

Kant über das Ende der historischen Religionen

[Kant on the end of the historical religions]

Bernd Dörflinger*

Universität Trier, Trier (Alemania)

Das geschichtliche Ziel der Selbstaufklärung des Menschen auf dem Gebiet der Religion ist nach Kant die „Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens“¹. Dieser sich strikt innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft haltende Glaube beruht zum einen auf dem Selbstverständnis des Menschen als Vernunftwesen, das sich autonom zur Moralität verpflichtet und diese Verpflichtung auch kraft seiner selbst erfüllen kann, und zum anderen auf einer unvermeidlichen konsequenzalistischen Erwägung. Unvermeidlich ist diese Erwägung, weil es "Vernunft [...] unmöglich gleichgültig sein [kann], wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was [...] aus [...] unserm Rechthandeln herauskomme". Was dem Interesse moralischpraktischer Vernunft gemäß herauskommen *soll*, ist die mit Glückseligkeit vereinigte Moralität. Diese Vereinigung kann der Mensch nicht aus eigener Kraft bewirken; seine Kraft endet bei der Möglichkeit der Erfüllung der Moralbedingung oder, anders gesagt, bei der Möglichkeit, sich bloß die Würdigkeit, glücklich zu sein, zu erwerben, nicht das tatsächliche Glück selbst. Es muss demnach um der Erfüllung des Interesses moralischpraktischer Vernunft im Ganzen willen ein höheres und mächtigeres Wesen gedacht werden, als der Mensch es ist. In Kants Worten: Es „muß, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit glücklich zu sein zu bewirken, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherzher angesehen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d.i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion“². Der Glaube an die Existenz des notwendigerweise zur Vollendung des Projekts reiner moralischpraktischer Vernunft zu denkenden Gottes ist der reine Vernunftglaube.

* Email para contato: doerflin@uni-trier.de

¹ RGV, AA 06: 115.03.

² RGV, AA 06: 008.34-37.

Die auf diese Weise nur in Gedanken entwickelte Vernunftreligion ist moralisch höchst anspruchsvoll, d.h. sie ist moralische Religion, die nicht weniger fordert als die Erfüllung aller „Pflichten gegen Menschen (sich selbst und andere)“³, die auch schon allein durch reine praktische Vernunft gefordert ist. Was sie über die bloße Moral hinaus zur Religion macht, ist der hinzukommende Gedanke, von dem aber weder Geltung noch Ausübung der Moral abhängen, dass „eben dadurch“, nämlich durch die Erfüllung der Pflichten gegen Menschen, „auch göttliche Gebote“ befolgt werden bzw. dass der Mensch dadurch auch noch „im Dienste Gottes“⁴ steht und nicht nur den Erfordernissen seiner Selbstverpflichtung genügt. Einer äußeren Manifestation bedarf dieser hinzukommende Gedanke nicht, d.h. es bedarf keiner ihm korrespondierenden spezifisch religiösen Praxis, die über die rein moralische Praxis hinausginge. Unter dem Gesichtspunkt spezifisch religiöser Erfordernisse ist Vernunftreligion also höchst anspruchslos. Sie fordert zwar nicht weniger, aber auch nicht mehr als Moral. Es ist den Menschen nach Kant sogar „schlechterdings unmöglich [...], Gott auf andere Weise näher zu dienen“ als auf die Weise der Erfüllung der Pflichten gegen Menschen, „weil sie doch auf keine andern, als blos auf Weltwesen, nicht aber auf Gott wirken und Einfluß haben können“⁵.

Ganz anders und gar nicht derart minimalistisch ist das Auftreten der historischen Religionen. Sie zeigen sich nicht von der Vernunftidee überzeugt, „daß die standhafte Beflissenheit zu einem moralisch-guten Lebenswandel alles sei, was Gott von Menschen fordert“⁶. Sie fordern gerade das nach der Vernunftidee Unmögliche, nämlich eigens Gott noch auf eine andere als rein moralische Weise zu dienen, d.h. auf eine außermoralische, spezifisch religiöse Weise. Die in diesem Sinne Religiösen bleiben hinter der Möglichkeit eines aufgeklärten Selbstverständnisses zurück, das im Bewusstsein autonomer Selbstverpflichtung zur Moralität gegenüber Menschen bestünde: „Sie können sich ihre Verpflichtung nicht wohl anders, als zu irgend einem Dienst denken, den sie Gott zu leisten haben; wo es nicht sowohl auf den innern moralischen Werth der Handlungen, als vielmehr darauf ankommt, daß sie Gott geleistet werden, um, so moralisch indifferent sie auch an sich selbst sein möchten, doch wenigstens durch passiven

³ RGV, AA 06: 103.20.

⁴ RGV, AA 06: 103.21-23.

⁵ RGV, AA 06: 103.23-26.

⁶ RGV, AA 06: 103.12f.

Gehorsam Gott zu gefallen.“⁷ Wo Pflicht „als Betreibung einer Angelegenheit Gottes, nicht des Menschen“ betrachtet wird, da „entspringt der Begriff einer gottesdienstlichen statt des Begriffs einer reinen moralischen Religion“⁸. Rein gottesdienstliche Handlungen, wobei an erster Stelle an Handlungen des Kultus zu denken ist, haben nach Kant „für sich keinen moralischen Werth“ und sind „mithin nur durch Furcht oder Hoffnung abgenöthigte Handlungen [...], die auch ein böser Mensch ausüben kann“⁹. Wo keine innere moralische Motivation unterstellt werden kann, muss die zweite Art eines Beweggrundes unterstellt werden, die Selbstliebe. Wo Pflicht nicht als innere Angelegenheit des Menschen betrieben, sondern als heteronom durch Gott statuiert aufgefasst wird, da ist die dadurch gestellte Anforderung im Grunde unverständlich; solche befohlene Pflicht dennoch zu befolgen, kann dann nur noch bedeuten, sich um Gunst und Belohnung zu bewerben und Ungunst und Bestrafung zu vermeiden.

Zusammengefasst lauten die bisherigen Einwände gegen den gottesdienstlichen Zug historischer Religionen: Es zeigen sich an ihm moralische Heteronomie (als Theonomie), moralische Indifferenz und Passivität, ja Selbstliebe und Verträglichkeit mit dem moralisch Bösen. Schon allein diese Kritik lässt erkennen, dass es bei konsequenter Denkart kein Koexistenz- oder Ergänzungsverhältnis zwischen historischen Religionen und Vernunftreligion geben können, sondern dass das Aufklärungsideal eben die „Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens“¹⁰ wird sein müssen.

Aus der Perspektive des kantischen Kritizismus beinhalten die historischen Religionen noch mehrere andere Zumutungen, sowohl unter dem Aspekt der kritischen Erkenntnislehre als auch unter dem (wichtigeren) Aspekt reiner praktischer Vernunft. Erkenntnistheoretisch nicht nachzuvollziehen ist schon das Wunder des Ursprungs dieser Religionen, d.h. ihre Beanspruchung einer in der Zeit und im Raum situierten faktischen Selbstmitteilung Gottes, kurz ihre Beanspruchung von „Offenbarung als Erfahrung“¹¹. Kants Begründung des Zweifels daran ergibt sich aus der konsequenten Beachtung der Restriktionen der menschlichen Erkenntnis, die die erste *Kritik* formulierte. Im *Streit der Fakultäten* heißt es dementsprechend: „Denn wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, daß es Gott sei,

⁷ RGV, AA 06: 103.14-19.

⁸ RGV, AA 06: 103.33-35.

⁹ RGV, AA 06: 115.37-116.02.

¹⁰ RGV, AA 06: 115.03.

¹¹ RGV, AA 06: 115.08.

der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, daß der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran kennen solle.“¹²

Doch auch bei probehalber unterstellter Offenbarung hätte die Erfahrung eines solchen geschichtlichen Ereignisses für den Menschen bloß den Status eines in keiner Weise antizipierbaren synthetischen Urteils *a posteriori*, woraus folgte, dass mit dem historischen Glauben „das Bewußtsein seiner Zufälligkeit“ verbunden sein müsste, „nicht das Bewußtsein, daß der geglaubte Gegenstand so und nicht anders sein müsse“¹³. Weitere Folgen aus dem zufälligen und *a posteriori* Charakter der unterstellten ursprünglichen Erfahrung müssten sein, dass sie „nur particuläre Gültigkeit“ haben könnte, „für die nämlich, an welche die Geschichte gelangt ist“, und dass es davon „mehrere geben“¹⁴ kann. Wenn der erkenntnistheoretische Status einer beanspruchten Erkenntnis der eines empirischen Urteils ist, ist auch schon ganz unabhängig von etwaigen spezifisch inhaltlichen Inkonsistenzen unter mehreren beanspruchten Offenbarungserfahrungen die Möglichkeit des Bestreitens eröffnet, nämlich allein aufgrund des Fehlens eines Kriteriums für empirische Wahrheit¹⁵. Erst recht in den Fällen, in denen die beanspruchten Erfahrungen göttlicher Mitteilungen oder Handlungsanweisungen divergieren oder einander sogar widersprechen, wird ein Streit resultieren. Schon im Fall einer bloßen Divergenz herrschte Uneinigkeit darüber, was nun von Gott verlangt und was nicht von ihm verlangt ist; im Fall der Widersprüchlichkeit müssten die Anhänger der einen Offenbarungsgeschichte denen der anderen die Authentizität ihrer ursprünglichen Erfahrung schlechthin absprechen.

Dabei wird die Auseinandersetzung über diese Fragen kaum mit der gelassen distanzierten Haltung geführt werden können, mit der über sonstige divergierende empirische Urteile, etwa in den Wissenschaften, verhandelt wird, denn überall wird als Quelle der Erfahrungen kein geringerer als Gott beansprucht, dessen Verlautbarungen nicht als bloßes Material für Deliberationen unter Menschen betrachtet werden können, sondern die, wenn ihr göttlicher Charakter gewahrt bleiben soll, nur mit einem absoluten Geltungsanspruch auftreten können. All dies kann zur Begründung der Überzeugung Kants dienen, dass „über historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann“¹⁶, und schließlich

¹² SF, AA 07: 063.09-12.

¹³ RGV, AA 06: 115.10-13.

¹⁴ RGV, AA 06: 115.08f., 115.13f.

¹⁵ Vgl. Log, AA 09: 050f.

¹⁶ RGV, AA 06: 115.22f.

zur Begründung der Forderung, dass die historischen Religionen um des Friedens willen besser nicht existierten. In kantischer Ausdrucksweise lautet diese Forderung, dass Religion „von allen empirischen Bestimmungsgründen [...] losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion [...] über alle herrsche“¹⁷. Von der letzteren wird, wie gesehen, menschliche Praxis nur unter genau die Anforderungen gestellt, unter die sie auch schon durch reine praktische Vernunft gestellt ist.

Zu den Hindernissen der Alleinherrschaft des rein rationalen Religionsglaubens gehören insbesondere die statutarischen Gesetze der historischen Religionen. Und zwar ist es, auch ganz unangesehen des Konfliktpotentials, das diese Gesetze aufgrund ihrer inhaltlichen Ausprägungen mit sich bringen, die Gesetzesart als solche, die einem aufgeklärten Religionsverständnis entgegensteht. Religiöse statutarische Gesetze sind Gesetze, denen ein göttlicher Ursprung zugesprochen wird und die „nicht aus der Vernunft entspringen können“¹⁸; es sind also solche, die, ohne dass die Menschen eine rationale Begründung erkennen könnten, „aus der Willkür eines andern ausfließen“¹⁹. Als aus Vernunft nicht deduzierbare Gesetze beinhalten sie außermoralische Handlungsanweisungen, im günstigen Fall moralindifferente, etwa das Gebiet einer religiösen Diätetik betreffende, möglicherweise aber auch amoralische, z.B. solche, die Menschenopfer verlangen. Ihnen gemäß zu handeln, erfordert eine nicht über Einsichten vermittelte Anerkennung göttlicher Autorität und Befehlsgewalt, setzt in den Adressaten also blinden Gehorsam und die Mentalität von Befehlsempfängern voraus.

Anders als im analogen Fall statutarischer Rechtsgesetze, anders also als im Fall des positiven Rechts, das auch nicht aus Prinzipien, hier der reinen Rechtsvernunft, zu deduzieren ist, sondern auf fehlbarer menschlicher Setzung beruht, sind religiöse statutarische Gesetze aufgrund des ihnen zugestandenen göttlichen Ursprungs nicht unter Menschen verhandelbar und also keinen Modifikationen zugänglich. – Sie entziehen sich so der Unterordnung unter das Aufklärungsideal des Selbstdenkens, das sich bei Kant etwa in dieser Formulierung findet: „Das Thun muß als aus des Menschen eigenem Gebrauch seiner moralischen Kräfte entspringend und nicht als Wirkung vom Einfluß einer äußeren höheren wirkenden Ursache, in Ansehung deren der Mensch sich leidend verhielte, vorgestellt werden“²⁰. Vernunftreligion genügt diesem der moralischen Passivität widersprechenden Ideal, denn

¹⁷ RGV, AA 06: 121.13-17.

¹⁸ SF, AA 07: 036.29.

¹⁹ SF, AA 07: 036.12f.

²⁰ SF, AA 07: 042.35-043.01.

ihre Gesetze sind nur die rein moralischen, die jederzeit verständlich sind, weil sie im Selbstverhältnis reiner praktischer Vernunft als Selbstverpflichtungen gesetzt sind und erst hinzukommend auch als göttliche Gesetze betrachtet werden.

Angesichts des bisherigen Befundes einer strikten gedanklichen Entgegenseitung von historischen Religionen und Vernunftreligion, angesichts der eindeutigen Wertung zugunsten der Vernunftreligion und angesichts des klar bestimmten Ziels der Auflösung der historischen Religionen, dass also Religion „endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten [...] losgemacht werde“²¹, mag verwundern, dass Kant den Prozess zur Erreichung dieses Ziels nicht bloß im Blick auf die faktischen geschichtlichen Verhältnisse als einen allmählichen²² und kontinuierlichen²³ voraussagt, sondern dass er die Langsamkeit des Prozesses auch für angemessen, zweckdienlich und für im Wesen der Sache liegend hält. Wie in seinen politischen Schriften propagiert er die Reform und nicht die Revolution als das probate Mittel eines sich unter dem Vorzeichen der Aufklärung vollziehenden Wandels. Trotz des ins Auge gefassten radikalen Ziels einer Religionsveränderung, die das Ende der historischen Religionen bedeutete, schreibt er eben diesen Religionen doch zu, im Verlauf des sie überwindenden Prozesses als „Leitband“²⁴ oder als „Vehikel für den reinen Religionsglauben“²⁵ noch dienen zu können. Die Vorstellung eines derartigen Übergangs ist ersichtlich problembehaftet, denn wie sollte ein kontinuierliches Übergehen von einem Zustand in einen anderen möglich sein, wenn beide durch strikt entgegengesetzte Merkmale charakterisiert werden müssen. Da zwischen Gliedern einer Kontradiktion ein solcher Übergang ausgeschlossen ist und moralische Passivität etwa kein Leitmittel hin zu moralischer Selbstdurchsetzung wird sein können, muss angenommen werden, dass das Selbstverständnis der historischen Religionen im Reformprozess selbst schon ein modifiziertes sein muss.²⁶ – Von den

²¹ RGV, AA 06: 121.13-16.

²² Vgl. RGV, AA 06: 115 u. 121.

²³ Vgl. RGV, AA 06: 115.

²⁴ RGV, AA 06: 121.20.

²⁵ RGV, AA 06: 118.23.

²⁶ Die in der Literatur zu Kants Religionsphilosophie am weitesten verbreitete Position zum Verhältnis zwischen den historischen Religionen – in Kants Sprachgebrauch: den Arten eines statutarischen Kirchenglaubens – und der Vernunftreligion ist die, dass es sich bei diesen Religionen zwar um unvollkommene Gestalten von Religiosität handele, dass sie aber doch per se und unter Wahrung ihres statutarischen Charakters Approximationen verschiedenen Grades an die Vernunftreligion darstellen könnten; dass sie also als diese Religionen selbst sich zum Leitmittel auf dem Weg zur Vernunftreligion eigneten und demnach in keinem Verhältnis der Entgegenseitung zu ihr ständen. Ein Hauptvertreter dieser Interpretationsrichtung ist Allen W. Wood (Wood, A. W.:

hier aufgeworfenen Fragen soll zunächst die verfolgt werden, warum wohl der Prozess Reform und keine Revolution verlangt.

Eine negative Eigenschaft, die Kant Revolutionen zuschreibt, ist die, „stürmisch“²⁷ zu sein. Sie aus diesem Grund als Mittel für die projektierte Veränderung des Religionszustandes auszuschließen, bedeutet die Ablehnung von Leidenschaftlichkeit und Emotionalität in einem Prozess, der von irrationalen Erscheinungsformen von Religiosität gerade wegführen soll. Wenn das Mittel dem Zweck nicht widersprechen soll, der eben der Zweck einer Vernunftreligion ist, bedarf es der gereiften Urteilskraft und nicht der Leidenschaft. Mit Interesselosigkeit ist das allerdings nicht zu verwechseln, denn Zwecke aus reiner praktischer Vernunft führen nach Kant im Gegenteil das höchste Interesse mit sich, aber eben ein intellektuelles und kein emotionales.

In der Konsequenz der Leidenschaftlichkeit sind Revolutionen, so Kants zweite negative Bewertung, auch „gewaltsam“²⁸. Gewalt aber ist erst recht als Mittel auszuschließen, wenn der angestrebte Zustand ein Friedenszustand sein soll. Die Anwendung von Gewalt diskreditierte den Friedenszweck der Vernunftreligion und setzte diese auf die Stufe der partikularen streitenden historischen Religionen. Durch Gewalt lässt sich auch nur äußeres Verhalten beeinflussen. Durch Revolutionen können demnach nicht „der Freiheit unbeschadet“²⁹ Verhältnisse umgestaltet werden, deren Umgestaltung von der inneren Veränderung der Denkart

Kant's Moral Religion. Ithaca u. London. 1970, vgl. bes. 193-196). Da es zwischen dem A und dem Non-A eine Widersprüche keine graduellen Annäherungen geben kann, ist dem zunächst einmal eine Diagnose Reiner Wimmers (Wimmer, R.: *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin u. New York. 1990, 204f.) entgegenzuhalten, obwohl auch durch sie nicht das letzte Wort gesprochen ist: „[...] Kant bezieht die Mittel – oder Träger – bzw. Vehikelfunktion nicht nur auf die oft im Gewande historischer Offenbarungslehren erscheinenden Wahrheitsmomente im Glauben der Kirchen und Religionen, sondern auf ihren statutarischen Gehalt, der gerade das Widervernünftige und Abzuschaffende in ihnen darstellt. In dem Zwiespalt, Statutarisches einerseits als Mittel oder Träger zur Beförderung und Ausbreitung des wahren Glaubens, andererseits als das mit ihm Unvereinbare und aus ihm zu Verbannende anzusehen, gerät Kant in Widersprüche, die seine Darlegungen stellenweise erheblich belasten.“ – Im Folgenden wird der Vorschlag einer Deutung entwickelt werden, die es erlaubt, die von Wimmer diagnostizierten Widersprüche, die in der Tat durch manche Textstellen nahegelegt sind, zu vermeiden. Der Vorschlag wird sich auf kantische Grundsätze und Lehrstücke stützen und insofern also immanent sein; er wird ein verändertes Verständnis jener statutarischen Gehalte der historischen Religionen beinhalten, das sie aus dem Widerspruch zur Vernunftreligion löst und ihre potentielle Vehikelfunktion in der Zeit des Übergangs einsichtig werden lässt. Dem Selbstverständnis der historischen Religionen wird das vorgeschlagene veränderte Verständnis ihrer statutarischen Gehalte allerdings nicht entsprechen, so dass also nicht zur Position Woods zurückgekehrt werden kann, wonach die historischen Religionen so, wie sie sind, als Approximationen an die Vernunftreligion sollen gelten können.

²⁷ RGV, AA 06: 122.11.

²⁸ RGV, AA 06: 122.12.

²⁹ RGV, AA 06: 122.23f.

durch selbsteigenen Vernunftgebrauch abhängt. Das Mittel zur Beförderung der Vernunftreligion kann schließlich nur das einer fortschreitenden Aufklärung sein, durch die ein Angebot formuliert ist, das von den Adressaten ergriffen und durch freie Zustimmung zur eigenen Überzeugung werden muss.

Nach Kants Einschätzung liegt zwar der Abschluss des Übergangs des historischen „Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion [...] noch in unendlicher Weite von uns entfernt“³⁰. Indem der Ort der Verwirklichung aber „auf Erden“ sein soll und indem es „mit der Zeit vermöge der überhand genommenen wahren Aufklärung“³¹ zur Vertauschung des Kirchenglaubens mit der rein moralischen Vernunftreligion soll kommen können, kann jene unendliche Weite bloß im Sinne der Unabsehbarkeit der Verwirklichung in der Zeit verstanden werden. Unendlichkeit bedeutet hier also nicht wie im Fall einer bloß regulativen Idee, dass in der Zeit bloß ein Annähern, aber kein Erreichen möglich ist.

Den Entmutigungen, die im Befund der Unmöglichkeit sofortiger revolutionärer Veränderung und im Hinweis auf eine sehr lange Zeit der Reform gesehen werden mögen, stellt Kant auch eine Ermutigung entgegen. Sie entspringt der Überzeugung, dass, „wenn auch nur das Princip des allmähligen Überganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion [...] irgendwo auch öffentlich Wurzel gefaßt hat“³², die Entwicklung eine unumkehrbare, wenn auch eine erst noch durch Menschen auszuführende, sein werde. Man könne dann schon „mit Grunde sagen: »daß das Reich Gottes zu uns gekommen sei,«“³³, wie Kant es im Vokabular tradierter Religion ausdrückt, das aber hier nichtsdestoweniger jenen reduktionistischen vernunftreligiösen Zustand bezeichnet, in dem nur die moralischen Gesetze reiner praktischer Vernunft gelten, die zugleich als göttliche Gesetze betrachtet werden.

Kants Zuversicht ist also: Wenn die Aufklärungsidee der Alleinherrschaft der rein moralischen Vernunftreligion einmal „irgendwo“ die Schwelle zur Öffentlichkeit überwunden hat, wird sie nicht mehr daraus verschwinden und sich auf lange Sicht verbreiten und durchsetzen. Diese Zuversicht in die Wirkmächtigkeit reiner praktischer Vernunft im Punkt der Verwirklichung der Vernunftreligion artikuliert er näherhin wie folgt: „Das Wahre und Gute aber, wozu in der Naturanlage

³⁰ RGV, AA 06: 122.27-30.

³¹ RGV, AA 06: 123.13f.

³² RGV, AA 06: 122.26-29.

³³ RGV, AA 06: 122.25f.

jedes Menschen der Grund sowohl der Einsicht als des Herzensantheils liegt, erlangt nicht, wenn es einmal öffentlich geworden, vermöge der natürlichen Affinität, in der es mit der moralischen Anlage vernünftiger Wesen überhaupt steht, sich durchgängig mitzutheilen. Die Hemmungen durch politisch bürgerliche Ursachen, die seiner Ausbreitung von Zeit zu Zeit zustoßen mögen, dienen eher dazu, die Vereinigung der Gemüther zum Guten (was, nachdem sie es einmal ins Auge gefaßt haben, ihre Gedanken nie verläßt) noch desto inniglicher zu machen.“³⁴

In der Zeit des Übergangs ist es nun Kant zufolge nicht nötig, dass man dem historischen Kirchenglauben „den Dienst aufsagt“ oder „ihn befehdet“, ja es könnte „sein nützlicher Einfluß als eines Vehikels erhalten“³⁵ bleiben. Dieses Zugeständnis ist problembehaftet. Denn etwas muss sich doch auch schon im Übergang in der Einstellung zur historischen Glaubensart ändern, auch wenn sie noch praktiziert und nicht bekämpft wird, weil ansonsten nicht ersichtlich wird, wie der geschichtliche Prozess zu ihrer Ersetzung vorankommen sollte. Kants Angabe dazu, was sich ändern muss, lautet: Dem historischen Kirchenglauben muss „als einem Wahne von gottesdienstlicher Pflicht aller Einfluß auf den Begriff der eigentlichen (nämlich moralischen) Religion abgenommen werden“³⁶. Hinreichend ist diese Angabe allerdings nicht, denn sie beinhaltet bloß die um der Integrität der Vernunftreligion willen erhobene defensive Forderung nach einer strikten Trennung von zwei Arten von Praxis, der rein moralischen, nicht spezifisch gottesdienstlichen Praxis der Vernunftreligion einerseits und der eben gerade gottesdienstlichen und damit wahnhaften Praxis des historischen Kirchenglaubens andererseits. Aus der Erfüllung allein dieser Forderung resultierte ein Parallelismus zweier nicht bloß verschiedener, sondern widersprüchlicher Arten von Praxis, von dem her nicht einsichtig werden kann, wie es zur Alleinherrschaft der Vernunftreligion sollte kommen können. Zumal der dem Kirchenglauben doch zugesprochene nützliche Einfluss kann so nicht erklärt werden.

Wenn es wirklich zur von Kant doch propagierten Ersetzung des Kirchenglaubens der historischen Religionen durch den rein moralischen Vernunftglauben kommen soll, zu mehr also als jenem Parallelismus irrationaler und rationaler Religiosität, dann werden schon in der Phase des Übergangs Modifikationen auf Seiten des Kirchenglaubens unvermeidlich sein, die sich nicht ohne Konfrontation ergeben werden.

³⁴ RGV, AA 06: 122.34-123.06.

³⁵ RGV, AA 06: 123.07f.

³⁶ RGV, AA 06: 123.09f.

Die Ablehnung der Befehdung des Kirchenglaubens wird dann nur bedeuten können, dass keine – in Angelegenheiten innerer Überzeugung untauglichen – Zwangsmittel eingesetzt werden dürfen. Sie wird um der Erreichung des projektierten Ziels willen keine Schonung auf dem Gebiet der gedanklichen Auseinandersetzung bedeuten können, so dass also die vom „Wahne von gottesdienstlicher Pflicht“ Befallenen mit der religiösen Aufklärung doch öffentlich konfrontiert werden müssen, mit dem Gedanken also, dass es die von ihnen vermeinte Pflicht in ihren mannigfaltigen und zudem konkurrierenden Ausprägungen nicht gibt, sondern dass Pflicht immer nur Pflicht gegenüber Menschen ist (deren Erfüllung man dann zusätzlich als Gott wohlgefällig annehmen kann).

Mit der als unerlässlich betonten gedanklichen Konfrontation ist dem heute vorherrschenden Toleranzbegriff zu widersprechen, dem gemäß jede als religiös deklarierte Erscheinung schon deshalb als legitimiert betrachtet wird, weil sie sich faktisch so deklariert. Dem kantischen Denken entspricht solche Legitimation durch Faktizität nicht, sondern der quid-facti-Frage folgt darin immer die kritische quid-iuris-Frage. Der besagten Toleranz entgegen, durch die sich eher Indifferentismus und Relativismus ausdrücken, ist religiöse Aufklärung im kantischen Sinne gedanklich offensiv, indem sie explizite Legitimationen verlangt. Wo diese nicht geleistet werden können, fordert sie, die irrationalen Gestalten der Religiosität aufzugeben. Sie fordert es allerdings, indem sie die Adressaten zur freien Zustimmung aufruft, d.h. ohne ihrerseits Zwangsmittel auch nur zu erwägen.

Wie soll nun angesichts des Ziels der Auflösung in der Zeit des Übergangs dem historischen Kirchenglauben sein ihm von Kant doch zugesprochener „nützlicher Einfluß als eines Vehikels erhalten“³⁷ bleiben können? Ohne ein modifiziertes Selbstverständnis der historischen Religionen wäre die Unmöglichkeit verlangt, die fortgesetzte Praxis des Wahns gottesdienstlicher Pflicht als nützlich für die Befreiung von diesem Wahn zu betrachten. Der nützliche Einfluss historischer Religion als eines Vehikels wäre nicht verständlich zu machen, wenn ihre außerrationalen Statute und ihre daraus entspringende Praxis in unveränderter Geltung stünden. Denn das Verhältnis zwischen einer historischen Glaubensart einerseits, die etwas für moralisch geboten hält, was nicht moralisch geboten ist, und dem Vernunftglauben andererseits, der es als Wahn erkannt hat, „Gott auf andere Weise [...] dienen“ zu wollen, als durch Erfüllung der „Pflichten gegen

³⁷ RGV, AA 06: 123.08.

Menschen“³⁸, ist ein Verhältnis des Widerspruchs. Nach der folgenden Aussage Kants ist ganz ausgeschlossen, dem historischen Kirchenglauben ohne Modifikation eine unterstützende Rolle als Leitmittel zur Vernunftreligion zuzuschreiben: „[A]lles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn [...].“³⁹

Es gibt leider fast keine Angaben Kants dazu, auf welche Weise modifiziert der historische Glaube auftreten könnte, um als Leitmittel zur Vernunftreligion noch dienen zu können. An einer Stelle allerdings spricht er auf recht kryptische Art, die sich aber als deutungsfähig erweisen wird, die verlangte Modifikation so an, dass in den historischen Glauben, als „Leitmittel“ verstanden, das „Bewußtsein“ eingehen müsse, „daß er bloß ein solches sei“⁴⁰. Ein solches Bewusstsein, bloß Mittel zu einem entfernteren Zweck zu sein, erfordert offensichtlich eine Distanzierung vom vormaligen Selbstverständnis, Zweck an sich selbst zu sein. Es erfordert, in der Sprache der Pflichten gesprochen, eine derartige Distanzierung von den statutarischen Pflichten, dass diese nicht mehr als absolute gelten können, sondern nur noch als solche, die auf die echten Pflichten, die moralischen, hin finalisiert sein können. Wenn das Bewußtsein dieser Finalisierung vorliegt, ist es nicht nötig, dass man der gottesdienstlichen Praxis der historischen Religionen „den Dienst aufsagt“⁴¹; der äußeren Handlung nach kann sie bleiben. Erfordert ist allerdings eine veränderte innere Einstellung, in der diese Praxis gedanklich umorientiert ist, nämlich weg von Gott als unmittelbarem Adressaten und hin auf die gegenüber Menschen zu erfüllenden Pflichten. Gleichwohl wird dieses veränderte Bewußtsein auch beinhalten, dass diese Praxis nicht schon als solche die Erfüllung einer Pflicht gegenüber Menschen darstellt, sondern dass sie sich nur eben – auf eine noch zu erläuternde Weise – auf Moralität hin finalisieren lässt. Insofern durch sie als solche weder eine Pflicht gegenüber Gott erfüllt wird noch eine Pflicht gegenüber Menschen, fehlen ihr insgesamt der Charakter einer Praxis der Pflichterfüllung und der damit verbundene Ernst. Es soll hier vorgeschlagen werden, sie als ästhetisch spielerische Praxis zu verstehen, doch ohne sie dadurch zu banalisieren. Gottesdienst in diesem Verständnis, ob im engeren Sinn als rituelle Handlung oder im weiteren Sinn als Befolgung spezieller statutarischer, also

³⁸ RGV, AA 06: 103.24, 103.20.

³⁹ RGV, AA 06: 170.16-19.

⁴⁰ RGV, AA 06: 115.18f.

⁴¹ RGV, AA 06: 123.07.

moralindifferenter Anweisungen zur Lebensführung, ist nach diesem Vorschlag Quasi-Gottesdienst bzw. Gottesdienstspiel.

Unter der Voraussetzung eines derart veränderten Verständnisses der religiösen Praxis der historischen Religionen kann die Frage beantwortet werden, worin ihr nützlicher Einfluss als Vehikel auf dem Weg zur Alleinherrschaft der Vernunftreligion bestehen mag. Nach den Maßstäben dieser rein moralischen Religion ist es nämlich als Fortschritt zu werten, wenn eine ästhetisch zu deutende Praxis an die Stelle der Illusion tritt, sich durch eigens an Gott adressierte, also menschenabgewandte Handlungen sein Wohlgefallen zu erwerben, d.h. sich durch die Erfüllung eingebildeter Pflichten, die die der Moral übertreffen sollen, einen besonderen Wert zu verschaffen. Die Abkehr von solch falscher Selbstüberhöhung bedeutet zugleich keine Selbstderniedrigung auf die Stufe eines sinnlichen Bedürfniswesens, denn ästhetische Praxis zielt als interesselos leerlaufende Praxis ohne Zweck nicht auf die Befriedigung von Bedürfnissen und ist insofern selbst eine Gestalt höherer Praxis.

Ästhetische Praxis erfüllt im Punkt der Freiheit von Bedürfnis und Neigung eine durch Moral und also auch durch Vernunftreligion statuierte Bedingung. Damit sind deren Bedingungen noch nicht hinreichend erfüllt, denn zur Befreiung von der Neigung müsste noch die moralische Willensbestimmung hinzukommen. Insofern diese in der ästhetischen Praxis nicht hinzukommt, ist diese Praxis als solche moralindifferent. Doch obwohl sie keine moralische Praxis ist, erfüllt sie doch immerhin eine notwendige Bedingung dieser Praxis. Sie kann so trotz ihrer Moralindifferenz als auf Moral hin finalisiert bewertet werden.

Das erzielte Ergebnis lässt sich durch Kants Lehrstück von der Schönheit als dem Symbol der Sittlichkeit untermauern. Der schöne Gegenstand, der im gegebenen Kontext durch die Kunsthaldungen eines religiösen Ritus oder durch Handlungen aufgrund statutarischer religiöser Lebensregeln exemplifiziert werden kann, dient, wenn er als Symbol verstanden wird, zum sichtbaren Analogon für Moralität, d.h. für moralische Handlungen, deren eigentlich moralischer Charakter der Sichtbarkeit entbehrt. Wie bei allem Symbolisieren wird hier „einem Begriffe, den nur die Vernunft denken und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann“, dem Begriff des Moralischguten, „eine solche untergelegt“⁴². Man bedient sich dabei also „empirischer Anschauungen“, um „vermittelst einer Analogie“ eine „indirekte

⁴² KU, AA 05: 351.26-28.

Darstellung[.] des Begriffs“⁴³ zu geben. Die beiden Vergleichsstücke der Analogie kommen „nicht dem Inhalte nach“⁴⁴ überein, was für das hier erwogene Beispiel religiöser Handlungen bedeutet, dass diese, obwohl als Analoga für das Moralischgute verwandt, keine moralischguten Handlungen sind. Es ist aber gleichwohl nicht beliebig, sie als empirische Anschauungen zum Symbol der Sittlichkeit zu machen; sie müssen sich unter gewissen Aspekten zum Analogisieren eignen, was bedeutet, dass sie sich unter diesen Aspekten unter die gleiche „Regel der Reflexion“⁴⁵ bringen lassen, die auch auf das Vergleichstück, das Moralischgute, anzuwenden ist.

Über religiöse Praxis im modifizierten Verständnis als ästhetisch-religiöse Praxis lässt sich so reflektieren, dass sich durch diese „eine[.] gewisse[.] Veredlung und Erhebung über die bloße Empfänglichkeit [...] durch Sinneneindrücke“⁴⁶ ausdrückt. Solche „Veredlung und Erhebung“ ist auch für das moralische Handeln, worin der wahre Gottesdienst der Vernunftreligion besteht, vorauszusetzen. Dabei ist diese Erhebung keine naturwüchsige faktische, die sich etwa von selbst aus der zuvor grob bedürfnisorientierten Sinnlichkeit als deren graduelle Verfeinerung einstellt, wobei dem Subjekt als einem passiven diese Verfeinerung widerfährt, es also „einer Heteronomie der Erfahrungsgesetze unterworfen“⁴⁷ wäre. Sie ist im Gegenteil Selbsterhebung, d.h. eine solche, die ihren Ursprung in der kontrafaktischen Spontaneität des Subjekts hat, das sich selbst die Möglichkeit zur ästhetischen Einstellung eröffnet, ob in einer ästhetischen Praxis oder in der ästhetischen Beurteilung. „Urtheilskraft [...] giebt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz“⁴⁸. Kant fügt an dieser Stelle hinzu, die zur Bildung der Analogie von Sittlichgutem und Ästhetischem geeignete Gleichartigkeit betonend: „so wie die Vernunft es in Ansehung des Begehrungsvermögens thut“⁴⁹.

Es mag an dieser Stelle bemerkt sein, dass sich nicht alle Arten religiöser Praxis zu einer ästhetisch modifizierten Deutung eignen werden. Solche etwa werden ausgeschlossen sein, die ein Gottesverständnis ausdrücken, wodurch Gott als Adressat für Bitten und

⁴³ KU, AA 05: 352.10-12.

⁴⁴ KU, AA 05: 351.31.

⁴⁵ KU, AA 05: 352.14f.

⁴⁶ KU, AA 05: 353.17f.

⁴⁷ KU, AA 05: 353.25f.

⁴⁸ KU, AA 05: 353.24-27.

⁴⁹ KU, AA 05: 353.27f.

Wünsche betrachtet ist, die die physische Subsistenz oder die Erfüllung von Glücksintentionen betreffen. Ein Beispiel Kants für diese Klasse religiöser Phänomene ist das Gebet um Brot.⁵⁰

Die Distanzierung vom sinnlichen Bedürfnis sowohl des ästhetisch als auch des moralisch urteilenden und agierenden Subjekts impliziert einen weiteren Aspekt der Gleichartigkeit, nämlich die Erhebung beider vom Individual- zum Allgemeinsubjekt. „Das subjective Prinzip der Beurtheilung des Schönen wird als allgemein, d. i. für jedermann gültig, aber durch keinen allgemeinen Begriff kenntlich vorgestellt (das objective Prinzip der Moralität wird auch für allgemein, d. i. für alle Subjecte, zugleich auch für alle Handlungen desselben Subjects, und dabei durch einen allgemeinen Begriff kenntlich erklärt).“⁵¹ Trotz des auch zu bemerkenden Unterschieds – Allgemeinheit ohne Begriff im ästhetischen Fall und Allgemeinheit mittels Begriff im moralischen Fall – bleibt als Gemeinsamkeit und als Gewinn in beiden Fällen die Erhebung auf die Stufe eines allgemeinen Selbstverständnisses bzw. die Erhebung auf die Stufe einer Vergemeinschaftung mit allen Subjekten. In beiden Fällen lässt die „Veredlung und Erhebung über die bloße Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke [...] anderer Werth auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urtheilskraft“⁵² schätzen. Schon die ästhetische Vergemeinschaftung ist demnach, insofern nämlich die Beteiligten einander als in ihrem Wert gesteigert erscheinen (anders etwa als die an einer ökonomischen Zweckgemeinschaft zur Bedürfnisbefriedigung Beteiligten), eine Vergemeinschaftung im emphatischen Sinn. In seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* schlussfolgert Kant nach der Feststellung, dass die ästhetisch allgemeine Gesetzgebung „aus der Vernunft entspringen muß“ und sie so „der Form nach unter dem Prinzip der Pflicht“ steht: „Also hat der ideale Geschmack eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität.“⁵³

Es kann in diesem Zusammenhang bloß noch erwähnt, aber nicht mehr entwickelt werden, dass Vernunftreligion den Zweck der Vergemeinschaftung zum ethischen Gemeinwesen impliziert. Angesichts der herausgestellten Analogie von Ästhetik und Moral unter dem Aspekt der Vergemeinschaftung lässt sich mit Bezug auf eine religiöse Praxis, die im modifizierten Selbstverständnis steht, ästhetisch-religiöse Praxis

⁵⁰ Vgl. RGV, AA 06: 195.

⁵¹ KU, AA 05: 354.09-14.

⁵² KU, AA 05: 353.17-19.

⁵³ Anth, AA 07: 244.14-17.

zu sein, verständlich machen, dass sie im Sinne des Zwecks der Vernunftreligion zur universellen Vergemeinschaftung beitragen und also als Leitmittel auf dem Weg zur Vernunftreligion dienen kann (allerdings auch nur als Leitmittel, denn ästhetische Vergemeinschaftung als solche ist noch nicht die moralische des ethischen Gemeinwesens).

Insgesamt wird durch die Aspekte der Gleichartigkeit in der entwickelten Analogie nachvollziehbar, wie eine dem Phänomen nach weitgehend unveränderte religiöse gottesdienstliche Praxis zum Vehikel der Beförderung der Vernunftreligion werden kann; indem sie nämlich als Symbol der moralischen, also der durch Vernunftreligion allein geforderten Praxis, gedeutet wird. Dazu ist allerdings das vormalige Selbstverständnis historischer Religionen abzulegen, wonach ihre Praxis buchstäblicher Gottesdienst sein und als solche einen moralischen Wert haben sollte.

Durch die ästhetische Umdeutung der religiösen Praxis, die auf moralisch indifferenten statutarischen Gesetzen beruht, wird das Konfliktpotential entschärft, das diese außerrational willkürlichen Gesetze beinhalten. Mit dem Konflikt buchstäblich genommener statutarischer Gesetze konfrontiert, ist reine praktische Vernunft machtlos, auch wenn sie ansonsten als Auslegerin des Gesetzesbestandes der historischen Religionen einen übereinstimmenden Kernbestand nichtstatutarischer, rein moralischer Vorschriften entdecken mag. Wenn also etwa in Bezug auf erlaubte und unerlaubte Speisen konkurrierende Vorschriften gelten, wenn diese von den Anhängern der historischen Religionen jeweils als unwidersprechlich gottgewollt verstanden und auf verschiedene (wechselseitig bestrittene) Offenbarungen zurückbezogen werden und wenn schließlich die Grenze zwischen den Gläubigen und Ungläubigen durch den Maßstab der Befolgung bzw. Missachtung der Gebote dieser Art festgesetzt wird, dann ist eine Entscheidung nach Grundsätzen der Vernunft, d.h. eine aus dem Gesichtspunkt der Moral versuchte vereinheitlichende Auslegung und also die Verträglichkeit der Anhänger der historischen Glaubensarten aussichtslos.

Gegen diese Unverträglichkeit bietet sich die Umdeutung der zuvor unreflektiert statutarischen zur ästhetisch-religiösen Praxis als friedensstiftendes Mittel an. Durch sie wird den Anhängern der historischen Religionen die Fortsetzung ihrer jeweiligen Praxis nicht in Frage gestellt. Verlangt ist allerdings ein derart verändertes Selbstverständnis, dass der Vollzug dieser Praxis nichts unbedingt Gebotenes ist. Verlangt ist jene den Vollzug begleitende Distanzierung von dieser Praxis, die darin besteht, sie als spielerisch zu betrachten. In der ästhetischen Betrachtung erscheinen die verschiedenen statutarischen

Praktiken der historischen Religionen nur noch als verschiedene, miteinander verträgliche Weisen der Symbolisierung desselben, nämlich moralischer Praxis.

Die Zumutung, die in der verlangten Umdeutung liegt, ist geringer, als sie auf den ersten Blick erscheinen mag. Zum einen wird sie sich durch die Entwicklung des Bewusstseins verringern lassen, dass die fraglichen Gebote, also etwa Religionsvorschriften zur Ernährung, moralisch indifferent sind und damit den unbedeutenden Teil menschlicher Praxis betreffen, für dessen Regelung es zu hoch gegriffen erscheint, Gott als Gesetzgeber zu bemühen. Zum anderen führt das spezifisch Spielerische ästhetischer Praxis nicht auf das Feld des Banalen oder Unernsten. Es kommt solcher Praxis zwar nicht der Ernst der Moral selbst zu, doch aber der des Moralanalogen.

Die Ästhetisierung des Religiösen ist einer der (im Ganzen allerdings uneinheitlichen) Züge des Religionszustandes der Gegenwart. Sie äußert sich etwa in einer vorwiegend ästhetisch rezipierenden Einstellung zu Sakralbauten oder durch das Verhalten vieler Kirchgänger, sich auf die Gottesdienste aus Anlass der großen Kirchenfeste zu beschränken, für die ein gesteigerter ästhetischer Aufwand charakteristisch ist. Aus dem Gesichtspunkt der orthodoxen Repräsentanten der historischen Religionen mögen das Phänomene der Dekadenz sein. Aus der hier entwickelten Perspektive einer Ästhetik, die als Leitmittel zur Moralisierung tauglich ist und so dem Zweck der reinen Vernunftreligion dient, ergibt sich eine günstigere Bewertung. Wenn die Phänomene der Ästhetisierung des Religiösen Ausdruck des kantischen idealen Geschmacks sind und nicht etwa eines Interesses an angenehmen Empfindungen, dann drückt sich durch sie eine moralanaloge Tendenz zur Universalisierung aus, die über den Partikularismus der historischen Religionen hinausführt.

Zu allerletzt, den Übergang zur Vernunftreligion vollendet gedacht, müssen allerdings auch noch die ästhetische Religion und ihre Erscheinungen zurückbleiben, muss man also auch noch „jenes Leitmittel endlich entbehren [...] können“⁵⁴, „worauf man bei der Absicht einen Glauben allgemein zu introduciren“ noch „Rücksicht nehmen“⁵⁵ muss. Es bedeutet dies, das Bedürfnis zu überwinden, „zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen“, d.h. zu den moralischen Begriffen und ihrer Grundlegung in der Autonomie des freien Subjekts und ebenso zum Beleg rein moralischer Gesinnungen, „immer etwas Sinnlich-

⁵⁴ RGV, AA 06: 115.21.

⁵⁵ RGV, AA 06: 109.28f.

Haltbares [...] zu verlangen“⁵⁶, und sei es auch ein Sinnlich-Haltbares im Verständnis einer ästhetisch veredelten Religiosität. Um zu begründen, warum dieses Bedürfnis nach Anschauung zuletzt ganz aufzugeben ist, müssen nicht wie zuvor die Gemeinsamkeiten des Ästhetischen und Moralischen akzentuiert werden, die ein Analogisieren möglich machen, sondern die Unterschiede, die nicht mehr erlauben als eben *bloß* ein Analogisieren.

Das ästhetische Phänomen, hier die besagte ästhetisch-religiöse Praxis, kommt „*bloß* der Form der Reflexion“ und „nicht der Anschauung selbst“⁵⁷ nach mit seinem Analogon, d.h. mit moralischer Praxis, überein. Moralische Praxis ist, den entscheidenden Punkt ihrer Moralität betreffend, gar keiner direkten Anschauung fähig. Es handelt sich bei ihr um einen „ganz andern Gegenstand“, von dem der „Gegenstand einer sinnlichen Anschauung“, dessen man sich „bedient“, hier also die sichtbare religiöse Praxis, „nur das Symbol ist“⁵⁸.

Ästhetisch-religiöse Praxis gehört in die Sphäre des Geschmacks, nicht in die der Moral. Vor der *Alleinherrschaft* der rein moralischen Begriffe der Vernunftreligion trägt sie aufgrund ihrer Brauchbarkeit als Analogon der Moral zwar zur Moralisierung bei, aber nur bis zur Grenze der Moral. Sie kann, was nach Kant für den Geschmack allgemein gilt, den Menschen zwar „gesittet [...] machen“ und man „köönnte“ deshalb „Geschmack Moralität in der äußereren Erscheinung nennen“⁵⁹. Doch dies, den Menschen „gesittet zu machen“, will „nicht ganz so viel sagen, als ihn sittlich-gut (moralisch)“⁶⁰ zu machen, und der Ausdruck „Moralität in der äußereren Erscheinung“ enthält „nach dem Buchstaben genommen, einen Widerspruch“⁶¹. „Gesittetsein“ enthält nur den – durch die Ausführung der obigen Analogie erklärten – „Anschein [...] vom Sittlichguten“.⁶²

Kants These von der Entbehrlichkeit der historischen Religionen⁶³ wird in der *Religionsschrift* auch konterkariert, wenn es heißt, dass etwas sichtbar Repräsentierendes – „nach einer gewissen Analogie“ – „ein nicht wohl entbehrliches [...] Mittel“ sei, um den

⁵⁶ RGV, AA 06: 109.27f.

⁵⁷ KU, AA 05: 351.30f.

⁵⁸ KU, AA 05: 352.12-16.

⁵⁹ Anth, AA 07: 244.18-22.

⁶⁰ Anth, AA 07: 244.18f.

⁶¹ Anth, AA 07: 244.21-23.

⁶² Anth, AA 07: 244.23-25. Kants Aussage im selben Kontext, dass das Gesittetsein schon einen „Grad“ des Sittlichguten enthalte, indem auch schon in den „Schein“ ein „Werth“ gesetzt werde, verundeutlicht seine sonstigen klaren Distinktionen wieder, denn der Schein des Moralischen ist nicht graduell moralisch, sondern scheint *bloß* moralisch zu sein, ist es also gar nicht.

⁶³ Vgl. RGV, AA 06: 115.

unsichtbaren „wahre[n] (moralische[n]) Dienst Gottes“ „zum Behuf des Praktischen“ zu „begleite[n]“⁶⁴. Ein Widerspruch beider Aussagen besteht nicht, weil die zweite das Mittel nur für nicht leicht entbehrlich erklärt. In sonstigen Zusammenhängen lässt Kant nur die Unmöglichkeit der Bewältigung einer Aufgabe, nicht aber ihre Schwierigkeit – hier ist es die Schwierigkeit der Vollendung religiöser Aufklärung – als Argument dafür gelten, sie nicht in Angriff zu nehmen⁶⁵. Noch darüber hinaus bietet er im selben Kontext sogar ein Argument dafür, nicht bloß zu bekämpfen, dass auf den symbolischen Gottesdienst verzichtet werden kann, sondern dass letztlich darauf verzichtet werden sollte. Das Argument lautet, dass dieser Gottesdienst „nach einer gewissen Analogie“ doch ein „der Gefahr der Mißdeutung gar sehr unterworfenes Mittel ist“⁶⁶. Dieser Fall der Missdeutung liegt vor, wenn der symbolische Gottesdienst „durch einen uns überschleichenden Wahn [...] für den Gottesdienst selbst gehalten [...] wird“⁶⁷, der nur in der Erfüllung der Pflichten gegenüber Menschen bestehen kann. Kants Befund ist, dass diese Verwechslung des Nicht-Moralischen mit dem Moralischen verbreitet ist, der falsche Gottesdienst also „gemeiniglich“ für den wahren gehalten und ohne eine Relativierung „so benannt“ wird; er hält den Wahn dieser Verwechslung für einen, der sich „leichtlich“⁶⁸ einstellt. Ein Erklärungsgrund dafür ist, dass seine Vermeidung die intellektuelle Stärke verlangt, sich angesichts der anschaulichen und damit suggestiv wirksamen religiösen Phänomene, die in der Tat eine Analogie mit moralischer Praxis erlauben, sich auf der Höhe des Bewusstseins zu halten, dass sie doch *bloß* eine Analogie und eben deshalb keine Identifikation erlauben. Ohne diese Phänomene fehlte ersichtlich der äußere Anlass, der die Gefahr der Verwechslung des Nicht-Moralischen mit dem Moralischen birgt. Zur Beseitigung der so sehr dieser Gefahr unterworfenen äußeren religiösen Phänomene wäre es allerdings verfehlt, sie, um diesen wichtigen Punkt zu wiederholen, als diese äußeren Phänomene zu bekämpfen. Sie sind nämlich bloß äußere Wirkung einer inneren Ursache, die damit nicht beseitigt wäre. Vollendete religiöse Aufklärung hat diese innere Ursache zu überwinden, nämlich das verfehlte Bedürfnis nach Veranschaulichung

⁶⁴ RGV, AA 06: 192.18-29.

⁶⁵ Das Verwirklichungsangebot und den kontrafaktischen Anspruch des Sittengesetzes etwa sieht Kant auch für den Fall in Geltung, „wenn es [...] nie einen Menschen gegeben hätte, der diesem Gesetze unbedingten Gehorsam geleistet hätte“ (RGV, AA 06: 062.25-27).

⁶⁶ RGV, AA 06: 192.27-29.

⁶⁷ RGV, AA 06: 192.30-32.

⁶⁸ RGV, AA 06: 192.31f.

des Moralischen, das nicht veranschaulicht werden kann. Sie muss das Bedürfnis überwinden, dass „das Unsichtbare [...] durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräsentirt“⁶⁹ werde, und sei dieses Sichtbare auch Gegenstand einer symbolischen Veranschaulichung. Dem eigenen Ideal verpflichtet, dass Aufklärung nur durch Selbstdenken zu erzielen ist, kann ihr Mittel nur das des intellektuellen Überzeugens sein.

⁶⁹ RGV, AA 06: 192.24f.