

Der dritte Teil von *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* beginnt mit einer Analogie zwischen der ethischen (kirchlichen) und der politischen gemeinen Wesen (dem Staat):

Man kann eine Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen nach Vorschrift dieser Idee eine ethische, und sofern diese Gesetze öffentlich sind, eine ethisch-bürgerliche (im Gegensatz der rechtlich-bürgerlichen) Gesellschaft, oder ein ethisches gemeines Wesen nennen. Dieses kann mitten in einem politischen gemeinen Wesen und sogar aus allen Gliedern desselben bestehen (wie es denn auch, ohne daß das letztere zum Grunde liegt, von Menschen gar nicht zu Stande gebracht werden könnte). Aber jenes hat ein besonderes und ihm eigenthümliches Vereinigungsprincip (die Tugend) und daher auch eine Form und Verfassung, die sich von der des letztern wesentlich unterscheidet. Gleichwohl ist eine gewisse Analogie zwischen beiden, als zweier gemeinen Wesen überhaupt betrachtet [...] (RGV, AA 06: 95.26–37).

Kommt es zwischen den ethischen und politischen gemeinen Wesen nur zu einer Analogie, oder vielleicht auch zu einer Art von Wechselbeziehung? Man kann auf so eine gestellte Frage bejahend antworten. Die Religion wird im Rahmen des reinen Verstandes nicht nur vom Verstand hergeleitet, aber sie beruht auf der Übereinstimmung des reinen praktischen Verstandes mit den aus der Geschichte und der Offenbarung entnommenen Erkenntnissen (TL, AA 06: 488). Die Analogie zwischen den ethischen und politischen gemeinen Wesen wäre ein Fall von genau solch einer „Übereinstimmung“ von der Idee des Verstandes (ethischer gemeiner Wesen) mit den historischen Art und Weisen ihrer Realisierung (der kirchlichen und staatlichen Institution). Kant unterstreicht, dass das ethische gemeine Wesen „[...] [eine] erhabene, nie völlig erreichbare Idee“ (RGV, AA 06: 100.22) sei, die aber immer einer Minderung unterliegt, wenn sie nur durch die Institution verkörpert wird. Aber sogar dann gibt solch eine Institution auf eine reine Weise zumindest die Form eines ethischen gemeinen Wesens wieder. Und zwar ihre Einheit (Allgemeinheit), die Reinheit (nur in Anlehnung an die

moralen Antriebe), Freiheit (Respekt gegenüber dem freien Glaubensbekenntnis) und Unveränderlichkeit (die sich aus den unanfechtbaren Grundsätzen ergibt) (RGV, AA 06: 101.27–102.15).

Das ethische gemeine Wesen ist eine Republik, die den vereinigenden Rechten der Tugend unterliegt. Sie wird durch jeden gebildet, der sich in seiner Handlung nach den praktischen Rechten richtet, d.h. denjenigen, der alle seine Pflichten als Gottesgebote behandelt (RGV, AA 06: 153.28–29). Daher kann man von dem ethischen gemeinen Wesen sagen, dass es „ein Volk Gottes“ (RGV, AA 06: 100.19) ist, oder eine „unsichtbare Kirche“, die „eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung“ (RGV, AA 06: 101.09–11) ist. Ein institutioneller Repräsentant des ethischen gemeinen Wesens hingegen, also einer sichtbaren Kirche, „ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt.“ (RGV, AA 06: 101.12–13). Es gibt also keinen Grund zu meinen, dass die Idee eines ethischen gemeinen Wesens eine der Realität beraubte Utopie ist, aber man muss vor allem annehmen, dass sie jeder Regierung „von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient“ (RGV, AA 06: 101.11–12).

Das morale gemeine Wesen ist nicht nur kein politisches gemeines Wesen, sondern es verfügt auch über keine politische Konstitution, die ihre Grundsätze preisgeben würde (RGV, AA 06: 102). Es ist also auch unmöglich ein ethisches gemeines Wesen infolge einer politischen Entscheidung in Form eines Befehls zu erschaffen: „in ein ethisches gemeines Wesen zu treten, wäre ein Widerspruch (*in adjecto*), weil das letztere schon in seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich führt.“ (RGV, AA 06: 95.28–30). Die innere Freiheit eines moralen gemeinen Wesens muss, sogar dann wenn es Institutionen geben würde, die sich seines gerne bedienen würden, unangetastet bleiben:

Wünschen kann es wohl jedes politische gemeine Wesen, daß in ihm auch eine Herrschaft über die Gemüther nach Tugendgesetzen angetroffen werde; denn wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann, da würden die Tugendgesinnungen das Verlangte bewirken. Weh aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegentheil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen. — Der Bürger des politischen gemeinen Wesens bleibt also, was die gesetzgebende Befugniß des letztern betrifft, völlig frei [...] (RGV, AA 06: 95.30–96.06)X.

Wer ist also der Gesetzgeber des ethischen gemeinen Wesens? Der wahre, authentische Dienst eines Mitgliedes eines ethischen gemeinen Wesens ist nur eines

moralen Charakters und beruht auf der Vervollkommnung seiner eigenen Gesinnung, oder mit anderen Worten „in einem solchen gemeinen Wesen sind alle Gesetze ganz eigentlich darauf gestellt, die Moralität der Handlungen [...] zu befördern“ (RGV, AA 06: 98.30–31). Aufgrund dessen, dass diese Aufgabe gänzlich außerhalb der Kompetenz eines politischen gemeinen Wesens liegt, außerhalb seiner Gesetzgebung und außerhalb seiner Beurteilungsfähigkeit (nur auf der Legalität äußerer Taten und nicht auf der Moralität innerer Maximen beruhend), kann somit nur Gott der Gesetzgeber des ethischen gemeinen Wesens sein (RGV, AA 06: 126.25).

Den Herrschaftsbeginn eines guten Prinzips, also eines ewigen Friedens in der Religion, bezeichnet man auch als „Königreich Gottes“, und es beginnt dann, wenn die Grundsätze seiner Konstitution (Tugenden) zu offiziellen Grundsätzen werden. Was bedeutet das? Es geht ganz einfach um die Verbreitung von moralen Grundsätzen, die zu Füßen der Existenz eines ethischen gemeinen Wesens liegen, welche nur auf der Freiheit und Wertschätzung der Idee des praktischen Rechtes beruhen. Diese Prinzipien werden zu offiziellen Grundsätzen, wenn sie als Muster für institutionelle Formen der Regierung dienen. Gotthold Ephraim Lessing bezeichnet diese Etappe der menschlichen Geschichte als Epoche „eines neuen ewigen Evangeliums“¹. Mit Sicherheit ist Kant der gleichen Ansicht, wenn er unterstreicht, dass der Schöpfer des Christentums der Hoffnung war, „daß nicht die Beobachtung äußerer bürgerlicher oder statutarischer Kirchenpflichten, sondern nur die reine moralische Herzensgesinnung den Menschen Gott wohlgefällig machen könne (Matth. V, 20-48)“ (RGV, AA 06: 159.12–15). Das Bilden des „Königreiches Gottes“ ist als die wichtigste menschliche Pflicht anzusehen:

[...] ein solches gemeines Wesen, als ein Reich Gottes, nur durch Religion von Menschen unternommen [...] damit diese öffentlich sei (welches zu einem gemeinen Wesen erfordert wird), jenes in der sinnlichen Form einer Kirche vorgestellt werden könne, deren Anordnung also den Menschen als ein Werk, was ihnen überlassen ist und von ihnen gefordert werden kann, zu stiften obliegt. (RGV, AA 06: 151.24–152.03).

Mit dieser Pflicht geht ein gewisser Paradox einher. Das ethische gemeine Wesen nimmt an, dass es moralisch gute Menschen gibt. Moralisch gute Menschen können hingegen nicht ohne ein gemeines Wesen entstehen, die ihre angeborenen Prädispositionen durch den Antagonismus in der Gesellschaft entwickeln, „eine ungesellige Geselligkeit“ (IaG, AA 08: 20.30). In solch einer Situation fällt es schwer von dem ethischen gemeinen Wesen als einem Werk eines einzelnen Menschen zu denken: „Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist also ein Werk,

¹ Lessing, G. E.: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Berlin, 1780, S. 80.

dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann.“ (RGV, AA 06: 100.29–31), oder, wie Kant in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* schreibt, ist dies das Werk der Natur selbst (IaG, AA 08: 22.06–21).

Das ist ein zum „ursprünglichen Vertrag“ analogischer Paradox, der als ein Gründungsakt der menschlichen Gesellschaft keine historische Tatsache ist, aber eine vom Verstand hergeleitete Begründungsgrundlage der gesellschaftlichen Ordnung. Es ist seine notwendige Annahme. Auch die kantianische „morale Gesellschaft“, bei der Ordnung der Begründung, ist eine endgültige durch die Pflichten ihrer Mitglieder verbindende Grundlage. Solch eine Grundlage kann keine durch den Menschen beschlossene willkürliche Gesetzgebung sein und somit keine historische Form des politischen gemeinen Wesens (real oder historisch „offenbar“). Der Akt der „ersten“ Annahme des moralen gemeinen Wesens wäre auch eine „intelligibele That, bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar“ (RGV, AA 06: 31)². Daher stellt die Religion das morale Freiheitsrecht in Form einer Pflicht gegenüber Gott dar: „Religion ist (subjectiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ (RGV, AA 06: 153.28–29).

Wieso aber stellen wir uns die morale Pflicht als eine Anweisung Gottes vor? Kant antwortet auf diese Frage in den *Metaphysische[n] Anfangsgründe[n] der Tugendlehre* wie folgt: „Wir können uns nämlich Verpflichtung (moralische Nöthigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen Anderen und dessen Willen (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nur der Sprecher ist), nämlich Gott, dabei zu denken.“ (TL, AA 06: 487.17–20). Im Grunde genommen ändert die Religion nichts an dem Inhalt moralischer Anweisungen, sie verleiht ihnen lediglich einen neuen Charakter (einer Form): indem sie lehrt, dass Gott ein Gesetzgeber moralischer Grundsätze ist, die in dem menschlichen Verstand eingeschrieben sind. Er verleiht ihr eine Art „physischer“ Kraft, dank derer eine Perspektive zur Beseitigung von dem Bösen aus der Welt eröffnet wird. Die Religion gibt dem praktischen Recht keine Sanktion auf, aber sie stellt lediglich die Natur dieser Sanktion als höchste dar (indem Gott als Kraftquelle der moralischen Verpflichtung dargestellt wird).

² Ich benutze hier gezielt die durch Kant angewandten Formulierungen, um den ersten Akt des Bösen zu beschreiben. Das wird durch die Überzeugung gerechtfertigt, dass die Religion anhand von Vorstellungen unser Wissen über den Beginn des Aktes ergänzt, wo der Verstand uns nicht mehr unterstützt. Der religiöse Mythos „ergänzt“ nur „[...] den theoretischen Mangel des reinen Vernunftglaubens, den dieser nicht abläugnet, z.B. in den Fragen über den Ursprung des Bösen, den Übergang von diesem zum Guten, die Gewißheit des Menschen im letzteren Zustande zu sein u.dgl., zu ergänzen dienlich und als Befriedigung eines Vernunftbedürfnisses dazu nach Verschiedenheit der Zeitumstände und der Personen mehr oder weniger beizutragen behülflich ist.“ (SF, AA 07: 09.05–11).

Das Recht (die Pflicht), das auf die Mitglieder eines moralen gemeinen Wesens auferlegt wird, ist doch kein von außen auferlegter Zwang (wie ein Gläubiger des historischen Glaubens das als eine göttliche Offenbarung interpretieren könnte), und Gott ist als Gesetzgeber eines moralen gemeinen Wesens kein transzendentaler Gott, aber ein praktisches Recht in uns (*Deus in nobis*) (RGV, AA 06: 108.11–12). Daher sagt Kant direkt: der Glauben, dass die durch uns erfüllenden Pflichten göttliche Gebote sind, erfordert kein assertorisches Wissen über die Existenz Gottes. Solch ein Wissen, wie es sich aus der *Kritik des reinen Verstandes* ergibt, ist nicht nur unerreichbar³, aber ganz einfach überflüssig.

* * *

Indem Karl Vorländer den Kontext rekonstruiert, infolgedessen die Abhandlung von Kant zum Thema der Religion entstand, deutet er auf offenbare Bezüge zu den Ansichten Lessings zur Frage der Offenbarung hin⁴. Vorländer geht der Spur von Emil Arnoldt nach, der eine innere philosophisch-religiöse Verwandtschaft der Doktrin beider Denker anerkannte⁵. Dies erlaubt weitgehende Analogien zwischen den Grundideen der Geschichtsphilosophie und der Philosophie Lessings und den Schriften Kants zu schaffen. Als Beispiel⁶ kann hier die in der *Erziehung des Menschengeschlechts* formulierte bekannte These Lessings dienen,

³ Das Ergebnis der Kritik von den Beweisen zu der Existenz von Gott fällt zwar gänzlich negativ aus, doch das sagt noch nichts zu dem Thema der fehlenden Existenz Gottes aus. Das ist nur ein Minimum, wie Kant sagt, welches uns erlaubt anzunehmen: „es ist möglich, daß ein Gott sei“ (RGV, AA 06: 153.29, Anm.).

⁴ Es gibt in den Schriften Kants nur einen Ort, an dem direkt die Sprache von Lessing ist (KU, AA 05: 284.28). Vorländer, Arnoldt oder Fischer denken also ausschließlich an den indirekten Bezug auf seine Schriften. Es geht vor allem um die durch Lessing in den Jahren 1774–1777 veröffentlichten Fragmente der Arbeiten von Reimarus, *Wolfenbüttelsche Fragmente* sowie *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Sicherlich kannte Kant andere theologische Abhandlungen Lessings, doch diese Hypothese wird nicht durch direkte Bezüge bestätigt (ich lasse hier die Bezüge auf die ethischen Abhandlungen aus). Vgl. Rust, H.: *Kant und die Erbe des Protestantismus*. Gotha: Leopold Klotz, 1928, S. 16–17, 20–21. Etwas anders sieht die Sache mit Kants Korrespondenz aus. In den Briefen wird normalerweise die zu der damaligen Zeit laute Angelegenheit des mutmaßlichen Atheismus und Spinoismus Lessings berührt. Kuno Fischer ist auch davon überzeugt, dass die durch Lessing formulierten Thesen in den philosophisch-religiösen Schriften mit der Stellungnahme Kants übereinstimmen. Das Bild der Philosophie von Spinoza, welches in den Schriften Kants sichtbar ist, wird wahrscheinlich gänzlich durch die Auseinandersetzung zum Thema des mutmaßlichen Pantheismus Lessings determiniert.

⁵ Die Übereinstimmung zwischen dem Inhalt des Briefes Kants an Lavater (der auf das Jahr 28. April 1775 datiert ist) sowie zweier Abhandlungen Lessings *Eine Duplik* (von 1778) und *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (von 1777) verdient einer Erwägung.

⁶ Vorländer, K.: Einleitung. In: Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Leipzig: Meiner, 1919, S. XXVI–XXVII.

dass man die Offenbarung als ein Erziehungswerkzeug verstehen sollte, dass die Vorsehung gegenüber dem Menschen nutzt, was seine Entsprechung in [*Der*] *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (RGV, AA 06: 155) findet, ähnlich wie die in der Abhandlung *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft* formulierte Überzeugung, dass „Zufällige Geschichtswahrheiten [] der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden [können]“⁷ (siehe: RGV, AA 06: 186–187). Obwohl man nicht ausschließen kann, dass diese Inspirationen direkt von Leibniz stammen. Das Verhältnis von Kant, zumindest in Bezug auf das literarische Schaffen Lessings, war jedoch nicht enthusiastisch. Vielleicht ergab sich dies aus seiner kritischen Bewertung der jüdischen Eliten⁸. Die Distanz ist auch in der Art und Weise zu sehen, wie Kant die Geschichtsphilosophie Lessings kommentiert. Kant sieht zum Beispiel einen Paradox darin, dass in der historischen Ordnung (also in der Ordnung der Fakten) der kirchliche Glaube dem religiösen Glauben vorangeht. Das ist für Kant theoretisch nicht annehmbar. In der moralen Ordnung (in der Ordnung der Idee) sollte es doch umgekehrt sein (siehe: RGV, AA 06: 106). Die Religion ist für Kant ein Träger der Idee (Idee des moralen gemeinen Wesens), welche ein Vorbild für jede durch die Menschen geschaffene Regierung sein sollte. Obwohl sie keine Hinweise gibt, wie diese Idee umzusetzen sind.

Es gibt noch einen sehr wichtigen Faktor, der den Inhalt von geschichtshistorischen und den politischen Abhandlungen von Kant mit seinen der Philosophie der Religion gewidmeten Schriften verbindet. In beiden Fällen ist die Sprache von einem moralen Fortschritt, obgleich er bei beiden etwas anders verstanden wird. Der morale Fortschritt beruht auf der Verwirklichung der Idee, also dem Nachahmen eines gewissen Vollkommenheitsvorbildes, mit dem wir unser Verhalten vergleichen. Da wir nie einen Grund haben mit unseren Errungenschaften zufrieden zu sein, ist das morale Streben nach Vollkommenheit ein nie zu Ende gehender Prozess (unvollendet). Bei der historischen Ordnung sprechen wir eher von Institutionen, die den moralen Fortschritt sichern und festigen, obwohl sie ihn nicht hervorrufen. Wenn wir Gründe dafür haben, die heutzutage lebenden Menschen als zivilisierter anzusehen, so haben wir doch keine Grundlage dafür, sie als moraler zu finden als diejenigen Menschen, welche früher gelebt haben. Was mehr, wir haben keinen Grund zu meinen, dass Menschen weniger veranlagt sind in irgendwelcher Situation moralisch vorzugehen. Jede Tat, unterstreicht Kant, darunter auch „Eine

⁷ Lessing, G. E.: *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft. An den Herrn Director Schumann, zu Hannover*. Braunschweig, 1777, S. 9.

⁸ Dietzsch, S.: *Immanuel Kant – Biografia*, übersetzt durch K. Krzemieniowa. Warszawa: Wiedza Powszechna, 2005, S. 139 ff.

jede böse Handlung muß, wenn man den Vernunftsprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre.“ (RGV, AA 06: 41.01–03). Das bedeutet hingegen, dass man den einfachen Zusammenhang des Resultierens zwischen den gesellschaftlichen Institutionen und der moralen Vorgehensweise ausschließen muss. Solch einen Zusammenhang setzte Kant in *Religion...* und in desgleichen Jahres veröffentlichten Abhandlung *Über den Gemeinspruch... in Zweifel*. Die Sichtweise des Philosophen in Bezug auf diese Frage war jedoch nicht konstant, unterlag einer Evolution und wurde etwas anders in den späteren politischen Schriften ausgedrückt.

Als Zeugnis für diese Veränderung dient zum Beispiel ein s.g. *Krakauer Fragment*, eine nicht allzu große Skizze zu *De[m] Streit der Fakultäten*, in dem manche Thesen etwas stärker aufgestellt worden sind als in den veröffentlichten Schriften des Philosophen. Kant stellt erneut die Frage nach dem Fortschritt des Menschengeschlechts und erwägt, ob es Faktoren gibt, die zuverlässig ihm dienen. Die französischen Enzyklopädisten haben eine These aufgestellt, dass der morale Fortschritt durch die Entwicklung der Wissenschaften und der Künste begünstigt wird. Andere hingegen, wie Rousseau, teilten solch einen Optimismus nicht, indem sie der Ansicht waren, dass die staatlichen Institutionen die ursprünglich gute menschliche Natur korrumpieren und den Menschen Gefahren aussetzen, die es bei einem natürlichen Zustand („Handelsgeist“ u. ä.) nicht gab. Kant stimmt unter vielen Hinsichten mit dieser Kritik überein. Hier ein Zitat aus dem *Krakauer Fragment*:

Künste und Wissenschaft führen zwar nicht natürlicherweise zu Beförderung der Moralität; sie dienen ihr indessen doch damit daß sie die Barbarey vertreiben und die Empfänglichkeit für sittliche Gefühle befördern. Von dem Wachsthum der ersteren kann man sich für die letztere eigentlich keinen geraden Beystand versprechen auch ist der Luxus mit jenen oft und [beynahe] {fast} gewöhnlich mit dem größten Verderben im Sittlichen verbunden. Doch können sie dazu beytragen den Rückfall aus dem schon aufgekeimten Guten zu verhüten.

Eine andere wichtige Frage ist: ob Menschen vorher (durch Erziehung, religiöse Disciplin u.d.g.) besser werden müssen ehe man es von Staaten hoffen kann oder ob umgekehrt damit zu Werk gegangen werden (oder die Vorsehung es auf entgegengesetzte Weise einleiten) müsse. – Das letztere scheint der Fall zu seyn. [...] Also von Staaten nicht vom Volk (von Oben nicht von Unten) muß dieses Fortschreiten zum Bessern eingeleitet werden.⁹

⁹ Handschriftliches Fragment Kants im Besitz des Czartoryski-Museums in Krakau; erstmals veröffentlicht von Klaus Weyand in *Kant-Studien* 51 (1959/60).

Letztendlich also stellt sich heraus, dass Kant ein Befürworter der These war, dass eine beständige morale Entwicklung der Menschheit durch Faktoren unterstützt wird, die über die Sphäre individueller Entscheidungen hinausgehen. Der Philosoph denkt hierbei ausschließlich an die (kirchliche oder staatliche) Institution, obwohl in dem letzten Satz nur die Sprache von dem Staat ist. Der frühere Satz dieses Zitats lässt keine Zweifel übrig, dass Kant in einem gewissen Sinne die Vorkehrung als einen Katalysator berücksichtigt, der die menschliche Geschichte („die Erziehung des Menschengeschlechts“ Lessings) „beschleunigt“. Er berücksichtigt vor allem die „Weisheit der Natur“, auf welche er sich gerne in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* berief.

Im Grunde genommen versteckt sich unter dem Schein des Optimismus eine bittere Wahrheit der Schwäche des menschlichen Charakters. Der Mensch muss sich ununterbrochen auf eine von außen kommenden Hilfe verlassen: auf der Institution des Staates, Organisation der Kirche, den Impulsen, welche der unbestimmten und uns unbekannten Vorkehrung zugeschrieben werden, ohne welcher er dem Zustand der Barbarei verfallen würde. Vor allem jedoch muss er stets in einer Relation mit anderen Menschen verbleiben, ohne die sich nicht nur keine natürlichen Prädispositionen in ihm entwickeln könnten, sondern es sogar zu einem Regress der menschlichen Natur kommen würde. Vielleicht überzeugte sich Kant von der Tatsache anhand der Geschichte von Robinson Crusoe (MAM, AA 08: 122.29–34).

Bedeutet die Bestimmung der Abhängigkeit zwischen dem moralen Fortschritt des Menschen und dem Fortschritt gesellschaftlicher und politischer Institutionen, dass bei der Errichtung des „Königreiches Gottes“ (ewigen Friedens) eine Bedingung erfüllt sein muss und der ewige Frieden in der Sphäre der äußeren Freiheit (in der gesellschaftlichen und internationalen Politik) herrschen muss? Ja, aber nur bei der historischen und nicht bei der theoretischen Ordnung (siehe: RGV, AA 06: 106). Soweit die erste durch den Menschen realisiert werden kann, wie Kant hervorhebt, indem er sich auf die Ereignisse der französischen Revolution bezieht, wo wir Beispiele ungehemmten Fortschritts im Bereich der bürgerlichen Freiheit finden, so verfügen wir bei der zweiten über keine Mittel, die ihre Verwirklichung gewährleisten könnten. Mehr noch, wir wissen sowohl nicht wann, wie auch nicht bei welchen Umständen die Realisierung dieser Idee erfolgen könnte: „und nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Cultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam und auch durch jene allein möglich sein.“ (MAM, AA 08: 121.29–31). Eine zu schnell erreichte Vervollkommenheit von den Strukturen der menschlichen Gesellschaft ist nicht so schädlich für den Fortschritt des Menschengeschlechts (es kommt nie dazu), wie eher die Annahme selbst, dass irgendeine menschliche Institution diese Idee verwirklicht, was für den Menschen demoralisierend ist.

* * *

Zwei Jahre nach *D[er] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* veröffentlichte Kant die Abhandlung *Zum ewigen Frieden*. Es kann scheinen, dass in diesem bekanntesten politischen Essay Kant keinerlei Bezüge zu den in der *Religion...*¹⁰ formulierten Feststellungen macht. Im Grunde genommen werden die früheren Ideen weitergeführt, obwohl sie hinter den Ausdrücken versteckt sind, die direkter religiöser Bedeutung beraubt sind. Und so wird die Realisierung des „ewigen Friedens“ nicht durch die Vorsehung, nicht durch Gott, sondern durch „die große Künstlerin Natur“ (ZeF, AA 08: 360.13) gewährleistet. Die Änderung scheint oberflächlich zu sein, da unveränderlich die Tatsache verbleibt, dass der Mensch, obwohl er an der universellen Rationalität teilnimmt (die durch „Gott“ oder „die Natur“ symbolisiert wird), so muss er sich auf etwas verlassen, worauf er keinen Einfluss hat und von dem er abhängig ist¹¹. Diese Abhängigkeit gilt ebenfalls in der Sphäre der menschlichen Freiheit. Und das ist eine nicht mindere Abhängigkeit als jene von der Abhängigkeit eines natürlichen Wesens, das der Notwendigkeit der Natur unterworfen ist.

* * *

Die Freiheit ist nicht nur eine der vier formellen Bedingungen, die dem ethischen gemeinen Wesen zu Grunde liegen (RGV, AA 06: 101.27–102.15). Die Freiheit von jeglichem Zwang ergibt sich einfach aus dem Begriff des ethischen gemeinen Wesens selbst (RGV, AA 06: 95.29–30). Oder können irgendwelche kirchlichen Institutionen, insbesondere der protestantischen Kirche, sich selbst als eine Realisierungsform – besser als alle anderen – solch eines ethischen gemeinen Wesens befinden? (siehe: SF, AA 07: 52 ff) Kant bezweifelt das. Kirchen, religiöse gemeine Wesen verweigern oftmals den Menschen die Freiheit und helfen ihnen gerne bei der Mühe des Treffes moralischer Entscheidungen aus (WA, AA 08: 37). Diese Praxis ist sogar nicht durch die allgemeine Tatsache des Seins der Menschheit in seiner Unmündigkeit („Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich [...], einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat“; WA, AA 08: 35.13–14) gerechtfertigt, dessen zeitgenössische Entsprechung Erich Fromm als „[die] Flucht vor der Freiheit“ beschreibt. Kant kritisiert solch eine Einstellung erbarmungslos:

¹⁰ Bobko A.: *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków–Rzeszów: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2007, S. 283.

¹¹ Ibid., S. 282.

Ich gestehe, daß [...] die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (man muß frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können). Die ersten Versuche werden freilich roh, gemeinlich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge anderer stand; allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch eigene Versuche (welche machen zu dürfen, man frei sein muß). Ich habe nichts dawider, daß die, welche die Gewalt in Händen haben, durch Zeitumstände genöthigt, die Entschlagung von diesen drei Fesseln noch weit, sehr weit aufschieben. Aber es zum Grundsatz machen, daß denen, die ihnen einmal unterworfen sind, überhaupt die Freiheit nicht tauge, und man berechtigt sei, sie jederzeit davon zu entfernen, ist ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, die den Menschen zur Freiheit schuf. (RGV, AA 06: 188.02, Anm.)

In einer durch Kant während der Vorbereitung der Veröffentlichung *Der Streit der Fakultäten* erstellten Notiz lesen wir: „alle Religion muß *a priori* aus der Vernunft des Menschen entwickelt werden und das historische dient nur zur Illustration nicht zur Demonstration“ (VARGV, AA 23: 437.35–37)¹². Die Richtigkeit einer Idee weist nicht ihre Realisierung nach. Die Idee ist eine Aufgabe für den Menschen und für die durch ihn gebildete Institution. Die Verbreitung der Glaubensfreiheit (RGV, AA 08: 41), also einer Idee, die Kant als die schwierigste Bedingung der Aufklärung befand, war eine institutionelle Prüfung der Beständigkeit des moralen Fortschrittes des Menschengeschlechts. Die religiöse Freiheit wurde jedoch erst für die Nachfolger Kants zu einem wahrhaftigen Keim der liberalen Gesetzgebung sowie der Trennung von Staat und Kirche, zu einer Grundlage der modernen gesellschaftlichen Ordnung, die sich auf der Gewährleistung der Freiheit des „Menschen und Bürgers“ konzentriert.

* * *

Georg Jellinek, einer der größten Rechtstheoretiker und -Historiker wandte den gleichen Gedankenstrang in einer seiner bekanntesten Abhandlungen, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*¹³ an:

¹² Ernst Troeltsch entdeckt in dieser Deklaration, vor allem jedoch in dem Inhalt der *Religion...*, einen Kompromiss zwischen dem, was historisch ist und dem, was rein verstandesmäßig in der Philosophie von Kant ist. Vgl. Troeltsch, E.: Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte. In: *Kant-Studien*, 9, 1904.

¹³ Georg Jellinek, der Autor einer lauten Abhandlung, die den historischen Quellen der Erklärung von Menschen- und Bürgerrechten gewidmet ist. „... Stephen Hopkins, ein langjähriger Gouverneur von Rhode Island [...], einer der Unterzeichner der Unabhängigkeitserklärung, Quäker, also ein

Die Idee, unveräusserliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, ist nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs. Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat, ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe. Ihr erster Apostel ist nicht Lafayette, sondern jener Roger Williams, der, von gewaltigem, tief religiösem Enthusiasmus getrieben, in die Einöde auszieht, um ein Reich der Glaubensfreiheit zugründen und dessen Namen die Amerikaner heute noch mit tiefster Ehrfurcht nennen¹⁴.

Jellineks Ansicht nach ist nicht der Inhalt, aber die Form der modernen Gesetzgebung selbst religiöser Abstammung. Ihre Quelle reicht bis ins siebzehnte Jahrhundert Englands. Sie wurde jedoch in den gemeinen Wesen realisiert, die durch die Siedler in Neuengland gegründet worden sind. Wir denken hierbei an die Formulierungsweise von Rechten der Einheit in Anlehnung an die schon bestehende staatliche Ordnung, und nicht an eine konkrete Realisierung dieser Idee in der politischen Praxis. Die Rechte einer Einheit werden hier als Freiheiten verstanden, die von Natur aus dem Menschen zustehen. Die natürlichen Freiheiten des Menschen bestimmen den Bereich seiner Autonomie, im Verhältnis zu welchem erst dann die Zwangsrechte festgelegt werden. Ein wichtiger Bereich dieser Autonomie ist zum ersten Male während der religiösen Auseinandersetzungen geregelt worden und man garantierte die Glaubensfreiheit.

Die Formulierungsweise der durch die Institution des Staates garantierter Grundfreiheiten des Menschen anhand der Rechtserklärung, die durch die englischen Siedler in Amerika angenommen worden sind, wurde zur Grundla-

Repräsentant der Konfession, mit der Williams im ständigen Streit war, die 1771 veröffentlicht wurde und auf den erstklassigen Arbeitsquellen basierte, schrieb, dass Roger Williams »der erste Gesetzgeber auf der Welt war [...], der gänzlich und auf eine effektive Weise eine freie, vollständige und absolute Gewissensfreiheit einführte« sowie diesen Grundsatz zu einem »Hauptfundament seiner jungen Kolonie« machte.“ [Zieliński, T. J.: *Roger Williams twórca nowoczesnych stosunków państwo-kościół*. Warszawa: Semp, 1997, S. 264]. Die Arbeit erschien schon in dem Jahre 1777 in deutscher Sprache, die über die Leistungen Williams informierte (*Freyhaitsbrief den Kolonie Rhode Island*). Williams gilt bis heute an als Schöpfer der Rechtsgarantie der Gewissensfreiheit und des mit ihm im Zusammenhang stehenden Konzepts zur Teilung von Staat und Kirche. „Es beriefen sich im Jahre 1786 Baptisten auf Williams, die darum bemüht waren das Gesetz über die Glaubensfreiheit des Staates Virginia zu verabschieden, indem der erste Änderungsantrag zur Konstitution im Jahre 1785 gestellt wurde. Sie hatten Einfluss auf die Entstehung von den die Glaubensfreiheit betreffenden Normen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ [Ibid., 266]. Gemäß der durch Jellinek aufgestellten These, stellt die Rechtserklärung, die am 12. Juni 1776 im Staat Virginia verabschiedet worden ist ein Vorbild an Einträgen dar, welche die Gewissensfreiheit in anderen Staaten Amerikas (Pennsylvania 28. September 1776, Maryland 11. November 1776, Nordkarolina 18. Dezember 1776, Vermont 8. Juli 1777, Massachusetts 2. März 1780 und New Hampshire 31. Oktober 1783) garantieren. Sie ist in dieser Hinsicht ebenfalls ein Vorbild für die französische Konstitution.

¹⁴ Jellinek, G.: *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*. München und Leipzig: Duncker & Humblot, 1904, S. 46.

ge der Konstitution, die später in Frankreich beschlossen wurde. Die These von Jellinek hinterfragt den weltlichen Charakter der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*. Es scheint nämlich, dass das wichtigste Element der Ideologie der französischen Revolution, also die Freiheit, welche von Natur aus dem Menschen zusteht, paradoxer Weise eben religiöser Abstammung ist¹⁵. Die ideologische Quelle der französischen Konstitution (die am 3. September 1791 verabschiedet worden ist) war die Konstitution der Vereinigten Staaten (die vier Jahre zuvor, am 17. September 1787 angenommen worden war). Die letzte hingegen war ein Produkt protestantischer Religiosität, die durch die Gesellschaft englischer Immigranten geschaffen worden war.

Ich zeige hier nur manche Übereinstimmungen zwischen der Kantianischen Reflexion zum Thema Glaubensfreiheit und dem Konzept der Entstehung von Menschenrechten von Jellinek auf. Eine andere Herangehensweise zu den religiösen Quellen der politischen Ordnung finden wir in der Philosophie Hegels. In diesem Falle fällt die Betonung auf etwas anderes. Hegel sucht nicht nach den „Bedingungen“ oder den „Verhältnissen“ der Ordnung der Realität und Idealität, aber er verwischt eher einen wichtigen Unterschied zwischen ihnen.¹⁶

Man hat von jeher einen Gegensatz zwischen *Vernunft* und *Religion*, wie zwischen *Religion* und *Welt* aufstellen wollen; aber näher betrachtet ist er nur ein Unterschied. Die Vernunft überhaupt ist das Wesen des Geistes, des göttlichen wie des menschlichen. Der Unterschied von Religion und Welt ist nur der, daß die Religion als solche Vernunft im Gemüt und Herzen ist, daß sie ein Tempel vorgestellter Wahrheit und Freiheit in Gott ist, der Staat dagegen nach derselben Vernunft ein Tempel menschlicher Freiheit im Wissen und Wollen der Wirklichkeit ist, deren Inhalt selbst der göttliche genannt werden kann. So ist die Freiheit im Staate bewährt und bestätigt durch die Religion, indem das sittliche Recht im Staate nur die Ausführung dessen ist, was das Grundprinzip der Religion ausmacht. Das Geschäft der Geschichte ist nur, daß die Religion als menschliche Vernunft erscheine, daß das religiöse Prinzip, das dem Herzen der Menschen inwohnt, auch als weltliche Freiheit hervorgebracht werde.¹⁷

Im Unterschied zu Kant, ist Hegel davon überzeugt, dass es zu einer Identität zwischen der „inneren Welt des Herzens“ kommt, die auf den Freiheitsrechten gestützt ist, und der von außen kommenden politischen Ordnung, die auf dem

¹⁵ Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, Artikel 10: „Niemand soll wegen seiner Anschauungen, selbst religiöser Art, belangt werden, solange deren Äußerung nicht die durch das Gesetz begründete öffentliche Ordnung stört.“ <http://www.verfassungen.eu/f/ferklaerung89.htm> (Zutritt: 02.12.2018).

¹⁶ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. In: Hegel, G. W. F.: *Werke*. Bd. 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 27 ff.

¹⁷ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: Hegel G. W. F.: *Werke*. Bd. 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 406.

Zwang basiert. Er ist also der Ansicht, dass wir es lediglich mit einem formellen Unterschied zu tun haben, und dass der Unterschied in einem ethischen gemeinen Wesen einer christlichen Gemeinde verwischt wird. Diese Überzeugung wird von der Sicherheit begleitet, dass für die Realisierung dieses Zieles das protestantische Deutschland bestimmt wurde. Kant war nie der Meinung, dass irgendeine politische Institution die Realisierung der Idee eines ethischen gemeinen Wesens ist. Er war hingegen der Ansicht, dass jene Idee eine Urfassung jeder durch Menschen geschaffener Regierung ist (RGV, AA 06: 101.11–12). Hegel gibt somit dem Protestantismus in der Religionsgeschichte eine andere Bedeutung als Kant auf. Er meint, dass er zu einem Kompromiss zwischen den eng politischen Ambitionen des mittelalterlichen Christentums und der moralen Übermittlung der Lehren von Jesus führen soll. Dieses Konzept ist vollständig in der *Phänomenologie des Geistes* aufgeführt worden, aber ihre hauptsächlichen Umrisse finden wir schon in den frühen philosophisch-religiösen Abhandlungen, die Hegel in den neunziger Jahren geschrieben hat.

Man wird sowohl in *Das Leben Jesu*, wie auch in *D[er] Positivität der christlichen Religion* auf den Akzent des ethischen Charakters des Christentums, übereinstimmend mit der kantianischen Philosophie, aufmerksam. Das Wesentliche des ethischen gemeinen Wesens ist dies, dass sie lediglich nur anhand der Kraft eines freiwilligen Vertrages berufen worden ist, indem sie auf diese Weise zu einem Vorbild moderner staatlicher Strukturen geworden ist. Statt eines weltlichen Vorbildes (der durch Hobbes oder Rousseau formuliert worden ist) ist hier die Sprache von einem religiösen Vorbild (protestantische Gemeinden):

Es ist der erste Grundsatz der protestantischen Kirche, daß ihr Vertrag auf einer allgemeinen Uebereinstimmung aller Mitglieder derselben beruhe, daß von keinem Menschen der Eintritt in einen kirchlichen Vertrag gefordert werden könne, dessen Bedingung wäre, daß er Seine Glauben der Mehrheit der Stimmen unterwürfe. [...] [Protestant – T. K.] ist ein Mitglied der protestantischen Kirche, weil er freiwillig derselben beigetragen ist¹⁸.

Hegel nahm ein Verhältnis zwischen der Idee der Glaubensfreiheit, welche in dem Protestantismus propagiert wird, und dem Verbreiten des republikanischen Systems an. Das bestätigen u. a. die letzten Kapitel der *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in denen die Billigung des Philosophen von Veränderungen klar zu sehen ist, die durch Luther initiiert worden sind, sowie ihre Konsequenzen, die vor allem in dem Puritanismus (z.B. in dem Kongregationalismus)

¹⁸ Hegel, G. W. F.: *Die Positivität der christlichen Religion*. In: *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl. Tübingen: Mohr, 1907, S. 193–194.

sichtbar sind. Das Vorbild der weltlichen Struktur der Institution des Staates stellt für Hegel das ethische gemeine Wesen dar, welches auf dem Respektieren natürlicher Freiheiten des Menschen und Bürgers basiert. Der Kern des ethischen gemeinen Wesens (protestantische Gemeinden sollten ihre Realisierung sein) ist die Glaubensfreiheit. Doch die Freiheit ist nicht nur religiösen Charakters; sie ist der Ursprung jeglicher Freiheit als Grundsatz jeder – auch politischer – Form von Vereinigung von Menschen in der Gesellschaft „Staaten und Gesetze sind nichts anderes als das Erscheinende der Religion an den Verhältnissen der Wirklichkeit.“¹⁹.

Abstrakt

Religiöse Grundsätze politischer gemeiner Wesen (Kant und seine Fortführer)

Die Kirche ist „ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung“, welche „eine[r] bloße[n] Idee von der Vereinigung aller Rechtsschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient“ (RGV, AA 06: 101.11–12). Wir müssen bei der Errichtung einer ethischen Gemeinschaft die Existenz moralisch guter Menschen annehmen, aber die Gemeinschaft ist doch das einzige Mittel, dessen sich die Natur bei dem Werk der moralen Verbesserung des Menschen bedient. Es scheint, dass die Annahme keinen Sinn macht, dass Menschen selbst in der Lage sind eine ethische Gemeinschaft zu bilden, somit wird also angenommen, dass ihr Gründer der äußere morale Gesetzgeber (Gott) ist: „selbst bei dem guten Willen jedes einzelnen durch den Mangel eines sie vereinigenden Principis sich, gleich als ob sie Werkzeuge des Bösen wären, durch ihre Mißhelligkeiten von dem gemeinschaftlichen Zweck des Guten entfernen“ (RGV, AA 6: 97.05–07).

Das Wesen einer ethischen Gemeinschaft ist, dass sie lediglich durch die Kraft eines freiwilligen Vertrages ins Leben berufen wurde, wodurch sie auf diese Weise zum Erstmuster moderner staatlicher Strukturen wurde. Das Vorbild einer weltlichen Staatsstruktur ist die ethische Gemeinschaft, welche auf einer respektvollen Behandlung natürlicher Freiheiten der Bürger beruht. Die wahre ethische Gemeinschaft (die evangelische Religionsgemeinde sollte durch sie realisiert werden) fußt vor allem auf der Glaubensfreiheit, diese hingegen stellt eine der wich-

¹⁹ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: Hegel G. W. F.: *Werke*. Bd. 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 497.

tigsten Aufgaben der Aufklärung dar (RGV, AA 08: 41).

Schlüsselwörter: Kant, Religion, Politik, das etische gemeine Wesen, das politische gemeine Wesen, Kirche, Freiheit

Abstract

The Religious Foundations of a Political Commonwealth (Kant and his Followers)

The Church is an “ethical community subject to God’s moral legislation” which “serves as a model for any government created by man” (RGV, AA 06: 101.11–12). To create an ethical community, it is required to assume the existence of morally good people, however the community is after all the only means that nature uses in its work of moral improvement of man. It seems absurd to assume that people themselves are capable of establishing an ethical community, therefore it is believed that its founder is an external moral legislator (God): “Even with the good will of every single human being, because of the lack of a unifying principle people would be instruments of evil and kept moving away from the common goal of good due to constant quarrels” (RGV, AA 6: 97.05–07).

The essence of an ethical community is the fact that it was established solely by virtue of a voluntary agreement, thus becoming the prototype of modern state structures. The prototype of the structure of a secular institution of state is an ethical community, based on respecting the natural freedoms of citizens. A true ethical community (which was to be implemented as a Protestant religious commune) is based primarily on the freedom of religion, i.e. the most important task for the Enlightenment era (RGV, AA 08: 41).

Keywords: Kant, religion, politics, ethical commonwealth, political commonwealth, church, freedom

Dr hab. Tomasz Kupś, prof. UMK

Institut für Philosophie

Nikolaus-Kopernikus-Universität in Torun

Toruń, Polen

kups@umk.pl