

KANT UND DAS PROBLEM DER RELIGION

Philibert Secretan

UDK 21 Kant, I.

Kant und das Problem der Religion ist ein zu weit verzweigtes Thema, als dass es im Rahmen eines kurzen Beitrags zureichend behandelt werden könnte. Wir müssen uns also auf einige grundlegende Züge dieser Problematik konzentrieren.

Auf die Frage, ob Kant ein religiöser Mensch war, ist nur eine positive Antwort möglich. Ob er als ein christlicher Denker zu deuten ist, scheint mir ebenfalls klar. Wie aber Kant den christlichen Glauben verstanden hat, bleibt eine offene Frage, wieweit sie auch von vielen Kennern und gewappneten Kommentatoren behandelt worden ist. Eine Frage, die sich mit Kant selbst herausgebildet hat, d. h. mit dessen Versuch den angestammten *Pietismus* mit der Weltanschauung der *Aufklärung* zu verbinden.

Im Prinzip und als Grundmuster steht bei Kant die Frage nach der Religion, nach Gott, nach dem höchsten Gut, nach dem absolut Erhabenen, immer im Zusammenhang mit der Vernunft. Es ist deshalb ungemein wichtig, diese »Vernunft« richtig zu verstehen.

Die Vernunft »über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird«¹; die reine Vernunft ist nicht *ratio* sondern, um im Lateinischen zu bleiben, *lumen naturale*, das höchste Maß an Erleuchtung und Einsicht, an dem die Menschlichkeit des Menschen zu messen ist, sei es in dessen Beziehung zum Verstand, d. h. zum Erkenntnisvermögen, zum Willen oder zum Gefühl. Oder noch, in der Sprache der dritten Kritik: Vernunft ist das Edelste und Erhabenste am Menschen.

Damit ist aber schon angedeutet, dass Kants Beziehung zur Religion darin besteht, dem Menschen einen Weg seiner Vervollkommnung zu weisen, etwa im Sinne von Fichtes *Anweisung zu seligen Leben*. So möchte Ich nun den drei Kritiken drei Aspekte dieser »Anweisung« entnehmen, um zeigen zu können, wie Kant nicht so sehr als »Gottsucher« zu verstehen ist, als eher als ein Denker auf der Suche nach dem Göttlichen im Menschen.

1 Werkausgabe III, Frankfurt 1968, S. 311.

I

Der erste Hinweis auf das, was ein echtes Suchen ist, und ein Suchen nach dem Menschlichen im Menschen selbst, ist mit dem berühmten Thema der Gottesidee, in der *Kritik der reinen Vernunft*, gegeben.

Nachdem Kant die *Beweise* der Existenz Gottes vollständig entkräftet hatte, blieb etwas übrig, das er eine *Idee* nennt, das heißt soviel wie eine Vorstellung, »von der Natur unserer Vernunft aufgegeben«, die ihre »gute und zweckmäßige Bestimmung in der Naturalanalyse unserer Vernunft hat«².

Von da aus ist zweierlei zu erwägen: der inhaltliche Unterschied von Begriff und Idee, die Charakterisierung der Idee als bloßes Schema, als Hypothese, als Als-ob, aber auch die eigentlich Funktion der Idee als Richtschnur, als regulatives und heuristisches Prinzip, als Hin-weis auf eine zu suchende höherer Einheit, gehe sie die Welt an (in der Kosmologie) oder Gott (in der [philosophischen] Theologie).

Hier heißt es: »Endlich (...) müssen wir alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, als ob diese eine absolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache, doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erscheinungen (die Sinnenwelt selbst) einen einzigen obersten und allgenungsamen Grund ausser ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichsam selbständige, ursprüngliche und schöpferische Vernunft, in Beziehung auf welcher wir allen empirischen Gebrauch unserer Vernunft in seiner grössten Erweiterung so richten, als ob die Gegenstände selbst aus jenem Urbild aller Vernunft entsprungen wären...«³

Wir haben es also mit einem Müssen zu tun, und mit einem somit wertvollen Als Ob, das selbst als Modus der annehmenden Aufnahme einer immanenten und eben zugleich einer transzendenten Einheit gelten kann.

Des Weiteren ist die Rede von einer höchsten Intelligenz der Weltordnung und von der Idee einer höchstweisen Ursache der Regel nach welcher die Vernunft die logische Verknüpfung von Ursache und Wirkung in der phänomenalen Welt unternimmt.

In Anbetracht der theoretischen Vernunft ist Gott eine Hypothese. Wir müssen aber tun »als ob« sie gilt. Und wir müssen es tun, weil ansonst etwas von der Größe der Vernunft, also vom Adel des Menschen, verloren ginge. Wir werden gleich sehen, dass sich dieses Schematische der Hypothese, jenes Als Ob unseres Denkens, in ein gewaltiges Postulat der praktischen Vernunft verwandelt.

2 Werkausgabe III, Frankfurt 1968, S. 512

3 Werkausgabe III, Frankfurt 1968, S. 585.

II

Diese Verwandlung, oder besser gesagt, der Übergang von der Idee zum Postulat, ist klar ersichtlich im folgenden Passus aus der *Kritik der praktischen Vernunft* (Teil 1, Buch 2, Kap. 2, VI.): »Diese Postulate [der reinen praktischen Vernunft] sind nicht theoretische Dogmata, sondern *Voraussetzungen* in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern zwar nicht die spekulative Erkenntnis, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im *allgemeinen* (vermitteltst ihrer Beziehung auf das Praktische) objektive Realität und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnten.

Diese Postulate sind die der *Unsterblichkeit* der Seele, der *Freiheit* positiv betrachtet (als der Kausalität eines Wesens sofern es der intelligiblen Welt angehört) und das Dasein Gottes.«

Kurz zusammengefasst: die Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes verlangt die Unsterblichkeit; die Freiheit verlangt ein von der Sinnenwelt unabhängiges Gut, das, um das höchste Gut zu sein, das höchste selbständige Gut, das ist das Dasein Gottes, voraussetzt.

Zweierlei ist dem zu entnehmen: Erstens, dass es die Praxis ist (das Praktische bei Kant), die der Idee eine objektive Realität verleiht, und sie zu Begriffen befähigt, was niemals den Ideen zukommen könnte. Und mit dem Postulat des Dasein Gottes als höchstes Gut erreicht die Idee eines höchsten Wesens einen Grad von Wirklichkeit, der das hypothetische Moment der Idee übersteigt. In jenem Postulat überragt Gott, als höchstes Gut, das Regulative der Idee Gottes als Ordnungstifter der einen, transempirischen Welt.

Das so mit der Wirklichkeit verbundene höchste Gut weist seinerseits — und dies ist der zweite Punkt — auf eine Vertiefung der gedachten objektiven Ordnung in eine subjektive, als vernünftig erkannte und in der Freiheit gewollte Lebensordnung; und somit auf den Übergang vom »gestirnten Himmel über mir« zum »moralischen Gesetz in mir«.

Damit haben wir es aber noch mit der spekulativen Seite der praktischen Vernunft zu tun, die weiter das eigentlich religiöse Moment darin trägt, dass der reinen, freien Befolgung des kategorischen Imperativs — also die Verwirklichung des moralischen Lebens — eine Heiligkeit zuzuschreiben ist, die nur teleologisch, als erhoffbares Ideal und als das zu errichtende Reich Gottes, zu deuten ist. Christus ist darin der Einzige und Einzigartige moralische Held; aber darin ist auch ersichtlich, dass der ganze Sinn des Christlichen in der moralischen Errichtung des Menschen besteht: Unter dem Begriff »praktische Vernunft« verschmelzen sich Moral und Religion. Oder wie es bei Hermann

Cohen heißt: »Wie könnte die Religion Religion der Vernunft sein, wenn sie nicht als Religion zugleich Sittenlehre wäre?«⁴

Mitten im Christlichen der kantischen Religiosität, erscheint Hoffnung als die »theologale« Tugend und somit auch die teleologische Ausrichtung des Menschen auf das Ziel seiner Vollkommenheit. Kants Religion im Licht der reinen Vernunft ist — namentlich durch die innere Verbindung der Idee und des Postulates des Daseins Gottes — noch an Leibniz angelehnt, nur mit der Umdrehung der gegebenen, ursprünglichen, »bestmöglichen Welt« in die legitime Hoffnung auf eine angestrebte Vervollkommnung der Menschheit.

Ganz anders steht es aber mit der Religion innerhalb der bloßen Vernunft. Die »bloße Vernunft« ist nicht die reine, absolutheitsträchtige, transzendente Vernunft. Hier dreht es sich um die Möglichkeit, eine philosophische Theologie der biblischen Theologie entgegenzustellen — eine natürliche, moralische und nicht dogmatische, »vernünftige« Deutung der übernatürlichen, offenbarten Religion. Sozusagen um eine philosophische Hermeneutik der christlichen Lehre.

Somit deutet der Ausdruck »innerhalb der bloßen Vernunft« nicht auf eine Begrenzung durch die objektiv erkennende Vernunft, sondern die Abgrenzung des Offenbarungsglaubens von dem, was bei Karl Jaspers als Existenzerhellung und als »philosophischer Glaube« aufkommen wird.

Das grundlegende Thema dieser »philosophischen Theologie« ist dasjenige des Bösen und des Kampfes zwischen den beiden Prinzipien des Guten und des Bösen im Menschen. Oder besser gesagt, das der ganzen »Religion« zu Grunde liegende Thema ist das der rein moralischen Bedeutung der »Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft«.

Also das entdogmatisierte Thema vom unverständlichen Fall und von der erhofften Erlösung.

Hier gewinnen wir eine tiefere Einsicht in die intime Verbindung zwischen Kants sehr konkret gehandhabter Anthropologie und dem tiefen Glauben an das Bestreben des Menschen zum Göttlichen und an die Verwirklichung des Guten in der Menschheit — was sich in den politischen Schriften weiterzieht.

Die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, so wie auch die psychologischen und kulturellen Betrachtungen zum Thema des Erhabenen, weisen immer wieder auf Kants Anliegen, den *konkreten* Menschen in seinen Anlagen und Verkehrungen zu erfassen. In diesem Punkt geraten wir aber in die Sphäre der so genannten »moralistes«, von La Rochefoucauld bis Pascal, denn jene Anthropologie enthält, über die Beschreibung des »menschlich allzu

4 Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Melzer, Darmstadt 1968, Dreieich 1976, S. 38.

Menschlichen« hinaus, die Tiefe der Dramatik des eben genannten Kampfes im Menschen zwischen den beiden Prinzipien, und somit die Heilsbedeutung von Sittlichkeit und Religion.

Es handelt sich dann wirklich um das Geistige und nicht mehr nur um das Psychische im Menschen; und auf eben dieser Höhe des Geistigen verschmelzen die religiöse und die philosophische Betrachtung. In dieser Verschmelzung ist aber, wie schon angedeutet, das »Prinzip Hoffnung« der Träger des zugleich historischen und teleologischen Triumphes des Guten über das Böse.

Das Heilige und das Vernünftige finden ihre Einheit in der moralischen Beziehung des Menschen zum höchsten Gut, zu Gott. Darin liegen auch die Wahrheit der Religion und die Echtheit der Hoffnung. Kants religiös-philosophische Moral ist somit die Antwort auf seine dritte Frage: *Was darf ich hoffen?* Paul Ricoeur spricht von einer »Hermeneutik der Hoffnung« und Ernst Bloch hat diesem Prinzip die Inspiration seines ganzen Werkes entnommen. Soweit zur zweiten Kritik.

III

Die dritte, die *Kritik der Urteilskraft*, stellt uns vor die rätselhafte Aufgabe, das Problem des Geschmacks, also unserer »aesthetischen« Beurteilung eines Gegebenen, mit dem Problem der Zweckmäßigkeit der Natur und unserer Kunst — im weitesten Sinn — zu verbinden. Wenn man die Frage nach dem Geschmacks-Urteil auf das Subjektive verlegt, und das Problem der Zweckmäßigkeit auf das Objektive der Natur, so erhält man zwei Seiten eines einzigen Strebens — auf der einen Seite das rein psychische Moment der Lust, die auf ihre Erfüllung ausgerichtet ist, und deren Verkehrung Kant als Sucht beschreibt; und auf der anderen Seite, das physische Moment der Zweckmäßigkeit, der »Zielstrebigkeit« der Naturphänomene.

Jenes Streben beinhaltet einen Zweck, der nicht einem freien Willen entspringt, sondern einer *Kraft*⁵, dessen Verwirklichungen im Menschen ein Gefühl der Ruhe, oder umgekehrt des Schauderns hervorrufen. Es handelt sich also um eine Kraft, die zugleich Auslöser des Gefühls ist — des Wohlfühlens oder des Abschreckens — und die in der Natur und in der Kunst zum geformten Objekt des Gefühls wird; und somit handelt es sich um ein Vermögen, das selbst der Vernunft zu unterstehen hat, um als *Urteilkraft* nicht der reinen Sinnlichkeit unterworfen zu bleiben.

5 Zum Thema »Kraft«, siehe ebenfalls *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe III, Frankfurt 1968, S. 569

Das der Vernunft unterstehende Gefühl ist das des Schönen; das Gefühl des Erhabenen aber, ist dasjenige des phantasmatischen Aufkommens und der »Ergiessung« einer wilden, »augenblicklich gehemmten Lebenskraft«, die im Schaudern zum Erlebnis wird (Kritik der Urteilskraft, Vom Schönen und vom Erhabenen).

Da wo Kant zwischen dem Schönen und Erhabenen unterscheidet, erkennen wir — Nietzsche nachgehend — im Ruhigen und Schönen den Bereich des der Ordnung ergebenden Apollinischen, und im Erhabenen und Gewaltigen das Dionysische, bei Kant das Absonderliche in der Seele und das Gewaltige in der Natur, aber in beiden etwas, das über das geordnete hinausführt.

So z. B. versteht Ernst Bloch, Kant selbst zitierend, das Erhabene als ein Übertreffen der Sinnenwelt, als ein Durchbruch des Formalismus, als ein Zerschlagen des Abstrakten — was ich als ein religiöses Motiv zu bewerten suche, oder wenigstens als einen Zugang zum Heiligen bis zu einer »religiösen« Erschütterung, bis ins Dämonische hinein.

Einiges aus Kants *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, und namentlich die Dialektik des Grauens und des Wohlgefallens am Erhabenen, des Edlen und des Prächtigen in der Kunst, soll uns zu einer, wenn auch nur angedeuteten Antwort führen.

Ich zitiere Kant:

»Der Anblick eines Gebirges dessen beschneite Gipfel sich über Wolken erheben, die Beschreibung eines rasenden Sturmes oder die Schilderung des höllischen Reichs von Milton (*Paradies lost*), erregen Wohlgefallen aber mit Grausen; die Beschreibung des Elyseum, oder Homers Schilderung von dem Gürtel der Venus veranlassen auch eine angenehme Empfindung, die aber fröhlich und lächelnd ist.

- Damit jener Eindruck in gehöriger Stärke geschehen könne, so müssen wir ein Gefühl des Erhabenen haben. Hohe Eichen und einsame Schatten im heiligen Hayne sind erhaben... Die Nacht ist *erhaben*, der Tag ist *schön*. Das Erhaben rührt, das Schöne reizt (=ist reizend).
- Das Gefühl des Erhabenen ist bisweilen mit einigem Grausen oder auch Schwermuth, in eigen Fällen bloss mit ruhiger Bewunderung, und in noch anderen mit einer (...) verbreiteten Schönheit begleitet. Das erste will ich das *Schreckhafterhabene*, das zweite, das *Edle* und *Prächtige* nennen.
- Tiefe Einsamkeit, weitgestreckte Einöden — wie die ungeheure Wüste Chamo in der Tartarey — sind erhaben, aber auf eine schreckliche Art. Das Erhabene muss jeder Zeit gross sein. Eine grosse Höhe ist ebenso erhaben wie eine grosse Tiefe; allein diese ist mit der Empfindung des Schauderns begleitet, jene mit der Bewunderung.

- Der Anblick der ägyptischen Pyramiden rührt weit mehr als man sich aus jeder Beschreibung es vorstellen kann, aber ihr Bau ist einfältig (=einheitlich) und edel. Die Peterskirche in Rom ist prächtig. Ein Arsenal muss edel und einfach, ein Residenzschloss muss prächtig sein.
- Eine lange Dauer ist erhaben. Ist sie von vergangener Zeit, so ist sie edel; wird sie in einer unabsehbaren (=unabsehbaren) Zukunft voraus gesehen, so hat sie etwas vom Schreckhaften an sich. Ein Gebäude aus dem entferntesten Alterthum ist ehrwürdig. Hallers Beschreibung von der künftigen Ewigkeit flösst ein sanftes Grausen, und von der vergangenen [Ewigkeit] starre Bewunderung aus.«

Soweit Kant im Jahr 1764.

Die Ambivalenz von Schrecken und Wohlgefallen, die Extreme des Raumes und der Zeit, der Tiefe und der Ewigkeit, die Anspielung auf grossartige Gebäude aus den Gebieten der Religion und der Macht, dies alles ballt sich, meines Erachtens, in den von Rudolf Otto⁶ hervorgehobenen Kategorien des Heiligen: Das *Numinöse*, stehend unter dem Zeichen des *tremendum* und des *fascinans* — des Schreckenerregenden und der erstarrenden Bewunderung.

Rudolf Otto bringt somit Kants Einsichten über das Erhabene — aber scheinbar über Kants Kritiken hinaus — in die Nähe des Heiligen, und überführt das apriorische der 'reinen Formen' in das Gebiet des Religiösen oder Numinösen. Soviel in einigen klaren Zeilen, die ich zum Abschluss meiner Erörterungen noch kurz zitieren möchte:

»Die [irrationalen] Momente des Numinösen und die ihnen antwortenden Gefühle sind ganz, ebenso wie die rationalen, schlechthin *reine* Ideen und Gefühle, und die Kennzeichen die Kant für die reinen Begriffe und für das reine Gefühl der Achtung angiebt, finden auf sie die genaueste Anwendung (137).

(...) Sie weisen, wie es schon die 'reinen Verstandes-Begriffe' Kants und die sittlichen und ästhetischen Ideen und Wertungen tun, auf einen verborgenen selbständigen Quell von Vorstellungen— und Gefühlsbildungen, der unabhängig von Sinneserfahrung im Gemüt selber liegt — auf eine 'reine Vernunft' im tiefsten Sinne, die um der Überschwänglichkeit ihrer Gehalte willen auch von der reinen theoretischen und von der reinen praktischen Vernunft Kants, noch als ein Höheres oder Tieferes zu Unterscheiden ist. Wir nennen sie den Seelengrund.« (139)

6 Rudolf Otto, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und das Verhältnis zum Rationalen*, Beck'sche Reihe, München 1997.

»Religion geht nicht zu Lehen, weder beim Telos noch beim Ethos, und lebt nicht von Postulaten, und auch das Irrationale in ihr hat seine eigenen selbständigen Wurzeln in der verborgenen Tiefe des Geistes selber.« (165)

Kurz zusammengefasst: Jede der drei Kritiken werfen auf das Problem der Religion ein eigenes Licht, aber in den Tiefen lagert sich das Religiöse im Herzen des Menschen, d. h. in dem, was das Wesen, das Herzstück des Menschen ausmacht — in den Tiefen der Vernunft als Idee einer Weltordnung, in der zurückgewonnenen Reinheit des Gewissens, das in der Absolutheit des Gesetzes das Göttliche erlebt, in den heilen Abgründen des Gefühls und im Verborgenen der Seele des Menschen.