

Zur Idee eines tractatus theologico-politicus in der Religionsphilosophie

Es helfe nichts, daß die Gesetze und die Staatsordnung zur vernünftigen Rechtsorganisation umgeschaffen würden, wenn nicht in der Religion die Unfreiheit aufgegeben wird. Beides ist unverträglich miteinander. Es ist eine törichte Vorstellung, ihnen ein getrenntes Gebiet anweisen zu wollen, in der Meinung, ihre Verschiedenheit werde sich gegenseitig ruhig verhalten und nicht zum Widerspruch und Kampf ausschlagen.

Hegel, *Encyclopädie* (1830) § 552 Anm.

I

Philosophie, die sich mit Religion befaßt, ist heutzutage innerhalb und außerhalb ihrer Zunft bei vielen gefahrloser Irrelevanz verdächtig. Im Gegensatz dazu hatte sie es bis weit in die Neuzeit hinein nicht leicht, wenn sie Zonen berührte, in denen Staat und Religion konkurrierten. Als in der frühen Neuzeit die städtische Kultur und die territorialen Herrschaften sowie geistliche Autoritäten zunehmend weltlicher wurden, die gelehrte Bildung hingegen erneut Anregungen aus Spuren der heidnischen Antike aufnahm, wurde die Philosophie dann freilich in zunehmendem Maß auch außerhalb nützlicher Dienste an der Religion oder an deren clandestiner Diskreditierung gebraucht. Erst recht gilt das für die Zeit der religiösen europäischen Bürgerkriege. Doch der Brauchbarkeit entsprachen nun neue, von außen an die Philosophie gerichtete Erwartungen, die innerhalb der Philosophie nach spezifischen Kriterien des Denkens erfüllt oder enttäuscht werden mußten. Im Zentrum solcher Erwartungen, aber auch leicht erkennbarer Probleme, die zwischen den verfeindeten Lagern kontrovers waren, stand nun eine komplexe Doppelfrage: (1) Wie hat ein seine Souveränität über alte feudale Verhältnisse stabilisierender, moderner Territorialstaat mit den vielfach unverträglichen Glaubensüberzeugungen seiner Bürger und Herrscher umzugehen und seine sowie die ihm untergeordneten Gewalten zu organisieren? (2) Welche Pflichten aber und Befugnisse hat die neue Territorialhoheit gegenüber den verschiedenen Glaubenssystemen geltend zu machen und welche sind von den Anhängern dieser anzuerkennen – im Hinblick auf welche berechtigten Staatszwecke und gegebenenfalls mit welchen Vorbehalten der Verpflichteten oder gegen die Befugten? Das zu erwägen und für die Antwort Überzeugung zu wecken war die Aufgabe eines philosophischen *tractatus theologico-politicus*. Spinozas gleichnamiges Werk (1670) hat sich ihrer mit bewundernswertem

Scharfsinn und bis dahin unerreichter Konsequenz angenommen. Wer die Aufgabe vorurteilslos wie Spinoza wahrnahm, verdiente seitens eines Staatsinteresse-bewußten, hinlänglich aufgeklärten Regenten jeden dafür erforderlichen Schutz. Von seiner Religionsgemeinschaft hingegen wurde Spinoza verstoßen und, nur knapp einem Mordanschlag entronnen, zur Emigration genötigt. Wie heikel selbst unter fürstlicher Protektion die Lage war, zeigt auch die Geschichte des erfolglosen Versuchs, Spinoza auf eine Professur an die Universität Heidelberg zu berufen.¹

II

Um das Thema, den Sinn und die sachgemäßen gedanklichen Grundlagen eines theologisch-politischen Traktats wird es im folgenden gehen. Spinozas Auskunft hierüber wurde in dessen *Ethica*² und im *Tractatus politicus*³ fundiert, aber schon im Werk von 1670⁴ vorweggenommen. Sie ist hier nicht im einzelnen von Interesse, sondern hinsichtlich ihrer Pointe sowie ihrer Stärken und Schwächen. Hobbes hatte noch gemeint, die Souveräne müßten gegen das Naturgesetz verstoßen, wenn sie nicht dafür Sorge trügen, daß nur ein religiöses Bekenntnis gelehrt und praktiziert wird, von dem sie überzeugt sind, daß es zum ewigen Heil ihrer Untertanen führt, – womit dann freilich bei zerstrittenen religiösen Überzeugungen die Entzweiung, welcher die politische Philosophie doch vor allem ein Ende hatte machen wollen, dem Staat bereits von der Theorie wieder einprogrammiert war. Spinoza hingegen ist so konsequent, mit seinem Traktat vornehmlich den *Nutzen* fürs Gemeinwesen darzutun, den die *Freiheit* der religiösen Bekenntnisse und Gebräuche hat, und darauf aufmerksam zu machen, daß der Nutzen insbesondere bei demokratischer Verfassung optimiert wird. Die *Pointe* ist,⁵ daß die religiösen Glaubensinhalte in der philosophischen Theorie von Anfang an auf ihre politische Funktion für die Bildung und Befestigung staatlicher Macht hin thematisiert werden. Dabei ergibt sich, daß sie allesamt nur erforderlich sind durch ihre Tauglichkeit, bei den Untertanen die Disposition zu Gehorsam gegenüber der Obrigkeit zu erzeugen, sodaß der Regent ihre miteinander unverträglichen Bekenntnisse ohne Gefahr gewähren und ihre Gebräuche, welche die Bekenner der einen Religion von denen der anderen absondern, bestehen lassen kann – ja, um des politischen Friedens willen, tolerieren sollte. Der Staat mobilisiert für sich dennoch die mit ihnen allen einhergehende innere Einstellung, wenn er nur das Recht (als Positivierung und Durchsetzung von Gesetzen für äußere Handlungen) auch bezüglich geistlicher Angelegenheiten in die eigene Hand nimmt.

Die *Stärke* dieser Position lag darin, nicht nur generell zeigen zu können, wie eine politische Philosophie hinsichtlich der miteinander im Streit liegenden Religionsparteien das Problem der Etablierung, Durchsetzung und Erhaltung souveräner Gewalt in einem

¹ Vgl. Ernst Benz, *Heidelberg. Schicksal und Geist*, Sigmaringen 1961, ²1975. S. 244 f.

² 1675, aber erst postum 1677 veröffentlicht.

³ Ebenfalls postum 1677 veröffentlicht.

⁴ Zunächst anonym veröffentlicht, 1674 verboten.

⁵ Wichtige Anregungen zur Pointierung und Beurteilung verdanke ich einem (unveröffentlichtem) Arbeitspapier von Gunnar Hindrichs, *Spinoza über die politische Funktion der Religion* (Heidelberg 2004).

modernen, säkularen Gemeinwesen lösen muß, sondern dabei auch einsichtig zu machen, inwiefern bei Lösung dieses Problems fundamentale religiöse Differenzen zwischen den am Staat als Herrscher oder Untertanen Beteiligten nicht desaströs sein müssen; daß im Gegenteil staatliche Toleranz gegenüber den Religionen politisch klug ist; und daß Untertanen, die sich an Gesetze eines so politisch klug agierenden Staats halten, in einem fundamentalen, von der Ethik gelehrtens Sinn frei sind, am freiesten aber in einem Staat mit demokratischer Verfassung.

Doch die Auskunft Spinozas hatte auch ihre *Schwächen*. Eine von ihnen war ihr Naturalismus für die gesamte, also auch die praktische Philosophie. Er überzeugte weithin nicht und wurde nicht nur im Umkreis der Wirkung Rousseaus und Kants chancenlos, sondern war auch vorher schon für das Selbstverständnis der großen Religionsgemeinschaften schockierend und der Verständigung mit ihnen im Wege. Aber die Hauptschwäche bestand darin, daß nach dem Traktat, d.h. innerhalb einer philosophischen Abhandlung, die Wahrheit (oder Falschheit) religiöser Überzeugungen nicht nur für den Politiker, sondern auch für den Philosophen irrelevant sein sollte – und das, obwohl eine entsprechende Indifferenz gegenüber der Wahrheit religiöser Überzeugungen bei jedem Bekenner einer Religion Heuchelei wäre, also moralisch disqualifiziert, – zudem aber beim Verfasser der *Ethica* gemäß ihrem ersten Teil durchaus nicht vorhanden, also auch für seine Person bloß artifiziell, mithin einer Simulation verdächtig: derjenigen persönlicher Areligiosität, die man freilich einem aus der eigenen Religionsgemeinschaft Ausgestoßenen, der nur einen kleinen Zirkel Gleichgesinnter um sich schart, am wenigsten verdenken sollte. Hinzu kommt jedoch, daß die Kombinierbarkeit von Toleranz und Staatsloyalität nach einschlägiger Erfahrung eine glatte Illusion ist, wenn sich unter der Konkurrenz religiöser Bekenntnisse die Überzeugungen einer Religion der Unfreiheit befinden.

Gewiß, in einem (theologisch-)politischen Traktat darf die Philosophie ihr Geschäft nicht vernachlässigen, vorrangig Pflichten und Befugnisse von Bürgern sowie ihre Gegenstücke bei den Repräsentanten politischer Gewalt natur- oder vielmehr vernunftrechtlich zu begründen. Doch wie kann sie sich – in einem Zug damit – zusätzlich von der inneren Glaubwürdigkeit und Wahrheit überzeugen, die überhaupt eine Religion für sich beanspruchen darf, sowie von der Glaubwürdigkeit (bzw. Unglaubwürdigkeit) und Wahrheit (bzw. Unwahrheit) der wichtigsten bestehenden Religionen oder einzelnen religiösen Überzeugungen, und das nicht zuletzt im Hinblick auf die kontroverse Beurteilung, welche bestimmte Religionen oder religiöse Bekenntnisse in ihrem Konkurrenzverhältnis erfahren? Darüber kann eine in metaphysischer Theologie begründete Ethik und politische Philosophie vermutlich keine überzeugende Auskunft geben. Jedenfalls ist ihre Begründung nach Kants Kritik der metaphysischen Theologie und moralischen Heteronomie hoch problematisch. Außerdem aber bleibt ihr theologisches Konzept für eine überzeugende Auskunft zu abstrakt – wie andererseits ihr politisches Konzept zu gleichgültig ist gegenüber der Wahrheit und Gewißheit im Bewußtsein konkreter, normalerweise nicht philosophischer Religionsgemeinschaften. Die Verlegenheit kann wohl nur behoben werden, wenn die Philosophie diesen Gemeinschaften aufweist, daß in ihnen selbst ein evidenter Zusammenhang besteht zwischen ihren moralischen, Innerweltlichen betreffenden Überzeugungen, sofern die sich auf die Voraus-

setzung menschlicher Freiheit und auf damit einhergehende Einsicht in sittliche Verpflichtungen berufen können, und ihren im eigentlichen Sinn religiösen Gewißheiten von dem, was – ohne Inhalt wissenschaftlicher Erkenntnis zu sein – zufolge unbedingter praktischer Gewißheit gleichwohl der Fall ist (oder dies war oder sein wird) – sei's innerhalb der Welt, sei's als Struktur, Ordnung und Lauf der Welt im ganzen oder auch jenseits der Welt.

Doch mit diesem Ansatz, den *Rousseau* inaugurierte und dessen Philosophie-strategische Bedeutsamkeit als erster Kant erkannte, ist nicht leicht umzugehen. Bei *Rousseau* jedenfalls läuft er noch unverbunden der Frage beiher, welche Religion als 'religion civile' einem Staat nach dem Muster des *Contrat Social* angemessen wäre. Mit seiner unbefriedigenden Antwort auf diese Frage bleibt *Rousseau* der theologisch-politischen Aporie des Spinoza'schen Traktats verhaftet. Er fügt ihr sogar noch einige Paradoxien hinzu, während die Frage nach Möglichkeiten, uns im sittlichen Bewußtsein über religiöse Überzeugungen und ihre Wahrheit zu vergewissern, nur im *Émile* verhandelt wird, dort aber ohne den politikphilosophischen Kontext, in den sie gleichfalls gehört. In der jüngeren, angelsächsischen Diskussion über 'Bürgerreligion' sind die religionsphilosophischen Schwächen der jeweils vertretenen Position eher noch größer.⁶

III

Erst *Kant* hat in seiner praktischen Philosophie *Rousseaus* Anregungen für die Aufgabe eines ebenso theologischen wie politischen Traktats wirklich fruchtbar gemacht. Im Rahmen seiner kritisch begründeten Lehre von moralischer Willensbestimmung aus reiner praktischer Vernunft wird nun (auf der Basis eines mit der Verpflichtung zu solcher Willensbestimmung gerechtfertigten Bewußtseins von Freiheit sowohl der Selbstgesetzgebung als der Willkür) nicht nur eine Ethik entworfen, sondern auch eine philosophische Lehre des privaten und des öffentlichen Rechts, also auch des Staats. Systematisch ausgeführt sind von der letzteren, wie von der Ethik, freilich nur metaphysische Anfangsgründe. In ihnen wird der *Staat* (als erster Gegenstand der Lehre vom öffentlichen Recht) nur auf sein *Heil* hin zum Thema gemacht, für das der Grundsatz „salus reipublicae suprema lex“ gilt,⁷ – sowie auf die Gerechtigkeit hin, die der Staat im Zustand solchen Heils seinen Bürgern zukommen läßt und deren beständige Verbesserung ihnen mit einer diesem Zustand inhärenten Entwicklung (der Annäherung an eine republikanische Regierungsform und Weltfriedens-Verfassung) in Aussicht steht. Vom gemeinsamen *Wohl* des Staats und seiner Bürger hingegen wird zunächst abgesehen. Aber es ist keine Frage, daß zu den metaphysischen Anfangsgründen der Staatslehre eine Philosophie der *Politik* (als „ausübender Rechtslehre“⁸) hinzutreten sollte und daß sie auch systemkonform hinzutreten kann. In diese politische Philosophie gehen Inhalte

⁶ Bedenkenswertes dazu finde ich ausgeführt in einem (unveröffentlichten) Aufsatz von Martin Gessmann, *Braucht die Politik ein Fundament im Religiösen? Die Frage als Gestalt: Zivilreligion bei Rousseau und Bellah* (Heidelberg 2004).

⁷ *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797), § 49.

⁸ Vgl. dazu Volker Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf 'Zum ewigen Frieden': Eine Theorie der Politik*, Darmstadt 1995, S. 156ff.

moralischer Anthropologie (als des „Gegenstücks“ zur Metaphysik der Sitten⁹) ein – und was den Staat betrifft, ist es darin nicht nur um dessen Heil zu tun, sondern auch um sein und seiner Bürger Wohl.¹⁰ Die so begründete Intention aufs öffentliche Wohl dient nicht zuletzt der „Glückseligkeit“ (eudaimonia) der Bürger.

Der Horizont kollektiven, unter Voraussetzung naturrechtlicher und ethischer Normen zu betreibenden Suchens nach Glückseligkeit umfaßt auch die *Religion*. Ihren subjektiven Ursprung in unserem Innersten hat die Religion nach Kantischer Auffassung (wie auch historisch) allerdings unabhängig von Staat und Politik. (Es läßt sich ja auch in einem durchaus berechtigten Sinn von Privatreligion sprechen.) Dementsprechend haben schon die beiden Vernunftkritiken gezeigt, daß die Religion überhaupt und ein ihrem Begriff angemessener religiöser Glaube im Konzept des Endzwecks moralischer Willensbestimmung begründet ist. Kant hat zwar zeitlebens mit der Frage gekämpft, wie diese Grundlegung seiner Religionsphilosophie genau auszubuchstabieren wäre. Von der ersten Kritik bis zur Religionsschrift hat er immer neue Varianten einer Lehre von Postulaten der reinen praktischen Vernunft vorgetragen. Bis zuletzt aber bestand für ihn kein Zweifel, daß ein „wahrer“ Religionsglaube seine Rechtfertigung in der Vernünftigkeit hat, durch Sittlichkeit zu erlangende „Würdigkeit“ glücklich zu sein, zusammenzudenken mit einer entsprechend zu postulierenden, von uns verschiedenen göttlichen Macht, uns dasjenige zuteil werden zu lassen, dessen wir solcherart würdig sind, – also unter der Voraussetzung, daß wir uns dazu durch Sittlichkeit qualifiziert haben, und im jeweiligen Grade, in welchem dies der Fall ist.

Die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*¹¹ bringt diesen Grundgedanken einer kritischen Religionsphilosophie in den viel konkreteren, sehr komplexen Kontext ein, in welchem das Verhältnis von Vernunftreligion und (historisch überliefertem) Offenbarungsglauben zu diskutieren ist. Ohne es ausdrücklich zu betonen, argumentiert diese Schrift jedoch von den umrissenen Voraussetzungen aus nicht nur theologisch zugunsten der Unterscheidung von wahrer und falscher Religion, sondern zugleich in mindestens drei Hinsichten *theologisch-politisch*. In ihnen ist sie hier von Interesse.

1. Die Religion wird nun nicht nur durchgängig in moralischer Perspektive abgehandelt: als Überzeugungshintergrund und Kraftfeld der von uns geforderten Bekämpfung einer Anlage zum radikalen Bösen in unserer menschlichen Natur. Was um dieser Bekämpfung willen aus religiösem Glauben heraus zu tun ist, strukturiert sich vielmehr auch in weitgehender, am Ende aber deutlich begrenzter *Analogie zum politikphilosophischen Konzept*, nach welchem sich die frühe Neuzeit Normen öffentlichen Lebens begründet dachte durch Prinzipien des Herausgehens aus einem rechtlichen Naturzustand (und für einen bürgerlichen Zustand unter einer weltlichen Obrigkeit). Die Bekämpfung unserer Anlagen zum Bösen hat unter Beachtung aller vernunftgesetzlichen Normen des bürgerlich-rechtlichen Zustandes zu erfolgen und konkretisiert sich nach dem Modell von dessen Begründung: Sie erfolgt durch Errichtung einer „ethisch-bürgerlichen Gesellschaft“. Deren Zweck ist freilich nicht nur der politische, Rechtslehre auszuüben, und auch nicht nur der ethisch Personen-relative eigener Vervollkommnung und ande-

⁹ *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Einleitung in die Metaphysik der Sitten*, II, 6. Absatz.

¹⁰ Vgl. V. Gerhardt, a.a.O., S. 183f., 208.

¹¹ 1793, 21794. Ich zitiere im folgenden nach der Ausgabe von Karl Rosenkranz, Leipzig 1838.

ren zu verschaffender Optimierung innerweltlicher Glückschancen. Er besteht, darüber hinausgehend, im langfristigen Unternehmen der „Gründung eines Reiches Gottes auf Erden“. Wie im politischen Bereich (durch Etablierung von Staaten und deren völker- sowie weltbürgerrechtliche Koordination) öffentliche Gerechtigkeit und eine dauerhafte Friedensordnung unter juristischen Gesetzen verwirklicht werden müssen, so ist unter ethischen Gesetzen, die aber öffentlich (und somit allgemein bekannt) gemacht werden, in Unterordnung unter einen einzigen, göttlichen Gesetzgeber das ganze Menschengeschlecht zu vereinigen.

Die *Grenzen der Analogie* zur Errichtung und weltweiten Ausbreitung eines rechtlichen Zustandes machen deutlich, was hiermit gemeint ist: A) Das Unternehmen beginnt für uns als Bildung von einzelnen Religionsgemeinschaften und vollzieht sich längst *in bestehenden*, vereinzelt *politischen Gemeinwesen* und ihren Antagonismen. Es ist mit der rechtlichen Befugnis für die einzelnen zu verbinden, im jeweiligen Staat zu verbleiben, obwohl es potentiell sowie tendenziell aus allen Mitgliedern aller Staaten besteht und das ganze Menschengeschlecht umfaßt. Symmetrisch zur Befugnis, im politischen Gemeinwesen zu verbleiben, müssen sich die am Unternehmen Beteiligten aber die Einschränkung gefallen lassen, daß in ihrer Religionsgemeinschaft nichts sei, was ihrer Pflicht als Staatsbürger widerstreitet. – B) Das Unternehmen dient nicht der Herstellung politischen Friedens und der Sicherung eines rechtlichen, Gerechtigkeit unter Menschen verbürgenden Zustandes, sondern der *Beförderung des höchsten Gutes*, d.h. des Endzwecks der Menschen, aber als eines *gemeinsamen* und mit institutioneller Stützung gemeinsam von allen zu verfolgenden. Es hat also ein von allen inner- und zwischenstaatlichen Zwecken verschiedenes Organisationsziel. – C) Aber es ist zu beginnen und zu betreiben, *ohne mögliches Wissen*, ob die Menschen die Verwirklichung des Ganzen eines so umfassenden Zwecks *je in ihrer Gewalt* haben werden *oder ob sie sich niemals* dazu fähig machen können. Realistischerweise, und wie die Menschen bis jetzt sind, kann ein Erfolg des ganzen Unternehmens und der dafür durch uns alle zu leistenden Schritte nur von der Mitwirkung einer *göttlichen*, übermenschlichen *Macht* erwartet werden. – D) Die ethische *Pflicht*, auf den Erfolg hinzuwirken und hierzu in Religionsgemeinschaft mit anderen zu treten sowie darin zu leben, ist deshalb nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Art nach von allen anderen Rechts- sowie ethischen Pflichten *unterschieden*. Sie bedarf der Voraussetzung eines höheren moralischen Wesens, als Menschen es sind, – durch dessen Veranstaltung die für sich unzulänglichen menschlichen Kräfte zur Erfüllung der Pflicht vereinigt werden. – E) Doch im Unterschied zur Befolgung des rechtlichen ‘*exeundum est e statu naturae*’ hat sowohl der Eintritt in eine Religionsgemeinschaft als auch das Verbleiben in ihr *ohne Zwang* zu erfolgen. – F) Die Gesetze, denen man sich in Gründung eines Reichs Gottes auf Erden unterordnet, haben wie auch die politischen Gesetze ihren *Ursprung* in der moralischen *Autonomie* jedes einzelnen, am Unternehmen Beteiligten. Aber im Unterschied zu juristischen Gesetzen haben sie den Ursprung ihrer *wirksamen Verbindlichkeit* nicht allein im Volk – hier all derjenigen, die (vorläufig besondere Religionsgemeinschaften bildend) endliche Mitglieder und Repräsentanten der angestrebten Vereinigung sind. Als einzelne, aber endliche autonome Willenssubjekte könnten diese mit ihrer Vereinigung die Herstellung wirksamer kollektiver Verbindlichkeit solch ethischer Gesetze gar nicht bewerkstelligen. *Nur ein einziger*

Gott, unter dem sich die Menschen zu seinem Volk zusammenschließen, kann Urheber der Verbindlichkeit für die ethischen Gesetze dieses Volks und damit dessen *Gesetzgeber* sein. – G) Die diesem Gott zugeschriebene Macht beschränkt sich nicht darauf, den Gesetzen Verbindlichkeit zu schaffen. Wie im Fall der politischen Macht besteht sie einsichtigerweise zusätzlich aus der Funktion zu *regieren* (freilich: als Weltherrscher die ganze Welt) und Gerechtigkeit schaffend zu *richten*, aber nicht in einem weltlichen Gerichtshof, sondern in den Herzen der Menschen („in foro interno“), also auch mit der Macht, ihnen im Innersten als ihr „Herzenskündiger“ seine Urteilsprüche über sie kund zu tun. Um der Belange willen, um die es in Ausübung dieser Funktionen geht, und wegen der übermenschlichen Fähigkeiten, deren ebenso die Ausübung bedarf wie der Ausübende hier teilhaftig ist, muß und kann seine Macht im Unterschied zur politischen *nicht geteilt* sein in drei Gewalten, die je besondere Verantwortung für eine der drei Funktionen und das aus ihrem Zusammenwirken hervorgehende Heil tragen.

Soweit die Analogie zwischen einer vernunftrechtlichen Begründung sowie Entwicklung von Staaten bzw. Staatengemeinschaften und der Gründung eines Reiches Gottes auf Erden. An den Grenzen der Analogie kann Kants Auffassung zufolge erkannt werden, was *Religion* ihrem rein philosophischen Begriff nach ist: Sie ist *objektiv* das Ausgeübtwerden jener göttlichen (von der politischen in allen genannten Hinsichten verschiedenen) Herrschaft samt dem menschlichen Leben unter ihr. *Subjektiv* hingegen als reiner Religionsglaube im Herzen von Menschen ist sie die Erkenntnis *aller* unserer Pflichten als göttlicher Gebote. So tief ist hier das Konzept eines tractatus theologico-politicus im komplexen Ganzen einer Religionsphilosophie verankert. Aber das ist nicht Zeichen seiner Schwäche, sondern vielmehr Beleg eines entwickelten Bewußtseins von den mit ihm verbundenen Aufgaben.

2. Der Grundgedanke des Konzepts konkretisiert sich hinsichtlich dessen, was in der Religion von Menschen zu *wirken* und mit deren juristischen sowie politischen Pflichten, aber auch Befugnissen, mindestens in Einklang zu halten ist. Hierfür gilt:

A) Weil alle Menschen zu einem einzigen Volk Gottes gehören sollen und die unter dessen Gesetzen zu bewirkende Vereinigung nur eine *unsichtbare*, mit Gott bestehende Gemeinschaft (*Kirche*) bildet, die unter uns bloß gedacht ist, können die als ihr angehörig betrachteten einzelnen mit der weltlichen Obrigkeit und ihren Gesetzen nur dann in Widerstreit geraten, wenn eine statutarische (d.h. positiv-rechtlich) juristische Norm *an sich* böse ist, weil dem Sittengesetz unmittelbar zuwider. Dann darf und soll nach Grundsätzen des theologisch-politischen Traktats unterlassen werden, sie zu befolgen. Auf solche Normen bezogen gilt der Satz „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ Ihm korrespondiert jedoch der Satz, daß vom Angehörigen einer Religionsgemeinschaft die Beachtung jedes anderen (d.h. mit Sittlichkeit mindestens verträglichen) statutarischen bürgerlichen Gesetzes (wenngleich nicht dieses selbst) als göttliches Gebot anzusehen ist, hingegen eine mit solchen Gesetzen unverträgliche religiöse Norm (des Zusammenlebens in der religiösen Gemeinschaft) dafür gelten muß, Gott als ihrem Gesetzgeber bloß untergeschoben zu sein. Mit derart eingeschränkten, politikverträglich gemachten Mitteln der Beteiligung an Gründung eines Reiches Gottes auf Erden muß jeder so verfahren, als ob alles auf ihn ankäme, hoffen zu dürfen, daß die unsichtbare Kirche sichtbar wird.

B) Unter möglichen *sichtbaren* Religionsgemeinschaften sind *wahr* nur diejenigen, welche die Reich-Gottes-Gründung so gut darstellen, als es durch Menschen geschehen kann, und sich dazu orientieren an den *Kriterien* (1) der Allgemeinheit sowie numerischen Einheit (d.h. der Vermeidung bzw. Überwindung von Religionsspaltungen), (2) der Vereinigung unter keinen anderen Triebfedern als moralischen, (3) der Relation sowohl ihrer Glieder untereinander als auch der Gemeinschaft selbst zum Staat nach dem Prinzip der öffentlichen Freiheit (sodaß weder eine Hierarchie noch ein sektiererischer Geheimbund besteht) und (4) der Unveränderlichkeit bloß ihrer Konstitution – mit dem Vorbehalt, daß alle deren Administration betreffenden Anordnungen nach Zeit und Umständen der Idee des Gemeinschaftszwecks gemäß abzuändern sein werden. Eine wahre Kirche hat daher ihren Grundsätzen nach keine einem politischen Staat ähnliche (monarchische oder aristokratische oder demokratische) Verfassung, sondern ist noch am ehesten mit einer Familie unter einem gemeinschaftlichen, obzwar unsichtbaren, moralischen Vater zu vergleichen.

C) In einem reinen Religionsglauben kann jeder die dem Glauben spezifischen, allesamt moralischen Gesetze, die er zu beachten hat, durch die eigene Vernunft erkennen. Die Schwäche der menschlichen Natur aber hat zur Folge, daß solch ein Glaube allein nicht so viel fundieren kann, als er verdient, und daß ihm natürlicher Weise ein *Kirchenglaube* vorhergeht. In ihm ist durch statutarische, Gottes Gesetzgebung zugeschriebene Gesetze, deren Kenntnis uns nur durch Offenbarung zuteil werden kann, festgelegt, wie Gott verehrt und gehorcht sein will. Exemplarischerweise ist die Kenntnis von Generation zu Generation bis zu uns erhalten nicht bloß durch Tradition, sondern durch *heilige Schriften*, die dann freilich nicht für jede wirkliche Religionsgemeinschaft dieselben sein müssen. So kann es, obwohl nur *eine* wahre Religion, vielerlei Arten von *Offenbarungsglauben* geben, in denen dennoch ein und dieselbe wahre Religion anzutreffen sein mag. Die Verbindung, die verschiedene Religionen untereinander und mit der einen, wahren Religion in ihnen haben, ist also viel enger, als in der Lessing'schen Ringparabel angenommen. Aber da überlieferte heilige Schriften interpretationsbedürftig sind, wird es auch verschiedene Prätendenten richtiger Auslegung geben. Und da unter ihnen, auf das Historische des Offenbarungsglaubens bezogen, auch Schriftgelehrte sein müssen, wird dem Offenbarungsglauben eine Depravationstendenz innewohnen, zu einem Glauben an Schriftgelehrte und an ihre Einsicht zu werden. Wenn die Tendenz sich durchsetzt, korrumpiert sie den reinen Religionsglauben. Aber sie ruft auch die Forderung nach öffentlicher, die Stärkung von Vernunftreligion betreibender *Denkfreiheit* auf den Plan, wonach die Schriftgelehrten ihre Auslegung jedermanns Prüfung aussetzen müssen. Zu den theologisch-politischen Aspekten dieses Gegensatzes wird unterm dritten der angekündigten Punkte Weiteres zu sagen sein.

D) In einer wahren Religion mit Offenbarungsglauben sind die für diesen spezifischen Überzeugungen und statutarischen Normen nicht nur verträglich mit denen des öffentlichen Rechts. Sie sind auch nichts weiter als *Vehikel* zum schließlichen Zustandekommen eines allumfassenden reinen Vernunftglaubens; und die jetzt schon in ihnen wirksame Vernunftidee eines solchen ist *gleichsinnig* mit der (ebenfalls praktisch regulativen) politischen Idee eines allgemeinen, machthabenden, friedenssichernden Völkerrechts, obwohl die Zwecke in beiden Ideen nicht identisch sind. Aus hier nicht im ein-

zelen darzulegenden Gründen nämlich¹² kann ein historischer Offenbarungsglaube die Vernunft in Religions-sachen nur mit sich einstimmig machen, also vor Widerstreit mit sich bewahren, wenn er die Zuversicht einer Expiation und das Vertrauen auf die Kraft zu gutem Lebenswandel (trotz der Schwäche unserer Natur) in einer einzigen praktischen Idee zusammenbringt und wenn diese Idee einerseits urbildlich in Gott und als von ihm ausgehend gedacht wird, andererseits aber in uns Zweck setzend, zur Richtschnur dienend sowie motivierende Kraft ist und alles Historische am Offenbarungsglauben von sich abhängig macht: als bloßes Mittel zu ihrer allmählichen Verwirklichung, die zu einer „Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens“ führen wird. In dieser Perspektive dienen sogar die Hemmungen, die der Ausbreitung wahrer Religion durch politische bürgerliche Ursachen „von Zeit zu Zeit zustoßen mögen, ... eher dazu, die Vereinigung der Gemüther zum Guten ... noch desto inniglicher zu machen“¹³ und so der Welt einen ewigen Frieden zu sichern. Alles, was in kirchlichen Lehren sowie Anordnungen und Tätigkeiten gemäß ihnen auf dieses Ziel hinwirkt, ist als Dienst Gottes bzw. an der Kirche zu betrachten; all dasjenige hingegen, was darauf gar nicht Rücksicht nimmt, sondern die Anhänglichkeit an den historischen und statutarischen Teil des Kirchenglaubens für allein seligmachend erklärt, als „Pfaffentum“ und „Afterdienst der Kirche“.¹⁴

E) Doch bevor detailliert ausgeführt wird, was im einzelnen zum einen und zum anderen zu zählen ist, werden in einem (leider fast ausschließlich das Christentum berücksichtigenden) Rückblick auf die Geschichte des Offenbarungsglaubens die wichtigsten Grundsätze ermittelt, nach welchen gemäß den bis dahin formulierten Prinzipien die Vernunft¹⁵ „in allen Ländern unsers Welttheils“ mit dem überlieferten Gehalt dieses Glaubens zu verfahren hat – und was „Regentenpflicht“ im Verhältnis dazu ist. Die Grundsätze sind 1. derjenige „der billigen *Bescheidenheit* in Aussprüchen über Alles, was Offenbarung heisst“, und 2. der Grundsatz, daß „die heilige Geschichte ... jederzeit als auf das Moralische abzweckend gelehrt und erklärt“ werde. Regentenpflicht hingegen ist es, diese Grundsätze „nun nicht zu hindern, damit sie öffentlich werden“, und nicht, gewissen historischen Kirchenlehren zu Gefallen, z.B. durch Anbietung oder Versagung bürgerlicher Vorteile, in den Gang der göttlichen Vorsehung einzugreifen. Denn abgesehen vom Abbruch, welcher damit der „heiligen Freiheit“ getan würde, – die Untertanen derart in Versuchung zu bringen könnte „dem Staate schwerlich gute Bürger verschaffen“.¹⁶

3. Kants Religionsschrift argumentiert theologisch-politisch nicht zuletzt insofern, als sie unter anderem ihre *eigene Berechtigung* zum staatsphilosophischen Thema macht.¹⁷ Sie gehört in den Aufgabenbereich „einer öffentlichen Anstalt, der (unter dem Namen einer Universität) alle Wissenschaften zur Cultur und zur Verwahrung gegen Beein-

¹² Vgl. a.a.O., Drittes Stück, 1. Abt. VII.

¹³ A.a.O., VII, Schluß.

¹⁴ A.a.O., Viertes Stück.

¹⁵ Wenn die „sich von der Last eines der Willkühr der Ausleger beständig ausgesetzten Glaubens“ loswindet; vgl. Zweite Abteilung, kurz vor „Allgemeine Anmerkung“.

¹⁶ A.a.O.

¹⁷ Vgl. die Vorreden zu beiden Auflagen, aus denen im folgenden zitiert wird!

trächtigung anvertraut sind“. Dementsprechend werden gleich eingangs die Gesichtspunkte bedacht, unter denen ein Werk wie die Religionsschrift auf seine Berechtigung hin beurteilt werden sollte. Natürlich ist kein solches Werk über alle Kritik schon deshalb erhaben, weil es einen „Gegenstand der Anbetung“ vorstellt, woran die Moral „in ihrer Majestät“ erscheint. Denn alles, „auch das Erhabenste, verkleinert sich unter den Händen der Menschen“. Auch die Religionsschrift wird mithin genötigt, sich an Formen zu halten, „denen man nur durch Zwangsgesetze Ansehen verschaffen kann“. Da sie sich durch ihre Publikation „von selbst der öffentlichen Kritik jedes Menschen bloßstellt“, muß sie sich auch „einer Kritik, die Gewalt hat, d.i. einer Censur, unterwerfen“. Aber sie kann sich in dieser Lage als ein Beispiel von Gehorsam gegenüber der Obrigkeit rechtfertigen – auch für den Fall, daß biblische Theologen sie des Gegenteils bezichtigen. Denn der „Bücher richtende Theolog“, der vom Staat für ein Zensoramt in Religionssachen angestellt sein mag, kann für Beurteilung eines Buchs wie des vorliegenden nur zuständig sein, wenn er nicht nur für das Heil der Seelen Sorge zu tragen hat, sondern zugleich für das Heil der Wissenschaften, also nicht nur als Geistlicher urteilt, sondern auch als Gelehrter, und die Anmaßung des Geistlichen auf die Bedingung einschränkt, „daß seine Censur keine Zerstörung im Feld der Wissenschaften anrichte“. Für diese Einschränkung ist zu berücksichtigen, daß „im Feld der Wissenschaften“ der biblischen Theologie eine philosophische gegenübersteht, die „das anvertraute Gut einer anderen Facultät ist“ als der theologischen. Wenn die philosophische Theologie nur „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bleibt“ und vermeidet, ihre Sätze, zu deren Erläuterung und Bestätigung sie selbst die Bibel benutzen mag, in die biblische Theologie hineinzutragen, so muß sie „volle Freiheit haben, sich so weit als ihre Wissenschaft reicht, auszubreiten“. Das Recht, sie zu zensieren, besteht für den biblischen Theologen nur, wenn sie Eingriffe in die biblische Theologie tut.

Nun kommt zwar die Entscheidung der Frage, ob eine solche Grenzüberschreitung vorliegt oder nicht, in strittigen Fällen dem biblischen Theologen zu, sofern er Glied seiner Fakultät ist, weil diese Fakultät „allein für gewisse Lehren privilegiert ist“, während die philosophische Fakultät „mit den ihrigen einen offenen freien Verkehr treibt“. Zur Verhütung unberechtigten Zweifels aber muß für solche Fälle bedacht werden, daß nicht bereits dann ins Feld der biblischen Theologie eingegriffen wird, wenn der Philosoph etwas aus dieser entlehnt, um es zu seiner Absicht zu gebrauchen, und sei's in einer der Vernunft angemessenen, dem biblischen Theologen „aber vielleicht nicht gefälligen Bedeutung!“ Ein Eingriff findet nur statt, wenn die philosophische Theologie etwas in die biblische hineinträgt und „sie dadurch auf andere Zwecke richten will, als es dieser ihre Einrichtung verstattet.“ In der philosophischen Theologie darf sogar der Versuch unternommen werden, „von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung auszugehen“ und diese (unter Abstraktion von der Vernunftreligion) *als historisches System* zu rekonstruieren und bloß fragmentarisch an moralische Begriff zu halten, um festzustellen, ob das System nicht zum „reinen Vernunftsystem der Religion zurückführe“; ob es nicht nach Weglassung alles Empirischen an ihm hinreicht für eine (dem Vernunftbegriff nach) „eigentliche Religion“. Sollte letzteres nicht der Fall sein, so ist zu unterscheiden zwischen Religion und einem Kultus, der „nur als Mittel einen Werth hat“. Wenn es aber der Fall (und soweit es der Fall) ist, besteht zwischen Offen-

barung und Vernunftreligion Einigkeit. Um die Fähigkeit zu solchen Unterscheidungen zu vermitteln, darf sogar der Vorschlag gemacht werden, der Ausbildung angehender Theologen, „nach Vollendung der akademischen Unterweisung in der biblischen Theologie, jederzeit noch eine besondere Vorlesung über reine *philosophische* Religionslehre ... hinzuzufügen“ – anhand eines Leitfadens „wie etwa dieses Buch“, das die Kantische Religionsschrift ist. So hat diese Schrift nicht nur in der arbeitsteiligen Wahrnehmung von Aufgaben einer der akademischen Lehre und Forschung dienenden Körperschaft öffentlichen Rechts ihre Legitimation. Das Fach, das die Schrift repräsentiert, verdient nach Grundsätzen des Naturrechts auch, daß der Staat ihm die Förderung angedeihen läßt, deren es zur Erfüllung seiner Aufgaben bedarf.

IV

Man braucht das umrissene Kantische Konzept nur vor dem Hintergrund der Stärken und Schwächen des Spinoza'schen zu betrachten, um seine großen *Vorzüge* zu bemerken. Ohne eine von den Stärken des Spinoza'schen Konzepts preiszugeben, vermeidet es dessen Schwächen:

1. Vor allem wird Religion in ihm – auch die (nach Überzeugung ihrer Anhänger) offenbarte – wirklich ernst genommen und nicht bloß auf ihren politischen Nutzen, sondern auf ihre Wahrheit hin thematisiert. Wenn man das Konzept recht bedenkt, muß man sogar sagen: Religion wird darin ernster genommen als in heutigen, selbst biblisch-theologischen, „hermeneutischen“ Einstellungen, in denen sie bloß glaubensintern als Faktum akzeptiert, praktiziert und dann interpretiert wird, – falls die Interpretation nicht gar nur eine virtuose intellektuelle Indifferenz gegen sie kultiviert. Weil das Konzept die Religion nicht nur aus einer in ihrem jeweiligen Glauben stehenden Überzeugung heraus deutet, wird ihre Wahrheit auch nicht lediglich behauptet, sondern verankert im Erkenntnisfundament, das die Evidenz basaler moralischer Einsichten für sie ist. Dadurch wird ein philosophischer Aufklärungsbedarf befriedigt, der über apologetische Bemühungen hinausgeht, ohne daß der ihn Befriedigende darum schon die objektivistische Einstellung des kulturtheoretischen Fachwissenschaftlers einzunehmen hätte, der sich in dieser Einstellung auf desinteressierte Distanz zur Überzeugungskraft und zu den Normen der von ihm erforschten Religion zu bringen hat, um nicht seine Erkenntnisnormen zu verletzen. Gerade durch diesen Unterschied von der empirischen Religionswissenschaft dient das Konzept einer der wichtigsten Aufgaben, welche die Philosophie für Religionen übernehmen sollte: sich über deren Wahrheit und die Glaubwürdigkeit ihrer Überzeugungen auf eine Weise Gedanken zu machen, auf die sich ebenso ein Atheist wie der Anhänger einer anderen Religion mit denen verständigen kann, die in einem religiösen Glauben leben. Entsprechend ausgearbeitet würde eine Religionslehre entscheidende Voraussetzungen dafür erfüllen, daß die Philosophie ihrer *spezifischen* Rolle im Wahrheit und Verständigung suchenden Dialog zwischen den Anhängern, neugierigen oder versuchsweise teilnehmenden Beobachtern, aber auch Verächtern von Religionen gerecht zu werden vermöchte.

2. Wenn die Religionsphilosophie verankert wird in Prinzipien der praktischen Philosophie und in deren Lehre von Zwecken der praktischen Vernunft, kann für sie die sehr starke Evidenz in Anspruch genommen werden, daß die Gewißheit praktischer

Zwecke, die wir haben sollen (sowie verbunden mit Befolgung dieses Sollens haben), engstens zusammenhängt mit praktisch beglaubigten Überzeugungen von der Wahrheit gewisser religiöser Aussagen über Voraussetzungen der Realisierbarkeit dieser Zwecke. Darüber hinaus bringt eine solche Grundlegung der Religionsphilosophie unter einem einzigen obersten Prinzip (für die ganze praktische Philosophie) zwei philosophische Unternehmen, die zunächst getrennt gehalten werden müssen, um einander nicht zu verwirren, am Ende in einem einheitlichen, sie beide umfassenden Gedanken zusammen: einerseits eine vernunftbegründete Rechtslehre, die sowohl Lehre des privaten als des öffentlichen Rechts ist und als letzteres nicht nur das innere Staatsrecht umfaßt, sondern auch das Völker- und Weltbürgerrecht; andererseits eine Ethik, die in eine Lehre gemeinschaftlich verbindlicher, aber nicht erzwingbarer religiöser Pflichten mündet. Politische Philosophie muß ihr Problem der rationalen Grundlagen und der Gliederung sowie Ausübung politischer Gewalt zunächst völlig unabhängig von der Frage lösen, ob diese Ausübung möglicherweise zusätzliche Rechtfertigung und Bekräftigung im religiösen Gewissen (oder in welchen zivilreligiösen Voraussetzungen auch immer) erfährt. Ebenso hat die Religionsphilosophie ihr Überzeugungsfundament, dessen wir uns in uns selbst vergewissern können, zunächst einmal unabhängig von der Frage, in welchen Rechtsgemeinschaften wir uns befinden und warum. Im Weiteren aber müssen sich beide Überlegungen auch in einem einheitlichen Aufschluß über uns selbst, unsere Pflichten, Befugnisse, begründeten Hoffnungen und tiefsten Bedürfnisse verbinden, so wahr wir die diesbezüglichen Überzeugungen zu *leben* haben – nicht in zwei Welten, wie Amphibien von einer zur anderen wechselnd, sondern in der einzigen, in der wir uns zeitlebens befinden.

3. Mit der politisch-theologischen Auskunft, die uns Kants Religionsschrift über tragende Gehalte dieses Lebens und die Gefahren seiner Verfälschung gibt, wird ein allgemeiner Rahmen für die Beurteilung vieler kulturbestimmend gewordener Religionen geschaffen, ohne daß dadurch von vorne herein eine bestimmte überlieferte Religion (oder konfessionelle Variante innerhalb einer solchen) als die einzig wahre ausgezeichnet würde. Zudem aber gibt dieser Rahmen die Möglichkeit, wahre von falscher, vernunftwidriger Religion zu unterscheiden, gutzuheißende von zu mißbilligenden religiösen Phänomenen abzugrenzen und aus Einsicht in diese Unterschiede zu theologisch-politischen Urteilen zu gelangen. Nur so verbinden sich die beiden Hauptaufgaben eines theologisch-politischen Traktats, die bei Spinoza (und Rousseau) noch auseinanderklaffen: diejenige, die einen Beitrag zur Suche nach der einen, wahren Religion erfordert, und die Aufgabe, Regierende und Regierte über ihre politischen Pflichten und Befugnisse in Religionsangelegenheiten zu verständigen.

4. Dem Konzept zufolge ist alle wahre Religion letztlich aufs Praktische in einem irdischen sittlichen Leben und ihm entsprechenden Erleben ausgerichtet. Nur ist das darin intendierte und erhoffte Leben ein *zukünftiges* der ganzen, zu einer alle umfassenden sittlichen Gemeinschaft vereinigten Menschheit – unter einem einzigen Gott, welcher von allen als deren Gesetzgeber, Herrscher und Richter in einer Person verehrt wird; und es ist ein Leben in weltweit politisch gesichertem Frieden. Trotz dieser starken Betonung eines einheitlichen und vereinheitlichenden Zwecks und innerhalb der hiermit gegebenen Zukunftsperspektive (sowie -hoffnung) bleibt Raum für die Vielfalt

verschiedener religiöser Traditionen und enger begrenzter religiöser Gemeinschaften – und zwar nicht nur beschränkt auf die Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch in der erhofften Zukunft: In solchen Gemeinschaften müssen die besonderen Gebräuche, Vorstellungen, Ausdrucksformen (und Berufungen auf je eigene Überlieferungs- oder Offenbarungsquellen) nur, um mit wahrer Religion verträglich zu sein, auf die oben näher bezeichnete Weise das Recht respektieren und sich für jenen Idealzustand als Vehikel seiner Herbeiführung, als Mittel seiner Erhaltung und als miteinander verträgliche oder verträglich werdende Varianten seiner Konkretisierung verstehen lassen, indem mit dieser Konkretisierung nach den erwähnten¹⁸ beiden Prinzipien verfahren wird und die Varianten auf kleinere, sich nicht gegeneinander feindlich abgrenzende Gemeinschaften relativiert werden. Wenn die Prinzipien berücksichtigt bleiben, erscheinen dabei möglich (d.h. mit wahrer Religion verträglich) selbst Vorstellungen einer übers endliche irdische Leben hinaus fortdauernden Existenz der moralischen, zur Vervollkommnung verpflichteten Subjekte, die wir sind. Im international religiösen sowie interreligiösen Kontext werden sogar Forderungen verschiedener Staatsloyalität, die für ein und denselben Menschen miteinander unverträglich wären, nicht mehr zum Skandal.

Im Hinblick auf die *bisherige* Geschichte der Menschheit und ihrer Religionen kann das Konzept (und muß es aus überzeugendem Grund) eine *epochale Zäsur* ansetzen, welche für die gesamte Entwicklung der Religionen (zur Annäherung an die Menschheitsreligion) entscheidend ist. Sie liegt (allemaal) da, wo in der Entstehung (oder Weiterbildung) einer Religion das Prinzip allmählichen Übergangs von einer traditionellen, bloß für einen Teil der Menschheit reservierten Religionsgemeinschaft zu einer allgemeinen Vernunftreligion, und mit ihr „zu einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden, ... öffentlich Wurzel gefasst hat“.¹⁹ Vornehmlich auf einen solchen Übergang hin sind überlieferte Religionen (und unter ihnen insbesondere die sich auf Offenbarung berufenden) als „historische Systeme“ zu rekonstruieren und „bloß fragmentarisch“ an sittliche Begriffe zu halten, um festzustellen, ob sie zum einen und selben Vernunftsystem der Religion hinführen. Wenn ein solcher Keim von Vernunftreligion in ihnen aufgedeckt ist, ist dann auch die empirische Geschichte der betreffenden besonderen Religion zu studieren und zu beurteilen: als eine seiner Entwicklung, Beschädigung, Verkümmern oder Fortpflanzung.²⁰

V

Man muß allerdings nicht besonders tief schürfen, um am theologisch-politischen Konzept Kants auch *Mängel* zu entdecken, die ihm größtenteils aus immanenten Gründen anzulasten sind.

1. Einer der offenkundigsten und gravierendsten besteht in den *Grenzen der Methode*, aus Gründen reiner praktischer Vernunft *zu postulieren*. Wie die Kantische und mehr noch die pseudokantianische Religionslehre sehr schnell gezeigt hat, liefert diese Me-

¹⁸ Oben III, 2. E.

¹⁹ A.a.O., Drittes Stück, Erste Abteilung, Schluß.

²⁰ Vgl. diesen Schluß mit dem zweiten Absatz der Vorrede zur Zweiten Auflage sowie mit der Zweiten Abteilung des dritten Stücks!

thode zwar einen Vernunftgrund von starker Evidenz und Überzeugungskraft, im Leben von einer ethischen Zwecksetzung zu irgend einer religiösen Einstellung überzugehen und in der Philosophie für diesen Übergang sowie sein Ergebnis Gedanken zu entwickeln. Bloß theoretische Überlegungen zur Religion sind im Vergleich dazu sehr schwach gestützt. Sie führen bestenfalls zu plausiblen Annahmen. Aber das Postulieren aus Gründen praktischer Vernunft hat für sich genommen auch erhebliche Schwächen: Weil an höchster, begrifflich sehr abstrakt bleibender *Zwecksetzung* festgemacht, ist seine Leistungsfähigkeit sehr unbestimmt – sowohl, was die Anzahl der Postulate betrifft, als auch im Hinblick auf deren begrifflichen Gehalt, als auch bezüglich der Frage, ob sie (und welche von ihnen) alternativlos sind im Unterschied zu anderen, für die es Äquivalente gibt. Außerdem sind die Postulate naturgemäß zu abstrakt für jede wirkliche Religion, oder aber nicht als wirklich vernunftbegründet zu betrachten, und das nicht erst aufgrund dessen, was Religion vielleicht ist, sondern lediglich aus Gründen des Verfahrens, ihren Begriff einzuführen. Zum dritten aber liefert das Verfahren zwar (für gewisse, ganz basale Postulate) sehr starke Gründe, die ihren Inhalt ausmachenden Aussagen für wahr zu *halten*. Aber diese Gründe sind keine *objektiv* zureichenden Gründe für *Wahrheit* der Aussagen, sondern nur subjektiv zureichend, also genau genommen nur Gründe, die Aussagen für wahr zu halten; Gründe ihrer Glaubwürdigkeit bei dem, der sie für wahr hält, und bei anderen, die seine moralischen Einstellungen teilen. Wenn von wahrer Religion im Unterschied zu falscher gesprochen wird, so hat der Ausdruck „wahr“ hier also nicht den sonst mit Wahrheit (über etwas) verbundenen Sinn, daß die Aussagen darüber aufgrund einer Adäquation von Subjektivem und von ihm unabhängig Objektivem für wahr gelten. Doch wenn diese Mängel behoben werden sollen, muß nicht nur (als Ergänzung oder Ersatz) eine andere Methode als diejenige des Postulierens mobilisiert werden. Es muß für den Übergang von praktischer Einsicht zur Religion auch ein anderer Ausgangspunkt gefunden werden als der praktische Endzweck; und der Übergang muß einen Grund für die Wahrheit von Religion und religiösen Aussagen liefern.

2. In enger Verbindung mit der methodischen Fragwürdigkeit eines allein durchs Postulieren aus Gründen praktischer Vernunft gewonnenen *Religionsbegriffs* steht, daß dieser Begriff ausschließlich das praktische Verhältnis zwischen Menschen sowie zwischen ihnen und Gott betrifft – und das nicht nur hinsichtlich der Beziehung Gottes zu den Menschen, sondern auch in Relation der Menschen zu ihm, zur Welt und zueinander. Es scheint aber, daß die Wahrheit der Religion hierin nicht aufgeht, selbst wenn die vollendete menschliche Religiosität in vollendete sittliche Wirkung münden mag. Jedenfalls gibt es in den Kantischen Überlegungen keinen zureichenden Grund für die Behauptung, daß die „einzige“ Idee, unter der wir uns Gott und unser (auch verehrendes) Verhältnis zu ihm auf vernünftige Weise vorstellen und mit der wir der Vorstellung entsprechend leben können, eine ausschließlich praktische Idee ist. Genau genommen kann es selbst unter Kantischen Voraussetzungen so gar nicht sein. Aber abgesehen davon: Man denke sich aus den Religionen der Menschenwelt alles nicht ausschließlich Praktische, d.h. alle außerhalb des eigentlich Praktischen liegenden schönen, bewegenden, tröstlichen, erhebenden, berausenden, beglückenden Lebensformen, Kunstwerke, Ausdrucksgestalten und gemeinschaftlich erlebten Ereignisse sowie Gefühle ent-

fernt; denke sie alle entfernt zugunsten optimaler, rein moralischer, im Bewußtsein der Unterordnung unter Gott vollzogener Erfüllung von Pflichten, Bekämpfung von eigenen Lastern, Perfektionierung von Tugenden und Beiträgen zum Glück anderer: wäre das wirklich schon der Inbegriff vernünftig begründeter und als wahr zu bekennder Religion? Wäre es nicht vielmehr eine Religion, über die der späte Lessing (wie über die orthodoxen Begriffe von der Gottheit, die „nichts mehr“ für ihn waren) hätte Klage führen müssen, daß er sie „nicht genießen“ könne? Auch in dieser Hinsicht hat Kant seinen Gedanken zur Religionsphilosophie Fesseln angelegt, die bloß Folge seines unzulänglichen Zugangs zu ihr waren. Die Fesseln wirkten sich umso einschneidender und lähmender aus, als seine Kritik an der rationalen metaphysischen Kosmologie und Theologie nur deren Erkenntnisansprüche destruierte, ihnen aber nicht die Vernünftigkeit ihrer allgemeinsten Aussagen über Gott, die Welt, beider Verhältnis zueinander sowie den Zusammenhang zwischen endlichen Vernunftwesen und allem übrigen in der Welt bestritt. Wenn der philosophische Begriff wahrer Religion etwas taugen soll, muß er auch die krude (und aporetische) Auskunft der dogmatischen Metaphysik über Beziehungen zwischen Ich (oder Seele), Welt und Gott durch etwas Besseres ersetzen.

3. Die Abstraktionen im Kantischen Religionsbegriff werden nicht wirklich behoben durch die Analogie zwischen naturrechtlich gedachter Staatsbegründung und Gründung eines Reiches Gottes auf Erden. Trotz der (oben sorgfältig verzeichneten) Grenzen dieser Analogie werden sie in einigen Hinsichten durch Angleichung ans naturrechtliche Modell sogar befestigt und noch problematischer, als sie ohnehin schon sind. Sie zehren von der Plausibilität des Modells, verlieren diese aber mit ihm. Was den frühneuzeitlichen Ideen naturrechtlicher Begründung des Staatsrechts ihre Glaubwürdigkeit raubte, war zu einem guten Teil, daß sie nur ein sehr abstraktes Normensystem für einen bürgerlichen Zustand zu gewinnen erlaubten. Wenn schon eine wohlbegrenzte Analogie zwischen Normen sowie normierter Wirklichkeit des rechtlich-bürgerlichen Zustandes einerseits und andererseits dem zu begründenden ethisch-religiösen Zustand bestehen soll, so müßte sie in beiden Verhältnissen von einem konkreter gefaßten Ausgangspunkt ausgehen als demjenigen des traditionell verstandenen, gemeinschaftslosen rechtlichen Naturzustandes und des von Kant in Parallele dazu gesetzten ethischen Naturzustandes. Außerdem dürfte sie, um wirklich konsequent zu bleiben, im zweiten Verhältnis nicht einen *Sprung* machen von einem gemeinschaftslosen ethischen Naturzustand sogleich in einen Zustand *religiöser* Gemeinschaft. Die Analogisierung hätte zu überlegen, ob, warum und wie aus dem ethischen Naturzustand zunächst einmal in einen Zustand weltlich sittlicher Gemeinschaft unter ethischen Normen dieser Gemeinschaft überzugehen ist, aber nicht sogleich in den einer auf die ganze Menschheit ausgedehnten Gemeinschaft, sondern den einer enger begrenzten – oder vielmehr in eine Mehrheit verschieden eng begrenzter, in angemessener Weise miteinander vernetzter, auch unter Absehung vom Staat schon zu konzipierender sittlicher Gemeinschaften, wie Hegel sie dann dachte. Erst von ihnen oder einer ausgezeichneten unter ihnen aus, vielleicht sogar einer „überstaatlichen“ Kultur- und Schicksalsgemeinschaft, wäre zur wahren Religion überzugehen und zu begründen gewesen, was für ein Übergang da unumgänglicherweise zu denken sowie als Einstellungswandel zu vollziehen ist. Abgesehen von allen Methodenfragen würde das der Begründung einer Religionsphilosophie

– weiterhin auf der Basis sittlicher Einsicht – *inhaltlich* ein ganz anderes Aussehen und ihrem direkten Ausgangspunkt eine viel konkretere Bestimmtheit gegeben haben als bei Kant. In Abhängigkeit vom darin schon enthaltenen, nicht mehr bloß praktischen Wissen hätte sich so ein nicht aufs Moralische (bei Gott und den Menschen) beschränkter Religionsbegriff ergeben; all das aber, ohne daß einer der genannten Vorzüge des Kantischen Konzepts hätte preisgegeben werden müssen. An diesem Punkt ist Kant Opfer der Tatsache geworden, daß seine Philosophie ethischer Gemeinschaften und der je spezifischen Tugenden des Umgangs, den Menschen innerhalb von den jeweiligen Gemeinschaften miteinander wie auch mit Außenstehenden pflegen sollten, unausgearbeitet geblieben ist.²¹

4. Die bisher erwähnten Gebrechen des Kantischen religionsphilosophischen Konzepts ergeben sich aus dessen Grundlegungsmethodik und bestehen in einigen seiner zentralen ethischen sowie theologischen Defizienzen, zu denen aber nur in einem geringen Grade die spezifisch theologisch-*politischen* Gehalte des Konzepts gehören. Doch problematisch ist noch ein weiterer Punkt, der auch Bestandteilen solcher Gehalte viel von ihrer Überzeugungskraft nimmt. Er betrifft den zu äußerlich bleibenden *Zusammenhang* zwischen der wahrhaften Religion mit ihrem Vernunftgrund in einer bei sich selbst ankommenden sittlichen *Freiheit* und der *Geschichte*, in welcher bestimmte Religionen aufgetreten sind und sich dann entwickelt haben. Freilich ist es kein Mangel des Konzepts, sondern nur einer von dessen unvollkommener Ausführung, daß Kant unter den geschichtlichen, bis heute bestehenden Religionen fast ausschließlich das Christentum und (nur marginal) das Judentum berücksichtigt – letzteres sogar in ziemlich schiefer, ja ungerechter Beurteilung.²² Selbst daß die „Historische Vorstellung“ empirischer Religions- bzw. Kirchengeschichte allzu summarisch ist und einseitig nur auf die vielen Verirrungen im christlichen Religionsglauben abhebt,²³ geht nicht aufs Konto des Konzepts. Aber der unzulänglich bedachte, prinzipielle Zusammenhang von Freiheit, menschlicher Natur und Geschichte zieht zwei gravierende Mängel nach sich, die den ganzen theologisch-politischen Kontext affizieren.

Zum einen nämlich kommt es hierdurch zu einer unplausiblen Charakterisierung der religionsgeschichtlichen *Zäsur*, die mit dem Ursprung des christlichen Kirchenglaubens in die Welt gekommen ist, sowie vor allem zu der vom Grundgedanken des Kantischen Konzepts her gar nicht gedeckten und für Nichtchristen unglaubwürdigen Annahme, die Gründung eines öffentlichen Zustandes wahrer Religion innerhalb der empirisch zu erforschenden, bestimmten Religionen könne *nur einmal* erfolgt sein und gerade nur auf die Weise, in welcher sie sich bei Entstehung der christlichen Religion angeblich faktisch vollzog. Was immer die christliche Religion ins Konzert der Weltreligionen Singuläres und als singulär Anzuerkennendes eingebracht haben mag – Kant verdirbt mit dieser Stilisierung seines Konzepts weitgehend dessen Potential für eine fruchtbare theologisch-politische Auseinandersetzung zwischen den Religionen, obwohl das Konzept nicht zuletzt auf Gewinnung und Aktivierung eines solchen Potentials angelegt ist.

²¹ Zu deren Fundament vergleiche man den letzten Paragraphen der *Metaphysik der Sitten*

²² Drittes Stück, Zweite Abteilung, Anfang.

²³ A.a.O., Fortsetzung.

Zum anderen aber, was noch schlimmer ist: Die mangelnde Reflexion darauf, daß Freiheit als sowohl politische wie ethische und religiöse Gemeinschaften ausbildende sich in der menschlichen Natur und ihrer Umwelt *geschichtlich entwickeln mußte*, verhindert eine angemessene systematische Betrachtung und Beurteilung dieser komplexen Zusammenhänge. Die *systemischen wechselseitigen Abhängigkeiten* im Fortschreiten, aber auch in den nicht bloß regellos auftretenden *Rückschritten* von religiöser und profaner (rechtlicher sowie sittlicher) Freiheit werden nicht mehr historisch rekonstruiert. Sie finden darum auch in den philosophischen Überlegungen zur Ausbildung wahrer Religion keine Berücksichtigung. Doch fürs Begreifen und die politische sowie inner-religiöse Bekämpfung der furchtbaren Tendenzen zu Unfreiheit, die sich in religiösen Lebensformen immer wieder ausbreiten und befestigen können, käme es gerade darauf an.

VI

Erst wenn alle erwähnten Mängel beseitigt wären, könnte die theologisch-politische Aufgabe der Philosophie voll zum Zuge kommen. Daß und wie die Beseitigung bisher allein von *Hegel* in Angriff genommen wurde, wäre zu zeigen,²⁴ zumal sie wegen der auch ihm noch gebotenen Vorsicht bislang kaum als solche registriert worden ist. Nur vom Problemniveau aus, das Hegel erreicht hat, und in Verbesserung seines Konzepts ließe sich zulänglich überlegen, was ein theologisch-politischer Traktat heutzutage zu leisten hätte. Aber das ist eine andere Geschichte.

²⁴ Enttäuschend wenig sagt dazu ein umfangreiches, in anderen Hinsichten verdienstliches Buch von Michael Theunissen trotz seines vielversprechenden Titels *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* (Berlin 1970).