

# Die Überwindung des Bösen

## Kant über die Aufgabe einer Religionsgemeinschaft

VON FRIEDO RICKEN S. J.

### 1. Das Reich der Zwecke

In der *Transzendentalen Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft* formuliert Kant die drei Fragen, in denen alles Interesse der Vernunft sich vereinigt: „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?“ (A805/B833)<sup>1</sup>. Die Antwort auf die zweite Frage lautet: „Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein“ (A808f./B837f.). Wenn ich das tue – so schließt sich die dritte Frage an die zweite an –, darf ich dann auch hoffen, der Glückseligkeit teilhaftig zu werden? Es kommt, so die Antwort, darauf an, „ob die Prinzipien der reinen Vernunft, welche a priori das Gesetz vorschreiben, auch diese Hoffnung notwendigerweise damit verknüpfen“ (A809/B837). Hier sei eine Unterscheidung zu machen: In der Idee der reinen Vernunft sei die Sittlichkeit unzertrennlich mit der Glückseligkeit verbunden. Wenn man dagegen die Natur der Dinge der Welt und die Kausalität der Handlungen zugrunde lege, dann könne die notwendige Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit nicht durch die Vernunft erkannt werden. Wie wird diese Unterscheidung begründet?

In einer intelligiblen, „d.i. der moralischen Welt“, in der wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit abstrahieren, wird die durch sittliche Gesetze bestimmte Freiheit „selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit“; die vernünftigen Wesen wären also selbst, „unter der Leitung solcher Prinzipien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt“. „Aber dieses System der sich selbst lohnenden Moralität“ beruht auf der Bedingung, dass *jeder* nach dem Sittengesetz handelt. Das moralische Gesetz gebietet jedoch unabhängig von dieser Bedingung: Es bleibt auch dann gültig, wenn andere sich nicht ihm entsprechend verhalten (A809f./B837f.).

Die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* gebraucht für diese ideale Welt, in der Sittlichkeit und Glückseligkeit notwendig miteinander verbunden sind, den Begriff des „Reichs der Zwecke“, und sie versteht darunter „ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich selbst, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag), in systematischer Verknüpfung“ (4, 433). Ein solches Reich der Zwecke würde zustande kommen, wenn der kategorische Imperativ allgemein befolgt würde. Aber obwohl das vernünftige Wesen nicht darauf rechnen kann, dass, wenn es selbst den kategorischen Imperativ befolgt, darum auch

<sup>1</sup> Die *Kritik der reinen Vernunft* wird zitiert nach der ersten (A) und zweiten (B) Auflage, alle anderen Schriften Kants nach Band und Seite der Akademie-Ausgabe.



jedes andere vernünftige Wesen ihn befolgen würde, und obwohl es ebenso wenig damit erwarten kann, dass das Reich der Natur „seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde“, so bleibt doch das Sittengesetz

in seiner vollen Kraft, weil es kategorisch gebietend ist. Und hierin liegt eben das Paradoxon: daß bloß die Würde der Menschheit, als vernünftiger Natur, ohne irgend einen anderen dadurch zu erreichenden Zweck, oder Vorteil, mithin die Achtung für eine bloße Idee, dennoch zur unnachlässlichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern [...] die Würdigkeit eines jeden Subjektes, ein gesetzgebendes Glied im Reich der Zwecke zu sein

bestehe,

denn sonst würde es nur als dem Naturgesetz seiner Bedürfnisse unterworfen vorgestellt werden müssen (4,439).

Dennoch hält Kant an der notwendigen Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit fest. Sie

kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloß Natur zum Grunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird (A810/B838).

## 2. Das ethische gemeine Wesen

*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* setzt zwei neue Akzente. (1.) Die *Grundlegung* hatte die als Autonomie und Unabhängigkeit von den Naturgesetzen verstandene Freiheit betont; die Religionschrift zeigt, dass es sich um eine gefährdete Freiheit, die beständig angefochten wird, handelt. (2.) Nach der ersten *Kritik* ist die moralische Welt oder das Reich der Zwecke „nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß jedermann tue, was er soll“ (A810/B838); die Religionschrift unterstreicht, dass der Mensch die Pflicht hat, diese Idee nach Kräften zu verwirklichen, eine Pflicht, die, „der Art und dem Prinzip nach, von allen andern unterschieden“ ist (6, 98).

(1.) Das erste Stück der Religionschrift trägt die Überschrift „Über das radikale Böse in der menschlichen Natur“ (6, 19). Das radikale Böse ist der Hang, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz anderen, nicht moralischen, nachzusetzen. Er kann auch „die Verkehrtheit (*perversitas*) des menschlichen Herzens heißen“, weil er „die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer freien Willkür umkehrt“ (6, 30). Dieser Hang ist moralisch böse, weil sein Ursprung in einer freien Willkür gesucht und folglich zugerechnet werden muss.

Dieses Böse ist *radikal*, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch, als natürlicher Hang, durch menschliche Kräfte nicht zu *vertilgen*, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjektive Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht statt finden kann (6, 37).

Wie es „möglich sei, dass ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe“ (6, 44). Kant unterscheidet zwischen der Einsicht in diese Möglichkeit und dieser Möglich-



keit selbst. Dadurch, dass wir nicht einsehen können, wie die Anlage zum Guten im Menschen wiederhergestellt werden kann, wird die Möglichkeit, dass sie wiederhergestellt werden kann, nicht ausgeschlossen. „Denn, wenn das moralische Gesetz gebietet, wir *sollen* jetzt bessere Menschen sein: so folgt unumgänglich, wir müssen es auch *können*“ (6, 50). Der Satz vom radikalen Bösen ist in der moralischen Dogmatik, der Lehre von den Pflichten, ohne Bedeutung. Wichtig ist der dagegen für die moralische Asketik, d. h. in der Lehre, wie wir uns in der Tugend üben.

Der Satz vom angeborenem Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch: denn die Vorschriften derselben enthalten eben dieselben Pflichten, und bleiben auch in derselben Kraft, ob ein angeborener Hang zur Übertretung in uns sei, oder nicht. In der moralischen Asketik aber will dieser Satz mehr, aber doch nichts mehr sagen, als: wir können, in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten, nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkür in Annehmung ihrer Maximen der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider anheben, und, weil der Hang dazu unvertilgbar ist, mit der unablässigen Gegenwirkung gegen denselben (6, 50f.).

Dem Hang zum Bösen gegenüber steht die ursprüngliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur. Kant unterscheidet die Anlage für die Tierheit, die Anlage für die Menschheit und die Anlage für die Persönlichkeit; für unseren Zusammenhang ist nur die Anlage für die Menschheit von Bedeutung.

Die Anlagen für die Menschheit können auf den allgemeinen Titel der zwar physischen, aber doch *vergleichenden* Selbstliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden; sich nämlich nur in Vergleichung mit anderen als glücklich oder unglücklich zu beurteilen (6, 27).

Die Natur will diese Anlage als „Triebfeder zur Kultur“ gebrauchen. Der Vergleich mit anderen soll den Menschen motivieren, sich anzustrengen; die Menschen sollen miteinander wetteifern; dieser Wetteifer schließt an sich die wechselseitige Liebe nicht aus und verstößt deshalb nicht gegen das Sittengesetz.

Aber durch den Hang zum Bösen können Laster auf diese Anlage zum Guten „gepfropft“ werden. Aus der vergleichenden Selbstliebe entspringt die Neigung, „sich in der Meinung anderer einen Wert zu verschaffen; und zwar ursprünglich bloß den der Gleichheit: keinem über sich Überlegenheit zu verstatten“ (6, 27). Damit ist die Sorge verbunden, andere könnten danach streben, uns überlegen zu sein, und daraus entspringt eine „ungerechte Begierde“, uns selbst über andere zu erheben. Die natürliche und gute Neigung zur Gleichheit verkehrt sich in Hass gegen die Überlegenheit des Anderen, und wir verspüren die Neigung, mit allen Mitteln die Überlegenheit des Anderen zu verhindern. So werden auf die Anlage für die Menschheit, die eine Anlage zum Guten ist, die „Laster der Kultur“ aufgepfropft: Eifersucht, Nebenbuhlerei, Neid, Undankbarkeit, Schadenfreude usw.



Durch den Hang zum Bösen wird die Freiheit des Menschen beständig angefochten. Kant fragt nun nach den Ursachen und Umständen, die bewirken, dass dieser Hang sich betätigt. Die sittliche Gefährdung kommt nicht von der eigenen Natur des Menschen, „sofern er abgesondert da ist“, sondern von Menschen [...], mit denen er in Verhältnis oder Verbindung steht“ (6, 94). Erst dadurch, dass der Mensch unter anderen Menschen lebt, werden auf die gute Anlage zur Menschheit die Laster aufgepfropft. Die Leidenenschaften, „welche so große Verheerungen in seiner ursprünglich guten Anlage anrichten“, kommen nicht aus der Natur des Menschen, die eine Anlage zum Guten ist, sondern dadurch, dass er mit anderen Menschen zusammenlebt. Zu ihrer Entfaltung ist es nicht notwendig, dass andere Menschen ihn durch ihr Beispiel zum Bösen verleiten; „es ist genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben, und sich einander böse zu machen“ (6, 97). Die Bedürfnisse des Menschen sind nur klein; arm ist er nur, genauer: er hält sich nur für arm,

sofern er besorgt, daß andere Menschen ihn dafür halten und darüber verachten möchten. Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist (6, 93 f.).

Kant spricht von einem „Zustand der unaufhörlichen Befehdung durch das Böse“, in dem die Menschen „einander wechselseitig ihre moralische Anlage verderben“ (6, 97).

(2.) Der einzelne Mensch kann sich, sosehr er sich um seine eigene sittliche Vollkommenheit bemüht, dieser Gefahr nicht entziehen; sie kann nur überwunden werden durch eine Vereinigung, welche die Verhütung des Bösen und die Beförderung des Guten im Menschen zum Zweck hat.

Die Herrschaft des guten Prinzips, sofern Menschen dazu hinwirken können, ist also, soviel wir einsehen, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben (6, 94).

Die praktische Vernunft macht es dem ganzen Menschengeschlecht zur Pflicht, dass es sich als Ganzes zu einer solchen Gesellschaft, die Kant „ethisches gemeines Wesen“ nennt, zusammenschließt. Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist „immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen“ (6, 96).

Diese Pflicht ist eine Pflicht eigener Art. Sie ist nicht, wie die anderen Pflichten, eine Pflicht der Menschen gegen Menschen, sondern eine Pflicht „des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst“ (6, 97). Die menschliche Gattung hat als Gattung einen gemeinsamen Zweck: die Beförderung des höchsten sittlichen Gutes (in der Sprache der zweiten *Kritik*: des *bonum supremum* oder der Tugend (5, 110), aber „als eines *gemeinschaftlichen* Guts“ (Hervorhebung F. R.), d. h. als eines Gutes, an dem alle teilhaben, auf das alle angewiesen sind und das nur von der Gemeinschaft verwirklicht werden kann. Dieses höchste sittliche gemeinschaftliche Gut kann durch das Streben der einzelnen Person nach moralischer Vollkommenheit allein nicht be-



wirkt werden; erfordert ist vielmehr eine Vereinigung dieser sittlich strebenden Personen „zu einem System wohlgesinnter Menschen [...], in welchem und durch dessen Einheit es allein zustande kommen kann“. Dieses Ganze ist eine Idee, d. h. seine Verwirklichung ist uns von der praktischen Vernunft vorgeschrieben, obwohl „wir nicht wissen können, ob es als solches auch in unserer Gewalt stehe“ (6, 97f.). Diese Idee unterscheidet sich von allen moralischen Gesetzen, denn diese schreiben etwas vor, von dem wir wissen, dass es in unserer Gewalt steht.

### 3. Das Volk Gottes

Um den Begriff eines ethischen gemeinen Wesens zu bestimmen, geht Kant aus vom Vergleich des ethischen mit einem politischen gemeinen Wesen, d. h. mit einem Staat. Beiden ist gemeinsam, dass das Verhältnis der Menschen untereinander einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen ist. In einem politischen gemeinen Wesen sind das öffentliche Rechtsgesetze, die Zwangsgesetze sind; in einem ethischen gemeinen Wesen sind es zwangsfreie, d. h. bloße Tugendgesetze. In beiden Gemeinschaften müssen die Gesetze „als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers angesehen werden können“ (6, 98). In einem politischen gemeinen Wesen würde „die sich zu einem Ganzen vereinigende Menge selbst der Gesetzgeber [...] sein müssen“. Dagegen kann in einem ethischen gemeinen Wesen das Volk als solches nicht als gesetzgebend angesehen werden, denn „in einem solchen gemeinen Wesen sind alle Gesetze ganz eigentlich darauf gestellt, die *Moralität* der Handlungen (welche etwas *Innerliches* ist, mithin nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann) zu befördern“ (6, 98). Hier muss also ein anderer als das Volk öffentlich gesetzgebend sein. Ethische Gesetze können aber nicht als vom Willen dieses Oberen „*ursprünglich* ausgehend“, d. h. als mit Sanktionen versehene Anordnungen dieses Oberen gedacht werden, denn dann wären sie keine *ethischen* Gesetze, „und die ihnen gemäße Pflicht nicht freie Tugend, sondern zwangsfähige Rechtspflicht“ (6, 99).

Also kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle *wahren Pflichten*, mithin auch die ethischen *zugleich* als seine Gebote vorgestellt werden müssen; welcher daher auch ein Herzenskündiger sein muß, um auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen, und, wie es in jedem gemeinen Wesen sein muß, jedem, was seine Taten wert sind, zukommen zu lassen. Dieses aber ist der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher.

Ein ethisches gemeines Wesen ist deshalb nur „als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als *Volk Gottes*, und zwar *nach Tugendgesetzen*, zu denken möglich“ (6, 99).



## 4. Die Kirche

Ein ethisches allgemeines Wesen oder ein „moralisches Volk Gottes“ ist, so Kants nächster Schritt, eine Kirche. „Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine *Kirche*.“ Kant unterscheidet zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche. Die unsichtbare ist die „bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient“; die sichtbare ist „die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt“. Die *wahre* sichtbare Kirche „ist diejenige, welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt“ (6, 101).

Was die Glieder einer Kirche miteinander verbindet, ist der gemeinsame Glaube. Kant unterscheidet zwischen dem Vernunftglauben und dem lediglich auf Fakten gegründeten historischen Glauben. Die allgemeine, alle Menschen umfassende Kirche kann nur auf den Vernunftglauben gegründet werden, denn der lässt sich jedem Menschen mitteilen, während der historische Glaubens zeitlichen und räumlichen Grenzen unterliegt; er ist gebunden an die Verbreitung der Berichte von den Fakten, auf denen er beruht, und der zeitliche und räumliche Abstand zu diesen Fakten darf nicht so groß sein, dass es nicht mehr möglich wäre, die Glaubwürdigkeit der Berichte nachzuprüfen. Eine „besondere Schwäche der menschlichen Natur“ (6, 103) ist jedoch daran schuld, dass es nicht möglich ist, eine Kirche allein auf den Vernunftglauben zu gründen.

Worin besteht diese besondere Schwäche? Die Menschen fragen sich, was Gott von ihnen fordert, damit sie wohlgefällige Untertanen in seinem Reich sind. Sie müssen, so ihre Antwort, Gott einen Dienst leisten. Dabei kommt es ihnen nicht auf den moralischen Wert der Handlungen an; entscheidend ist, „daß sie Gott geleistet werden“, um so durch einen passiven Gehorsam Gott zu gefallen (6, 103). Der Dienst für Gott wird vom Dienst für einen Herrscher in der Welt her gesehen. Die Menschen sehen nicht, dass sie Gott dienen, wenn sie ihre Pflichten gegen Menschen erfüllen, und dass es unmöglich ist, Gott auf andere Weise zu dienen.

Weil ein jeder großer Herr der Welt ein besonderes Bedürfnis hat, von seinen Untertanen *geehrt* und durch Unterwürfigkeitsbezeugungen *gepriesen* zu werden, ohne welches er nicht so viel Folgsamkeit gegen seine Befehle, als er wohl nötig hat, um sie beherrschen zu können, von ihnen erwarten kann; überdem auch der Mensch, so vernunftvoll er auch sein mag, an Ehrenbezeugungen doch immer ein unmittelbares Wohlgefallen findet, so behandelt man die Pflicht, so fern sie zugleich göttliches Gebot ist, als Betreibung einer *Angelegenheit* Gottes, nicht des Menschen, und so entspringt der Begriff einer *gottesdienstlichen*, statt des Begriffs einer reinen moralischen Religion (6, 103).

Religion besteht darin, „daß wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen“ (6, 103). Kriterium dafür, worin



die richtige Ausübung der Religion besteht, ist deshalb die Frage: Wie will Gott, dass wir ihn verehren und ihm gehorchen? Bei der göttlichen Gesetzgebung ist zu unterscheiden zwischen dem moralischen Gesetz und den uns durch die historische Offenbarung gegebenen positiven oder, wie Kant sie nennt, „statutarischen“ Gesetzen. Die Frage, wie Gott verehrt werden will, kann unter einer zweifachen Rücksicht gestellt werden. (a) Wie will Gott vom Menschen, „bloß als Mensch betrachtet“ (6, 104), verehrt werden? Die wahren Verehrer sind die, welche das moralische Gesetz erfüllen. (b) Wie will Gott in einer Kirche verehrt werden? Diese Frage lässt sich nicht durch bloße Vernunft beantworten; hier ist vielmehr die uns aus der Offenbarung bekannte statutarische Gesetzgebung zu berücksichtigen. Der Grund dafür ist: Eine Kirche als Vereinigung vieler Menschen zu einem moralischen gemeinen Wesen „bedarf einer *öffentlichen* Verpflichtung, einer gewissen auf Erfahrungsbedingungen beruhenden kirchlichen Form, die an sich zufällig und mannigfaltig ist, mithin ohne göttliche statutarische Gesetze nicht als Pflicht erkannt werden kann“ (6, 105); hier genügt also nicht die in moralischer Gesinnung geschehende Beobachtung aller Pflichten als göttlicher Gebote. Kant spricht von einem „Hang“ der Menschen „zu einer gottesdienstlichen Religion (cultus), und weil diese auf willkürlichen Vorschriften beruht, zum Glauben an statutarische göttliche Gesetze“ (6, 106). Dieser Hang setzt voraus, dass es zusätzlich zum guten Lebenswandel, also zur rein moralischen Religion, noch eine nicht durch die Vernunft erkennbare, sondern der Offenbarung bedürftige göttliche statutarische Gesetzgebung geben müsse, welche die *unmittelbare* Verehrung des höchsten Wesens zum Inhalt habe, also nicht die uns bereits durch die Vernunft vorgeschriebene Befolgung seiner Gebote.

Daraus ergeben sich Folgerungen für das Verhältnis einer Kirche zum ethischen gemeinen Wesen. Für die Beförderung des Moralischen in der Religion halten die Menschen die Vereinigung zu einer Kirche nicht für an sich notwendig. Die Vereinigung zu einer Kirche ergibt sich vielmehr aus ihrem Hang zu einer gottesdienstlichen Religion. Sie schließen sich zusammen,

um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse geoffenbarter Gesetze, und Beobachtung der zur Form der Kirche (die doch selbst bloß Mittel ist) gehörigen Vorschriften, wie sie sagen, ihrem Gott zu dienen, obgleich alle diese Observanzen im Grunde moralischindifferente Handlungen sind, ebendarum aber, weil sie bloß um seinetwillen [d. h. um Gottes willen, F. R.] geschehen sollen, für ihn desto gefälliger gehalten werden (6, 106).

Der Kirchenglaube, so die entscheidende Folgerung,

geht also in der Bearbeitung des Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen natürlicherweise vor dem reinen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienste geweihte Gebäude) waren eher als Kirchen (Versammlungsorte zur Belehrung und Belebung moralischer Gesinnungen), Priester (geweihte Verwalter frommer Gebräuche) eher, als Geistliche (Lehrer der rein moralischen Religion) (6, 106).



Kant unterscheidet zwischen „natürlicherweise“ und „moralischerweise“. Moralischerweise sollte der reine Religionsglaube dem Kirchenglauben vorgehen, d. h., dass die äußere Form, auf welche eine Kirche als Vereinigung von Menschen angewiesen ist, von den Menschen entsprechend der Vernunftidee des ethischen gemeinen Wesens gestaltet werden sollte. Aber weil der Mensch einen Hang zur gottesdienstlichen Religion hat, verläuft die natürliche Entwicklung vom Kirchenglauben zum reinen Religionsglauben. Die Vereinigung der Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen ist nur dadurch möglich, dass die Menschen sich zunächst durch den gemeinsamen Glauben an göttliche statutarische Gesetze zu einer Kirche verbinden. Der statutarische Kirchenglaube ist ein „Vehikel und Mittel“ für den reinen Religionsglauben, denn er dient „der öffentlichen Vereinigung der Menschen zur Beförderung des letzteren“ (6, 106), d. h., er ist ein notwendiger Schritt auf dem Weg der Verwirklichung des Ideals des ethischen gemeinen Wesens.

Es gibt, so unterscheidet Kant, „nur eine (wahre) Religion; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben“. In den durch ihren Glauben getrennten Kirchen kann daher trotz der Verschiedenheit des Glaubens „eine und dieselbe wahre Religion anzutreffen sein“ (6, 107f.). Kant fordert deshalb, dass diese eine wahre Religion allmählich „von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittels eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht werde“.

Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Überlieferung [...], welches zu seiner Zeit gute Dienste tat, wird nach und nach entbehrlieh, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt (6, 121).

Der Kirchenglaube muss allmählich übergehen „zur allgemeinen Vernunftreligion, und so zu einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden“ (6, 122).

## 5. Die historischen Religionen

Kant interpretiert die biblische Botschaft vom Reich Gottes als die Forderung, sich einzusetzen für die Verwirklichung des Reichs der Zwecke, das als ein alle Menschen umfassender göttlicher Staat auf Erden unter ethischen Gesetzen gedacht ist. Der statutarische Kirchenglaube dient „als Vehikel und Mittel“, um die Menschen in einem ethischen gemeinen Wesen zusammenzuschließen. In den verschiedenen voneinander getrennten Kirchen kann „eine und dieselbe wahre Religion anzutreffen sein“. Die Aufgabe der verschiedenen historischen Religionen besteht darin, die Menschen in einer die gesamte Welt umfassende Gemeinschaft unter ethischen Gesetzen zusammenzuführen.

Aber wie werden in dieser inspirierenden Vision die Gemeinschaften mit ihren verschiedenen, geschichtlich entstandenen religiösen Überzeugungen,



die Kant als historischen oder Offenbarungsglauben bezeichnet, gesehen? In welchem Sinn sind die historischen Religionen Mittel für die öffentliche Vereinigung aller Menschen in einem ethischen gemeinen Wesen? Die Idee eines ethischen gemeinen Wesens, so stellt Kant mit Bedauern fest,

verkleinert sich sehr unter menschlichen Händen, nämlich zu einer Anstalt, die allenfalls nur die Form desselben rein vorzustellen vermögend, was aber die Mittel betrifft, ein solches Ganze zu errichten, unter Bedingungen der sinnlichen Menschennatur sehr eingeschränkt ist. Wie kann man aber erwarten, daß aus so krummen Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde? (6, 100).

Die Form, welche die historischen Religionsgemeinschaften und das ethische gemeine Wesen gemeinsam haben, ist, dass Gott als der „allgemein zu verehrende Gesetzgeber“ (6, 103) angesehen wird. Das aber lässt die Frage offen, *wie* dieser Gesetzgeber verehrt werden will. Die historischen Religionen beruhen auf dem Hang des Menschen zu einer gottesdienstlichen Religion, dem es auf die *unmittelbare* Verehrung des höchsten Wesens ankommt, und nicht, wie der rein moralischen Religion, auf die Verehrung *mittels* „der durch die Vernunft uns schon vorgeschriebenen Befolgung seiner Gebote“ (6, 106); diese unmittelbare Verehrung besteht in der Befolgung statutarischer Gesetze, die sittlich indifferente Handlungen vorschreiben, welche ausschließlich um Gottes willen geschehen sollen. Die historischen Religionen beruhen also auf einem falschen Verständnis der „Form“ oder des Wesens der Religion. Sie bestehen offensichtlich ausschließlich im Kult, und der Kult wird von den „Unterwürfigkeitsbezeigungen“ (6, 103) gegenüber einem großen Herrn der Welt her gesehen.

Die Kritik kann hier erstens fragen, ob diese Sicht dem Phänomen des religiösen Kultes gerecht wird; darauf soll hier nicht eingegangen werden. Sie kann zweitens darauf hinweisen, dass die Kritik an einem (falsch verstandenen) Kult sich innerhalb der Religionen vollzieht; ein klassischer Beleg für die jüdisch-christliche Tradition ist Hos 6, 6 (vgl. Mt 10, 13): „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer“; die historischen Religionen, so dieser Kritikpunkt, erschöpfen sich nicht im Kult.

Wie können wir an Kants Vision vom ethischen gemeinen Wesen und der Aufgabe, welche den historischen Religionen für den Weg dorthin zukommt, festhalten, ohne sein abwertendes Urteil über die historischen Religionen zu teilen? Wir müssen zurückgreifen auf eine andere Sicht der geoffenbarten Religion, die in Kants Bemerkung über die Bibel angedeutet ist. Sie sei ein Buch, das neben den Statuten „zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält“. Die Statuten der Bibel seien in bester „Harmonie“ mit der moralischen Vernunftreligion. Darum sei die Bibel ein ideales Vehikel für die Beförderung des ethischen gemeinen Wesens und eine „Erleuchtung des Menschengeschlechts“. Aus diesen Eigenschaften, welche die Bibel auszeichnen, ergebe sich die „Schwierigkeit“, sich ihren Ursprung „nach natürlichen Gesetzen begreiflich zu machen“. Deshalb könne die Bibel „das Ansehen, gleich einer Offenbarung“, behaupten (6, 107).



Hier sind drei Kriterien genannt, auf denen die Autorität der Bibel beruht, und die es erlauben, eine historische Religion zu bewerten. (a) In welchem Ausmaß ist sie geeignet, Vehikel für die Verwirklichung des ethischen gemeinen Wesens, des Reichs der Zwecke, zu sein? Achtet sie den Menschen als Zweck an sich selbst? Fordert sie dazu auf, die Zwecke, welche der Mensch als bedürftiges Wesen hat, zu fördern? Fördert sie die Einheit und Eintracht der Menschen untereinander, oder sät sie Zwietracht? (b) Zeigt sie uns das Phänomen des Sittlichen in seiner Vollständigkeit, d. h. in seiner ganzen Breite und in allen seinen Differenzierungen? Erinnert sie uns an die Dimensionen der Sittlichkeit, die in einer pragmatischen Moral des Alltags und des öffentlichen Lebens oder unter dem Einfluss eines zweckrationalen Denkens leicht in Vergessenheit geraten? (c) Ist der Kult in Harmonie mit der Vernunftreligion? Hat er eine Bedeutung für das moralische Bewusstsein? Ist er Ausdruck des Bewusstseins der Schuld, der Bereitschaft zur Umkehr und zum Vergeben, des Hungers und Durstes nach Gerechtigkeit, ist er Bitte um das Kommen des Reiches Gottes?