnitten der *Religionsschrift* (Kap. 3 bis 9). Dem vorgeschaltet sind zwei methodische Weichenstellungen: Woods These über Kants grundsätzliches Verständnis von Religion sowie seine These darüber, wie das Vorgehen der *Religionsschrift* prinzipiell zu verstehen sei (Kap. 1).

Es lohnt sich, mit Kap. zwei zu beginnen. Seinen Ausführungen über die Gotteslehre der drei *Kritiken* zufolge ist Wood eindeutig in die oben vorgestellte Rubrik (c.) einzuordnen: Er unterstreicht mit Nachdruck das von Kant analysierte praktisch-rationale Bedürfnis des Menschen, eine Welt zu denken und zu fordern, in der moralische Güte und geglücktes Leben nicht auseinanderfallen. Der sich daraus ergebende Glaube an Gott als Garanten dieser Welt sei keine Hypothese, die in der Schwebelage bleibt, sondern die nachdrückliche Zustimmung („assent“) eines Menschen zu der Überzeugung, dass dieser Gott existiert (29–34). Um den bes. Status dieses Glaubens hervor- und ihn von bloßer Meinung abzuheben, schreibt Wood im Engl. konsequent „Belief“ groß (33). Auch wenn dieser Vernunftglaube von einem theoretischen Beweis zu unterscheiden ist, was offensichtlich ein Proprium der kantischen Phil. darstellt, nehme er durchaus den klassisch-theistischen Gottesbegriff des *Ens realissimum* in Anspruch, wie Thomas von Aquin oder Leibniz ihn vertreten hätten (28f).

Im weiteren Verlauf geht Wood auf einen Befund ein, der in der Kant-Forschung ausgiebig diskutiert wird, dass Kant nämlich an unterschiedlichen Stellen unterschiedliche Versionen des besagten Arguments vorgetragen hat. In der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant, dass „die herrlichen Ideen der Sittlichkeit“ ohne „einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt [...] zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung“ (*KrVB* B 841 / A 813) seien, ja dass sie sogar „als leere Hirngespinnste anzusehen“ (*KrVB* B 839 / A 811) wären. Dies klingt so, als ob wir ohne diesen Gott keine hinreichende Motivation hätten, moralisch zu handeln. Nachdem Kant jedoch in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und in der „Analytik“ der *Kritik der praktischen Vernunft* seine autonome Ethik entwickelt hat, nach der einzig die „Achtung fürs Gesetz“ Triebfeder unseres Handelns sein soll, buchstabiert er in der „Dialektik“ der letztgenannten Schrift seine Lehre vom höchsten Gut auf neue Art aus (auch die Rede vom „Postulat“, die in der ersten *Kritik* noch fehlt, wird hier eingeführt). In diesem Zusammenhang stellt Kant nun klar, dass er keinesfalls behaupten wolle, „daß die Annehmung des Daseins Gottes, *als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt*, nothwendig sei (denn dieser beruht [...] lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst)“ (*KpV* AA 5, 125).

Viele betrachten den Unterschied zwischen der Version der ersten und derjenigen der zweiten *Kritik* als Zäsur.²³ Dies tut auch Wood. Er bietet dabei aber eine interessante eigene Lesart. Einfach zu behaupten, die Version der ersten *Kritik* sei mit der späteren autonomen Ethik nicht vereinbar, sie sei eudämonistisch und heteronom, weil sie auf eine Belohnung durch Gott setze, greift für ihn zu kurz. Wood weist darauf hin, dass der Begriff der „Triebfeder“ („incentive“) in der *Kritik der reinen Vernunft*

²³ Die Debatte darüber reicht weit ins 20. Jh. zurück: Kopper und Düsing deuten – in unterschiedlichem Theoriedesign – Kants Denkweg über die Gottesfrage als Vertiefung bzw. Präzisierung; vgl. Joachim KOPPER: „Kants Gotteslehre“, in: *Kant-Studien* 47 (1955/56), 31–61; Klaus DÜSING: „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie“, in: *Kant-Studien* 62 (1971), 5–42. Förster hingegen zerpfückt angesichts der unterschiedlichen Versionen die Ethiktheologie überhaupt; vgl. Eckart FÖRSTER: „Die Wandlungen in Kants Gotteslehre“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52 (1998), 341–362. Für eine Kontinuität zwischen erster und zweiter *Kritik* argumentieren derweil Höffe und Geismann; vgl. Otfried HÖFFE: *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit*, München 2012, 166–186; Georg GEISMANN: „Zur vermeintlichen vorkritischen Moralphilosophie in der *Kritik der reinen Vernunft*“, in: *Kant-Studien* 112 (2021), 265–298. Siehe zudem unten die Ausführungen zu *Forschner: Praktische Philosophie*.

noch eine umfassendere Bedeutung habe als in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Im ersten Fall sei damit nämlich das gesamte Selbst- und Weltbild des Menschen angesprochen: Zu denken, dass moralische Gesetze kategorisch gebieten, aber nicht zu denken, dass eine moralische Welt möglich sei, würde heißen, sich in ein „*absurdum practicum*“ zu verstricken. Moralität und Rationalität (!) gerieten in einen Widerspruch (39–45). Mit der Ausführung der autonomen Ethik in den späteren Werken wird der Begriff der „Triebfeder“ hingegen spezifiziert, um die Frage zu klären, wie ein durch die reine praktische Vernunft eingesehenes moralisches Gesetz auf die *sinnliche* Natur des Menschen einwirken könne. Erst hier sind wir im engeren Bereich der moralischen Motivation, und hier muss nun Kant zufolge in der Tat der Glaube an Gott ausgeschlossen werden. Daher bekommt nun auch das Argument aus dem höchsten Gut eine neue Struktur, nämlich über die *Verpflichtung*, eine moralische Welt Wirklichkeit werden zu lassen, d. h. die moralische Welt als Zweck zu wollen, somit aber auch die Bedingung der Möglichkeit der Erfüllung dieses Zwecks zu wollen, also zu wollen (zu postulieren), dass ein Gott sei (45–51). Wood urteilt, dass beide Versionen des moralischen Arguments in sich konsistent seien, aber – eben aufgrund des unterschiedlichen Verständnisses von „Triebfeder“ – nicht miteinander kombiniert werden könnten (46). Somit verteidigt er zwar den früheren Kant gegen den Vorwurf, im Kanon-Kap. der ersten *Kritik* Unhaltbares vertreten zu haben. Es sollte m. E. aber nicht übersehen werden, dass sich auch auf diese Weise nichts an der Einschätzung ändert, dass Kant die frühere Fassung der Lehre vom höchsten Gut durch eine neue Fassung ersetzt hat, die im Rahmen seines gesamten kritischen Werkes präziser und angemessener ist.

Wood argumentiert also dafür, dass das moralische Argument zu einem rational gerechtfertigten Glauben an Gott führen könne. Entsprechend sei Religion für Kant nicht auf Moral zu reduzieren, vielmehr biete Religion einen bereichernden Mehrwert gegenüber der Moral, so betont er bereits eingangs (2f). Allerdings bleibt unklar, was mit dem Mehrwert genau gemeint sein soll, sobald es an die Interpretation der *Religionsschrift* geht. Unter Rückgriff auf die oben bereits zitierte Stelle aus der Vorrede zur zweiten Auflage geht Wood davon aus, dass Kant die Hypothese teste, ob man den christlichen Offenbarungsglauben „an moralische Begriffe bloß fragmentarisch halten“ (*RGV* AA 6, 12), also ausgewählte Glaubenslehren auf ihre moralische Vernünftigkeit überprüfen könne (11–20). Das erste „Fragment“ sei die Erbsünde (61), usf. durch die weiteren Teile der *Religionsschrift*. Damit fällt Wood neben der Kategorie (c.) also auch unter die Kategorie (g.). Wood nimmt Kants „zweiten Versuch“ („second experiment“) ernst, wie er mehrfach betont. Was aber über weite Strecken zu kurz kommt, ist ein Bewusstsein für die von mir eingeführte Kategorie (i). Kant untersucht die „Fragmente“ der christlichen Religion ja nicht per Zufall, sondern weil er Schritt für Schritt einer eigenen transzendentalphil. Argumentation über die Bedingungen der Möglichkeit des Bösen wie seiner Überwindung folgt. Weil Wood dies weniger im Blick hat, ist die Konsequenz, dass er bei seiner Interpretation mehr und mehr der Kategorie (f.) nahekommt. Ich gebe ihm zwar Recht, dass schon die Gotteslehre der drei *Kritiken* ebenso wie die spätere Religionslehre nicht „schematisch“, sondern – im kantischen Sinne – „symbolisch“ zu verstehen sei (4–9; 117–126), dass wir also kein objektives theoretisches Wissen über die Gegenstände der Religion erwerben können, was uns zugleich vor anthropomorphen Vorstellungen bewahrt.²⁴ Woods Umsetzung erscheint mir aber als dürftig. Immer wieder spricht er von einem Mehrwert der Religion gegenüber der Moral, etwa: „*religion goes beyond morality in the sense that it represents important parts of our moral life symbolically through our*

²⁴ Zu diesen Begriffen vgl. Anm. 15.

relation to God“ (139). Wo aber bleibt dieser *Mehrwert*, wenn die Entschlüsselung der „Fragmente“ des Christentums doch nur moralisch-anthropologische Wahrheiten übriglässt, z. B. wenn Kants Ausführungen über Gnade und Genugtuung auf nichts anderes als meine „self-acceptance“ (143) hinauslaufen sollen?

Ich denke, dass wir aus solchen Ungereimtheiten in Woods Buch zweierlei lernen können: Erstens lässt sich eine Diskrepanz zwischen der Interpretation der moralischen Gotteslehre der drei *Kritiken* und derjenigen der Inhalte der *Religionsschrift* feststellen. Nach Wood ist Kants moralisches Argument für die Existenz Gottes prinzipiell triftig. Der Glaube an einen Gott ist in dieser Deutung rational gerechtfertigt: der Glaube an einen Gott, der nicht davor kapituliert, dass in unserer Welt Moralität und Glückseligkeit viel zu oft auseinanderklaffen, sondern der auch die retten kann, die aus aufrichtiger moralischer Überzeugung Opfer bringen mussten – der sie *wirklich* retten kann, der also existiert. Demgegenüber knickt eine Interpretation der *Religionsschrift* ab, wenn es dort nur noch um das Selbstverhältnis des Menschen geht, das zwar mit Bildern von einem zugleich gerechten und gnädigen Gott ausgemalt wird, dessen Existenz jedoch plötzlich irrelevant geworden zu sein scheint. Ich selbst habe die Tendenz, die Ethiktheol. zu akzeptieren, dann aber auch die Lehren der *Religionsschrift* aufzuwerten. Wenn man letzteres nicht vertreten zu dürfen meint, sollte man m. E. auch die Ethiktheol. stärker in Frage stellen. – Damit verbunden ist zweitens, dass bei der Interpretation der *Religionsschrift* nicht nur der „zweite Versuch“ Kants berücksichtigt werden sollte, also die Überprüfung religiöser (christlicher) Lehren auf ihren moralischen Gehalt. Die *Religionsschrift* entwickelt vielmehr Argumente über das Böse und seine Überwindung, die gegenüber der Ethiktheol. der drei *Kritiken* etwas Neues, Zusätzliches bieten.²⁵ *Darin* besteht ihr Mehrwert.²⁶ Das bedeutet nicht, Kant automatisch zu einem Apologeten des Christentums zu machen, ihn also unter (d.) oder (e.) einzuordnen.²⁷

Die hilfreichen Erkenntnisse aus Woods Überblick ebenso wie die zuletzt benannten kritischen Lernerfolge lassen sich nun bei unseren weiteren Besprechungen immer wieder anwenden. In *Praktische Philosophie bei Kant. Metaphysik und moralisches Selbstverständnis* von Forscher treffen wir dabei auf eine größere Harmonie sowohl mit Blick auf die drei *Kritiken* als auch zwischen deren Ethiktheol. und der *Religionsschrift*. Mit Norbert Fischer und Rudolf Langthaler gehört Forscher zu den prägenden Gestalten, die seit vielen Jahren dafür plädieren, die metaphysische und religionsaffine Dimension von Kants Gesamtwerk in den Vordergrund der Interpretation zu rücken. Im Spiegel der in diesem Buch erneut abgedruckten, teils überarbeiteten Aufsätze aus den 1980er bis 2010er Jahren, die sich sehr gut zueinander fügen, lässt sich sein Ansatz nun kompakt nachvollziehen. Forscher betont die Einheit von Kants kritischem Projekt, das, „wie der systematische Schlussteil, die Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft*, bereits hinreichend belegt, sich auf die theoretische *und* die praktische Vernunft bezieht“ (21). Damit benennt er einen wichtigen Punkt. In der Methodenlehre findet sich nämlich nicht nur das Kanon-Kap. mit seinen berühmten „drei Fragen“ (*KrV* B 832f / A 805f) und dem (ersten) moralischen Gottesbeweis, sondern auch das Kap. über die „Architektonik der

²⁵ Vgl. in diesem Sinne Norbert FISCHER: „Das ‚radicale Böse‘ in der menschlichen Natur. Kants letzter Schritt im Denken der Freiheit“, in: *Kritische und absolute Transzendenz*, hg. v. Christian DANZ / Rudolf LANGTHALER, Freiburg i. Br./München 2005, 67–86.

²⁶ Mit Blick auf die Lehre vom höchsten Gut drängt sich der Mehrwert auf: die Perspektive der Hoffnung, die sich gegen den schrecklichen, „undankbaren“ Weltlauf stemmt.

²⁷ Ob er als erfolgreicher oder als gescheiterter Apologet angesehen wird, hängt offensichtlich nicht zuletzt davon ab, was man selbst unter dem „wahren Christentum“ versteht.

reinen Vernunft“, in dem Kant verdeutlicht, dass er als eigentliches Ziel seines Projekts eine Phil. nach dem „Weltbegriff“ (*KrV* B 866 / A 838) anstrebt, demzufolge „Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*)“ (*KrV* B 867 / A 839) sei. Über den theoretischen Wissenserwerb hinaus gehört dazu in entscheidender Weise die praktische, moralische, existentielle Dimension des Menschseins. Es geht Kant um die „ganze Bestimmung des Menschen“ (*KrV* B 868 / A 840).

Diese umfassende Perspektive vom Ende der *Kritik der reinen Vernunft*, die bereits die praktische Phil. als Leitfaden einbezieht, ist für Forscher maßgebend. Seine Geschichte beginnt systematisch betrachtet also früher als die Geschichte, die Wood erzählt. Er unterstreicht sie auch werkgeschichtlich mit einem Argument, das zunächst paradox erscheinen mag: Obwohl es eigentlich sinnvoll gewesen wäre, das Architektonik-Kap. für die zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1787) ausführlicher auszugestalten, um den „Primat des Praktischen“ in der Systemanlage noch stärker hervortreten zu lassen, verzichtet Kant (aus Zeitgründen?) darauf, weil er im selben Zuge die *Kritik der praktischen Vernunft* ausarbeitet, die nur etwas später in den Druck geht und 1788 erscheint (22f).²⁸ Werkgeschichtlich aufschlussreich sind auch die Ausführungen zur Religionsphil. in den *Reflexionen* (69–93). Mit all dem wird ein weiterer zentraler Punkt vorbereitet, auf den Forscher hinauswill und mit dem er sich wiederum von Wood unterscheidet, nämlich die These, dass es *keine* wesentliche Diskrepanz zwischen der Lehre von Gott und dem höchsten Gut der ersten *Kritik* und derjenigen der späteren Schriften gibt (65, 68, 198–220). Zwar sehe es auf dem Papier zunächst so aus, weil Kant den Begriff der „Triebfeder“ in den moralphil. Schriften strenger verwende als in der *Kritik der reinen Vernunft* (65–68), wie wir oben bereits mitnehmen konnten. Dennoch sei es „abwegig, in diesem Punkt einen systematischen Bruch zwischen der *KrV* und der *KpV* konstruieren zu wollen“ (210). Der Grund für die unterschiedliche Verwendung des Triebfederbegriffs sei „kein sachlich-systematischer, sondern ein argumentationsstrategischer“ (214), weil Kant in der zweiten *Kritik* das Missverständnis vermeiden wollte, die Aussicht auf göttlichen Lohn sei für moralisches Handeln ausschlaggebend.

Um ehrlich zu sein, erschließt sich mir diese Relativierung der Argumentationsstrategie gegenüber der Systematik nicht vollständig. Forschners Hervorhebung der finalen Absicht der *Kritik der reinen Vernunft* bzw. des ganzen Systems Kants habe ich oben mit Verweis auf das Architektonik-Kap. unterstrichen. Ich teile daher auch den Gedanken, dass es keinen prinzipiellen „systematischen Bruch“ in dem Sinne gibt, dass Kant seine Lehre vom höchsten Gut in der einen oder anderen Form als weniger wichtig für sein Gesamtprojekt erachten würde. Kant braucht diese Lehre, systematisch und – so meine Vermutung – auch existentiell.²⁹ Deswegen versucht er, die besten Gründe (Argumente) für sie zu liefern. Diese Argumente sind mit der Ausarbeitung der *Grundlegung* und der zweiten *Kritik* begrifflich präzisiert worden. Dies ist in der Tat nicht zuletzt deshalb erfolgt, um Missverständnisse im Verständnis aufrichtiger Moralität zu vermeiden. Entsprechend darf und sollte man diese argumentativ neue Version auch annehmen. Forscher formuliert sehr schön und treffend: „[D]er Mensch ist kein reines Vernunftwesen. Er ist auch ein leibliches, bedürftiges und verletzbares,

²⁸ Für die Datierungen bezieht sich Forscher auf Ina GOY: „Kritik der praktischen Vernunft“, in: *Kant-Lexikon*, hg. v. Marcus WILLASCHEK u. a., Berlin/Boston 2015, Bd. 2, 1316.

²⁹ Es handelt sich m. E. nicht nur um eine (herablassende) Konzession an seinen Hausangestellten Martin Lampe, wie Heine frotzelte: vgl. Heinrich HEINE: *Zur Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland*, in: DERS.: *Sämtliche Werke in vier Bänden*, Bd. 3: *Schriften zur Literatur und Politik I*, hg. v. Uwe SCHWEIKERT, Darmstadt 2022, 395–520, 486f.

an die materielle Welt gebundenes Wesen“ (205). Genau diesen Umstand thematisiert Kant nicht zuletzt im Triebfedern-Kap. der *Kritik der praktischen Vernunft*, mit dem er seine ausdifferenzierte Lehre über moralische Motivation liefert (*KpV* AA 5, 71–89).³⁰ Diese Überzeugung bleibt auch in der darauffolgenden Postulatenlehre wirksam, nun eben begrifflich präzisiert. Ich würde das als argumentativen und mithin systematischen Fortschritt bezeichnen, der zugleich die „ursprüngliche Einsicht“ bewahrt.³¹

Im Rückgriff auf die oben eingeführten Kategorien fällt Forscher eindeutig unter (c.). Grundüberzeugung und Impetus teilt er also mit Wood, auch wenn sie in den dargelegten Punkten differieren. Mit Blick auf die *Religionsschrift* fällt Forscher unter (g.), insofern er Kant als jemanden versteht, der die christlichen Theologumena von Erbsünde, Erlösung, kirchlicher Gemeinschaft in Phil. „übersetzen“ möchte (221), sowie unter (i.), weil dies zugleich als eine konsequente und konsistente phil. Analyse verstanden wird (insbes. Kap. IX und XII). Er hält sich aber von der Kategorie (f.) fern, indem er mit Blick auf den Gottesbegriff der *Religionsschrift* unterstreicht, dass er „keine bloße, keine willkürliche, keine fiktionale Konstruktion“ sei, sondern „objektiv-praktische Realität“ besitze (270), was entsprechend auf die Behandlung der weiteren „Stücke“ der phil. Religionslehre abfährt. Auch sein Insistieren darauf, die Religionsphil. metaphysisch und nicht – wie Habermas, von dem er sich verschiedentlich abgrenzt (17f, 66, 361–370) – nachmetaphysisch zu verstehen, ist Beleg dafür.

Der Rekurs auf Habermas stellt wiederum den Aufhänger des von Kühnlein hg. Sammelbd.s *Religionsphilosophie nach Kant. Im Angesicht des Bösen* dar. Habermas habe den Finger in die Wunde gelegt, die eine reduktionistische und „defätistische“ Säkularisierung geschlagen habe. Die „Zweifel an der intrinsischen Regulierungskraft der Vernunft“ hätten zugenommen. Die Vernunft könne nicht alle Voraussetzungen für eine Moral bereitstellen, auch wenn sie das nach wie vor vorgebe, womit sie ihr Defizit aber nur „autologisch verschleiert“, so Kühnlein in seiner Einleitung (2). Gegen diesen letztlich fatalen Reduktionismus verteidige Habermas unter Rückgriff auf Kants Religionsphil. sowohl die „Unabhängigkeit der Vernunft“ als auch „ihre Offenheit gegenüber unreglementierbaren Erfahrungen des Nicht-Identischen“ (2). Diesen „argumentativen Schwung“ will der Sammelbd. aufgreifen. Anspruch des Bd.s (wie der Reihe *Neue Horizonte der Religionsphilosophie* überhaupt) ist es dabei nicht, Bekanntes nachzuerzählen, sondern (teils etwas grelle) Schlaglichter auf bestimmte Fragen zu werfen. Insofern handelt es sich hier weniger um eine Einführung zur ersten Annäherung an Kant, sondern um einen Überblick über aktuelle Forschungstendenzen. Der erste Teil („Hermeneutische Zugänge“) stellt sich der „Auseinandersetzung um die Frage nach der autonomietheoretischen Reflexionsschuld der Vernunft in Bezug auf das Böse“ (2). Dieses Zitat macht deutlich, wie Habermas’ Lesart als Sprungbrett für die Konzeption des Bd.s fungiert. In der Durchführung suchen die Artikel dann offensichtlich eigene Antworten, die über Habermas hinausgehen können. So vergleicht etwa *Jan Rohls* die Deutungen, die Kant der biblischen Erzählung vom Sündenfall in seinen geschichtsphil. und in seinen religionsphil. Schriften gibt, und *Beatrix Himmelmann* kontrastiert Kants Gesetzesethik mit der Gesetzeskritik in den Briefen des Apostels Paulus. In ihrem interessanten Beitrag (29–65) wirbt *Herta Nagl-Docekal* dafür, die Dimension der

³⁰ Vgl. Steffi SCHADOW: *Achtung für das Gesetz*. Moral und Motivation bei Kant, Berlin/Boston 2013 (Kant-Studien Ergänzungshefte, 171), 188–301.

³¹ Forschners Argument aus der Werkgeschichte – Kants Zeitmangel bei der Ausarbeitung seiner Schriften 1787/88 – stützt seine These so gut wie meine. Ich könnte sagen: Es wäre wünschenswert gewesen, wenn Kant noch ein bisschen mehr Zeit gehabt hätte! Dann hätte er die Methodenlehre der ersten *Kritik* gemäß der Einsichten, die in seiner zweiten *Kritik* dargelegt und angewandt werden, präzisieren und erweitern können.

Innerlichkeit, die für Kant in seiner Ethik und Religionsphil. entscheidend ist, auch für aktuelle Debatten zu bewahren. Gegen heute vorherrschende neo-aristotelische Ethiken des „guten Lebens“ und ihre Popularisierungen in einer hedonistisch-verbürgerlichten Alltagskultur will Nagl-Docekal mit Kant, aber auch mit Hannah Arendt, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, die Dramatik des Bösen ebenso wie die Hoffnung auf Rettung ernstnehmen.³²

Der zweite Teil des Bd.s versammelt unterschiedliche „Systematische Perspektiven“. Nach *Christian Danz* hat „Kant [...] die aufgeklärten Religionsdiskurse nicht nur zusammengefasst, sondern diesen auch eine neue Begründung gegeben“ (228), und zwar durch eine „bewusstseinstheoretische [] Grundlegung des Religionsbegriffs“ als eines der Resultate der *Kritik der reinen Vernunft* (221). Diese Leistung wird von Danz gewürdigt, aus der heutigen Perspektive eines Religionspluralismus aber auch problematisiert. Aus Kants allgemeinem Religionsbegriff folge eine unzulässige Nivellierung der konkreten Religionsgemeinschaften (229–231).³³ *Saskia Wendel* bringt ihr Plädoyer für eine an Kant anschließende praktische Metaphysik³⁴ erneut auf den Punkt. Sie diene „als Basis einer Reflexion über die Rechtfertigungsmöglichkeit religiöser Selbst- und Weltdeutung“, indem sie „sich der Deutung des (bewussten) Lebens als Ganzes und der Reflexion ‚letzter Fragen‘ bzw. ‚letzter Gedanken‘ widmet“. Gemeint sei „ein Nachdenken über Grundfragen unserer Existenz, um ihr einen Sinn zu verleihen, den sie aus sich selbst heraus nicht besitzt“ (234). Der Hg. Kühnlein selbst stellt unter der Überschrift „Die Kritik des Vernunftglaubens“ einen lehrreichen Vergleich zwischen Kant und Jürgen Habermas an. Während letzterer eine „Kritik *am*“ Vernunftglauben verfolge, sei es Kant um „Kritik *durch* den Vernunftglauben“ gegangen (359). Bei Habermas emanzipiere sich die Vernunft in einem Lernprozess vom Glauben an Gott. Für Kant gelte: „Vernunft [bleibt] auch dann bedürftig [...], wenn sie lernt. Die Vernunft muss ihre Grenzen anerkennen, um autonom zu bleiben“ (360f). Dies könnte man eine leicht negativistisch eingefärbte Variante der obigen Kategorie (c.) nennen.

Der Bd. wird beschlossen mit einem nachdenklichen und zugleich wegweisenden Aufsatz von *Holm Tetens*, welcher die schon öfter angesprochene Schwierigkeit des „Symbolismus“ direkt anspricht und untersucht. Tetens kritisiert die „Ungereimtheit“ der Auffassung, dass man von Gott gar nicht oder bestenfalls metaphorisch sprechen, aber keine Wahrheitsansprüche damit verbinden könne resp. dürfe (365–368). Gegen diesen Non-Kognitivismus stellt er seinen eigenen Entwurf, der den Gottesbegriff freilich auch nicht wie aus der Pistole geschossen definiert, sondern die „Rede von Gott als Rede über eine Hoffnung“ einführt; dies habe Kant „so hilfreich und unübertroffen“ vorgemacht (368). Die Rede von Gott ergibt sich im Kontrast zu der fatalen Situation, in der wir Menschen uns befänden, wenn der Naturalismus wahr wäre, was insbes. im Hinblick auf die vielen „Opfer der Weltgeschichte“ gesagt ist (369f).³⁵ Tetens formuliert folgende Regel für die Einführung des Gottesbegriffs: „Die Wörter ‚Gott‘ und ‚göttlich‘ bezeichnen diejenige Wirklichkeit, die wir zusätzlich

³² Dieser Beitrag stellt ein schönes Pendant zu ihren Erwägungen darüber dar, inwiefern die Verdrängung einer anklagenden Instanz im eigenen Gewissen die moralphilosophische Reflexion ärmer macht: vgl. Herta NAGL-DOCEKAL: „Ist die Konzeption des ‚Herzenskündigers‘ obsolet geworden?“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 117 (2010), 319–338.

³³ Eine ähnliche Kritik findet sich bei Wood, der zum Ende seines Buches Mendelssohns Vorschlag zur Koexistenz unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften in der aufgeklärten Gesellschaft gegen Kants Forderung der Einheit der Religion profiliert: vgl. Wood: *Kant and Religion*, 185–209.

³⁴ Vgl. Anm. 7.

³⁵ Tetens spitzt hier Argumente zu, die er erstmals – ohne expliziten Verweis auf Kant, aber offensichtlich von ihm inspiriert – in Holm TETENS: *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015, entfaltet hat.

zur empirischen Welt unterstellen müssen, wenn wir darauf hoffen wollen, dass die Bedingungen für ein gelingendes Leben nicht so prekär und negativ sind, wie sie sich in naturalistischer Perspektive darstellen.“ (371) Aus dieser Einführungsregel ergibt sich für Tetens kein Gottesbeweis, wohl aber ein „Verifikationsverfahren“ für Hoffnungssätze: Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit uns unsere Hoffnung auf Rettung nicht trügt (371f)? Diese Sätze über unsere Hoffnung und mithin über Gott – wie etwa: „Gott ist gerecht und will Gerechtigkeit für die Welt und die Menschen“ (373) – sind dann durchaus nicht-metaphorisch gemeint. Zugleich müsse zugestanden werden, dass sie nicht-anschauliche Sätze sind, da es sich bei Gott gerade um eine postulierte Entität handelt, die unsere theoretisch-beschreibbare Erfahrungswelt übersteigt (375–377). Dieser Aufsatz von Tetens wirkt noch tastend und bleibt letztlich ein Fragment. Dennoch bietet er einen fulminanten Abschluss dieses Bd.s, weil er unterstreicht, was es bedeutet, Religionsphil. nach Kant „im Angesicht des Bösen“ zu betreiben.

3. Programmatische Lektionen über aufgeklärte Religiosität: Insole, Tomaszewska, Langthaler

Bei der von Pasternack und Fugate vorgeschlagenen Clusterung, die oben vorgestellt wurde, fiel auf, dass es zumindest im engl.sprachigen Raum nicht unüblich ist, Kant direkt als jemanden anzusprechen, der sich zum Ziel gesetzt habe, das Christentum zu verteidigen – und, je nach Perspektive, bei dieser Aufgabe erfolgreich war (d.) oder aber an ihr gescheitert sei (e.). Starke Befürworter der Position (d.) sind Chris L. Firestone und Stephen R. Palmquist, die nicht nur davon ausgehen, dass „Kant’s philosophy provides a rationale for God-talk, God-thought, and even God-experience“³⁶, sondern insbes. in Kants *Religionsschrift* die Affirmation der dort verhandelten christlichen Theologumena von Erbsünde, Erlösung und Kirche sehen. Zu diesem Zweck hat Palmquist eine umfangreiche eigene (und teils eigenwillige) Übersetzung und Kommentierung der *Religionsschrift* vorgelegt,³⁷ während Firestone wie in einem Gerichtsprozess Befürworter und Gegner einer christlich-affirmativen Interpretation dieser Schrift in den Zeugenstand ruft.³⁸ Demgegenüber haben Gordon E. Michalson und John E. Hare Kants Bemühen um ein Durchdenken der besagten fundamentalen christlichen Lehren zwar ernstgenommen und gewürdigt, aber auch sein Scheitern an dieser zu großen Aufgabe konstatiert, also Position (e.) starkgemacht.³⁹

Diese Situation stellt den Hintergrund für die programmatische Studie *Kant and the Divine. From Contemplation to the Moral Law* von Christopher J. Insole dar.⁴⁰ Der Vf. benennt diesen Umstand explizit und wohlwollend (5–7), schlägt selbst aber einen Weg ein, der sich deutlich von beiden Varianten abgrenzt: Insole vertritt die These, dass Kants Phil. durchaus eine religiöse Dimension habe,

³⁶ Chris L. FIRESTONE / Stephen R. PALMQUIST: „Editors’ Introduction“, in: *Kant and the New Philosophy of Religion*, hg. v. Chris L. FIRESTONE / Stephen R. PALMQUIST, Bloomington 2006, 3.

³⁷ Vgl. Stephen R. PALMQUIST: *Comprehensive Commentary on Kant’s Religion within the Bounds of Bare Reason*, Chichester 2016. Dort nennt Palmquist Kants Position „critical mysticism“ (145). Vgl. weiterführend DERS.: *Kant and Mysticism. Critique as the Experience of Baring all in Reason’s Light*, Lanham 2019. – Gegenüber einem Zeitgenossen hat Kant die Zuschreibung eines Mystizismus explizit abgelehnt, vgl. dazu Christian RÖSSNER: *Kant als Mystiker? Carl Arnold Wilmans’ Dissertatio philosophica de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam*, Hamburg 2022 (Kant-Forschungen, 28).

³⁸ *In Defense of Kant’s Religion*, hg. v. Chris L. FIRESTONE / Nathan JACOBS, Bloomington 2008.

³⁹ Vgl. Gordon E. MICHALSON: *Fallen Freedom. Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*, Cambridge 1990; John E. HARE: *The Moral Gap. Kantian Ethics, Human Limits, and God’s Assistance*, Oxford 1996.

⁴⁰ Insole, Christopher J.: *Kant and the Divine. From Contemplation to the Moral Law*. – Oxford: Oxford University Press 2020. (xvi) 399 S., kt. £ 110,00 ISBN: 978-0-19-885352-7.

dass es sich dabei aber dezidiert um eine „non-Christian philosophical religiosity“ (1) handle. Kant breche mit der gesamten christlich-theol. Tradition (21). Man könne zwar nach wie vor sagen, dass Kant, seinen kritischen Schriften zufolge, an Gott geglaubt habe (104). Im Endeffekt gehe es dabei aber eher um den Glauben an Freiheit als um den Glauben an Gott (242) bzw. darum, „that there is something of divinity about Kant’s conception of reason itself“ (339). Dabei beschwört Insole immer wieder eine „alternative perennial philosophical religiosity“ (154) oder das „echo of an ancient perennial theology“ (201), womit er einen Platonismus meint, der nicht nur älter, sondern auch universaler und schöner sei als das Christentum.

Schauen wir uns Insoles Argumentation genauer an: Worin besteht Kants Bruch mit der gesamten christlich-theol. Tradition? Insole fällt mit der Tür ins Haus, nämlich mit dem Zitat von Kants Auftakt zur *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*: Es sei „überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*“ (GMS AA 4, 393). Insole deutet diesen Satz als eine (anti-)theol. Aussage: Auch außerhalb dieser Welt sei nichts als absolut gut zu denken, also auch nicht Gott.⁴¹ Verbunden mit den weiteren Ausführungen Kants über Autonomie, die sich dagegen verwahren, dass ein externer Gegenstand für die moralische Bestimmung ausschlaggebend sein könnte, hat Insole alles beisammen, was er meint zu brauchen (21). Zwar habe Kant in seiner vorkritischen Phase (der die Kap. 1 bis 3 gewidmet sind) im Anschluss an Leibniz, Wolff und Baumgarten die Kontemplation der Vollkommenheit von Gottes Schöpfung als höchstes Gut des Menschen verstanden. Aber spätestens mit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* werde deutlich, dass er sich vollkommen von der christlichen Grundüberzeugung losgesagt habe: dass zu erstrebender Zweck, letztes Ziel und höchstes Gut des Menschen in der *visio beatifica* Gottes bestehe, so wie sie von Thomas von Aquin konzipiert worden sei (Kap. 5).⁴²

Auf diesen ersten systematischen Schritt Insoles, den er in den anschließenden Kap.n zunächst weiter erläutert, folgt in der zweiten Hälfte des Buches (Kap. 11–18) der zweite Schritt: eine Interpretation der Lehre von der „moralischen Welt“ bzw. vom höchsten Gut in den drei *Kritiken* sowie in der *Religionsschrift*. Hier kehren viele Textstellen und Argumente wieder, die wir oben bereits bei Wood kennengelernt haben. Insole nimmt jedoch eine andere Gewichtung vor. Er richtet sich gegen, wie er sagt, „developmental‘ readings“ (230f), also gegen die von Wood und auch von mir unterstützte Lesart, dass es eine Entwicklung der Lehre vom höchsten Gut von der ersten zur zweiten *Kritik* gegeben habe. Sein Argument dafür ist v. a. dies: Es gehe in *beiden* Fällen gar nicht um die Triebfeder-Frage, sondern es gehe der zweiten wie der ersten *Kritik* um die Frage der Rationalität des gesamten Weltbilds:

Kant is indeed talking about the success or failure of a whole state of affairs, a whole world. [...] Kant tells us that without the possibility of happiness as the consequence of morality, the whole picture fails. The emphasis and direction of the whole passage [sc. *KrV* B 839–841 / A 811–813] does not seem to be primarily psychological or

⁴¹ Für diese Interpretation schneidet er im Zitat ausgerechnet „allein ein *guter Wille*“ ab. Demgegenüber könnte man als das Entscheidende an Kants kritischer Gotteslehre ansehen, dass der Gottesbegriff v. a. über den Gedanken moralischer Heiligkeit bestimmt wird. Vgl. dazu unten Langthalers Plädoyer für Kants „moralischen Theismus“.

⁴² Thomas von Aquin ist Insoles wichtigster Gewährsmann für die Darstellung der orth.-christlichen Theol., auf den er immer wieder Bezug nimmt. Hermeneutische Bedenken, dass Kant sich wohl kaum an Thomas orientiert hat, versucht er mit dem Verweis auf die Wirkung der Scholastik auf Gottfried Wilhelm Leibniz und die an ihn anschließende rationalistische Schulphil., in der Kant ausgebildet worden ist, auszuräumen.

anthropological, in the sense of questioning what sort of incentives will make us moral. Rather, we are concerned with the options that are available to „reason“. (250f)

Dies ist eine ähnliche Erklärung, wie Wood sie für die erste *Kritik* entwickelt hat. Dieser sprach von einer konsistenten Position Kants, die allerdings mit der späteren Variante ab der zweiten *Kritik* nicht mehr kompatibel sei. Insole geht weiter, indem er behauptet, diese Erklärung gelte im Wesentlichen auch für die zweite *Kritik* (entsprechend ist Kap. 12 mit „Kant’s Consistency“ überschrieben, bezogen auf den gesamten kritischen Kant). Was m. E. bei Insoles weiteren Ausführungen aber zu kurz kommt, ist ein wirkliches Verständnis für das mit der Ausarbeitung der autonomen Ethik neu aufkommende Triebfedernproblem ebenso wie für das sich aus der Verpflichtung zur Beförderung des höchsten Gutes ergebende praktische (moralische) Bedürfnis, das zum Gottespostulat führt.

Dieser Umstand manifestiert sich auch in der finalen Folgerung: dass Kant zwar noch vom theistischen Gott (dem „höchsten ursprünglichen Gut“) spreche, aber eigentlich nur auf die moralische Weltordnung (das „höchste abgeleitete Gut“) aus sei (Kap. 18). Zwar gibt Insole zu, dass diese These über das hinausgehe, was man bei Kant ausdrücklich lesen könne, vielmehr entspringe sie aus seiner eigenen „theologically informed reflection“ (354). Zuvor hatte er schon darauf hingewiesen, was Ergebnis seines Buches sein werde: „that divinity, in some sense, is ‚dissolved‘ into the harmonious structure of the realm of ends, such that the intelligible world itself has some divine properties“ (339). Ausgerechnet im Schlusskap. bleiben seine Ausführungen dazu aber vage. Letztlich kann Insole nur auf einige Stellen aus dem *Opus postumum* hinweisen (376–380), welche auch von anderen des Öfteren angeführt werden, um Kants vermeintliche Aufgabe des Theismus belegen zu wollen.⁴³ Die Umsetzung dieser Einsichten habe erst in den folgenden Jahrzehnten stattgefunden, „in variously inflated and deflated versions of idealism (divinity in mind), romanticism (divinity in nature), and historicism (divinity in history)“ (380). Um ehrlich zu sein: Dieses Ergebnis, zumindest so, wie es im Schlusskap. vorgetragen wird, erscheint mir nicht, wie vorher angekündigt, als „fascinating and exciting“ (242), sondern als schwach.

Dennoch darf man Insoles Plädoyer, Kant eine konfessionell nicht gebundene, aufgeklärte Religiosität zuzuschreiben, die zugleich ideengeschichtlich weit zurückreicht zu einer vor- und außerchristlichen *theologia prisca*, als durchaus innovativ ansehen.⁴⁴ Diese Position entzieht sich dem Raster von Pasternack und Fugate, das von mir bereits ergänzt worden ist. Sie ist offensichtlich nicht christlich-affirmativ, die Themen der *Religionsschrift* werden quasi alle abgeräumt. Sie behandelt zwar Kants Lehre vom höchsten Gut als konsistent, relativiert aber den damit verbundenen Gottesbegriff in nennenswerter Weise, womit es schwerfällt, sie unter (c.) einzuordnen. Zugleich scheint die Variante (b.) zu schwach zu sein, weil Insole zumindest mit Blick auf die moralische Weltordnung von wahrheitsfähigen Sätzen ausgeht. Allerdings bleibt die Nachfrage erlaubt, warum man an der religiösen Rede von der Göttlichkeit der Vernunft bzw. der Weltordnung überhaupt noch festhalten sollte. Dies ergibt nur Sinn, wenn man – aus anderen Quellen als Kants Texten – von der Wahrheit einer *theologia prisca* überzeugt ist. Näher liegt wohl, statt einer solchen Verklärung die Aufklärung

⁴³ Vgl. dazu etwa Adela CORTINA: „Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im *Opus postumum* Kants“, in: *Kant-Studien* 75 (1984), 280–293; Förster: Wandlungen in Kants Gotteslehre (s.o. Anm. 23); Dieter HENRICH: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Deutschen Idealismus* Tübingen-Jena (1790–1794), Frankfurt am Main 2004 (Bd. 2), 1535–1548. – Insole nimmt allerdings keinen Bezug auf diese Studien.

⁴⁴ Die arkanen Ursprünge einer solchen *theologia prisca* – nicht nur bei Platon, sondern auch in den ägyptischen Mysterien – und ihre Wirksamkeit in den Aufklärungsbewegungen der europäischen Neuzeit werden erhellt bei Jan ASSMANN: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998.

noch weiter voranzutreiben und zu einer säkularen Konzeption von Vernunft und Moral zu gelangen, die nicht mehr von religiösen Residuen abhängig bleibt.⁴⁵

Einen solchen Weg in Richtung Position (h.) schlägt auf den ersten Blick das Buch von *Anna Tomaszewska* ein: *Kant's Rational Religion and the Radical Enlightenment. From Spinoza to Contemporary Debates*.⁴⁶ Klassischerweise wird die Aufklärung in den dt.sprachigen Ländern, da nicht zuletzt von theol. Gebildeten, die eine kirchliche Reform befürworteten, mitgetragen, als religionsfreundlicher beschrieben, während sie etwa in Frankreich oder auf den britischen Inseln religionskritischer gewesen sei.⁴⁷ In der jüngeren Forschung gibt es die Tendenz, das Konzept einer „radikalen Aufklärung“ auch auf die dt.sprachigen Länder auszudehnen bzw. es in gesamteuropäischer Perspektive zu betrachten.⁴⁸ Als Prototyp einer solchen radikalen Aufklärung gilt Baruch de Spinoza, weil er eine vollständig immanentistisch-naturalistische Metaphysik entwickelt hat, die sich gegen jede Vorstellung eines übernatürlichen Gottes und seines Wirkens in der Welt verwahrt, und verbunden damit eine Affektenlehre, welche die Körperlichkeit des Menschen nachdrücklich anerkennt und auch diesbzgl. jede vermeintliche Steuerung durch einen übersinnlichen Geist des Menschen ablehnt.⁴⁹

In welchem Verhältnis steht Kant zur radikalen Aufklärung? Um diese Frage zu klären, setzt Tomaszewska in ihren sieben Einzelstudien – „essays“, wie sie selbst sagt (2) – Kant ins Verhältnis zu Spinoza (grundgelegt in Kap. 2–4), aber auch zu Vertretern der dt. Aufklärung wie Carl Friedrich Bahrdt und Johann Christian Edelmann (Kap. 5). Am ehesten entwickeln die Kap. 5–7 eine zusammenhängende Argumentation, die sich Kants Ausführungen über Offenbarung und Kirche in der *Religionsschrift* widmen und sich für eine mit dem Aufklärungs- und Autonomieanspruch kompatible Deutung einsetzen. Die Ergebnisse von Tomaszewskas Buch, die sie im Fazit übersichtlich zusammenfasst (166–169), erweisen sich allerdings als weniger radikal, als man von Titel und Anlage des Buches her vermuten würde. Zwar wird Kant zugeschrieben, einem „spinozistischen Impuls“ gefolgt zu sein und eine entsprechend rationalistische Theorie der Religion entwickelt zu haben. Diese sei aber eher in den breiten Strom christlicher Reform-Agenden einzuordnen, die man, gemessen an den offiziellen Lehrmeinungen der Kirchen, zwar als heterodox, aber nicht notwendigerweise als atheistisch zu bezeichnen habe. Dies wird insbes. in Kap. sechs deutlich, in dem Tomaszewska anerkennt, dass Kant sich das aus moralischen, aber endlichen Menschen gebildete „ethische Gemeinwesen“ als „Kirche“ und als „Volk Gottes“ unter einem „göttlichen Gesetzgeber“ vorstellt, und dass er zugleich davon ausgeht, dass das historische Christentum ein „Vehikel“ darstellt, endliche Menschen zu solch einem Gemeinwesen zu verbinden. Hier erweise sich Kant als „religiöser Aufklärer“, der seiner Religionstheorie zugleich eine unumkehrbare „säkularisierende Tendenz“

⁴⁵ Vgl. in diesem Sinne Hans BLUMENBERG: *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt am Main 1996.

⁴⁶ Tomaszewska, Anna: *Kant's Rational Religion and the Radical Enlightenment. From Spinoza to Contemporary Debates*. – London: Bloomsbury Academic 2022. (vi) 226 S. (Bloomsbury Studies in Modern German Philosophy), kt. £ 76,50 ISBN: 978-1-3501-9584-4.

⁴⁷ Vgl. bspw. Ulrich BARTH: „Religion“, in: *Handbuch Europäische Aufklärung. Begriffe, Konzepte, Wirkung*, hg. v. Heinz THOMA, Stuttgart/Weimar 2015, 439–449.

⁴⁸ Vgl. Margaret C. JACOB: *The Secular Enlightenment*, Princeton 2019; Martin MULSOW: *Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720*, Göttingen 2018 (zwei Bd.); *Radikale Spätaufklärung in Deutschland. Einzelschicksale – Konstellationen – Netzwerke*, hg. v. Martin MULSOW / Guido NASCHERT, Hamburg 2012.

⁴⁹ Allerdings vertritt Spinoza mit seiner Affektenlehre keinen Hedonismus im heute umgangssprachlichen Sinne, welcher ansonsten als ein weiteres Motiv der radikalen Aufklärung benannt werden könnte.

einschreibe (132): „Thus, in its Kantian version, the ‚religious Enlightenment‘ would inspire a radical refashioning of the meaning and purpose of religion“ (133).

So lesenswert das Buch, auch durch die ausführliche Aufarbeitung diverser Quellen und der Forschungsliteratur, im Detail ist, allzu spektakulär ist sein Ergebnis nicht. Was Tomaszewska zeigt, ist, dass die Konzepte von „religiöser“ und „radikaler“ Aufklärung nicht einfach einander entgegengesetzt werden sollten, sondern dass man in der Aufklärungszeit in einem breiten Spektrum sehr unterschiedlicher Ansätze viele Abstufungen und Schattierungen wahrnehmen sollte. Dass man Kants *Religionsschrift* als radikale Kritik an „Aberglauben“ und „Afterdienst“ der Glaubensgemeinschaften lesen kann und dass seine „Reform“ von deren bisheriger Gestalt womöglich wenig übrigbliebe, stellt allerdings keine neue Erkenntnis dar. Die Frage, ob Kants Religionsphil. doch noch mehr Substanz hat – mit seiner Gotteslehre und mit seiner Lehre vom radikalen Bösen und seiner Überwindung – wird bei Tomaszewska hingegen nur gestreift.

Es gibt aber noch eine letzte Wendung. Wie schon zuvor bei Insole, läuft Tomaszewskas Argumentation in Kap. sieben auf das *Opus postumum* und die sich dort an einigen Stellen andeutende Identifizierung Gottes mit der praktischen Vernunft des Menschen hinaus. Dabei verdeutlicht sie gerade gegen Insole, dass sich der Gottesbegriff nicht in den Begriff menschlicher Vernunft „auflöse“, sondern dass Kant nur eine weitere Variante seines moralischen Arguments für die Existenz Gottes biete (157–164). Dass ein Buch über *Kant and the Radical Enlightenment* „theologischer“ endet als ein solches über *Kant and the Divine*, ist dann doch eine eigene Pointe.

Ebenfalls im Aufklärungsdiskurs zu verorten ist Rudolf Langthalers vergleichende Studie *Kant – ein Kritiker Lessings? Übereinstimmungen und Differenzen im Kontext von Religion und Aufklärung*.⁵⁰ In der Tat legt sich nahe, dass Kant Lessings Schriften kannte und dass sein eigener religionsphil. Versuch dahingehend überprüft werden kann und sollte, inwieweit sich in ihm Einflüsse Lessings bzw. Stellungnahmen zu Lessing finden. Bereits in der Frühphase der Kant-Forschung wurde darauf hingewiesen.⁵¹ Der Kirchenhistoriker Karl Aner sah in Kant sogar nichts anderes als den Vollstrecker dessen, was Lessing zuerst gedacht hatte.⁵² Langthalers Anliegen ist hingegen die Profilierung Kants: Er möchte noch besser verdeutlichen, was dessen Religionsphil. ausmacht, indem er sie mit derjenigen Lessings kontrastiert. Entsprechend rekapituliert Kap. eins die Punkte in Kants Religionsphil., die Langthaler besonders wichtig sind.⁵³ Die Achse, um die sich dabei alles dreht, ist der „moralische Theismus“, den Langthaler in Kants gesamtem Schaffen (einschließlich des *Opus postumum*!) am Werke sieht. Salopp gesagt, finden sich bei Langthaler all die Belegstellen für den Begriff eines lebendigen, theistischen Gottes, die für Insole unwichtig waren. Dieser moralische Theismus verwahrt

⁵⁰ Vgl. Langthaler, Rudolf: *Kant – ein Kritiker Lessings? Übereinstimmungen und Differenzen im Kontext von Religion und Aufklärung*. – Berlin/Boston: De Gruyter 2021. (XVI) 347 S. (Kant-Studien Ergänzungshefte, 213), geb. € 109,95 ISBN: 978-3-11-071613-9.

⁵¹ Vgl. Emil ARNOLDT: *Kritische Excurse im Gebiete der Kant-Forschung*, Königsberg 1894, 193–268; Karl VORLÄNDER: „Einleitung“, in: *Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. von Karl VORLÄNDER, Leipzig 1919, IX-XCII, XXXVI. Dort wird eine Reihe von Zitaten Lessings und Kants gegenübergestellt.

⁵² Vgl. Karl ANER: *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929, 358f.

⁵³ Dafür kann er offensichtlich aus dem Vollen schöpfen, vgl. Rudolf LANGTHALER: *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant*. Philosophische Perspektiven „zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“, Berlin 2014 (zwei Bände); DERS.: *Kant über den Glauben und die Selbsterhaltung der Vernunft*. Sein Weg von der „Kritik“ zur „eigentlichen Metaphysik“ – und darüber hinaus, Freiburg/München 2018; so wie zuletzt DERS.: *Aufklärung und Religion*. Perspektiven der kantischen Religionsphilosophie, Weilerswist 2023.

sich gegen schwärmerische, anthropomorphe Gottesvorstellungen und ist Kriterium der Bewertung der Lehren und Praktiken konkreter Glaubensgemeinschaften. Der moralische Theismus begründet die „natürliche Religion“, die aus der praktischen Vernunft entspringt. Diese natürliche Religion macht den Kern dessen aus, worum es im Christentum geht bzw. gehen sollte. In geschichtlicher Perspektive kann daher das Christentum als ein Weg der Aufklärung verstanden werden, der endliche Menschen, die zunächst noch an sinnlichen Glaubensvorstellungen haften, zur natürlichen Religion hinführt.

Vor diesem Hintergrund sichten Kap. zwei und drei das Werk Lessings. Als fundamentale Gemeinsamkeiten ergeben sich bspw. das zuletzt genannte Aufklärungs- und Erziehungsmotiv, welches Lessing prominent in seinem Spätwerk *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780 anonym erschienen) ausgeführt hat, oder der Gedanke aus dem Fragmentenstreit von 1777, dass „zufällige Geschichtswahrheiten“ niemals zum „Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten“ werden können. Im Detail finden sich wiederum Unterschiede, bspw. mit Blick auf den Ursprung des Gottesbegriffs – aus der Vernunft (Kant) oder doch aus der Offenbarung (Lessing) – oder auch bzgl. der Frage, ob es noch ein „neues Evangelium“ bräuchte (Lessing) oder das Christentum in der Hinsicht schon alles biete (Kant). Bedenkenswert ist die Hypothese, Kants Bild von den „konzentrischen Kreisen“ und die sich daraus ergebende Bibelhermeneutik habe Anhaltspunkte in Lessings Auseinandersetzung mit Goeze (82–100). Einen gravierenden Unterschied sieht Langthaler in der Bewertung Spinozas. Lessings Bekenntnis zum Spinozismus, das durch Jacobis Veröffentlichung seiner Briefe mit Elise Reimarus ans Tageslicht kam, müsse aus kantischer Sicht mit Nachdruck widersprochen werden (44–56). Diesbzgl. ist also ein Dissens zwischen den Bewertungen Langthalers und Tomaszewskas zu vermerken.⁵⁴

Mit seinem Insistieren auf dem moralischen Theismus lässt sich Langthaler auf jeden Fall in die Rubrik (c.) einordnen. Zugleich gilt für ihn (g.): Kant überprüft die Kompatibilität konkreter Glaubenslehren mit der reinen Vernunftreligion. Auf diese Weise wird Kant für Langthaler zugleich zum erfolgreichen Verteidiger des Christentums (d.). In Langthalers Darstellung erweist sich dies nicht zuletzt in seiner kritischen Diskussion des *Nathan*, dem das gesamte Kap. drei gewidmet ist: Gegenüber Lessings agnostischer Gleichberechtigung der drei monotheistischen Religionen im Wettstreit um das Gute nimmt Kant Partei einzig für das Christentum. Den Umstand, dass dies bei Kant mit einer verzerrenden Abwertung von Judentum und Islam einhergeht, sollte man m. E. jedoch nicht nur referieren (150–193), sondern auch kritisieren. Verteidigung des Christentums bedeutet für Langthaler freilich nicht, dies sei klargestellt, dass Kant alle möglichen Dogmen und bestimmte institutionell-kultische Ausformungen gutheißen würde (wie etwa Firestone und Palmquist es deuten). Langthaler ist vielmehr an einem „wahren Christentum“ gelegen, und dies ist für ihn, wie gesagt, im Kern moralischer Theismus.

4. Über Gut und Böse und die Akteure rundherum: Papish und Klinge

Das Element in Kants Religionsphil., das wohl am meisten irritiert hat, ist seine Lehre vom „radikalen Bösen in der menschlichen Natur“, die er im ersten Stück der *Religionsschrift* entfaltet. Johann

⁵⁴ Die Authentizität von Friedrich Heinrich Jacobis Bericht über das Gespräch mit Lessing wird nur selten bestritten, etwa bei Eva J. ENGEL: „Relativ wahr? Jacobis Spinoza-Gespräch mit Lessing“, in: *Euphorion* 93 (1999), 433–452. Für die Quellen und Indizien, die Jacobis Bericht stützen, vgl. bspw. Hugh Barr NISBET: *Lessing. Eine Biographie*, München 2008, 821–833. Für eine Zusammenfassung der Forschungsgeschichte zu Lessings möglichem Spinozismus oder – als Alternative – an Leibniz orientiertem Theismus vgl. Monika FICK: *Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2016, 471–490.

Wolfgang von Goethe sah darin bekanntermaßen eine billige Anbiederung an die christliche Erbsündenlehre.⁵⁵ Oben ist bereits der von Kühnlein hg. Bd. vorgestellt worden, der demgegenüber die systematische Relevanz der Thematik des Bösen für eine Religionsphil. im Anschluss an Kant auch und gerade für unsere Zeit unterstreicht. Einen neuen und – wenn das Wort in diesem Zusammenhang gestattet ist – erfrischenden Beitrag zu Kants Konzeption des Bösen leistet auch *Laura Papish* mit *Kant on Evil, Self-Deception, and Moral Reform*.⁵⁶ Selbst wenn man in manchen Punkten anderer Meinung als sie sein sollte, darf man an diesem stilistisch wie argumentativ brillanten Buch nicht vorbeigehen. Papish versteht die Lehre vom Bösen als eine Sachfrage, die sich aus der Perspektive von Kants Ethik notwendigerweise stellt. Insofern ist ihr Buch in die Kategorie (i.) einzuordnen. Mit Überlegungen zur christlichen Erbsündenlehre und möglichen theol. und sonstigen Quellen hält sie sich an keiner Stelle auf, was methodisch erst einmal anzuerkennen ist.⁵⁷ Die Textbasis, die sie interpretiert, wird zudem nicht nur durch die *Religionsschrift* repräsentiert, sondern erstreckt sich auf weitere der publizierten Schriften zur Ethik und Anthropologie sowie auf entsprechende Vorlesungsnachschriften.

Kant erklärt das Böse damit, dass der Mensch sowohl für das moralische Gesetz als auch für die Triebfeder der „Selbstliebe“ empfänglich ist, „natürlicherweise beide“ in seine Maxime aufnimmt, dabei aber „die Triebfeder der Selbstliebe [...] zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht“ (RGV AA 6, 36). Papish konzentriert sich nicht sogleich auf das Problem der Über- und Unterordnung der beiden Triebfedern, sondern auf den Umstand, dass Kant davon ausgeht, dass „jede für sich, wenn sie allein wäre, zur Willensbestimmung hinreichend“ wäre. Der Wille des Menschen ist also überdeterminiert. In dieser „Überdetermination“ sieht Papish die eigentliche Problematik: Wir Menschen wollen letztlich beiden Triebfedern gerecht werden, woraus sich eine falsche „Kompromissbereitschaft“ ergibt (47–66). Dieses Problem erschließt sich umso mehr, wenn unter „Selbstliebe“ nicht nur unmittelbare hedonistische Impulse verstanden werden, sondern der größere Zusammenhang einer materiellen und mentalen Selbstidentifikation und Selbsterhaltung (20). Bei der Koordination der Ausbildung eines solchen vor-moralischen Selbstbildes mit den Ansprüchen des moralischen Gesetzes erweisen wir Menschen uns, so wie wir sind, mit uns selbst überfordert. Kap. drei verbindet diesen Gedanken mit dem der Selbsttäuschung bzw. des Selbstbetrugs („self-deception“). Hier ist wichtig anzumerken, dass es sich nicht um eine Neuauflage der klassischen Irrtumstheorie des Bösen handelt, wie Kant sie von Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten durchaus vertraut ist. Es geht nicht darum, dass man ein eigentlich böses Ziel für ein gutes Ziel hält. Papish verortet die Selbsttäuschung vielmehr in dem Vorgang, den Kant „Vernünfteln“ nennt (73–80). Dieses Wort, das er auch in anderen Kontexten verwendet, weist wiederum darauf hin, wie Menschen bei der Ausbildung eines Selbstbildes und zu dessen weiterer Stabilisierung faule Kompromisse eingehen. Es handelt sich um „a misappropriation of our cognitive powers to the detriment of reason’s true or final ends“ (73f). Kap. vier und fünf vertiefen die Diskussionen um die „Verwurzeltheit“ und die Universalität des Bösen. Aus der zum Habitus gewordenen Selbsttäuschung wird dabei ein aktives „Verstellen“ (*dissimulatio* ist der Begriff aus der Tradition dafür, den auch Kant verwendet).

⁵⁵ Vgl. Johann Wolfgang von Goethe: „Brief an Johann Gottfried und Karoline Herder am 7. Juni 1793“, in: *Goethes Briefe*, hg. v. Karl Robert Mandelkow / Bodo Moraw (Hamburger Ausgabe, 2), München 1988, 165f.

⁵⁶ Papish, Laura: *Kant on Evil, Self-Deception, and Moral Reform*. – Oxford: Oxford University Press 2018. (xviii) 262 S., kt. £ 87,00 ISBN: 978-01-9069210-0.

⁵⁷ Für eine entsprechende Ergänzung sei der Verweis erlaubt auf *Kants Theorie des Bösen im Kontext*, hg. v. Thomas Hanke / Georg Sans, im Druck: Hamburg 2024 (Kant-Forschungen).

Im Anschluss an diese Untersuchungen zum Bösen widmen sich die Kap. sechs bis acht der Frage nach seiner Überwindung. Papish sieht sie in einer bestimmten Form der kritischen Selbsterkenntnis begründet, welche eine harte Aufgabe, ja sogar eine „Höllenfahrt“ (MS/TL AA 6, 441) sein kann (157–173). In der *Religionsschrift* unterscheidet Kant die „*Revolution* in der Gesinnung im Menschen“, welche der „allmähliche[n] *Reform*“ äußerlichen Verhaltens vorausgesetzt werden müsse. Beide seien „nothwendig“, wenn moralische Besserung zu denken sein soll, in der Kombination aber auch „möglich“ (RGV AA 6, 47). Papish stellt beides zusammen unter die Überschrift der „moralischen Reform“, die sich in zwei Stufen vollziehe. Zur Erklärung dient der Begriff des „commitment“ (189–191). Dieser werde heute zwar inflationär gebraucht, aber am Beispiel einer Eheschließung (!) könne man verstehen, was sie meine:

The moral law, like a marriage commitment, is, of course, something that must be both lived up to over time and preceded by work that prepares one to make this commitment. The person converting, or committing, to make the moral law her fundamental maxim must be someone who already grasps the requirements of duty. She is not going to be surprised to learn, after making her commitment, that lying is forbidden or that there are moral reasons in favor of beneficence. Her moral commitment or moral conversion is preceded not by a history of rejection of the law but by some measure of distance from full respect. (190)

In dieser Beschreibung, das ist der wesentliche Punkt, verbindet sich die innerliche Entscheidung mit der zeitlichen und auch einer sozialen Perspektive. Es gehe nicht um einzelne empirische Niederschläge einer noumenalen Entscheidung, nicht um isolierte Taten, sondern um den gesamten guten „Lebenswandel“ (201). Aufgrund dieser zeitlichen und sozialen Komponente der moralischen Reform schließt sich für Papish die Erörterung des „ethischen Gemeinwesens“ in Kap. acht nahtlos an.

Papishs Darlegungen ergeben eine „harmonische“ Theorie des Bösen und seiner Überwindung. Ihr gelingt es, dieses kantische Lehrstück plausibel zu machen. Eine Rückfrage drängt sich allerdings auf, wenn man an die „dritte Schwierigkeit“ aus dem zweiten Stück der *Religionsschrift* denkt. Dort erhebt Kant den Einwand:

Wie es auch mit der Annehmung einer guten Gesinnung an ihm [sc. dem Menschen] zugegangen sein mag und sogar, wie beharrlich er auch darin in einem ihr gemäßen Lebenswandel fortfahre, *so fing er doch vom Bösen an*, und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich. (RGV AA 6, 72)

Die Situation ist für Kant also noch dramatischer als für Papish. Kant sieht sich dadurch in die Diskussion von Genugtuung und Gnade hineingetrieben. Wie auch immer man sein Ergebnis interpretieren und bewerten mag, so scheint sich doch spätestens hier zu erweisen, dass die Sachfrage, die sich aus der Perspektive von Kants Ethik notwendigerweise stellt, tatsächlich den Übergang in die Religionsphil. erfordert.

Abschließend sei noch auf eine interessante, aber auch eigenartige Studie hingewiesen, die diesen Übergang alles andere als scheut: die Göttinger Diss. von *Hendrik Klinge* mit dem sprechenden Titel *Die moralische Stufenleiter. Kant über Teufel, Menschen, Engel und Gott*.⁵⁸ Klinge geht der Frage nach, was Kant meinen könnte, wenn er neben dem sinnlichen Vernunftwesen Mensch auch von „anderen vernünftigen Wesen“ spricht.⁵⁹ Gegen die These von Birgit Recki, Kant entwerfe seine Moral

⁵⁸ Klinge, Hendrik: *Die moralische Stufenleiter. Kant über Teufel, Menschen, Engel und Gott*. – Berlin/Boston: De Gruyter 2019. (XII) 266 S. (Kant-Studien Ergänzungshefte, 204), brosch. € 24,95 ISBN: 978-3-11-068519-0.

⁵⁹ Als Belegstellen führt Klinge an: *GMS* AA 4, 389, 428, 445; *KpV* AA 5, 12, 21; *RGV* AA 6, 22.

ausschließlich mit Blick auf den Menschen und habe nur für diesen Geltung,⁶⁰ beharrt Klinge auf der Universalität der kantischen Moral für alle potentiell zurechnungsfähigen Wesen (9f). Entsprechend sucht er die Stellen in Kants Werk auf, wo von solchen Wesen die Rede ist, systematisiert sie und entwickelt so eine „moralische Stufenleiter“, von der auch Kant sprach, als er – freilich in salopper Art – einen Vergleich zwischen den gegen das Böse ankämpfenden Menschen und „den Himmelsbewohnern“ anstellte, die einen solchen Kampf nicht nötig hätten (RGV AA 6, 65). So spekulativ das Vorhaben zunächst anmutet, es soll und kann bei der Verständigung darüber helfen, was Kant als „vierte Frage“ formulierte: „Was ist der Mensch? Was sind seine moralischen Möglichkeiten, seine Bestimmung und seine Grenzen?“ (4).

Für Kant gilt, dass wir von nicht-sinnlichen Vernunftwesen keine theoretische Erkenntnis haben können. Der Umstand ist insofern misslich, als dass es dadurch unmöglich ist, auf empirischem Wege die *differentia specifica* des Menschen als eines Vernunftwesens zu benennen, da die Vergleichswerte fehlen. Erst durch die praktische Vernunft lernen wir, was der Mensch eigentlich ist, und hier gewinnt die Einordnung auf der besagten Stufenleiter an Relevanz (26–35). Teil zwei der Arbeit – über Gott als den „moralischen Weltenherrscher“ – greift die oben bereits mehrfach angesprochene Frage auf, in welchem Verhältnis die Gotteslehre der *Kritiken* zu der des *Opus postumum* steht. Klinge argumentiert dafür, dass Kant den personalen Gottesbegriff auch in seinen späten Entwürfen nicht aufgegeben habe, die Identifizierung Gottes mit der praktischen Vernunft vielmehr instantan eine Unterscheidung Gottes vom Menschen bedeute (75–92). Bemerkenswert sind auch die Ausführungen über die Gestalt, die Kant der Trinitätslehre gibt (109–132). Trotz der Bemerkung, „[a]us der Dreieinigkeitslehre, nach dem Buchstaben genommen, läßt sich schlechterdings *nichts fürs Praktische machen*“ (SF AA 7, 38), hat Kant sie durchaus zum Einsatz gebracht, um im Gottesbegriff die Dimensionen von „Gesetzgeber“, „Regent“ und „Richter“ zu unterscheiden, wobei er des Öfteren eine Analogie zu Montesquieus Theorie der Gewaltenteilung vornimmt, wie Klinge schön darlegt. Sein Fazit ist weitreichend: Auch wenn Kant wohl kein genuin religiöses Interesse mit ihr verbunden habe, so gelte doch,

dass Kants Trinitätslehre die Summe seiner Lehre von den göttlichen Eigenschaften darstellt. Sie ist damit zugleich die ausgereifteste Explikation des Gottespostulats der zweiten Kritik und kann mithin als Schlussstein der kantischen Lehre vom *summum bonum consummatum* angesehen werden (132).

Teil drei kommt dann auf die „Himmels- und Höllenbewohner“, also auf Engel und Teufel (im Plural!) zu sprechen. Offensichtlich ist die Rede von Himmel und Hölle metaphorisch, und Kant behauptet nicht, dass Engel und Teufel existieren würden. Gleichwohl ist er in der *Religionsschrift* und an anderen Stellen, auch in den Vorlesungen, gar nicht so selten auf Engel und Teufel – bzw. auf die Attribute „englisch“ und „teuflisch“ – zu sprechen gekommen. Klings Sichtung und Systematisierung dieser Stellen, verbunden mit der Einbettung in entsprechende Diskurse des 18. Jh.s, dürfte die erste ihrer Art sein, und ist daher als Pionierarbeit hervorzuheben. Teil vier widmet sich schließlich der „Bestimmung des Menschen“: Seine *differentia specifica* bestehe darin, dass er „als sinnliches Vernunftwesen stets qua Nötigung der Pflicht unterworfen“ sei und immer in dem Zwiespalt lebe, heilig sein zu sollen, diesen Status aber nie erreichen zu können (199). Der Ausweg aus diesem Zwiespalt besteht für Klinge in der Christologie und Rechtfertigungslehre des zweiten Stücks der

⁶⁰ Vgl. Birgit RECKI: *Ästhetik der Sitten*. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant, Frankfurt am Main 2001, 315–337.

Religionsschrift, deren systematische Notwendigkeit er einfordert, die er affirmativ theologisch liest, von denen er aber schließlich urteilt, dass sie „letzten Endes nicht zu überzeugen“ vermöchten (250). Zumindest in diesem Teil vier – in den anderen Teilen des Buches ist es noch nicht ersichtlich – haben wir also Variante (e.) vor uns: Kant als jemand, der auf die christlichen Essentials angewiesen ist und dies auch weiß und will, an ihrer Aneignung aber scheitert. Leider bricht das Buch an dieser Stelle abrupt ab, sodass wir daraus nicht weiter schlau werden.

5. Fazit

Kant wäre das empirische Faktum der 300. Wiederkehr seines Geburtstags vermutlich ziemlich egal. Die Besprechung und Einordnung der jüngeren Literatur zu seiner Religionsphil. hat hoffentlich aufgezeigt, dass es über den Anlass hinaus gute Gründe gibt, sich mit dieser Thematik zu befassen. Die Kant-Forschung laboriert auch und gerade in der Religionsphil. offensichtlich nach wie vor an dem Problem, wie die unterschiedlichen Phasen in Kants Denken zueinander in Beziehung zu setzen sind: Gibt es Brüche zwischen vorkritischer und kritischer Periode, zwischen der ersten und der zweiten *Kritik*, zwischen den *Kritiken* und der *Religionsschrift*, zwischen kritischer Phase und *Opus postumum* – oder gibt es sie bzw. einige von ihnen nicht? Dieses Problem stellt sich zunächst intern im Rahmen akkurater Kant-Philologie. Zugleich erweist sich an ihr die systematische Dringlichkeit der von mir des Öfteren aufgerufenen Sachfragen. Es geht um die (ethische wie religionsphil.) Triftigkeit des moralischen Arguments für die Existenz Gottes. Es geht um die (ethische) Frage nach den Triebfedern unseres Handelns, die (ebenfalls ethische) Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Bösen angesichts der Verpflichtung und Fähigkeit zum Guten, daran anschließend aber auch um die (ethische und vermutlich spätestens jetzt auch wieder religionsphil.) Frage nach der Überwindung dieses immer möglichen und wirklichen Bösen. Und mit Blick auf die Methodologie von (Kants) Religionsphil. bleibt die Aufgabe, das Verhältnis zwischen phil. Argumentation und der Auslegung überlieferter sakraler Texte, Lehren und Praxen zu bestimmen. Wer eine Auseinandersetzung mit diesen Fragen und Herausforderungen wagt, der:die findet, so denke ich, einen guten Ort und Standpunkt im Spannungsfeld von Aufklärung und Religion.

Über den Autor:

Thomas Hanke, Dr., Professor und Direktor des Seminars für Philosophische Grundfragen der Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster (thomas.hanke@uni-muenster.de)