

hig durch ein Internalisieren von moralischen Grundhaltungen sowie durch ein Erwerben von moralischen Handlungskompetenzen. Resümierend stellt H. unter Bezugnahme auf teleologisch ausgerichtete Reflexionen in der „Kritik der Urteilkraft“ das Gravitationszentrum von Kants praktischer Philosophie heraus, wonach der Mensch als moralisches und damit als freies Wesen Endzweck der Natur bzw. der Schöpfung ist.

Wer sich eine Übersicht über die ausgesprochen facettenreiche praktische Philosophie Kants verschaffen, wer sich verlässlich über dessen Auffassungen zu einzelnen Bereichen informieren möchte, wer Hilfe zur Interpretation der kantischen Gedankenführung oder präzise Erläuterungen seiner zentralen Oppositionen (wie z. B. empirisch – apriorisch; material – formal; Begehrungs- – Vernunftvermögen; Moralität – Legalität; Autonomie – Heteronomie) erwartet, dem leistet H.s Werk beste Dienste. Denn H. verfügt über profunde Kenntnisse des kantischen Gesamtwerks. Seine sprachlich eleganten wie griffigen Ausführungen zeichnen sich durch eine imponierende Souveränität aus; ihre unmittelbare Verständlichkeit sowie die Leichtigkeit, mit der sie daherkommen, sind Indizien dafür. Trotz des Umfangs, der der inhaltlich reichen praktischen Philosophie Kants geschuldet ist, ist seine Gedankenführung dicht, keineswegs von störender Redundanz. Sie ist durchgängig klar; erforderliche Differenzierungen werden prägnant benannt. Seinen Analysen kommt es zugute, dass ihm als systematischem Ethiker die Instrumentarien zur Verfügung stehen, um eine sowohl gründliche als auch erhellende Exegese der kantischen Texte betreiben zu können. Ohne sich im Kleinteiligen zu verlieren, zeichnet er bei aller Genauigkeit im Detail die maßgeblichen Argumentationslinien Kants nach und stellt immer wieder Zusammenhänge her. Er geht bei der Behandlung zentraler Lehrstücke Kants schrittweise voran – mit Vorliebe enumerativ. Ohne ein bedingungsloser Apologet Kants zu sein – er spart eine Kritik kantischer Positionen nicht aus –, lässt er sich bei seinen Interpretationen zu Recht von der hermeneutischen Maxime „in bonam partem“ leiten.

Es ist H.s Verdienst, erkennen zu lassen, welch reiches Problembewusstsein Kant im weiten Feld der praktischen Philosophie besitzt, wie viel Kant bei der begrifflichen Erfassung des moralischen Bewusstseins und der reflexiven Durchdringung moralischer Phänomene geleistet hat, welches die Vorzüge seiner Moralphilosophie und mitunter ihre Grenzen sind, wie sehr bis heute ethisches Denken von seinen elementaren Distinktionen, seinen Argumentationen sowie von seinen innovativen Ideen profitieren kann. Als einer der wirkmächtigsten Denker in der Philosophiegeschichte, für den sich bekanntlich alle Fragen in der einen Frage: „Was ist der Mensch?“ zusammenfassen lassen, verteidigt Kant ein zutiefst ethisches Verständnis des Menschen, des Näheren den Menschen als Vernunft- und Freiheitswesen mit einer unbedingten Würde. Das Widerständige für manche Strömungen gegenwärtigen Denkens benennt der Kantianer H. klar. Dazu sind beispielsweise Kants metaethischer Kognitivismus oder sein Festhalten an der Willensfreiheit oder sein normativ-ethischer Universalismus zu nennen. Für theologische Ethiker ist sein Aufweis, dass für Kant die Religion – namentlich die christliche – ein integraler Bestandteil einer umfassenden Theorie einer praktischen Philosophie ist, dass in dessen Worten Moral unumgänglich zur Religion führt, von besonderem Gewicht. Für sie kann ersichtlich werden, warum Kant inzwischen einer ihrer wichtigsten philosophischen Dialogpartner und in mancher Hinsicht ihr Verbündeter sein kann.

D. WITSCHEN

DiCENSO, JAMES J., *Kant, Religion and Politics*. Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press 2011. VIII/294 S., ISBN 978-1-107-00933-2.

DESS., *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason. A Commentary*. Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press 2012. IX/269 S., ISBN 978-1-107-00934-9.

Zwei Publikationen hat der kanadische Religionswissenschaftler und Philosoph James J. DiCenso (= D.) als Frucht seiner Beschäftigung mit dem Werk Immanuel Kants vorgelegt, in denen er eine pointierte Interpretation von dessen kritischer Philosophie und Religionsphilosophie herauszuarbeiten versucht. Was im zweiten Kap. von „Kant, Religion and Politics“ (= Rel. and Pol.) gezeigt werden soll, kann als Hauptthese dieser

Interpretation gelten: „[M]y intention is to show that the problems of how we obtain knowledge, and what kinds of knowledge claims may be legitimated, are already presented as a component of a wider ethical-political project that includes an analysis of religion“ (Rel. and Pol., 13). Der Versuch, hintergründige und mit religiösen Motiven verbundene Intentionen in Kants kritischer Philosophie aufzuzeigen und deswegen der Religionsschrift (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*) verstärkte Aufmerksamkeit zu widmen, ist sicherlich kein neuartiger Interpretationsansatz. Beachtenswert und für die theologische Auseinandersetzung mit Kant relevant erscheint mir vielmehr, dass – im Gegensatz zu anderen Stimmen in der jüngeren englischsprachigen Kantdebatte – hierdurch nicht versucht wird, Kant als theologie- oder christentumaffinen Denker zu charakterisieren, sondern gerade umgekehrt dessen Interesse an einer Umgestaltung religiöser Strukturen und politischer Verhältnisse im Sinne der in den moral- und religionsphilosophischen Schriften erkennbaren Vernunftprinzipien aufzuzeigen.

Das zuerst erschienene Buch bietet in seinem ersten Kap. eine inhaltliche und methodologische Exposition des skizzierten Projekts. Kap. 2 ist vor allem der Verortung der näher zu untersuchenden kritischen Philosophie in der philosophischen Entwicklung Kants, in der Aufklärungsphilosophie sowie im zeitgeschichtlichen Kontext gewidmet. Die folgenden Kap. 3–5 interpretieren in loser Anlehnung an die jeweiligen Werke zahlreiche Textstellen aus der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der praktischen Vernunft*, und zwar „in relation to an inquiry into religion and its ethical-political significance“, weshalb „many of the technical issues in Kant’s epistemological model“ auf ein Minimum reduziert werden (69). D. liegt hierbei daran, in Abwehr eines möglichen solipsistischen Missverständnisses der kantischen Erkenntnistheorie die konstitutive Funktion des ‚Außen‘ herauszuarbeiten, da er darin eine ‚Interdependenz‘ innerer und äußerer Erkenntnisconstituenten angelegt sieht, die Kants soziale und politische Nachforschungen unterfange (79). Die Metaphysik- und Ontologiekritik der *ersten Kritik* wertet er dahingehend aus, dass nach Kant Möglichkeiten und Grenzen einer ethischen Transformation der Welt in einem Wechselspiel mit entsprechenden religiösen und weltanschaulichen Ideen stünden (Kap. 4), was im fünften Kap. anhand verschiedener Stellen aus der *zweiten Kritik* weiter ausgeführt wird. In einem abschließenden Kap. wird diese Interdependenztheorie auf die Religionsschrift bezogen, in der jedoch nicht nur der Zusammenhang zwischen Religion und moralischer Selbst- und Weltkultivierung (247), sondern darüber hinaus auch der wechselseitige Einfluss politischer Macht und religiöser Weltanschauungen skizziert würde (282).

Der kurze Zeit später erschienene Titel „Kant’s Religion within the Boundaries of Mere Reason. A Commentary“ (= Comm.) führt in seinem ersten Kap. historisch in die 1793 veröffentlichte *Religionsschrift* ein und nimmt den Interpretationsansatz des Autors zu Kants kritischer Philosophie wieder auf. In fünf weiteren Kap.n werden dann in engem Anschluss an den Text die beiden Vorreden und die vier Stücke der Schrift eigenständig kommentiert. Der Kommentar geht davon aus, dass Kants Gedankenführung (z. B. auch in der Analyse des ‚radikalen Bösen in der menschlichen Natur‘) insgesamt als konsistent ausgewiesen werden kann (22), sofern mögliche Missverständnisse und Fehlinterpretationen durch eine textgetreue Leseweise vermieden werden (23–25). Deshalb verzichtet D. auf das Referat kontroverser Interpretationsmeinungen und bespricht eigenständig zahlreiche Textzitate, die er immer wieder um Begriffe und den Wortlaut nach dem deutschen Original ergänzt, was sich an manchen Passagen wie eine Rezension der jüngeren englischsprachigen Übersetzungen, insbesondere der von A. Wood und G. di Giovanni besorgten *Cambridge Edition* der Religionsschrift (die allerdings entgegen der Angaben in den Literaturverzeichnissen beider Titel nicht 1998, sondern 1996 erschienen ist!), liest.

Die vom Autor in den beiden Büchern entwickelte, in sich geschlossene Kant-Interpretation weist einige markante Charakteristika auf. Dies betrifft zunächst das eigentümliche Bild der (religions)politischen Zeitgeschichte, in die hinein D. die untersuchten Texte verortet. Obgleich der methodische Ansatz, Kants Werk im Zusammenhang mit der religiösen und politischen Kultur des ausgehenden 18. Jhdts. zu interpretieren und die in den Texten enthaltenen Reaktionen auf (mitunter längst vergessene) zeitgebundene Ereignisse und Entwicklungen offenzulegen, sehr vielversprechend ist, muss

man sich hier dennoch vor Vereinfachungen hüten. Eine solche Vereinfachung stellt beispielsweise das Bild von der geschlossenen Phalanx politischer und religiöser Kräfte unter Friedrich Wilhelm II. und seinem „key player“ (Comm., 4) Johann Christoph Wöllner dar, das mehr der nach D.s Ansicht von Kant vertretenen Theorie des Zusammenwirkens von unaufgeklärter Religion und reaktionärer Politik als der Komplexität der historischen Situation entspricht.

Die den Aufbau und Inhalt des ersten Buchs leitende Intention, die epistemologischen Überlegungen der *KrV* auf Kants ethische, politische und daher auch religiöse Einsichten hin zu interpretieren, fügt sich nicht nur in dessen allgemein bekannte Bemerkungen zur Entwicklung seines kritischen Standpunktes und in seinen Systematisierungswillen (vgl. etwa die Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft [bes. Akademieausgabe (= AA), V 3–8]) ein, sondern hat auch einige wenige textinterne Indizien (vgl. *Rel. and Pol.*, 98–100) für sich. Unter Berücksichtigung der von D. nur spärlich ausgewerteten *Kritik der Urteilskraft*, wo Kant beispielsweise die Bedeutung teleologischen Denkens für das naturwissenschaftliche Forschen bedenkt (vgl. AA V, 381–383), wäre allerdings zu prüfen, ob das angenommene praktisch orientierte Hintergrundprojekt der kritischen Philosophie Kants sich tatsächlich nur auf eine rationale Neuausrichtung politischer und religiöser Praxis erstreckt. Darüber hinaus bleibt (nicht nur, aber auch bei D.) fraglich, inwiefern die Interpretation der Kritiken auf ein freizulegendes Hintergrundprojekt hin die spezifische, in den jeweiligen Texten verhandelte Problematik zu erfassen vermag. So scheinen mir jedenfalls noch einige Zwischenschritte erforderlich, um zeigen zu können, wie die „technical“ anmutende Analyse der mehrfachen Funktion von ‚außen‘ kommender Wahrnehmung für das Zustandekommen von Erfahrung mit der Interdependenz zwischen ‚äußeren‘ religiösen Ideen und ethisch-autonomen Handeln zusammenhängt (vgl. den obigen Inhaltsüberblick).

Wenn D. von ‚religiösen‘ Ideen und Strukturen spricht, verwendet er einen kulturwissenschaftlichen Religionsbegriff, der neben theologischen Lehren und religiöser Praxis auch sonstige tradierte Weltanschauungen und damit zusammenhängende soziale Institutionen umfassen soll (vgl. *Rel. and Pol.*, 3–12 und Comm., 22). Das Gottespostulat und die Überlegungen zur Möglichkeit und Notwendigkeit eines göttlichen Bestands werden dementsprechend durchgängig zu bloßen ‚shared representations‘ herabgestuft. Nicht nachvollziehbar ist in diesem Zusammenhang die Interpretation einer Stelle aus der ersten Vorrede zur Religionsschrift, wo im deutschen Original und auch in der englischen Übersetzung davon die Rede ist, dass wir zur Möglichkeit des „höchsten Guts in der Welt ... ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müssen“ (AA VI, 5); D. scheint jedoch davon auszugehen, dass Kant Gott mit dem höchsten Gut (*summum bonum*) identifiziere („a higher, moral, most holy, and omnipotent being who, as the *summum bonum*, alone can ...“ [Comm., 28; Hervorhebung: D.] sowie in fast gleichlautender Formulierung in *Rel. and Pol.*, 219).

Vor dem Hintergrund aktueller gesellschaftspolitischer und globaler Herausforderung durch das Thema Religion erscheint es mir verständlich, dass D. offenkundig deshalb auf Kants Werk zurückgreift, um aus dessen Moral- und Religionsphilosophie für die ethische Analyse gegenwärtiger Problemfelder zu lernen (vgl. *Rel. and Pol.*, 12). Der Autor geht dabei so weit, dass er versucht, Kant als einen frühen Vertreter von Religionsfreiheit und Toleranz auszuweisen. So wird das Beispiel vom „Ketzerrichter“ (AA VI, 186 f.) unter anderem als Argument für „freedom of religious belief and practice in its multifarious forms“ (*Rel. and Pol.*, 274) gewertet und bezüglich der kantischen Konstruktion der Religionsgeschichte, die erst mit der Entstehung des Christentums einsetzt (vgl. AA VI, 124 f.), angemerkt, dass damit keineswegs eine die Entwicklung ethischer Prinzipien in anderen Traditionen anerkennende Sichtweise ausgeschlossen werde (vgl. Comm., 178). Ähnlich wie vor kurzem von O. Sensen für den Fall des ‚Menschenwürde‘-Begriffs angeregt wurde, dürfte eine unbefangene Untersuchung der einschlägigen Stellen jedoch zu dem Ergebnis kommen, dass Kants Texte sich nur begrenzt als Stichwortgeber für manche derzeit hoch im Kurs stehende Leitbegriffe wie ‚Religionsfreiheit‘ oder ‚religiöse Toleranz‘ eignen.

Ogleich sich D. der kritischen Auseinandersetzung mit Sekundärliteratur enthält und abgesehen von einer Veröffentlichung von O. Höffe in englischer Übersetzung

keine deutsche Forschungsliteratur rezipiert, schaltet er sich mit seiner eigenständig durchgeführten und programmatischen Interpretation in eine laufende Interpretationsdebatte um die kantische Religionsphilosophie und deren moralphilosophische Bedeutung ein. Aus der Besprechung der vorliegenden Bücher dürfte deutlich geworden sein, dass D. dem Lager derjenigen zuzurechnen ist, die Kant als säkularen und religionskritischen Denker verstehen, sich aber gerade deswegen in Bezug auf gegenwärtige moralphilosophische Auseinandersetzungen an der Schnittstelle von Religion und Politik für ihn interessieren.

J. REICH

HANKE, THOMAS, *Bewusste Religion*. Eine Konstellationsskizze zum jungen Hegel (ratio fidei; 46). Regensburg: Pustet 2012. 192 S., ISBN 978-3-7917-2431-7.

In den achtziger Jahren des vergangenen Jhdts. führte D. Henrich den Ausdruck „Konstellationsforschung“ zur Bezeichnung seiner philosophiegeschichtlichen Methode ein. Unter „Konstellation“ versteht er einen gut dokumentierten Gesprächszusammenhang, in dem gemeinsame Fragen erörtert und neuen Lösungen zugeführt werden. Als beispielhaft steht ihm die 1790 im Tübinger Stift begonnene und 1802 an der Universität Jena endende Zusammenarbeit zwischen Hegel, Hölderlin und Schelling vor Augen. Durch sorgfältige Erkundung der vorhandenen Quellen ist es gelungen, ein genaues Bild von den Ursprüngen der klassischen deutschen Philosophie nach Kant zu zeichnen. Die bleibende Leistung Henrichs besteht zweifellos in der Abhebung der Einheitsmetaphysik des jungen Hölderlin vom Systemdenken Hegels. Ferner hat Henrich darauf hingewiesen, dass die monistischen Neigungen der drei Freunde eine Reaktion auf den von ihren Tübinger Lehrern vertretenen Kantianismus darstellen. Aus dem Befund ergibt sich von selbst die Frage, welche Rolle die Religion in ihrem philosophischen Denken noch spielt. Dieser Frage geht T. Hanke (= H.) in seiner theologischen Dissertation mit Blick auf den jungen Hegel nach. Dabei geht es H. nicht bloß um ein angemessenes Verständnis der frühen Schriften, sondern ausdrücklich um die „Vergegenwärtigung des Idealismus“ (13 f.).

Im zentralen zweiten Kap. der angenehm kurz gehaltenen Untersuchung schildert der Autor die Entwicklung von Hegels Denken zwischen dem letzten Tübinger Studienjahr und dem Jenaer Aufsatz über „Glauben und Wissen“. Ausgehend von den unterschiedlichen Weisen, wie die Tübinger Professoren (Schnurrer, Storr, Flatt) und Repetenten (Diez, Rapp, Conz) jeweils konstruktiv auf Kant Bezug nahmen, macht H. anhand der im Stift verfassten Studien Hegels deutlich, dass der Theologiestudent um das rechte Verständnis des Christentums als gelebter Religion rang. Er weist er sich mit der Forderung nach Vernunft als guter Kantianer, weiß er doch auch um die Notwendigkeit, der sinnlichen Natur des Menschen Rechnung zu tragen, und erklärt deshalb die gegenseitige Liebe zum wesentlichen Bestandteil der Volksreligion. Trotz bestimmter Anklänge an Aufsätze Rapps über die kantische Triebfedernlehre sind Hegels Überlegungen durchaus eigenständig (49–52). Mit dem Umzug nach Bern geriet er in eine gewisse Isolation, woraus ihm der Freiraum zuwuchs, ungestört seinen religions-theoretischen Fragen nachzugehen. Indem er sich eingehender mit der Person Jesu befasste, wurde er sich des Abstands bewusst, der sein moralisches Religionsverständnis vom christlichen Credo trennte. Erst aus den Briefen Schellings erfuhr Hegel, dass Storr und dessen Schüler die jüngst erschienene Religionsschrift Kants sofort in den Dienst der Orthodoxie nahmen. Doch statt sich wie Schelling der Philosophie des absoluten Ich zuzuwenden, kehrte er zu dem ursprünglichen kantischen Gedanken einer auf die reine praktische Vernunft gegründeten Religion zurück. Dagegen bemängelte er die „Positivität“ des Christentums mit seinen geoffenbarten Lehren und äußeren Einrichtungen. Während er sich nun kritisch mit der christlichen Kirche und ihren jüdischen Wurzeln auseinandersetzte, rückte er von der Postulatenlehre Kants ab, weil sie seines Erachtens zu dem Begriff eines „verobjektivierten Gottes“ führen muss (74). Ich gestehe, dass mir der Sinn dieser Feststellung wegen der Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „Objekt“ in der nachkantischen Konstellation nicht klar geworden ist. Das Wort kann sich einmal (mit Kant) auf einen Gegenstand beziehen, insofern er unter den Kategorien des Verstandes vorgestellt wird. Das wäre etwa bei einem Gott der Fall, welcher den