

Kants religionskritische Position ist nicht nur symptomatisch für die bürgerliche Ideologie des 18. Jahrhunderts, sie enthält darüber hinaus gegenüber manchen anderen Positionen jener Zeit eine Radikalisierung der Problemstellung, die ich im folgenden nachweisen möchte. Letztere Behauptung mag verwundern angesichts der mitunter in unserer Literatur anzutreffenden Wertung der Kantschen Auffassung als eine „Versöhnung von Wissen und Glauben.“<sup>1</sup> Bei genauerer Analyse stellt sich aber heraus, daß Kant bei der Behandlung des Religionsproblems eine außerordentliche fruchtbare Wende vollzieht: Er stellt die Frage nach dem Sinn, dem Inhalt und der Herkunft (bzw. Motivation) religiösen Bewußtseins und setzt damit (vom Denkansatz her zumindest) eine Traditionslinie fort, die etwa durch Spinozas Theologisch-politischen Traktat gekennzeichnet ist. Es wird nämlich Religion als höchst irdische Angelegenheit, aus „moralischen“ Gründen für höchst dieseitige Zwecke erklärt.<sup>2</sup> Allerdings finden wir in Kants Werken und Notizen keinerlei Hinweis, daß er den Theologisch-politischen Traktat gekannt hat, wie überhaupt Spinozas Werke ihm wahrscheinlich nur aus zweiter Hand bekannt gewesen sind. Seine wenigen Stellungnahmen sind Ablehnungen der Prämisse „Deus sive natura“ als positive Behauptung der Erkennbarkeit einer „Transzendenz“ und als metaphysische Systemkonstruktion.<sup>3</sup> Kant dagegen begründet Philosophie als Philosophie der Subjektivität; ihr ausschließlicher Gegenstand sei Ausmessung des menschlichen Vernunftvermögens. Nach Kant setzt sich diese Traditionslinie fort in der junghegelianischen Philosophie, so bei Bruno Bauer und Ludwig Feuerbach. Beide vertreten Konzeptionen, die philosophische Anthropologien darstellen (allerdings beide mit unterschiedlicher weltanschaulicher Untermauerung) und die vom Begriff des Selbstbewußtseins bzw. des Gattungswesens des Menschen her die Religion als ein vom Menschen dem Inhalt nach selbst produziertes Bewußtsein auffassen. Und letzteres geschieht eben auch wesentlich in der Moralphilosophie Immanuel Kants.

Diese Fragen sind nicht nur von historischem Interesse, denn es geht erstens um Bestimmung, was bürgerliche Philosophie prinzipiell in dieser Beziehung [73] leisten kann bzw. nicht leisten kann, und zweitens um das Problem, wie eine atheistische Position hinreichend begründet werden muß.

Als der junge Karl Marx bei der Erarbeitung seiner Dr.-Dissertation den religionskritischen Gehalt der epikureischen Philosophie analysierte, stellten sich ihm notwendig die gleichen Fragen: Wie ist der Stand bisheriger kritischer Bemühungen zur Aufhellung verkehrter Bewußtseinsformen prinzipiell zu werten? Was hat die Religionskritik des 18. Jahrhunderts, insbesondere die klassische deutsche Philosophie, bisher geleistet, wo liegen die Schranken? Wo muß weiter gefragt und gearbeitet werden?

Gegen Kants Widerlegung der Gottesbeweise in der „Kritik der reinen Vernunft“ (daß Gott ebenso gut wie der gedachte Besitz von hundert Talern ein bloßes Produkt meiner Einbildung sei, da seine Existenz wie jegliche Existenz nicht logisch ableitbar, höchstens „erfahrbar“ sei, – es aber von Gott keine Erfahrung gebe), – gegen diese Widerlegung wendet Marx ein: „Hat nicht der alte Moloch geherrscht? War nicht der delphische Appollo eine wirkliche Macht im Leben der Griechen. Hier heißt auch Kants Kritik nichts.“<sup>4</sup> Es könne jemand Schulden auf seine Einbildung machen, „... und sie wird wirken, wie die ganze Menschheit Schulden auf ihre Götter gemacht hat.“<sup>5</sup>

Es stellte sich somit die Frage nach den Ursachen gesellschaftlicher Wirksamkeit der Religion; bloße Negation Gottes mit dem Hinweis auf seine Nicht-Erfahrbarkeit, bloße Bezeichnung dieser Idee als

---

<sup>1</sup> Vgl. u. a. Aufklärung. Erläuterungen zur deutschen Literatur, hg. v. K. Böttcher und anderen, Berlin 1974, S. 86 f. (Der Kant-Abschnitt enthält übrigens ein völliges Mißverständnis der Pflichtauffassung! Vgl. S. 87).

<sup>2</sup> Spinoza führt allerdings eine konkretere historische Bibelkritik durch, indem er das Alte Testament als Gesetzbuch des israelischen Reiches zu entschlüsseln versucht.

<sup>3</sup> Vgl. u. a. I. Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, in: *Kants gesammelte Schriften*, hg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910 ff. Bd. 2, S. 74, 90, im folgenden stets zitiert mit: AA Bd-Nr. – I. Kant, Was heißt: sich im Denken orientieren, in: AA 8, S. 143. – I. Kant, Kritik der Urteilskraft, in: AA 5, S. 439 f.

<sup>4</sup> K. Marx, Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie, Anhang, in: *K. Marx/F. Engels, Werke*, Berlin 1956 ff. Ergänzungsband 1. Teil, S. 371.

<sup>5</sup> Ebd.

Einbildung, Lüge etc., wie etwa in der französischen Aufklärung vorherrschend, kann Religionskritik weder auf hinreichend fruchtbaren Boden stellen, geschweige denn sie „vollenden“. Marx kritisiert hier die gleiche Unzulänglichkeit, wie vor ihm – von ganz anderer Motivation freilich getragen – Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ bei der Darstellung des „Kampfes der Aufklärung mit dem Aberglauben“. Auch Hegel konstatiert: Religion kann auf Betrug nicht reduziert werden. Aber – sagt Marx – Hegel hat die „... theologischen Beweise sämtlich umgedreht, d. h. verworfen, um sie zu rechtfertigen.“<sup>6</sup> Denn Hegel bestimmt Gott als das Absolute, das positiv zu erfassen sich der Mensch u. a. in den religiösen Bewußtseinsformen bemüht.

Marx bringt also gegen Kant in Anschlag, daß die Deklaration der Religion als Einbildung ihre gesellschaftliche Wirksamkeit nicht zunichte macht; er wendet aber auch gegen Hegels Rechtfertigung Gottes als absolutes geistiges Prinzip ein, daß Gott gerade dort nicht ist, wo die Vernunft ist. „... die Unvernunft ist das Dasein Gottes“, notiert er.<sup>7</sup>

Nun möchte ich in meinem Beitrag nachweisen, daß eine Einseitigkeit der Argumentation Kants nur dann konstatiert werden kann, wenn man ausschließlich sein erkenntnistheoretisches Argument beachtet und die moralphilosophische Argumentation ausklammert. In der Regel wird aber bei der Einschätzung der Kantschen Moralphilosophie in diesem Punkt von der Darstellung Heines in dessen Buch „Zur Geschichte der Religion und Philosophie [74] in Deutschland“ ausgegangen. Heine würdigt bekanntlich die „Kritik der reinen Vernunft“ als das „Scharfrichterschwert“ wider den Deismus und stellt Kants Kritik der Gottesbeweise in ihrem Radikalismus noch über die Köpfung eines Königs durch Robespierre; danach aber glossiert er die Wiederbelebung der Gottesidee in der Moralphilosophie. Vielleicht habe Kant dies aus Mitleid mit seinem frommen Diener Lampe getan, – vielleicht aber auch aus Rücksicht auf die Polizei?<sup>8</sup>

Damit tut Heine das Problem mit der gleichen Schnelligkeit ab, wie leider heute auch noch manche marxistische Literatur. Kants Position ist weit vielschichtiger und enthält theoretische Fragestellungen, die einer „Wiederbelebung“ des Deismus geradezu widersprechen und die über ein bloß negierendes Verhältnis zur Religionsfrage hinaus den Versuch einer gründlicheren Behandlung dieser Problematik beinhalten.

Kants zwei Argumentationsebenen zur Frage des Daseins Gottes – die erkenntnistheoretische in der „Kritik der reinen Vernunft“ und die moralphilosophische in der „Kritik der praktischen Vernunft“ – enthalten keinen Bruch, sondern sind vielmehr zwei Stufen bzw. sich ergänzende Betrachtungsebenen innerhalb einer einheitlichen Konzeption. Wir wollen Kants moralphilosophische Argumentation in einigen Thesen zusammenfassen und dabei vornehmlich auch den Nachlaß der sechziger und siebziger Jahre heranziehen, denn diese Auffassung entwickelt sich wesentlich im Zuge der in dieser Phase erfolgenden Ausarbeitung der Moralphilosophie und ist als deren Begleitprodukt zu begreifen. Mehr noch: Religionsphilosophie hat nach Kants eigentümlicher Konzeption keinen eignen Gegenstand, sondern fällt wesentlich mit Moralphilosophie zusammen. Diese Erarbeitungsphase wird erkenntnistheoretisch vorbereitet durch die zu Beginn der sechziger Jahre erfolgende Unterscheidung von logischem und Realgrund und späterhin wiederum erkenntnistheoretisch in präzisierter Form bekräftigt und ergänzt durch die Ausarbeitung des Abschnittes zur Kritik der Gottesbeweise in der „Kritik der reinen Vernunft“, oder auch – von übergreifender Sicht – durch die erkenntnistheoretische Bearbeitung der „Ding-an-sich“-Problematik in den siebziger Jahren. Erst Mitte der achtziger Jahre erfolgt dann die ausgereifte Darstellung der moral-philosophischen Argumentation in der „Kritik der praktischen Vernunft“, – also ein langwieriger wechselseitiger Bearbeitungsprozeß.

*Erstens.* Den Schlüssel zum Verständnis der Kantschen Konzeption zum Gottesproblem liefert seine These, daß der Begriff Gott bzw. das Postulat vom Dasein Gottes ein bloßes Ideal, eine Fiktion sei, die die Menschen aus einem noch näher zu bezeichnenden praktischen Bedürfnis heraus sich selbst machen. Daß Gott kein Gegenstand der rationalen Ableitung und des Wissens sein kann, – dieses

---

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Ebd., S. 373.

<sup>8</sup> Vgl. H. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Leipzig o. J., S. 172 f.

erkenntnistheoretische Argument ist – wie schon erwähnt – bereits Anfang der sechziger Jahre anhand der Unterscheidung von logischem und Realgrund gewonnen und liegt somit schon vor. Es wird nun [75] keineswegs außer Kraft gesetzt durch die beginnende Ausarbeitung der Moralphilosophie, – im Gegenteil, es wird in dieser fortgeführt und ergänzt. Aus der Zeit um 1770 finden sich in Kants Nachlaß im Zusammenhang mit der Erläuterung der Kategorien Idee und Ideal Bemerkungen, daß Ideale „fictiones“ seien, „Erdichtung, um eine Idee in der Anschauung in concreto zu setzen.“<sup>9</sup> Unmißverständlich als Hypostasierung einer Idee und somit als eine Fiktion wird das Ideal von Gott auch in späteren Notizen behandelt, so in den achtziger Jahren: „Die Idee des allgemeinen Willens hypostasirt, ist das höchste selbständige Gut, das zugleich der zureichende Quell aller Glückseligkeit ist: das Ideal von Gott.“<sup>10</sup> Und im Entwurf der Preisschrift zum Thema „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz’ und Wolffs Zeiten gemacht hat?“ aus dem Jahre 1793 werden Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als „in praktischer Absicht selbst gemachte Ideen“<sup>11</sup> bezeichnet, wobei zu beachten ist, daß Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft“ bereits herausarbeitete, daß unter diesen drei Ideen Freiheit die einzige sei, deren Realität bewiesen sei, da das Freiheitsvermögen erfahrbar (ein Faktum) ist.<sup>12</sup> Gott und Unsterblichkeit aber sind nur aus Freiheit und Moral abgeleitete Ideen.<sup>13</sup> Charakteristisch auch folgende Notiz aus der Mitte der neunziger Jahre: „Religion ist das Erkenntnis des Menschen von seinen Pflichten als (tanquam) göttlichen geboten. Hiezu wird nicht erfordert, daß man glaube, es sey ein Gott, sondern es ist gnug, eine Idee von einem solchen sich zu machen ...“<sup>14</sup>

*Zweitens.* Die erste These ergibt sich nicht ausschließlich aus der erkenntnistheoretischen Argumentation von der „Nicht-Erfahrbarkeit“ Gottes; entscheidender zu ihrer Begründung wird vielmehr eine Überlegung, die im Zusammenhang mit der Ausarbeitung der eigentümlichen Freiheitskonzeption ab etwa Mitte der sechziger Jahre entsteht.<sup>15</sup> Wird nämlich Gott in seiner Existenz und ausgerüstet mit allen Attributen seiner Allmacht und Vollkommenheit als oberstes Prinzip *vor* der Sittlichkeit (als deren Verursacher) behauptet, so muß die Welt und ganz ausdrücklich die Welt der Menschen, deren Wille und Handlungsmöglichkeit, deren Wertmaßstäbe bei der Motivierung ihres Verhaltens als letztlich von diesem Urwesen abhängig und beeinflußt gedacht werden. Die als Selbstgesetzgebung begründete Autonomie der menschlichen Vernunft ist mit einer solchen ontologisch fixierten Gottesidee nicht vereinbar; die Wende aufs Subjekt muß auch in bezug auf religiöse Dogmen und Vorstellungen konsequent vollzogen werden. Daher wird gleich in den Anfängen der Ausarbeitung der Moralphilosophie Mitte der sechziger Jahre das Verhältnis von Religion und Moral umgekehrt: Nicht die Religion bewirkt die Moralität der Menschen, sondern weil die Menschen moralische Vernunftswesen sind, bedürfen sie der Religion, jedoch einer inhaltlich spezifisch ausgeprägten „Vernunftsreligion“. Vielfältig und immer wieder aufs Neue wird die wahre Sittlichkeit gegen einen falschen und letztlich „heuch-[76]lerischen“ Religionsbegriff verteidigt. Erst muß der Mensch einen Begriff von Sittlichkeit haben, bevor er sich einen Gott vorstellen dürfe, so in Bemerkungen zu Baumgartens „*Initia philosophiae practicae*“ aus der Mitte der sechziger Jahre. Eine Frömmigkeit, die vor der Sittlichkeit anfangs, sei ihr oft entgegen.<sup>16</sup> Ein Gewissensurteil sei sklavisch, wenn es sich auf Glauben gründe, dieser aber auf Schrecken.<sup>17</sup> Unter allen Abweichungen von der natürlichen Beurteilung und bewegendem Kraft der Sitten sei die schädlichste, da man die Lehre der Sitten in eine Lehre der Religion verwandle oder auf Religion gründe. Man suche so die göttliche Gunst zu erschleichen und lasse alle Keime des Guten unter den Maximen der Furcht ersterben.<sup>18</sup>

<sup>9</sup> AA 19, S. 108 (Nr. 6611).

<sup>10</sup> Ebd., S. 282 (Nr. 7202).

<sup>11</sup> Vgl. AA 20, S. 310.

<sup>12</sup> Vgl. AA 5, S. 3 f.

<sup>13</sup> Vgl. ebd.

<sup>14</sup> AA 19, S. 646 f. (Nr. 8104).

<sup>15</sup> Vgl. M. Thom, Nachwort Zu: I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Leipzig 1978.

<sup>16</sup> Vgl. AA 19, S. 35 (Nr. 6499).

<sup>17</sup> Vgl. ebd., S. 91 (Nr. 6576).

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 201 (Nr. 6903).

*Drittens.* Eine weitere Eigenart der Kantschen Religionsauffassung besteht in der inhaltlichen Umformung der Gottesidee in eine Idee eines unabhängigen, ursprünglich höchsten Guten bzw. Guts, nämlich der sittlichen Vollkommenheit, und in der Ablehnung der Idee eines Gottes, der als Richter und Gesetzgeber den Menschen von außen beeinflusst. Das Postulat (die Behauptung, nicht aber die Begründung!) des Daseins eines solchen Gottes wird selbst wieder als denkmöglich abgeleitet aus einem Ideal des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt), nämlich den erstrebenswerten, aber niemals vom irdischen Menschen erreichbaren Zustand der Vereinigung höchster Sittlichkeit mit höchster Glückseligkeit. Dieses Ideal machen sich die Menschen notwendig, da sie das Bedürfnis eines solchen Zustandes haben, aber in ihrem empirischen Leben keinerlei ursächliche Beziehung zwischen Tugendhaftigkeit einerseits und Belohnung durch Glückseligkeit andererseits erfahren.

Entscheidend für Kants Position ist die Prämisse, daß der Grund der *Verbindlichkeit* des moralischen Handelns (der Nötigung dazu) nicht in Gott bzw. seiner Idee als eines höchsten Gesetzgebers liege, sondern ausschließlich in Wert und Würde des Menschen und seinen gesellschaftlichen Beziehungen. Die Herausarbeitung dieser Unterscheidung zwischen der Fähigkeit der Menschen zur Selbstgesetzgebung und dem Selbstwert des Menschen einerseits und einer Gottesidee, die das Ideal höchster Tugendhaftigkeit und Glückseligkeit stützen soll, aber nicht der eigentliche Grund der Tugendhaftigkeit der Menschen sein darf, hat Kant offensichtlich große Schwierigkeiten bereitet, wie Unsicherheiten in den inhaltlichen Fixierungen im handschriftlichen Nachlaß beweisen.<sup>19</sup> Herausgearbeitet aber wird schließlich als feste Überzeugung folgende These: „Gott *macht nicht* ... die moralische Gesetze oder verbindlichkeit, sondern sagt nur, daß sie die Bedingungen seines gütigen Willens seyn.“<sup>20</sup> In der „Kritik der praktischen Vernunft“ heißt es dann: „Auch wird hierunter nicht verstanden, daß die Annehmung des Daseins Gottes, *als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt*, nothwendig sei (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst). Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt ...“<sup>21</sup> In diesem Sinne wird das Wesen [77] des Christentums als Morallehre interpretiert; das christliche Prinzip der Moral aber „... ist ... selbst doch nicht theologisch (mithin Heteronomie), sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntnis Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute unter der Bedingung der Befolgung derselben macht und selbst die eigentliche Triebfeder zur Befolgung der ersteren nicht in den gewünschten Folgen derselben, sondern in der Vorstellung der Pflicht allein setzt ...“<sup>22</sup> Die Moral führt zwar zur Religion, d. h. zur Erkenntnis der Pflichten als göttliche Gebote, – „göttlich“ bedeutet aber für Kant nicht „tatsächlich von Gott gegeben“, sondern so zwingend und zugleich würdevoll, *als ob* sie von einem vollkommenen Wesen stammen. Die Begriffe Gott, göttliche Gesetze, Heiligkeit etc. sind so für Kant Bezeichnung der von Menschen aus dem Bedürfnis moralischer Perfektionierung geschaffener Ideale, – es sind letztlich ideale *anthropologische* Bestimmungen; Gott wird so gedacht, als ob er alle die menschliche Moralität auszeichnenden Attribute (Freiheit, Gesetzgebung, tugendhafte Entscheidung) in absoluter Vollkommenheit vereinige.

*Viertens.* Diese Vorstellung jedoch dient einem diesseitigen Zweck: Sie ist dem Menschen Stütze bei seinen so schwierigen und widerspruchsvollen Bemühungen um möglichst vollständige Pflichterfüllung, indem sie „Muster, Vorbild, Richtschnur“ ist – nicht aber, indem sie uns einen höchsten Richter vorgaukelt, der lohnt oder straft, der durch Abbitte zu beeinflussen ist usw. Die „Strafruten“-Theorie der christlichen Religion hat Kant bekanntlich schon in frühen Jahren, anlässlich der Erdbeben von Lissabon 1755, abgelehnt.<sup>23</sup> Es bleibt nun die Frage offen, weshalb Kant den Menschen nicht

<sup>19</sup> Mitunter wird Gott auch als Gesetzgeber und Richter bezeichnet. Es ist allerdings schwer auszumachen, ob es sich dabei um bloße Kommentare zu Baumgartens „Initia philosophiae practicae“ handelt, oder um den eigenen Standpunkt in der Phase der Niederschrift der Notiz. Vgl. AA 19, S. 247 (Nr. 7091); dagegen aber ebd., S. 249 (Nr. 7099) und (Nr. 7099) und (Nr. 7098).

<sup>20</sup> AA 19, S. 246 (Nr. 7089).

<sup>21</sup> AA 5, S. 125 f.

<sup>22</sup> Ebd., S. 129.

<sup>23</sup> Vgl. AA 1, S. 459 f.

vollständig auf seine Vernunft stellt, sondern der Gottesidee die Funktion einer zusätzlich wirkenden Triebfeder des Strebens nach Tugend zugesteht. Die Gefahr nach Fehlmotivierung des Handelns, die Kant ausschließen wollte, wird damit nicht vollständig gebannt. Oder mit anderen Worten: Weshalb ist das sittliche Handeln entsprechend dem die gesellschaftliche Verbindlichkeit der Menschen enthaltenden Sittengesetz nicht hinreichend garantiert? Weshalb bedürfen die Menschen nach Kants Meinung noch anderweitiger Triebfedern?

Der innertheoretische Grund liegt in Kants Auffassung vom Menschen als einerseits intelligibles, aber andererseits auch sensibles, mit Neigungen und Bedürfnissen ausgestattetes Wesen. Daß diesem Menschenbild wiederum die Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen Sein und Sollen entspricht und damit der Zwiespalt des bürgerlichen Menschen (bourgeois-Dasein und citoyen-Dasein) reflektiert wird, ist in der Literatur wiederholt dargestellt worden<sup>24</sup> und sei hier nur am Rande vermerkt. Wären die Menschen nur Vernunftwesen, könnten sie sich gar nicht anders als tugendhaft entscheiden und wären selbst „göttlich“; sie brauchten keine andere Triebfeder als ihre eigene Sittlichkeit. Aber auf Grund der doppelten Natur des Menschen [78] entsteht für ihn „ein Paradoxon“: Er soll sich durch bloße Achtung vor dem Sittengesetz treiben lassen und sich auf einen festen Standpunkt stellen, obwohl er weder im Himmel noch auf Erden dabei gestützt werde.<sup>25</sup> Im Himmel nicht, da kein Gott ihn lenkt, – auf Erden nicht, da seine Tugendhaftigkeit im empirischen Dasein als bedürftiges Wesen nicht belohnt, ja oftmals sogar „bestraft“ wird. Denn der rechtschaffende Mann sei oft gerade der unglückliche im empirischen Dasein.<sup>26</sup> So muß doch immerhin die Hoffnung erhalten bleiben, daß Tugend einmal belohnt werde, obwohl wir mit solcher Vorstellung „die Grenzen unserer Vernunft“ überschreiten.<sup>27</sup> „Es ist unmöglich, daß ein Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde.“<sup>28</sup>

*Fünftens.* „Gegen Gott haben wir keine andere als passive Pflichten, nicht bloß moralisch, sondern auch physisch (wir können auf Gott nicht wirken).“<sup>29</sup> Mit dieser These schließlich wird Kants Haltung zu den kirchlichen Konfessionen, Institutionen und kulturhaften Gepflogenheiten auf den Nenner gebracht. Religion wird in der Tat, ist sie auf Morallehre reduziert, in jeder institutionalisierten und kulthaften Form überflüssig und bleibt höchstens Privatangelegenheit der Menschen. Alle institutionellen Einrichtungen und dogmatischen Satzungen erklärt Kant als dem historischen Wandel unterworfen, weil sie Menschenwerk sind.<sup>30</sup> Letztlich sind sie Ausdruck eines noch unaufgeklärten und „barbarischen“ Zeitalters und müssen durch „Vernunftsreligion“ (sprich: Moralität) und eine „unsichtbare Kirche“, ein „Reich Gottes auf Erden“ (sprich: eine durch Moralgesetze bestimmte gesellschaftliche Einrichtung) abgelöst werden. Insofern schließt Kant zwar als ein „realistischer“ Denker an die Luthersche Reformationsbewegung an, geht aber prinzipiell darüber hinaus, indem nicht nur eine „Verinnerlichung“ der Religion im Lutherschen Sinne erfolgt, sondern die positive Behauptung der Transzendenz abgelehnt wird. Mit der Bezeichnung der Gottesidee als ein vom Menschen aus seinen eignen moralischen Bedürfnissen gemachtes Ideal wird die Transzendenz völlig in Immanenz aufgelöst und eine vollständige Säkularisierung der Religion erreicht. Dies kommt sehr eindeutig in Kants Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) zum Tragen, – der Schrift Kants, in der er sich u. a. mit einer eigenständigen Bibel-Auslegung befaßt. Gleich der erste Satz der Vorrede hebt den radikalen Punkt der Kantschen Stellung zur Religion hervor: „Die Moral, sofern 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 anderen

<sup>24</sup> Vgl. u. a.: P. Ruben, Die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ und methodologische Aufgabe der Philosophie, in: Zu± Kantverständnis unserer Zeit, hg. von H. Ley und anderen, Berlin 1975; G. Stiehler, Kant und die Grundlegung der bürgerlichen Ethik, ebd.; M. Thom, Die Bedeutung der Freiheitsproblematik für Kants Übergang zum Transzendentalismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin, 1974, Heft 3.

<sup>25</sup> Vgl. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: AA 4, S. 438 f.

<sup>26</sup> Vgl. AA 19, 8. 98 (Nr. 6590).

<sup>27</sup> Vgl. ebd., S. 191 (Nr. 6863).

<sup>28</sup> Ebd., S. 649 (Nr. 8106).

<sup>29</sup> Ebd., S. 232 (Nr. 7038).

<sup>30</sup> Vgl. ebd., S. 519 f. (Nr. 7790); (Nr. 7795); (Nr. 7797); Nr. (7794).

Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfnis an ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nichts anders abgeholfen werden kann: weil, was nicht aus ihm selbst und seiner Freiheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgiebt.“<sup>31</sup>

[79] Entgegen dem Schein, der sich aus der mitunter an die Theologie angelehnten Terminologie ergibt, führt Kant in dieser Schrift eine ausgesprochene Religions-, Bibel- und Kirchenkritik durch. Als ein Beispiel sei hier nur genannt, daß nach Kant das „radikale Böse“ im Menschen ebenso wie das ursprünglich Gute nicht etwa als „von Natur aus“ gut und böse, als „verdrehter Charakter“ und „verderbte Vernunft“ (in Bezug auf das Böse) verstanden werden darf, sondern nur einen Sinn hat, wenn man es aus der absoluten Entscheidungsfreiheit jedes Menschen für gut oder böse erklärt. Nur in diesem Sinne, als absolut freie Motivation des Handelns, ist das Böse radikal. Es erfolgt auch keinerlei theologische Verketterung der „Tierheit im Menschen“, d. h. seiner biologischen Beschaffenheit. Die natürlichen Neigungen seien, für sich betrachtet, gut und unverwerflich.<sup>32</sup> Alle Laster entspringen vielmehr aus Unkultivierung dieser Anlagen und ihrem unvernünftigen Gebrauch. Das Böse ist in dieser Beziehung falsche Unterordnung der Triebfedern. In der Bibel sieht Kant ein höchst weltliches Produkt voller anthropologischer Probleme; aber die Bibel drückt in ihrer mythologischen Darstellung dies keineswegs adäquat aus. So ist die Rede von der „Ersünde“ für Kant das „Unschicklichste“<sup>33</sup>, was man in dieser Beziehung sagen kann; die biblische Darstellung der Bestrafung von Adam und Eva mit mühevoller Arbeit bzw. qualvollem Geburtstagsgeschehen dient nur als Gleichnis, noch dazu als ungeschicktes: Es sei nicht abzusehen, „... wie tierische, mit solchen Gliedmaßen versehene Geschöpfe sich einer anderen Bestimmung hätten gegenwärtigen können.“<sup>34</sup> Auch die Jesus-Gestalt wird entmythologisiert: Jesus ist ein Sinnbild höchster Tugend gerade durch seine Leiden und drückt die Sehnsucht der Menschen nach moralischer Vollkommenheit aus. (Man vergleiche diese Darstellung mit der von David Strauß im „Leben Jesu“!)

Kant hat also seine in den sechziger Jahren erarbeitete Auffassung zeit seines Lebens aufrechterhalten und weiter ausgeführt und präzisiert. Dabei ist beim Vergleich seiner Werke zu beachten, daß ganz offensichtlich der Einfluß sowohl von Stellungnahmen der Zeitgenossen (etwa der Vorwurf des Atheismus und der Gottesleugnung in den Jahren zwischen der Erstauflage der „Kritik der reinen Vernunft“ und der Erstauflage der „Kritik der praktischen Vernunft“), als auch der Einfluß von Zeitereignissen (besonders der Französischen Revolution) eine gewisse Verlagerung in der Akzentuierung ergaben. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ 1785 wird das Dasein Gottes kaum als Problem erwähnt, während wir 1787 in der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ die oft mißverständene (da aus dem Systemzusammenhang oft herausgerissene) Passage finden: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen ...“<sup>35</sup> Kant grenzt sich hier vordergründig, u. a. aus politischen Gründen, gegen den Atheismus-Vorwurf ab, – aber der wesentliche Sinn seines Satzes erschließt sich erst, wenn man erstens beachtet, daß er sich an die Begründung anschließt, weshalb [80] Freiheit jenseits der Naturkausalität angesiedelt sei, also jenseits des Wissens, im Bereich der „Dinge an sich selbst“, – und wenn man zweitens Kants Begriff des Glaubens berücksichtigt, der ein „praktisches“, „nur subjektives“ Fürwahrhalten ausdrücken soll, wobei von allen Ideen, die im Bereich des Glaubens liegen, nur die der Freiheit auch „praktisch erfahrbar“, nämlich durch unser Handeln, ist. Freilich, für den zeitgenössischen Leser, der Kants Systemkonstruktion nicht gründlich durchschaute, blieb dieser Sinn des Kantschen Satzes verschlossen. Dennoch wurde diese Absicherung Kants gegen den Atheismus-Vorwurf von vielen Zeitgenossen nicht für bare Münze genommen (wie leider heute in mancher unserer Äußerungen über Kant). Das

<sup>31</sup> AA 6, S. 3.

<sup>32</sup> Vgl. u. a. ebd., S. 26-28, 34 f., 44: „Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein ...“

<sup>33</sup> Ebd., S. 40.

<sup>34</sup> Ebd., S. 73 f.

<sup>35</sup> I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1971, S. 32.

zeitgenössische Urteil beweist, daß Kants Stellungnahme zur Religion eher als zu radikal, als zu weit gehend, denn als „Kompromiß“ verstanden wurde. Kant wurde von konservativen und theologischen Kreisen ebenso angegriffen, wie auch – und das ist bezeichnend! – von den Hauptvertretern der spinozistisch beeinflussten pantheistischen Richtung. Bekannt sind Herders Dialoge über Gott (an denen Goethe Anteil hatte), die in der Erstfassung 1787 erschienen und u. a. eine Polemik gegen Kants Widerlegung der Beweisbarkeit des Daseins Gottes enthalten.

Dieser Umstand verweist uns auf einen wichtigen methodologischen Aspekt unseres eigenen Verständnisses von Religionskritik: Kant lehnt Herders pantheistische Position als eine Art des „physikotheologischen“ Gottesbeweises ab, eines Gottesbeweises den Kant in den vorkritischen Schriften selbst noch vertreten hatte. In seiner Widerlegung dieses Gottesbeweises spricht sich die durchaus richtige Einsicht aus, daß Gott mit den Mitteln des naturwissenschaftlichen Erkennens und der Naturbeobachtung nicht beweisbar ist, selbst dort, wo das Naturgeschehen uns noch Rätsel aufgibt. Keinen einzigen Beweis für die Existenz Gottes finden wir in der Natur; wir müssen, wollen wir nicht spekulieren, alle Naturerscheinungen auf die Wirkungsweise von Naturgesetzen zurückführen. Gleichzeitig behauptet Kant, daß auf dieser Grundlage auch die Nicht-Existenz Gottes nicht beweisbar sei. Entgegen der oft zu hörenden Meinung, dies sei inkonsequent, möchte ich hier behaupten: Kant hat recht! Man kann in der Tat auch mit dem Einsatz eines hohen naturwissenschaftlichen Erkenntnisstandes die Religion nicht hinreichend in ihrem Dogma von der Existenz Gottes widerlegen. Eine *hinreichende* Widerlegung erfolgt erst, wenn die Inhalte religiösen Bewußtseins auf ihren irdischen Kern zurückgeführt werden und ihre historisch-materialistische Ableitung geleistet ist. Das heißt es müssen die konkreten gesellschaftlichen Ursachen für die Produktion von religiösem Bewußtsein nachgewiesen werden. Diese konkreten Ursachen hat Kant freilich nicht erfassen können, – aber er hat mit der Reduzierung der Religion auf das moralische Bedürfnis wenigstens danach „gefragt“, ob nicht der Mensch selbst Grund der Religion sei. Indem er allerdings das religiöse Bewußtsein nur aus einem moralischen Bedürfnis erklärt, [81] welches noch dazu ahistorisch gefaßt wird, und somit das Bedürfnis nach Religion selbst verewigt, setzt er die Religiosität wieder als Positives und begreift sie nicht als „entfremdetes“ Bewußtsein.

Es stellt sich nun bei Beantwortung der Eingangsfrage zugleich das Problem was überhaupt unter religiösem Bewußtsein zu verstehen sei und in welchem Sinne Kant Religion ablehnt bzw. restauriert:

*Erstens.* Kant wendet sich gegen jegliche konfessionelle, dogmatisierte, in kirchlichen Institutionen und Sekten, durch Kult ausgeübte Religion. Er wendet sich gegen jedes religiöse Dogma einer positiven Behauptung einer Existenz Gottes, sei diese angeblich durch Offenbarung oder rationale Ableitung ermittelt.<sup>36</sup>

*Zweitens:* Kant wendet sich aber auch gegen philosophische Konzeptionen, die sich mit der Vorstellung einer „natürlichen Religion“, dem Deismus oder Pantheismus, verbinden, – also auch gegen zeitgenössische religionskritische und religionsumformende Auffassungen, da diese auch eine Transzendenz positiv behaupten, eine Transzendenz als „jenseits“ menschlicher Vernunft, und sei es ein „Deus sive natura“.

*Drittens.* Kant bleibt aber in zweifacher Hinsicht selbst Produzent religiösen Bewußtseins, einmal, indem er das Bedürfnis nach einer „Vernunftsreligion“ als etwas Natürliches, Ewig-Menschliches, Ahistorisches behauptet, und zum anderen bleibt er in einer „quasi-religiösen“ Denkweise befangen

---

<sup>36</sup> Hieraus ist auch Kants Ablehnung gegenüber dem Pietismus verständlich, in dessen Sinne er in der Kindheit erzogen wurde. Wenn er auch das Anliegen des Pietismus schätzt, Religiosität zu „verinnerlichen“ und auf Moralität zu beziehen, so verwirft er doch die „Andächtelei und den Gebetskult“ und behandelt diese Konfession wie jede andere als eine Sekte, die einem letztlich heuchlerischen Begriff von Religion Vorschub leistet. Kein Wunder, daß der Pietist und Mediziner Samuel Collenbusch in einem aggressiven Brief an Kant schreibt: „Es entsteht die Frage: In welchen Stücken unterscheidet sich der Glaube des Teufels von dem Glauben des Herrn Kants? — und in welchen Stücken unterscheidet sich die Moral des Teufels von der Moral des Herrn P. Kants?“ (*I. Kant, Briefwechsel*, hg. O. Schöndörfler, Leipzig 1925, Bd. II, S. 691). Vor einer Überwertung des pietistischen Einflusses auf Kant muß man vor allem deshalb warnen, weil damit der originäre Denkansatz seiner Haltung zu den Fragen der Religion übersehen würde: nämlich Kants Nachweis von der Unmöglichkeit eines positiven Beweises vom Dasein Gottes. Die Pietisten aber glauben an einen Gott als Person.

in dem Sinne, wie Marx (und vor ihm schon Feuerbach) diesen Begriff „religiöses Bewußtsein“ auf idealistische Verkehrung überhaupt bezogen. In allen philosophischen Konzeptionen, wo die Vernunft, das Selbstbewußtsein etc. des Menschen nicht auf den eigentlichen Ableitungsgrund (die praktische Tätigkeit) zurückgeführt und a priori als Ausgangspunkt gesetzt wird, oder in Denkformen fetischisierenden Bewußtseins, wo die Menschen die Produkte ihrer eignen Hand „vergöttlichen“, nicht als ihr Produkt begreifen und auch den Mechanismus der Entstehung solchen Scheins nicht erfassen, liegt nach Marx ein solches quasi-religiöses (der Religion analoges) Bewußtsein vor.<sup>37</sup>

In dieser Bewußtseinsstruktur bleibt auch Kant mit seinem Vernunftsbegriff befangen, und er ist sich dieses Dilemmas in gewissem Grade bewußt, indem er von der „Unbegreiflichkeit“ der Herkunft der menschlichen Vernunft, des Freiheitsvermögens etc. spricht. Unter diesem Aspekt erscheint Kants „Vernunft“ ihres unklärbaren Ursprungs wegen selbst als etwas Transzendentes, mögen wir auch über ihre Funktionsweise noch so viel wissen bzw. erfahren. So ist es von dieser idealistischen Voraussetzung aus trotz der „Wende aufs Subjekt“ letztlich nicht möglich, Religionskritik zu vollenden, und Kant spricht dies auch offen aus, indem er die Möglichkeiten eines Urhebers des menschlichen Vernunftvermögens, des Reiches der Zwecke etc. bewußt offen läßt. In diesem Sinne bleiben übrigens selbst erklärte Atheisten „Theologen“, wenn sie Idealisten sind; dies vermerkt Marx wiederholt gegenüber Bruno Bauer.

Quelle: Philosophie und Religion. Beiträge zur Religionskritik der deutschen Klassik. Collegium Philosophicum Jenense Heft 3. Hermann Böhlhaus Nachfolger Weimar 1981.

---

<sup>37</sup> Marx vergleicht im „Kapital“ Bd. 1 den Warenfetischismus mit der Nebelregion der religiösen Welt (vgl. *K. Marx/F. Engels*, Werke Bd. 23, S. 86; siehe auch S. 93 f.) – In seinem Artikel „Zur Jugendfrage“ bezeichnet Marx den atheistischen bürgerlichen Staat, der die Trennung von der Kirche vollzogen und die Religion zur Privatangelegenheit erklärt hat, als den vollendeten christlichen Staat, – nicht nur, weil die Behandlung der Religion als Privatsache deren gesellschaftliche Wirksamkeit nicht vernichten, ja, sie sogar potenzieren kann, sondern auch, weil der Staat selbst „vergöttlicht“ und als scheinbar vom Privatinteresse freie Sphäre des Allgemeinwillens reflektiert wird. Das Staatsbewußtsein des Bürgertums ist also ein quasi-religiöses Bewußtsein. (Vgl. *K. Marx/F. Engels*, Werke Bd. 1, S. 354-358).