

Religion als „notwendige Ergänzung“ der Moral bei Immanuel Kant*

VON JAKUB SIROVÁTKA

In der Philosophie Immanuel Kants besteht ein enger Zusammenhang zwischen Moral und Religion.¹ Dieses Verhältnis zwischen Moral und Religion hat im Laufe der Entwicklung von Kants Denken eine Wandlung erfahren. Seine endgültige kritische Position formuliert Kant am prägnantesten in der *Kritik der praktischen Vernunft* und in der Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*: Moral setzt keine Religion voraus, führt jedoch zu ihr.² Das Moralgesetz, das auf Grund der Autonomie der Vernunft formuliert und dem Menschen auferlegt wird, ist der alleinige Bestimmungsgrund des moralischen Willens (objektive Motivation) und zugleich auch die Triebfeder des Willens (subjektive Motivation). In meinem Beitrag möchte ich mich auf die Frage konzentrieren, welche Rolle die Religion dennoch weiterhin in der kritischen Moralkonzeption Kants spielt – und zwar insbesondere im Hinblick auf die *subjektive Motivation* des moralischen Handelns. Im Fokus der Aufmerksamkeit werden vor allem einige Vorlesungen Kants stehen, die er bekanntermaßen zu Lebzeiten nicht veröffentlicht hat und die uns helfen, seine Position näher und präziser zu bestimmen.

1. Die abschließende kritische Position in den veröffentlichten Werken

Als Kants abschließende kritische Position lässt sich die folgende Stelle aus der *Religionsschrift* anführen:

* Dieser Beitrag entstand im Rahmen des Forschungsprojektes GAČR 16-22881 S „Wandlungen im Verhältnis von Ethik und Religion im Werk von I. Kant“, das von der tschechischen Grant-Agentur finanziert wird.

¹ Zur Rolle der Religion in Kants Denken vgl. grundsätzlich u. a. *F. Ricken/F. Marty* (Hgg.), *Kant über Religion*, Stuttgart 1992; *N. Fischer* (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004; *Ch. L. Firestone/N. Jacobs* (Hgg.), *In Defense of Kant's Religion*, Bloomington (Ind.) 2008; *N. Fischer* (Hg.), *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik*, Hamburg 2010; *R. Wimmer*, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin 2011 (Nachdruck der Ausgabe von 1990); *B. J. Bruxvoort Lipscomb/J. Krueger* (Hgg.), *Kant's Moral Metaphysics*, Berlin/New York 2010; *O. Angeli [u. a.]* (Hgg.), *Transzendenz, Praxis und Politik bei Kant*, Berlin 2013; *R. Langthaler*, *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven „zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“*; zwei Bände, Berlin 2014.

² Vgl. z. B. *I. Kant*, KpV A 233: „Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote ...“ (Hervorhebung im Original), oder *ders.*, RGV BA X f.: „Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll“ (Kants Werk wird hier und im Folgenden zitiert nach: *Ders.*, *Werke* in zehn Bänden, herausgegeben von *W. Weischedel*, Darmstadt 1983).

Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten.³

Bei einer moralisch guten Handlung darf der Wille allein von einem objektiven und unmittelbar geltenden formalen Moralgesetz bestimmt werden. Kant unterscheidet zwischen einer objektiven Motivation des Willens, die er den Bestimmungsgrund oder auch den „Bewegungsgrund“ nennt und einer subjektiven Motivation des Willens, die er als „Triebfeder“ bezeichnet.⁴ Der moralisch gute Wille darf also sowohl objektiv als auch subjektiv allein vom Sittengesetz bestimmt werden. So heißt es zum Beispiel in der *Kritik der praktischen Vernunft* klar und deutlich:

Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft, so wie es zwar auch materialer, aber nur objektiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung [...] ist, so ist es auch subjektiver Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sittlichkeit des Subjekts Einfluß hat, und ein Gefühl bewirkt [...].⁵

Und dieses Gefühl nennt Kant bekanntermaßen das Gefühl der „Achtung fürs moralische Gesetz“.⁶ Es handelt sich somit um ein intellektuell bewirktes Gefühl.

Die Religion ist folglich weder als Bestimmungsgrund des Willens, noch – im Unterschied zu Kants früherer Position – als Triebfeder anzusehen. Die Religion kommt ins Spiel bei der „Erweiterung“ der Moral im System der Zwecke. Die Moral setzt also Religion nicht voraus, führt aber letztendlich zu ihr, wenn wir die Moral systematisch denken wollen. Die Religion stellt nach Kant eine notwendige Konsequenz, eine „notwendige Ergänzung“ der Moral dar. Unsere Aufgabe wird es sein, zu zeigen, in welchem Sinne die Religion eine Ergänzung darstellt. Sicherlich bewegen sich Kants Ausführungen in den von uns untersuchten Vorlesungen im Rahmen, den die Postulate der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes in der *Kritik der praktischen Vernunft* vorgezeichnet haben.⁷ Die Problematik der eigenen Motivation wird jedoch in den Vorlesungen intensiver und breiter behandelt als etwa in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Aus diesem Grund sind die Vorlesungen von Interesse und für das Gesamtbild der Philosophie Kants sachlich wichtig.

³ Kant, RGV B III.

⁴ Vgl. dazu die *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*: „Der objektive Grund des Begehrens ist die *Triebfeder*, der objektive des Wollens der *Bewegungsgrund*“ (I. Kant, GMS BA 63; Hervorhebungen im Original).

⁵ Kant, KpV A 133.

⁶ Ebd. 139.

⁷ Vgl. dazu ebd. 219–237.

2. Die Religion als zusätzliche subjektive Motivation in den Vorlesungen

In der *Moralphilosophie Collins* zeigt Kant, in welchem Sinne die Religion zwar nicht als Triebfeder, so doch im Sinne der Unterstützung der Triebfeder im Sinne der Hoffnung und im Sinne der Vermeidung der Mutlosigkeit angesichts des Ausbleibens einer völligen Übereinstimmung des eigenen Willens mit dem Sittengesetz zu verstehen ist. Der Mensch muss in der Befolgung des Sittengesetzes nach Kant zwei Klippen umschiffen: Auf der einen Seite muss er den „Eigendünkel“ vermeiden, auf der anderen Seite darf er jedoch auch nicht der Mutlosigkeit verfallen.

Um dieser Muthlosigkeit abzuhelpen, merke man, daß wir hoffen können, es werde unserer Schwäche und Gebrechlichkeit durch göttliche Hülfe eine Ergänzung wiederfahren, wenn wir nur so viel gethan, als nach Bewußtseyn unsres Vermögens uns zu thun möglich ward, allein nur bloß unter dieser Bedingung können wir hoffen, denn nur erst dadurch sind wir der göttlichen Beyhülfe würdig. [...] Es ist zwar dem Menschen anständig und gut, seine Schwäche einzusehn, aber nicht ihn um seine gute Gesinnungen zu bringen. Denn, soll ihm Gott Beyhülfe geben, so muß er doch wenigstens derselben würdig seyn.⁸

Die Moral darf also nicht auf der Theologie als ihrem Prinzip gegründet sein:

Ist in der Philosophie eine theologische Moral, so verdirbt sie alles und ist zu nichts nützlich; denn sie muß sich nicht auf andere Prinzipien, sondern auf Prinzipien in ihr selbst gründen; sie muß aber hernach mit ihr verbunden werden. Gottes moralische Eigenschaften müssen unseren Begriff von Gott bestimmen.⁹

Die natürliche Religion soll nach Kant „das Siegel in der Moralität“ sein.¹⁰ In der *Moralphilosophie Collins* wird die Religion noch als eine Triebfeder der Moralität angesehen. „Die Religion giebt der Sittlichkeit ein Gewicht, sie soll die Triebfeder der Moral seyn.“¹¹ Aber auch wenn Kant die Triebfeder-Rolle der Religion später verneint, wird trotzdem bereits in der *Moralphilosophie Collins* angedeutet, dass auch dann der Religion eine bestimmte Rolle in der moralisch-praktischen Philosophie bleibt, wenn die Moral systematisch gedacht werden soll. Die folgenden Stellen aus der *Moralphilosophie Collins* stehen zwar im Zusammenhang mit denjenigen Stellen, in denen Kant die Religion *expressis verbis* als Triebfeder der Moral bezeichnet, dennoch scheinen hier ebenfalls die Motive der Hoffnung und des moralisch-vernünftigen Glaubens eine Rolle zu spielen, die meiner Meinung nach auch dann bleiben, wenn man die Triebfeder-Rolle der Religion aufgibt.

⁸ I. Kant, *Moralphilosophie Collins*, AA XXVII, 350 f. (Die Vorlesungen werden hier und im Folgenden nach der sog. Akademieausgabe zitiert: *Ders.*, *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der *Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* [Bände 1–22], von der *Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* [Band 23], von der *Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* [ab Band 24], Berlin 1900 ff.).

⁹ I. Kant, *Vorlesungen über Rationaltheologie. Natürliche Theologie* Volckmann, AA XXVIII, 1142.

¹⁰ Kant, *Moralphilosophie Collins*, AA XXVII, 305.

¹¹ Ebd. 307 f.

Alle Religion giebt der Moral Nachdruck, Schönheit und Realität, denn die Moralität an sich ist etwas ideales. [...] ich soll der Idee der Moralität folgen, ohne irgend eine Hoffnung glücklich zu seyn, und dies ist unmöglich; folglich wäre die Moral ein Ideal, wenn kein Wesen ist, welches die Idee executirt. Daher muß ein Wesen seyn, welches den moralischen Gesetzen Nachdruck und Realität giebt. Dieses Wesen aber muß alsdenn ein heiliges, gütiges und gerechtes Wesen seyn.¹²

Es ist sachlich geboten, zwischen dem Motiv der Triebfeder und dem *Motiv des hoffenden, vernünftigen Glaubens* zu unterscheiden, die aber beide einen Bezug auf die subjektive moralische Motivation des Menschen aufweisen. Kant sagt letztlich, dass sich der Mensch keine absurde moralische Welt denken kann – er muss annehmen können (das heißt nicht, dass es so tatsächlich ist; es bleibt ein vernünftiger *Glaube* aus praktischen Gründen), dass es eine „letzte“ göttliche Gerechtigkeit gibt; er muss annehmen können, dass der Tugendhafte eine Hoffnung auf die Glückseligkeit haben können muss, auch wenn sie ihm in dieser Welt nicht zuteilwird. Kant scheint sagen zu wollen, dass eine prinzipielle Unmöglichkeit des Erreichens der Glückseligkeit des Tugendhaften das Sittengesetz letzten Endes zu einer bloßen „Chimäre“ machen würde, die eben *keine* moralische Motivationskraft hätte. Bei dem Motiv des hoffenden, vernünftigen Glaubens handelt es sich jedoch nicht um einen „religiösen Eudämonismus“,¹³ der noch in der *Kritik der reinen Vernunft* zu finden ist:

Ohne also einen Gott, und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung [...].¹⁴

Die ambivalente Stellung zum Phänomen der Glückseligkeit lässt sich erneut an einem Zitat aus der *Moralphilosophie Collins* aufzeigen. Kant schreibt:

Die Glückseligkeit hat notwendige Beziehung auf Sittlichkeit, denn das moralische Gesetz führt natürliche Verheißung mit sich. Habe ich mich so verhalten, daß ich der Glückseligkeit würdig bin, so kann ich auch dieselbe zu genießen hoffen, und das sind die Triebfedern der Sittlichkeit. [...] Die Glückseligkeit ist kein Grund, kein principium der Moralität, aber ein notwendiges corollarium derselben.¹⁵

Hier wird noch behauptet, dass die Glückseligkeit kein moralisches Prinzip abgeben kann, jedoch als eine moralische Triebfeder zu verstehen ist. Später wird die Glückseligkeit auch als Triebfeder nicht mehr in Betracht gezogen, sondern nur das Sittengesetz mit dem Gefühl der Achtung, wie wir bereits gesehen haben. Trotzdem bleibt die Glückseligkeit „ein notwendiges corollarium“ der Moralität, wie weiter unten zu zeigen sein wird.

¹² Kant, *Moralphilosophie Collins*, AA XXVII, 307.

¹³ Vgl. dazu u. a. *H. F. Klemme*, Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive, in: *Ders./M. Kühn/D. Schönecker* (Hgg.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg 2006, 113–153, hier 125f., oder *A. Falduto*, *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*, Berlin/Boston 2014, 221–225.

¹⁴ *I. Kant*, KrV B 840.

¹⁵ Kant, *Moralphilosophie Collins*, AA XXVII, 304.

Eine wichtige Rolle in unseren Überlegungen vor allem im Zusammenhang mit dem eigenen moralischen Tun spielen die Vorlesungen über die Moralphilosophie in der *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, da sie 1793/94 gehalten wurden, das heißt in dem Jahr, in dem auch die *Religionsschrift* erschien. In *Vigilantius* finden sich etliche Stellen, die die Rolle der Religion in der Moralsystematik darlegen und die zeigen, dass die Religion notwendigerweise zur menschlichen Moralität gehört. Grundsätzlich wird daran festgehalten, dass die Triebfeder des Willens allein das Moralgesetz bilden darf und dass die Annahme des Daseins Gottes nicht als eine Voraussetzung der Moral gelten kann. Die moralische Gesetzgebung geschieht auf der Grundlage der Autonomie der Vernunft, die von allen empirischen und theologischen Prinzipien unabhängig sein muss.¹⁶ Zugleich ist das moralische Gesetz „die Triebfeder, welche absolute zur Handlung nach dem Princip der Freiheit nöthigt [...]“.¹⁷ Darüber hinaus wird jedoch mit unterschiedlichen sprachlichen Ausdrücken darauf hingewiesen, dass die Religion auch weiterhin eine wichtige Rolle spielt. Es wird zu klären sein, welche Rolle genau sie zu spielen hat. Wie bereits erwähnt, hat Kant die Vorlesung *Metaphysik der Sitten Vigilantius* mit aller Wahrscheinlichkeit zu der Zeit gehalten, als er seine endgültige kritische Position bezüglich der Relation zwischen Moral und Religion in der *Religionsschrift* publiziert hat. Diese Position gibt Kant in *Vigilantius* nicht auf, entfaltet dort jedoch noch andere Hinweise, die uns helfen, seine Auffassung präziser zu bestimmen.

Die eigene Glückseligkeit darf nach Ansicht des reifen Kant keine moralische Triebfeder darstellen. Kant äußert sich unmissverständlich: „Es ist daher die Meinung einiger Philosophen falsch, wenn sie zur Bewirkung moralischer Handlungen die Glückseligkeit des Menschen zu seinem Zweck und Triebfeder nothwendig dabey dachten.“¹⁸ Ebenso bleibt eindeutig, dass eine Belohnung – und sei es die eigene Glückseligkeit – nie eine Triebfeder in moralischer Hinsicht sein kann.¹⁹ „Nach ethischen principiis könnte also eine Handlung in Hoffnung einer Belohnung unternommen werden, nie Moralität, nur wohl Legalität haben.“²⁰ Auf der einen Seite ist die Glückseligkeit als subjektive Motivationsquelle mit einer moralischen Handlung unvereinbar, auf der anderen Seite bleibt sie jedoch auch weiterhin der natürliche Endzweck des Menschen: „Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens.“²¹ Dies scheint mir der entscheidende Punkt

¹⁶ Vgl. *I. Kant*, *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, AA XXVII, 500.

¹⁷ Ebd. 511.

¹⁸ Ebd. 487.

¹⁹ Vgl. ebd. 549: „Die Natur der Pflicht erlaubt nicht, damit die Idee der Belohnung zu verbinden. Die Belohnung kann also nie die Triebfeder einer moralischen Pflichthandlung seyn, da diese sich durch das Gesetz selbst darstellen muß.“

²⁰ Ebd.

²¹ *Kant*, KpV A 45.

zu sein: Kant darf die Glückseligkeit als ein empirisches Prinzip nicht in der Moral zulassen, auf der anderen Seite vermag der Mensch als ein bedürftiges und endliches Wesen das Streben nach dem eigenen Glück nicht abzustreifen. Diesen beiden Standpunkten versucht Kant in seiner moralischen Systematik gerecht zu werden. Der Mensch soll in der moralischen Handlung nicht auf die eigene Glückseligkeit Rücksicht nehmen, was aber nicht bedeutet, völlig auf das Erreichen der Glückseligkeit zu verzichten:

Aber diese *Unterscheidung* des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit ist darum nicht so fort *Entgegensetzung* beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit *aufgeben*, sondern nur, so bald von Pflicht die Rede ist, darauf gar *nicht Rücksicht* nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen; teils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum gehört) Mittel zu Erfüllung seiner Pflicht enthält, teils weil der Mangel derselben (z. B. Armut) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten.²²

Der Mensch ist nicht dazu fähig, auf die Hoffnung auf das eigene Glück zu verzichten. Obwohl Kant betont, dass im Begriff des höchsten Gutes die Tugend notwendigerweise verbunden mit dem Begriff der ihr angemessenen Glückseligkeit zu denken ist, hat der Tugendhafte trotzdem keinen *Anspruch* auf seine Glückseligkeit. Der Tugendhafte muss also allein aus moralischen Zwecken handeln, darf folglich nicht das eigene Glück als Zweck seiner Handlung verfolgen. Er muss jedoch hoffen können, dass selbst ihm das ihm zustehende Glück gewährt wird, auch wenn er im moralischen Handeln nicht danach streben darf. Kant scheint hier sagen zu wollen, dass es auch für den Tugendhaften eine gewisse *Sinnhaftigkeit* des moralischen Ganzen geben muss, damit der Tugendhafte lebenslang auf dem Weg des Guten zu bleiben vermag. Die Glückseligkeit darf keine Triebfeder in moralischer Hinsicht sein, trotzdem bewirkt die Hoffnung (nicht das sichere Wissen) oder die Aussicht auf das eigene Glück eine zusätzliche moralische Motivation.

Die Würdigkeit, glücklich zu sein, die durch die Erfüllung sämtlicher Pflichten erhalten wird, hat zwar die Belohnung zu erwarten, auch glücklich zu werden; nur es folgt aus dem vorigen, daß der Erfolg des glücklichen Zustandes mit der Erfüllung der Pflichten garnicht verbunden seyn darf, da es davon nicht abhängt: er kann sie daher nicht als merita debita vermöge seiner Handlung erwarten, sondern nur als gratuita merita.²³

Nach Kant sind wir somit gehalten, anzunehmen, dass es einen Schöpfer und Gesetzgeber geben muss, der eine Harmonie zwischen der Tugend und der ihr gebührenden Glückseligkeit zu bewirken imstande ist:

²² Ebd. 166 f. (Hervorhebungen im Original).

²³ *Kant*, *Vigilantius*, AA XXVII, 549; vgl. auch ebd. 483: „Es ist indeß dem Menschen auch der Trieb zur Veränderung seines Zustandes eingepägt, und ihm daher Bedürfniß, die Zwecke der Menschen zu befriedigen, und insofern bedarf er des Zustandes der Glückseligkeit, um durch Erfüllung der Tugend der Hoffnung theilhaftig zu sein, Glück und Wohlfahrt, die er sich verspricht, im Genuß zu haben; denn sollte es unmöglich seyn, durch Erfüllung der Tugendpflichten auch einen Genuß zu erwerben, so würde seine Bemühung ohne Zweck, und die Tugend ein leerer Wahn sein.“

[...] er wird also im künftigen Leben eine der Moralität unserer Handlungen angemessene Glückseligkeit uns gewähren. Dies bringt uns zum Entschluß, jetzt unsere Handlungen den moralischen Gesetzen gemäß einzurichten.²⁴

Auch wenn sich „durch die Vernunft allein das moralische Gesetz darthun und erkennen, auch wohl befolgen“ lässt, stellt trotzdem die Hypothese des Daseins Gottes eine „nothwendige Begleitung“ dar.²⁵ Denn setzt man

die existenz eines höheren Wesens in der Art voraus, daß solches die Zurechnung unserer Handlungen bestimmt, so tritt diese Idee einer höheren Macht der Vernunft als ein hilfeleistender Grund bey, uns in Beobachtung der Gesetze zu bestärken und unsere Rechte gegen einander desto mehr zu sichern.²⁶

Die Idee Gottes wird somit als eine „nothwendige Begleitung“ der Vernunft bezeichnet; die Voraussetzung der Existenz Gottes bildet nach Kant einen „hilfeleistenden Grund“, eine Stärkung unseres moralischen Entschlusses. Kant behauptet, dass es ratsam ist, und für die Vernunft scheint es eine zwingende Annahme aus praktischen Gründen zu sein: „[...] wenn man sich außer und zu dem moralischen Gesetz noch ein Wesen denkt, das mit dem Gesetz die der Handlung angemessenen Folgen verknüpfen kann, autor unseres Glückes wird“, dann gewinnt der Mensch „eine der Gesinnung [...] ganz zuträgliche Idee“, „die ihn in seinem moralischen Verhalten gegen alle zufälligen Hindernisse stählt“.²⁷ Das Postulat des Daseins Gottes ist somit kein Adiaphoron der Moral. Es stellt im Gegenteil ein integratives Element der moralischen Systematik Kants dar, der eine zusätzliche moralische Motivation bewirkt (wenn auch nicht als Triebfeder) im Sinne eines ganzheitlichen moralischen Sinnes, in dem eine begründete Hoffnung auf eine letzte Gerechtigkeit zum Ausdruck kommt, die auch die eigene Glückseligkeit beinhaltet. Denn „es ist dem Menschen der Gehorsam unmöglich und auch keine Pflicht dazu da, ein Gesetz zu befolgen, das seine Glückseligkeit ganz aufheben würde“.²⁸

3. Der vernünftige Glaube als Garant der Sinnhaftigkeit des moralischen Ganzen

Die Triebfeder des Willens bleibt weiterhin nur das Sittengesetz, die Religion zeigt sich jedoch in der moralisch verfassten Gottesidee als eine Stärkung der Triebfeder, als eine zusätzliche subjektive Motivation, die sich zur Triebfeder

²⁴ Ebd. 550.

²⁵ Ebd. 530.

²⁶ Ebd. 530 f.

²⁷ Ebd. 545.

²⁸ Ebd. 546 (Hervorhebung J. S.); vgl. auch ebd. 717: „Weil nun aber diese Glückseligkeit durch seine Gesinnung, moralische Thätigkeit allein nicht erreicht werden kann, weil er es nicht in seiner Gewalt hat, dadurch verhältnismäßig glücklich zu werden, dennoch aber annehmen muß, daß die Gesetze der Moral durch ihre Erfüllung zu dem höchsten Zwecke führen, so muß er daher ein höchstes Wesen annehmen, so die Summe aller Zwecke in seiner Gewalt hat, das mithin die höchste Vernunft und lebendigen Willen hat, vermöge dessen es sein Glück verhältnismäßig will.“

zugesellt, sie jedoch nicht ersetzt.²⁹ Die weiterhin wichtige Stellung der Religion hängt wesentlich mit dem System der Zwecke zusammen, das aus dem Moralgesetz gefolgert wird. Aus dem Moralgesetz wird nämlich der Endzweck der Errichtung einer moralischen Welt abgeleitet, „denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: *was dann aus diesem unserm Rechtshandeln herauskomme*“.³⁰ Der Mensch muss nach Kant, soweit er die Moral in einen ganzheitlichen und systematischen Zusammenhang bringen will und damit die Vernunft nicht in einen unüberwindbaren Widerspruch zu sich selbst gerät, sich zu der Möglichkeit der Verwirklichung der Idee des höchsten Guts (in dem die Tugend und die Glückseligkeit als notwendig miteinander verbunden gedacht werden) einen moralischen, heiligen Gott denken. Wir können uns nach Kant die *Verwirklichung* des moralischen Endzwecks, das *Erreichen* des höchsten Guts, allein unter der Annahme der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele als sinnvoll denken. Das bedeutet nicht, dass aus dieser Annahme neue Pflichten entstehen – weder die Metaphysik noch die Religion können zum unbedingten Sittengesetz etwas Neues hinzufügen. Wir sind jedoch angehalten, darin eine praktisch-notwendige Belehrung zu sehen, „eine subjectiv-, und zwar praktisch-gültige, und in dieser Absicht hinreichende Belehrung, so zu handeln, als ob wir wüßten, dass diese Gegenstände wirklich wären“.³¹ Die postulierte Gottesidee ist jedoch nicht leer, da sie mit dem Endzweck aller Dinge zusammenhängt, weil

sie unserm natürlichen Bedürfnisse, zu allem unserm Tun und Lassen im ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken, abhilft, welches sonst ein Hindernis der moralischen Entschließung sein würde.³²

²⁹ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Friedo Ricken im Zusammenhang der Reflexion der Pflichten gegenüber Gott. Vgl. *F. Ricken*, Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt außerhalb der Grenzen der reinen Moralphilosophie (TL 6:486–491), in: *A. Trampota/O. Sensen/J. Timmermann* (Hgg.), Kant's „Tugendlehre“. A Comprehensive Commentary, Berlin/Boston 2013, 411–430, hier 417f.: „Es gibt keine Pflichten gegen Gott, sondern nur eine Pflicht in Ansehung Gottes [TL 6:487.20–22; jedoch in Ansehung der Idee Gottes, nicht in Ansehung seines Daseins; J. S.], und diese Pflicht ist eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst und gehört zur philosophischen Moral. Die Argumentation geht aus von der Definition, Religion sei ‚der Inbegriff aller Pflichten als (instar) göttlicher Gebote‘ (TL 6:487.8f.). Die Formulierung der zweiten *Kritik* lautet: Religion ist die ‚Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote‘ (KpV 5:129.18f.). Das lateinische ‚instar‘ (TL 6:487.9) bedeutet ‚einer Sache gleich oder gleich zu achten‘. Das ‚als‘ (TL 6:487.9) ist also nicht im Sinne eines ‚als ob‘ zu verstehen; vielmehr sollen die Pflichten als das betrachtet werden, was sie tatsächlich sind; es geht, wie die zweite *Kritik* formuliert, um die *Erkenntnis* dessen, was die Pflichten tatsächlich sind. Die Definition gibt das ‚Formale aller Religion‘ (TL 6:487.8) an, d. h. sie charakterisiert die Religion als eine neue Sicht unserer Pflichten, die darin besteht, dass die Vernunft sie auf die ‚Idee von Gott, welche sie sich selber macht‘ (TL 6:487.11), bezieht. [...] Die Sicht aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote, so lässt die Begründung sich zusammenfassen, stärkt die moralische Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft, und diese Triebfeder zu stärken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ (Hervorhebungen im Original).

³⁰ *Kant*, RGV BA VII (Hervorhebung im Original).

³¹ *I. Kant*, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik. Zweiter Entwurf, AA XX, 298.

³² *Kant*, RGV BA VII f.

Das Wegräumen der „Hindernisse der moralischen Entschließung“ ist erneut als eine Stärkung der Triebfeder zu verstehen, worauf insbesondere Maximilian Forschner hingewiesen hat, der sogar von „eine[r] zwiefältige[n] Triebfeder moralischen Handelns“ bei Kant spricht.³³ Auch wenn besser zwischen einer Triebfeder und der Stärkung dieser Triebfeder unterschieden und nicht von einer „zwiefältigen Triebfeder“ gesprochen werden sollte, behält Forschner recht, wenn er schreibt, dass das menschliche Handeln regelgeleitet und zielorientiert ist:

Die Regel aller Regeln ist, was Kant das (formale) Freiheitsgesetz bzw. den kategorischen Imperativ nennt. Der Endzweck des moralischen Bewußtseins des Menschen ist, was Kant das höchste (abgeleitete) Gut nennt, die moralische Vollkommenheit des Menschen und die dieser entsprechende Glückseligkeit.³⁴

Der vernünftige Glaube „entspricht einem natürlichen theoretischen Bedürfnis menschlicher Vernunft im Blick auf den Sinn eines praktischen Gesetzes, das man verstehen *und* befolgen möchte“. ³⁵ So ist Forschner überzeugt, dass dem Glauben eine Triebfeder-Funktion innewohnt, da er

auch einen handlungsmotivierenden Gefühlsaspekt hat, er ist als Glaube auch zuversichtliche Hoffnung und als solche Triebfeder; ihre kausale Funktion besteht nach Kant darin, Hindernisse der moralischen Entschließung zu beseitigen. Sie ist in dieser Funktion unverzichtbarer Bestandteil bzw. Voraussetzung einer dem moralischen Gesetz entsprechenden subjektiven *Gesinnung* zur praktischen Beförderung des höchsten Guts in der Welt.³⁶

Auch Reiner Wimmer betont zu Recht, dass, während

[...] die *Beförderung* des höchsten Guts eine unbedingte moralische Pflicht ist, [...] seine *Verwirklichung* nicht so angesehen werden [darf], weil diese nicht mehr in das Vermögen der einzelnen Menschen bzw. der Menschheit im ganzen gestellt ist, sondern nur in einem jenseits moralischen Bemühens angesiedelten religiösen *Glauben an* und *Hoffen auf* das Wirken eines allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gottes angenommen werden kann. Terminologisch möchte ich diesen Unterschied als Unterscheidung zwischen der *Idee* und dem *Ideal* des höchsten Guts fixieren.³⁷

Damit der Gehalt des höchsten Guts

nicht nur als *begrifflich* möglich (als bloßes Ideal), sondern auch als *real* möglich (als praktische Vernunftidee) angesehen werden kann, muss dieser göttliche Wille als *wirklich* angenommen, Gottes Dasein also „postuliert“ und auf Grund eines Entschlusses, das Postulat für die eigene Person gelten zu lassen, „geglaubt“ werden.³⁸

³³ Dazu *M. Forschner*, Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation, in: *ZphF* 59 (2005) 327–347, hier 328.

³⁴ Ebd. 334.

³⁵ Ebd. 339 (Hervorhebung im Original).

³⁶ Vgl. ebd. 338 f. (Hervorhebung im Original).

³⁷ Vgl. *R. Wimmer*, Kann Religion vernünftig sein? Zur Metakritik an Kants kritischer Religionsphilosophie, in: *H. Nagl-Docekal/R. Langthaler* (Hgg.), *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Berlin 2004, 173–194, hier 179 (Hervorhebungen im Original).

³⁸ Ebd. 180 (Hervorhebungen im Original).

Es ist nach Wimmer logisch und praktisch-moralisch erlaubt, sich für diesen Glauben zu entscheiden – ich darf hoffen auf die Verwirklichung des Reiches der Zwecke. Für die Vernunft ist es nach Kant geboten, diesen praktisch-moralischen Vernunftglauben anzunehmen, damit sie nicht in Widerspruch zu sich selbst, zu ihrer eigenen gesetzgebenden Kraft gerät.

Nur das vernunftferzeugte Bedürfnis oder Interesse an der *Wirklichkeit* des *Ideals* der reinen praktischen Vernunft hat den Glauben an Gottes Dasein zur transzendental-pragmatischen Konsequenz; insofern wäre Glaubensenthaltung oder Unglaube inkonsistent mit der Annahme der *Realität* des Ideals und würde deshalb ein „absurdum practicum“ [...] darstellen.³⁹

Das höchste Gut ist laut Kant ein notwendiges Objekt des Willens und hängt unzertrennlich mit dem unbedingt gebietenden Sittengesetz zusammen. Aus dem kategorischen Imperativ folgt die Forderung nach der Realisierung des höchsten Gutes. Das höchste Gut muss jedoch *real* erreichbar sein. Wenn dem nicht so wäre, würde sich auch das Moralgesetz selbst als illusionär erweisen:

Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.⁴⁰

Das absolut geltende Moralgesetz führt durch den Begriff des höchsten Gutes zu bestimmten metaphysischen Annahmen. Das unbedingt geltende, praktische Sollen nötigt – immer nur in praktischer Hinsicht – die Vernunft dazu, bestimmte religiöse Inhalte zu glauben, „um mein moralisches Selbstverständnis sinnvoll erscheinen zu lassen, auf Dauer zu stellen und ihm Wirksamkeit zu verleihen“.⁴¹ In dieser Hinsicht behält die Religion einen konstitutiven und konstruktiven Platz in der Systematik der moralisch-praktischen Philosophie Kants.

Summary

The main thesis of this article is: even though morality has no need for religion, in Kant's system religion becomes a "necessary supplement" to morality. The role of religion is examined primarily in connection with the question of subjective moral motivation, in particular on the basis both of Kant's lectures (on *Moral Philosophy Collins*, and on the *Metaphysics of Morals Vigilantius*) and of Kant's *Religion within the Boundaries of Mere Reason (Religionsschrift)*. This article shows that religion plays a constitutive and constructive role in the practical philosophy of Kant.

³⁹ Ebd. 180f. (Hervorhebungen im Original).

⁴⁰ Kant, KpV A 205.

⁴¹ Vgl. *Forschner*, Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation, 333. Vgl. auch *ders.*, Religion und Aufklärung. Oder vom Kanon des Glaubens und vom Kanon der Vernunft, in: *F.-J. Bormann/Ch. Schröer* (Hgg.), *Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive*, Berlin/New York 2004, 581–603, hier 586.