

## Die Entwicklung der Leben-Jesu-Philosophie von Kant zu Feuerbach (1)

### The Development of the Philosophy of Jesus' Life from Kant to Feuerbach (1)

Kiyoshi HIMI\*

#### **Abstract**

By the name „philosophy of Jesus' life“ I mean the philosophical attempt to show Jesus' life in its historical character as the exemplar for human morality. It differs from the so called Christology in that it is free from the influence of the dogmatics. It does not explain Jesus Christ as the only son of God or His second person, but reveals Jesus' personality as the ideal of perfect humanity postulated by human practical reason. It teaches that we can look to the model of that ideal for perfection of our own personality in morality.

We can mention important works of the philosophy of Jesus' life in chronological order through the history of German modern philosophy. Immanuel Kant pioneered in this field. He described Jesus as the personified idea of the good principle, that is to say, as the ideal of a morally perfect human individual, in the second part of *Religion within the Boundaries of Mere Reason* (1793). The young Georg Wilhelm Friedrich Hegel was inspired by this work of Kant and wrote soon “Leben Jesu (Jesus' Life)” (1795). This work was left in manuscript, until Hermann Nohl edited it together with Hegel's other manuscripts of that period and published them as *Hegels theologische Jugendschriften (Hegel's Early Theological Writings)* (1907). After Hegel's death David Friedrich Strauß had *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet (The Life of Jesus Critically Examined)* (1835) published. His work was based on the energetic study of Hegel's philosophy, though he could never read the latter's “Leben Jesu”. It created such a great sensation that the Hegelian School was immediately divided into the right and left (and probably the central) Hegelians. Strauß counted among the left Hegelians, among whom Ludwig Feuerbach soon became more influential with his radical position. He was of the opinion that the secret of theology is

---

\* Professor, Western Philosophy

anthropology and that, in fact, the former is already disclosed as the latter because the figure of God's Son in the bible is nothing but the representation of the pure essence of humankind. Therefore, his position can justly be regarded as a consequence of the philosophy of Jesus' life.

In this paper I research into the development of the philosophy of Jesus' life from Kant to Feuerbach. In part one I get to the point of Kant's argument about this subject in *Religion within the Boundaries of Mere Reason*.

Schlüsselwörter (keywords) : Leben Jesu, Immanuel Kant, Religionschrift, personifizierte Idee des guten Prinzips, moralische Gemeinschaft der Menschen

## Vorbemerkung

Als Leben-Jesu-Philosophie bezeichne ich den philosophischen Versuch, das Leben Jesu in seinem Vorbildcharakter für die Menschheit auszuführen. Der Versuch muss vom Einfluss der dogmatischen Christologie frei sein. Er muss Jesum nicht als den eingeborenen Gottessohn, sondern als das durchaus vernunftgemäße Ideal darstellen, nach dem jedermann die Vollendung seiner Persönlichkeit erzielen kann.

Wir können die wichtigsten Werke der Leben-Jesu-Philosophie in der deutschen Philosophiegeschichte in chronologischer Reihenfolge nennen. Immanuel Kant stellte im zweiten Stück seiner *Religionschrift* (1793) bahnbrechend das Beispiel auf, indem er die Person Jesu als „personifizierte Idee des guten Prinzips“ darstellte. Der junge Georg Wilhelm Friedrich Hegel wurde von Kants Schrift begeistert und schrieb bald selbst „Leben Jesu“ (1795). Die Abhandlung blieb Handschrift. Herman Nohl revidierte sie später und gab sie mit anderen Abhandlungen des jungen Hegels zusammen als *Hegels theologische Jugendschriften* (1907) heraus. Nach Hegels Tod veröffentlichte David Friedrich Strauß *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835) aufgrund der Beschäftigung mit der Philosophie Hegels, obwohl er dessen „Leben Jesu“ nicht lesen konnte. Sein Buch erregte unter den Schülern Hegels ein so großes Aufsehen, dass die Hegelianische Schule sich in die rechte und die linke spaltete. Strauß selbst zählte zu den Linkshegelianern, aus denen Ludwig Feuerbach sich bald mit seiner radikalen Stellung hervortat. Er beteuerte, das Geheimnis

der Theologie sei die Anthropologie und die Theologie sei überdies in Wahrheit schon längst zur Anthropologie geworden, weil er erkannte, dass die biblische Gestalt des Gottessohns nichts anderes ist als das Vorbild des Menschen in seinem reinen Gattungswesen. Deshalb können wir annehmen, dass es wohl zutrifft, die Position Feuerbachs als die Konsequenz der Entwicklung der Leben-Jesu-Philosophie zu charakterisieren.

In dieser Abhandlung verfolge ich also die Entwicklung der Leben-Jesu-Philosophie von Kant über Hegel und Strauß bis Feuerbach. Als Addenda erwähne ich Karl Marx in dieser Beziehung, insofern seine Position als eine kritische Auseinandersetzung mit der Anthropologie Feuerbachs angesehen werden kann.

## **1. Kant –Zweites Stück der *Religionsschrift***

### **1-1 Verweigerter Imprimatur**

Der 68-jährige Kant fasste den Plan, seine Aufsätze über die Religion in den aufeinanderfolgenden Nummern der *Berlinischen Monatsschrift* zu veröffentlichen. Da solche Aufsätze nach dem Edikt des damaligen preußischen König Friedrich Wilhelms das Imprimatur der Zensurbehörde bekommen mussten, war er bereit, seine Aufsätze der Zensur vorzulegen. Wie die Verhältnisse von Karl Vorländer ausführlich geschildert worden sind, „sandte Kant im Februar 1792 seinen ersten Aufsatz ‚Über das radikale Böse in der menschlichen Natur‘ an Biester [d.h. den Herausgeber der Schrift], mit dem Ersuchen, ihn vor dem Druck der Berliner Zensurbehörde vorzulegen [...] Biester reichte den Artikel also dem Ober-Konsistorialrat Hillmer, dem die Zensur über die Sachen ‚moralischen Inhalts‘ zufiel ein und erhielt ihn bereits am Tage darauf mit dem ‚Imprimatur‘ zurück [...] So erschien der Aufsatz im Aprilheft der Monatsschrift, S. 323-385.“<sup>(1)</sup> Als das Manuskript des zweiten Artikels im Juni desselben Jahres ebenfalls über Biester der Zensur vorgelegt wurde, erging es aber dem Autor nicht so gut. „Diesmal fand Hillmer, daß das Manuskript seinem Inhalte nach ‚ganz in die biblische Theologie einschläge‘“<sup>(2)</sup>. Er notifizierte dem Herausgeber Biester, er habe das Manuskript seinen Instruktionen gemäß, mit seinem theologischen Kollegen Hermas gemeinschaftlich durchgelesen und, da dieser sein Imprimatur verweigerte, trete er ihm bei. Biester informierte über diese Notifikation dem Autor in seinem Brief vom 14. Juni. Auf ein

weiteres Schreiben Biesters an Hermas hin berief sich dieser auf das Wöllnersche Religionsedikt als seine Richtschnur und „weiter könne er sich nicht darüber erklären“.<sup>3)</sup>

Trotz dieses Verbotes verzichtete Kant nie auf sein Vorhaben. „Er wollte ‚dem Publikum die zu dem erwähnten Aufsätze vom radikalen Bösen noch gehörigen drei Abhandlungen nicht vorenthalten‘, und [...] das Recht des Philosophen auf freie Religionsforschung innerhalb der Grenzen seiner Wissenschaft durch sein Vorgehen grundsätzlich zur Entscheidung bringen. Er vereinigte deshalb die vier zusammengehörigen Abhandlungen zu einem Buche, [...] und entschloß sich“, dieses der Theologen-Fakultät der Universität vorzulegen, weil auch die Fakultäten das Recht hatten, das Imprimatur zu erteilen.<sup>4)</sup> Da die Königsberger theologische Fakultät die Zensur über das Buch der philosophischen zuwies, erhielt Kant, so Vorländer, schließlich von der philosophischen Fakultät zu Jena das Imprimatur und konnte das Buch 1793 in Königsberg veröffentlichen lassen.

Durch diese Veröffentlichung fiel er aber unvermeidlich bei den Behörden in Ungnade. Im Oktober 1794 erging an ihn ein königliches Reskript, das von Minister Wöllner stellvertretend unterschrieben war und eine starke Rüge über die Einstellung Kants zu den Religionsachen beinhaltete. Darauf antwortete er, er werde sich fernerhin als „getreuester Untertan des Königs“ aller öffentlichen Vorträge betreffs der Religion enthalten. Allerdings war diese Zusage seiner Meinung nach nur solange bindend, als der König Friedrich Wilhelm II am Leben war. Als dieser 1797 starb, konnte Kant deshalb das Verbot als aufgehoben ansehen, wie er in der Vorrede zu dem *Streit der Fakultäten* erklärte. Aber wir meinen, dass es ungeachtet der Kürze der Dauer doch den alten großen Denker sehr hart ankam, von der staatlichen Gewalt so behandelt zu werden. Um so mehr bewundern wir seine Aufrichtigkeit, mit der er in der damaligen Situation die *Religionschrift* veröffentlichte. Wie Herman Noack deutlich erklärt, stehen die Abhandlungen, die Kant ab Ende der 80er bis Anfang der 90er Jahre des Jahrhunderts zur *Berlinischen Monatsschrift* beisteuerte, schon „unmittelbar oder mittelbar im Zusammenhang mit seinem Kampf für die Bewahrung der religiösen Glaubens- und Gewissensfreiheit, die er nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms II und besonders seit dem Wöllnerschen Religionsedikt von 1788 und den sich verschärfenden Zensuredikten in Preußen aufs schwerste bedroht sah.“<sup>5)</sup> Der Kampf war bis zur letzten Konsequenz zu führen.

Nun stellt sich aber die Frage, warum die Zensur über den zweiten Artikel anders urteilte als über den ersten. Als Hillmer das Manuskript des letzteren mit seinem Imprimatur Biester zuschickte,

sagte er diesem, er finde, nach sorgfältiger Durchlesung, diese Schrift, wie die übrigen Kantischen, nur nachdenkenden, untersuchungs- und unterscheidungsfähigen Gelehrten, nicht aber allen Lesern überhaupt, bestimmt und genießbar.<sup>6)</sup> Daraus entnehmen wir, dass der philosophisch-fachliche Stil der Schrift den Zensor beruhigte. In diesem Artikel erörterte Kant die menschliche Freiheit im transzendentalphilosophischen Problemkreis. Das Verständnis seiner Erörterungen setzt deshalb die Kenntnis seiner Transzendentalphilosophie voraus. Viele Leser als Laien können wohl diese Bedingung nicht erfüllen. Obgleich seine Erörterungen also eine scharfe Kritik an dem Dogma von der Erbsünde enthalten, gibt es sicher nur wenige, die sie verdauen und in die Diskussion bringen können. Deshalb konnte Hillmer ruhig das Imprimatur erteilen.

Dahingegen thematisiert Kant im zweiten Artikel die Persönlichkeit Jesu aus den Evangelien, um die Autonomie der Vernunft zu exemplifizieren. Diese Thematik wurde durch die Konsequenz des ersten Artikels erfordert. In diesem hielt er durch die gründliche Auseinandersetzung mit dem radikalen Bösen doch die Autonomie der Vernunft durch, indem er sagte, das radikale Böse sei „als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen“, aber dennoch „zu überwältigen möglich, weil er (sc. der Hang) in dem Menschen als freihandelnden Wesen angetroffen wird“.<sup>7)</sup> Damit äußerte er erneut sein Vertrauen auf die Vernunft. Mit anderen Worten, affirmierte er endgültig das Prinzip seiner kritischen Philosophie. Deshalb können wir diesen Artikel in seiner entscheidenden Bedeutung für die Entwicklung der Kantischen Philosophie hochschätzen. Aber wir müssen zugleich sagen, dass Kant damit noch nur ein Bekenntnis zur Vernunft abgelegt hat. Er hat noch zu bestätigen, dass das gute Prinzip in der Menschheit wirklich das böse bekämpft und besiegt. Es war nur natürlich für einen abendländischen Denker, das Leben Jesu aus den Evangelien als Beleg zu nehmen. Jesus ist also für Kant das Exempel, das die Menschheit von dem endgültigen Sieg des guten Prinzips überzeugt. Die Erörterungen Kants beziehen sich vielfach auf die Stellen der Bibel. Aber es ist im voraus ausgeschlossen, im Kontext der kirchlichen Christologie von der Person des Gottessohnes zu sprechen. Kant überprüft die Begriffe, die die wichtigen Bestandteile der Glaubenslehre ausmachen, wie Wunder, Gnade usw. Dadurch hat seine Argumentation populäre Züge. Insofern ist der unmittelbare Einfluss auf das Publikum vorauszusehen. Wir können deshalb sagen, dass der Ober-Konsistorialrat Hillmer ein ganz angemessenes Urteil fällte, und zwar in Gemeinschaft mit seinem Kollegen Hermas. Durch den Rückblick auf das Zensur-Problem können wir also feststellen, dass der zweite Artikel in

der Thematik, und infolgedessen auch im Stil, von dem ersten verschieden ist. In diesem bleibt Kant noch im Rahmen der transzendentalphilosophischen Problematik und vertieft das Problem der menschlichen Freiheit. Trotz der Bezugnahme auf das Wahltreffen in der konkreten Situation der Handlung (Freiheit der Willkür) bleibt er noch bei der apriorischen Fragestellung. Aber er geht in dem zweiten Artikel zur religionsgeschichtlich-geschichtsphilosophischen Problematik über. Freilich ist dieser Übergang nicht als ein willkürlicher anzusehen, sondern aus der Konsequenz des Kantischen Denkens heraus zu erklären. Kant hat nämlich am Schluss des ersten Artikels den Sieg des Guten nur auf sein Vertrauen in die Vernunft, d. h. auf seinen Vernunftglauben, gründen können. Deshalb stellt sich ihm nun die Aufgabe, den Sieg des Guten in der Geschichte nachzuweisen, mit anderen Worten, sein Vertrauen durch die geschichtsphilosophischen Betrachtungen zu bestätigen. Die ideale Persönlichkeit Jesu soll eben seinen Betrachtungen Stützung leisten. Das religionsgeschichtlich-geschichtsphilosophische Charakteristikum wird sich im dritten Artikel noch deutlicher herausheben, wo Kant aus dem Ergebnis des zweiten weiterhin die Konsequenzen ziehen und die Idee des Gemeinwesens der Menschheit in der Nachfolge Jesu erörtern soll.

Nach unserer Auffassung versucht Kant also im zweiten Artikel seine Morallehre auf die reale Welt der Menschheitsgeschichte anzuwenden, während er im ersten Artikel für seine Morallehre aus den transzendentalphilosophischen Betrachtungen den Schluss gezogen hat. Er hat nämlich durch die Auseinandersetzung mit dem anti-moralischen Moment in seinem Extrem letztlich doch seine Überzeugung von dessen Überwindung geäußert. Nun bedarf es der Bestätigung dieser Überzeugung in der realen Welt der Menschheitsgeschichte. Jesus aus den Evangelien soll als perfektes Exempel der moralischen Persönlichkeit auf den Plan treten.

### **1-2 Lebenswandel Jesu aus den Evangelien**

Kant hat sich in der „allgemeinen Anmerkung“ zum ersten Artikel folgendermaßen der Unverlierbarkeit der Einwirkung der Triebfeder des moralischen Gesetzes im Menschen versichert:

Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns ist also nicht Erwerbung einer verlorenen Triebfeder zum Guten: denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das letztere möglich, so würden wir sie auch nie wiedererwerben. Sie ist also nur die Herstellung der Reinigkeit desselben als

obersten Grundes aller unserer Maximen, nach welcher dasselbe nicht bloß mit anderen Triebfedern verbunden oder wohl gar diesen (Neigungen) als Bedingungen unterordnet, sondern in seiner ganzen Reinigkeit als für sich zureichende Triebfeder der Bestimmung der Willkür in dieselbe aufgenommen werden soll.<sup>8)</sup>

Er hat auch gesagt, die quasi angeborene Verdorbenheit, d. i. das radikale Böse im Menschen, stehe nicht der Möglichkeit dieser Wiederherstellung entgegen:

Denn wenn das moralische Gesetz gebietet, wir sollen jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können.<sup>9)</sup>

Demnach können wir uns der Kantischen Terminologie gemäß auch ausdrücken, dass der Satz „Das gute Prinzip besiegt das böse im Menschen“ ist ein Postulat der reinen praktischen Vernunft, da er ein dem moralischen Gesetz unzertrennlich anhängender, theoretisch nicht erweislicher Satz ist. Mit anderen Worten ist die Vorstellung des guten Prinzips im Menschen, das das böse besiegt, eine Idee der Vernunft. Ihr kann kein empirisch zugänglicher Gegenstand entsprechen. Aber wir können uns auch daran erinnern, dass Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* von dem „Ideal“ gesprochen hat, das „die Idee, nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d.i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding“ bedeutet.<sup>10)</sup> Das Ideal ist also die konkrete Darstellung der Idee. Diese wird in Gestalt von jenem für die Menschen besonders in praktischer Hinsicht fasslicher, weil damit das Exempel zur Nachfolge dargestellt wird. Jesus aus den Evangelien ist eben das Ideal des vollständigen guten Prinzips, das das böse im Menschen besiegt. Deshalb bezeichnet Kant ihn als „die personifizierte Idee (d. h. das Ideal) des Guten“.

Da Kant also die Persönlichkeit Jesu durchaus auf Grund der Forderung der reinen praktischen Vernunft interpretieren will, muss er die Benennung „Gottes eingeborener Sohn“ gleichsam gänzlich entmythologisieren. Er argumentiert: Die sittliche Gesinnung in diesem idealen Menschen ist so rein und hoch, dass wir nicht begreifen können, „wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können.“<sup>11)</sup> Deshalb können wir besser annehmen, dass dieses Urbild der sittlichen Gesinnung sozusagen „vom Himmel zu uns herabgekommen sei, dass es die Menschheit angenommen habe, denn es ist nicht ebensowohl möglich sich vorzustellen, wie der von Natur böse Mensch das Böse von selbst ablege und sich zum Ideal der Heiligkeit erhebe, als dass das letztere die Menschheit (die für sich nicht böse ist) annehme und sich zu ihr herablasse.“<sup>12)</sup>

Insofern können wir mit Recht die Persönlichkeit Jesu als „die Erniedrigung des Sohnes Gottes“ ansehen. Indem wir „im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes“ in der treuen Nachfolge immer nach der Verbesserung unserer Gesinnung streben, können wir hoffen, „Gott wohlgefällig“, d. h. moralisch gewürdigt zu werden. Damit wird aber die Benennung vom „eingeborenen Sohn Gottes“ auf eine bloße Metapher zurückgeführt.

Wie fasst Kant nun den Lebenswandel Jesu aus den Dokumenten der Evangelien zusammen? Die folgende Stelle gibt uns darüber Bescheid:

Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit (mithin einer moralischen Vollkommenheit, so wie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist) können wir uns nun nicht anders denken als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmachlichsten Tode um des Weltbesten willen und selbst für seine Feinde zu übernehmen bereitwillig wäre.<sup>13)</sup>

Der Lebenswandel Jesu beinhaltet also drei Momente: (1) die Ausübung aller Menschenpflicht, (2) die Tätigkeit der Belehrung und (3) die Abweisung der Anlockungen und die Hinnahme der Leiden. Die ersteren zwei sind ganz plausibel. Das dritte braucht aber eine weitere Erklärung, weil man mit Recht fragen kann, warum ausgerechnet der das Gute vollständig verkörpernde Mensch so eine große Not erleiden muss. Kant setzt deshalb fort:

—Denn der Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moralischen Gesinnung ist, machen, als wenn er sie mit Hindernissen ringend und unter den größtmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend sich vorstellt.<sup>14)</sup>

Die Gesinnung des Menschen kann in Wirklichkeit nur der Kampfplatz zwischen dem guten und dem bösen Prinzip sein. Deshalb kann der endgültige Sieg des guten Prinzips für den Menschen auf diejenige Weise am plausibelsten dargestellt werden, dass es die größtmöglichen Anfeindungen sowie Anlockungen von Seiten des Gegners aushält und letztlich diesen besiegt. Mit diesem Argument begründet Kant eindeutig die Notwendigkeit der „Passion“ Jesu. Weiter können wir aber noch annehmen, dass hier Kants Interpretation der „Auferstehung“ Jesu, allerdings in einem metaphorischen Sinne, impliziert ist, weil dieser ideale Mensch offenbar alle Leiden „bis zum schmachlichsten Tode“ hinnehmen und dennoch schließlich alles „überwinden soll.“

Aus dem oben Dargelegten stellen wir also fest, dass Kant Jesus von der durch die Trinität geprägten Christologie befreit und ihn in die praktische Vernunft aufgenommen hat. Er erörtert die Persönlichkeit Jesu konsequent aus seiner eigenen Thematik, ohne dabei die philosophischen und die theologischen Begriffe durcheinanderzubringen. In der damaligen Situation war sein Versuch unbestritten von bahnbrechender Bedeutung. Aber man ginge wohl zu weit, wenn man meinte, dass es ihm gelungen ist, den „historischen“ Jesus von dem theologischen Christusbild zu trennen und den ersteren „lebhaft“ zu beschreiben. Nach ihm ist Jesus ein Ideal, dem kein empirisch zugänglicher Gegenstand völlig entsprechen kann. Insofern kann Jesus keine historische Realität in der Welt haben. Er ist sozusagen bloß ein Symbol für den Vernunftglauben. Deshalb hat Kant zwar auf die Historisierung Jesu den ersten Schritt getan, aber wir vermissen bei ihm noch die konkrete Beschreibung des Lebens Jesu in dessen zeitgenössischer Situation. Es war erst der junge Hegel, der diese Angelegenheit in ihrem vollen Umfang übernommen hat. Er las begeistert in seiner Berner Zeit (Herbst 1793- Herbst 1796) die *Religionsschrift* Kants und wollte deren wichtigen Resultate auf die traditionellen Ideen weiter anwenden. (vgl. seinen Brief an Schelling vom Ende Januar 1795) Der Erfolg dieses Versuchs war sein Manuskript „Leben Jesu“, das 1795 geschrieben und unveröffentlicht hinterlassen wurde. Darin beschreibt er Jesus als einen Lehrer der Moralität in seiner Tätigkeit sowie seinem tragischen Ende in der jüdischen Volksgemeinschaft. Allerdings äußert er schon in seiner folgenden Schrift „Positivität der christlichen Religion“ (geschrieben 1795-96, ebenfalls unveröffentlicht) seine kritische Einstellung zu Kant und „überwindet“ diesen bald in seiner Frankfurter Zeit. Davon abgesehen, sollen wir hier nur darauf aufmerksam sein, dass Hegel zu seiner immanenten Auseinandersetzung mit Kant gerade durch dessen Lehre vom Leben Jesu in der *Religionsschrift* motiviert wurde.

### **1-3 Idee der moralischen Gemeinschaft der Menschheit**

Das Ideal von Jesus überzeugt die Menschen von dem Sieg des guten Prinzips über das Böse. Um diese Überzeugung in Erfüllung zu bringen, genügt es bei weitem nicht, dass nur einzelne Menschen den Jesus zum Vorbild nehmen und je in ihrer Gesinnung Fortschritte machen. Es ist erforderlich, dass die Menschen als Menschheit in Gemeinschaft miteinander in ihrer moralischen Gesinnung emporstreben, denn der endgültige Sieg kann nur in den menschheitlichen Ausmaßen

vollbracht werden. Deshalb expliziert Kant im dritten Artikel, der erst als das dritte Stück der *Religionsschrift* veröffentlicht werden konnte, wie die Menschheit in Nachfolge Jesu sich zur moralischen Gemeinschaft gestalten soll.

Kant arbeitet das Charakteristikum der moralischen Gemeinschaft der Menschen im Vergleich zur rechtlichen heraus. Die Gemeinschaft der Menschen kann nach ihm entweder unter den „Zwangsgesetzen“ oder unter den „Tugendgesetzen“ errichtet werden. Im ersteren Falle wird sie als „der rechtlich-bürgerliche (politische) Zustand“, im letzteren Falle als „der ethisch-bürgerliche Zustand“ bezeichnet. Den beiden entspricht je der Naturzustand gleichsam als ihr Rohmaterial: „der rechtliche (juridische) Naturzustand“ und „der ethische Naturzustand“. Was die rechtliche Gemeinschaft betrifft, ist das Verhältnis vom Natur- und bürgerlichen Zustand ohne weiteres klar. Die Existenz des zivilisierten Staates erweist doch, dass die Menschen aus dem Naturzustand herausgekommen sind. In der ethischen Beziehung sind aber die Menschen im zivilisierten Staat nicht immer schon im bürgerlichen Zustand, sondern sie sind vielmehr zunächst und zumeist noch im Naturzustand. Der Staat kann seine Bürger nicht zwingen, aus dem ethischen Naturzustand herauszugehen und in den ethisch-bürgerlichen Zustand zu treten. Die Errichtung der ethischen Gemeinschaft muss der Freiwilligkeit der Individuen anvertraut werden. Jedoch hat die ganze Menschheit letzten Endes die Notwendigkeit, das zu vollbringen. Denn der ethische Naturzustand ist „ein Zustand der unaufhörlichen Befehdung des guten Prinzips, das in jedem Menschen liegt, durch das Böse, welches in ihm und zugleich in jedem anderen angetroffen wird.“<sup>15)</sup> Darin ist das Herz des Menschen sowohl in sich selbst als auch in der Beziehung auf seine Mitmenschen immer der Gefahr des Verderbens ausgesetzt. Wie der Mensch sicherheitshalber aus dem juridischen Naturzustand des „Kriegs von jedermann gegen jedermann“ herausgehen und in den juridisch-bürgerlichen Zustand treten musste, ebenso muss er „aus dem ethischen Naturzustand herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden.“<sup>16)</sup>

Aus dieser Notwendigkeit entsteht die Idee eines sittlichen Gemeinwesens als eines Ganzen unter den Tugendgesetzen, d. i. den moralischen Gesetzen in öffentlicher Hinsicht betrachtet, sowie die Pflicht, danach zu streben. Wie Kant selbst zugesteht, fügt diese zu seinem Pflichtbegriff einen neuartigen hinzu. Denn sie kann aus der bisherigen Begriffsbestimmung der Pflicht als „Notwendigkeit aus der Achtung für das moralische Gesetz“ nicht unmittelbar abgeleitet werden. Sie gründet auf der Notwendigkeit für die Menschheit als Gattung, sich von der Gefahr des

Verderbens zu retten und ihre guten Anlagen völlig zu entwickeln. Deshalb wird sie als „die Pflicht des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst“ bezeichnet.<sup>17)</sup> Kant bezeichnet hier auch den Inhalt jener Idee als „das höchste als ein gemeinschaftliches Gut.“<sup>18)</sup> Dieses „höchste Gut“ ist offensichtlich von demjenigen, das in der *Kritik der praktischen Vernunft* definiert wurde, verschieden. Es bedeutet die moralische Vervollständigung der Menschheit in Gemeinschaft der Menschen miteinander. Wir können hier gewiss mit Albert Schweitzer „den generellen Begriff des höchsten Gutes“ erkennen, der nichts anderes als ein Ergebnis der Einführung des Begriffs vom Endzweck der Schöpfung in der *Kritik der Urteilskraft* ist.<sup>19)</sup> Denn die Menschheit als der Endzweck der Schöpfung kann ihre Aufgabe nur erfüllen, indem sie die Gemeinschaft unter den moralischen Gesetzen zur Vollständigkeit bringt. Es kommt uns also darauf an, Kants Erörterungen auf der Basis der ethiktheologischen Weltanschauung aufzufassen.

Nun müssen die Gesetze, unter denen die Gemeinschaft errichtet wird, den Charakter von „öffentlichen“ Gesetzen haben. Obwohl die Tugendgesetze als die moralischen Gesetze ursprünglich auf der Autonomie der Vernunft beruhen sollen, können sie insofern nicht öffentlich bindend sein, als sie nur den Willen des einzelnen Menschen bestimmen. Dafür muss ein höheres Wesen als der Gesetzgeber vorgestellt werden. Da die Tugendgesetze aber das Innerste des Menschen bestimmen, muss ihr Gesetzgeber eine besondere Beziehung zum Innersten jedes einzelnen Menschen haben und deshalb als „der Herzenskündiger“ bezeichnet werden. Als Gebote dieses höheren Wesens können sie erst den öffentlichen, gemeinsamen Charakter bekommen. Dieses höhere Wesen ist Gott als moralischer Weltherrscher. Da das ideale ethische Gemeinwesen von ihm geeinigt wird, soll es als „ein Volk Gottes“ bezeichnet werden:

Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich.<sup>20)</sup>

Im Zusammenhang mit Jesu als dem moralischen Vorbild wird dieses ideale Gemeinwesen noch deutlicher charakterisiert. Kant erklärt nämlich dessen Zusammensetzung als eine Art von Hausgenossenschaft. Sie besteht nach seiner Beschreibung aus dem unsichtbaren Vater, dem heiligen Sohn und den Gliedern, die mit diesem in Blutgemeinschaft stehen. Der Sohn als Stellvertreter des Vaters macht dessen Wille den Gliedern näher bekannt und diese ehren in ihm den Vater und treten untereinander in Herzensvereinigung.<sup>21)</sup> Offensichtlich macht Kant damit seine Idee dem christlichen Muster gemäß. Freilich könnte man demnach auf seinen

Christentum-Zentrismus oder gar auf seinen christlichen Patriarchalismus hinweisen. Aber solche Art von Kritik, die an sich unbestrittenes Recht hat, ist doch erst von dem Gesichtspunkt der Nachwelt aus möglich. Hier ist es für uns nur wichtig, dass es Kant in den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts gelungen ist, die soziale Idee der christlichen Welt auf diese Weise umzudeuten.

Kant geht nun noch einen Schritt weiter und nennt das menschliche moralische Gemeinwesen auch „die Kirche“. Sie ist in ihrer idealen Reinheit „die unsichtbare Kirche“. „Die sichtbare Kirche“ ist dagegen als von den Menschen gegründete lokal begrenzt sowie zeitgebunden. Doch beschäftigt sich Kant hier nicht sowohl mit der Kritik an ihren Mängeln als vielmehr mit ihrer positiven Einschätzung. Die sichtbare Kirche kann wenigstens stets danach streben, sich von ihren Begrenztheiten zu reinigen und in der Richtung auf den reinen Vernunftglauben Fortschritte zu machen. Sofern sie deutlich danach orientiert ist, kann sie als „die wahre Kirche“ bezeichnet werden. Der Mensch muss in der Geschichte nur von dem Gehorsam gegenüber den statutarischen Gesetzen, die ihm die sichtbare Kirche auferlegt, Ausgang nehmen, bis er nach dem langen Prozess der Aufklärung endlich den Vernunftglauben als solchen erkennen kann. Deshalb ist es unvermeidlich, dass viele „Kirchenglauben“ in der realen Welt vorläufig nebeneinander bestehen, obwohl es eigentlich nur einen Vernunftglauben, d. i. eine Vernunftreligion, geben kann. Der Menschheit kommt es also darauf an, dass die verschiedenen Kirchenglauben je seine Begrenztheiten aufgeben und auf ihr gemeinsames Ziel, die Vernunftreligion, Fortschritte machen. In dieser Auffassung Kants können wir einen Keim der religionsgeschichtlichen Betrachtungen erkennen.<sup>22)</sup> Auch das Christentum wird als ein Kirchenglaube einigermaßen relativiert, obwohl es sein Vorrecht behält, als „die wahre Kirche“ mit der Idee der menschheitlichen Gemeinschaft im besonderen Zusammenhang zu stehen.<sup>23)</sup>

Hier kommt auch das Problem der Bibelexegese in den Gesichtskreis Kants. Jeder Kirchenglaube hat seine eigenen heiligen Bücher, in denen seine Glaubensart abgefasst ist. Im Fall des Christentums haben wir die Bibel oder das alte und das neue Testament. Insofern das Christentum also als eine wahre Kirche nach der Vernunftreligion orientiert sein will, muss ihm immer die Möglichkeit der vernünftigen Auslegung der Bibel gesichert sein. Von diesem Gesichtspunkt aus schlägt Kant vor, dass bei der Exegese der Bibel der reine Vernunftglaube selber der höchste Ausleger sein soll.<sup>24)</sup> Aus den Erzählungen der Bibel sollen nach dem Richtmaß der praktischen Vernunft nur die bedeutungsvollen Bestandteile herausgenommen und interpretiert, die moralisch

schädlichen dagegen verworfen werden. Freilich bedarf die Auslegung der Bibel auch der Schriftgelehrsamkeit. Aber diese kann dem Vernunftglauben als dem Hauptausleger mit der sprachwissenschaftlichen sowie philologischen Arbeit nur Hilfe leisten. Kant entfaltet seine Einstellung zur Bibelauslegung später in dem *Streit der Fakultäten* (1798) noch weiter, indem er dort die Prinzipien der Exegese von Seiten der philosophischen Fakultät ausführlich erörtert. Wie Hermann Cohen es bewertet, legt Kant damit entschieden die Unabhängigkeit der Philosophie gegenüber der Theologie fest.<sup>25)</sup>

#### **1-4 Kritische Interpretation der Kirchengeschichte**

Der vierte Artikel, oder das vierte Stück der *Religionsschrift*, ist betitelt: „Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder von Religion und Pfaffentum“. Der Titel deutet an, dass sich die falsche Praxis auch in die wahre Kirche als die moralische Gemeinschaft unter dem guten Prinzip mischen und deren Wahrhaftigkeit bedrohen kann. Die sichtbare Kirche hat Gott zu ihrem idealen Regierer, wird aber in Wirklichkeit von den Menschen gegründet und organisiert. Mit Kants eigenen Worten: Gott ist der Urheber ihrer Konstitution, aber der Mensch ist der Urheber ihrer Organisation, der gemäß die Glieder in „die Administration“ und „die Mitgenossenschaft, die Gemeinde“, eingeteilt werden müssen.<sup>26)</sup> Es macht die wesentliche Funktion der Kirche aus, Gott, ihrem idealen Souverän, Dienst zu leisten. Insofern dieser „Gottesdienst“ in seinem eigentlichen Sinn, Gott-wohlgefällige, d. h. moralisch würdige Menschen zu werden, aufgefasst ist, ist die Kirche die wahre. Wenn er aber von seinem Ursprung abgetrennt und nach der institutionellen Formalität der Liturgie den Gliedern aufgedrängt wird, verwandelt er sich in den „Afterdienst“, und die Kirche wird zu einer bloßen Organisation der klerikalen Herrschaft degradiert. Auch das Christentum kann sich dieser Gefahr nicht entziehen, wie es sich in seiner Geschichte zeigt. Kant behandelt deshalb kritisch die Geschichte der christlichen Kirche inklusive ihrer zeitgenössischen Situation. Dadurch warnt er nachdrücklich vor dem Verderben der Kirche und versucht, sie sowie ihren Gottesdienst in ihrer eigentlichen Bedeutung wiederherzustellen.

Kant führt zwei Einteilungen der Religion ein: (1) die in die „natürliche“ und die „geoffenbarte“ Religion und (2) die in die „natürliche“ und „gelehrte“ Religion. In beiden

Einteilungen bedeutet die natürliche Religion nichts anderes als die Vernunftreligion, da die Kennzeichnung „natürlich“ andeutet, dass die Vernunft ein dem Menschen von Natur aus zugeteiltes Vermögen ist. Die Einteilung in die natürliche und die geoffenbarte Religion betrifft das Verhältnis der moralischen Pflicht zum Willen Gottes. Nach Kant ist es das Wesen der Religion, dass man die moralische Pflicht auch als das Gebot Gottes anerkennt. Wenn man in einer Religion eine Handlung zuerst als das Gebot Gottes hinnehmen muss, um sie als Pflicht zu erkennen, so ist die Religion eine geoffenbarte. Wenn man aber eine Handlung zuerst als moralische Pflicht erkennen muss, um sie sodann als Gebot Gottes hinzunehmen, so ist die Religion die natürliche. Die Einteilung in die natürliche und die gelehrte Religion betrifft dagegen die Art und Weise der Mitteilung bei der Verbreitung der Religion. Die natürliche Religion bedarf keines besonderen Mittels, weil sie ganz allgemein auf die Vernunft jedes einzelnen anrufen kann. Wenn aber z.B. ein bestimmtes Geschehen sowie die Überlieferungen davon die wichtigen Bestandteile einer Religion ausmachen, müssen die gelehrten Leute, die davon über besondere Kenntnisse verfügen, die Laien belehren. Da ist von einer gelehrten Religion die Rede. Das Christentum ist in seinem Wesen die natürliche Religion. Jedoch ist es in der Geschichte als eine geoffenbarte Religion aufgetreten. Es hat sich dann als eine gelehrte Religion verbreitet. Deshalb muss man nach Kant anhand der obigen Einteilungen die Geschichte der christlichen Kirche kritisch interpretieren, um dem idealen Wesen des Christentums und zugleich dessen historische Bedingtheit gerecht zu werden.

Nach Kant ist auch Jesus kein Gründer der natürlichen Religion selbst. Diese hängt ihrer Wesensbestimmung nach nicht von der Belehrung eines einzelnen Menschen ab. Ein einzelner Mensch kann ihr nur Anlass geben, sich zu verbreiten, indem er sie in seiner zeitgenössischen Situation gelegentlich exemplifiziert. Jesu Lehren beinhalten also zwar die Vernunftreligion. Sie ist aber zugleich lokalisiert sowie zeitgebunden und gibt sich bisweilen sogar das Aussehen der Autorität. Das historische Christentum nahm sie als „Offenbarung“ hin. Von dem Gesichtspunkt Kants aus ist es aber nur positiv einzuschätzen, dass Jesus auf seine Weise vernunftreligiöse Ansichten in die Welt gebracht und dadurch eine „wahre Kirche“ gegründet hat. Es kommt ihm, Kant, deshalb darauf an, aus den Lehren Jesu denjenigen Inhalt rein herauszuarbeiten, der der Vernunftreligion angemessen ist. Wie es sich zeigt, geht Kant hier auf die Historisierung Jesu noch einen Schritt weiter zu als im zweiten Artikel, wo er Jesus als die „personifizierte Idee des

Guten“ erörtert hat. Hier beschreibt er Jesus nicht mehr als eine bloß symbolische Gestalt, sondern als einen Lehrer der Vernunftreligion in dessen eigener zeitgenössischen Situation. Allerdings legt er von den Lehren Jesu nur teilweise seine fragmentarischen Auslegungen vor, aber es ist unbestreitbar, dass er damit dem Hegelschen „Leben Jesu“ unentbehrliche Materialien bietet. Nun wurde aber nach Kant das Christentum in seiner realen Geschichte eine gelehrte Religion. Das Leben Jesu wurde als ein Geschehen vorgestellt, mit Wundern ausgeschmückt und in solcher Gestalt verkündet und überliefert. Schließlich wurde es in die Schrift niedergeschrieben. Nur wer Bescheid wußte, konnte in diesem Vorgang die Laien leiten. Mit der Entwicklung der Schriftgelehrsamkeit verstärkte sich diese Tendenz, bis sie als Klerikalismus festgelegt wurde. Insofern die gelehrte Religion die Kirche kennzeichnet, kann diese nach Kant nicht die wahre Kirche sein. Damit das Christentum in sein eigentliches Wesen wiederhergestellt werde, soll die Herrschaft der Gelehrsamkeit in ihm aufgehoben werden. Aber Kants Argumente wirken hier etwas einseitig, weil er die „Natürlichkeit“ der Vernunft zu betonen und dazu konträr die Gelehrsamkeit schroff zu verwerfen scheint. Führt die Abschaffung der Gelehrsamkeit in der Tat zur freien Entwicklung der Vernünftigkeit? Führt sie nicht vielmehr zur Aufhebung derselben? Es kommt wohl auf die Spezifikation der Gelehrsamkeit an. Es gibt unbestritten gewisse Arten von Gelehrsamkeit, die die Vernunft an ihren freien Aktivitäten hindern, z. B. die „historischen“ Kenntnisse von den Wundern. Es gibt aber auch nützliche Arten wie die sprachwissenschaftlichen, die philologischen, die volkskundlichen Kenntnisse usw. Diese sind auch in der wahren Kirche zu fördern, insofern sie der Vernunft als dem Interpreten des Glaubens subordiniert sind, wie Kant selbst im dritten Artikel zugestanden hat.

Durch seine religionsgeschichtlichen Betrachtungen über die Verwandlung des Urchristentums zu einer gelehrten Religion lässt sich Kant auch auf das wichtige Problem vom Verhältnis zwischen dem Christentum und dem Judentum ein. Wir möchten am Schluss dieses Kapitels diesen Punkt berühren. Am bemerkenswertesten ist in dieser Hinsicht die folgende Stelle:

Zuerst wird das von den ersten Ausbreitern der Lehre Christi klüglich beobachtete Verfahren, ihr unter ihrem Volk Eingang zu verschaffen, für ein Stück der Religion selbst, für alle Zeiten und Völker geltend, genommen, sodass man glauben sollte, eine jeder Christ müsste ein Jude sein, dessen Messias gekommen ist; womit aber nicht wohl zusammenhängt, dass er doch eigentlich an kein Gesetz des Judentums (als statutarisches) gebunden sei, dennoch aber das

ganze heilige Buch dieses Volkes als göttliche für alle Menschen gegebene Offenbarung gläubig annehmen müsse.<sup>27)</sup>

Kant weist darauf hin, dass das Christentum trotz seines Anspruchs auf Allgemeinheit in der Tat auf die begrenzte Basis der Geschichte des jüdischen Volkes gegründet wurde. Das führt er auf die Strategie der frühesten Verkündiger zurück. Man könnte meinen, dass er hier von der Widersprüchlichkeit des „jüdischen Christentums“ spräche, das sich ohnehin aufheben musste. Jedoch hat man damit unrecht. Kant will sagen, dass das Christentum gleichsam als eine permanente Institution auf der jüdischen Basis errichtet wurde. Dafür war es entscheidend, dass das Christentum „das ganze heilige Buch“ des jüdischen Volks in sich aufnahm. Denn es setzte sich mit der Geschichte des jüdischen Volks in einen wesentlichen Zusammenhang, indem es dessen heiligem Buch die Bedeutung vom „alten“ Testament beimaß. Damit wurde es aber zu einer Religion, die der Gelehrsamkeit im Unmaß bedarf. Kant meint wohl, dass es nicht so schwierig wäre, aus dem Christentum die Vernunftreligion rein herauszuarbeiten, wenn es sich nur um das neue Testament handelte. In Wirklichkeit wurde es aber dem Christentum infolge seiner Annahme des alten Testaments auferlegt, zahllose altertümliche Erzählungen als Vorhersagen für die Ankunft Christi zu studieren. Dazu wurde die spitzfindige Gelehrsamkeit erfordert.

Kant führt also den Zustand des Christentums als einer gelehrten Religion hauptsächlich auf das alte Testament zurück.<sup>28)</sup> Seine Meinung geht dahin, dass das Christentum von der jüdischen, alttestamentlichen Tradition befreit werden soll. Obgleich Moses Mendelssohn das Verhältnis des Judentums zum Christentum mit demjenigen des Erdgeschosses zum Stockwerk vergleicht, nützen seine Argumente nach Kant nur die „schwache Seite der gewöhnlichen Vorstellungsart des Christentums“ aus. Diese schwache Seite sieht Kant nur als eine Folge vom historischen Vorgang an. Deshalb hält er es durchaus für möglich, das Judentum vom Christentum herauszuschaffen. Das Resultat der Ausscheidung ist nach ihm „keine andere als rein-moralische von Statuten unbemengte Religion“.<sup>29)</sup>

Nun stellt sich aber die Frage, ob er damit der religionsgeschichtlichen Problematik gerecht sein kann. Bezahlt er seine Historisierung des Christentums mit der negativen Bewertung des Judentums? In der Tat werden wir im folgenden Kapitel klarstellen, dass diese Tendenz in dem jungen Hegel, der Kants Thematik übernimmt, eindeutig herauskommt. Aber jetzt abgesehen von Hegel, ist es unbestreitbar, dass die Einstellung Kants zu diesem Problem aus dem Mangel seiner

Kenntnisse über das Judentum einseitig bleibt, worauf auch Hermann Cohen hinweist. Wir müssen also mit Cohen die Lehre Kants in diesem Punkt noch kritisch überprüfen, damit wir das Problem auf eine richtigere Weise aufrollen können.

Ich bin dankbar Herrn Ralf Müller, derzeit JSPS-Stipendiat an der Kyoto-Universität, und Herrn Jean-Pierre Antonio, meinem Kollegen an SIU, die meinen deutschen Aufsatz und dessen englische Zusammenfassung (Abstract) sprachlich korrigiert haben.

---

<sup>1)</sup> Vorländer, K: Zur Entstehungsgeschichte der Schrift über die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. in: *Immanuel Kant, Die Religion, Philosophische Bibliothek Band 45*, XLVI.

<sup>2)</sup> *ibid.* XLVII f.

<sup>3)</sup> Vorländer, ebd.und Brief von Biester an Kant vom 18. Juni 1792, Br, AA 11: 343. 16-17.

<sup>4)</sup> Vorländer, *ibid.* XLVIII f. auch vgl. Brief von Kant an Biester vom 30. Juli 1792, Br. AA11: 349 f.

<sup>5)</sup> Noack, Hermann: Einleitung in: *Immanuel Kant, Die Religion, Philosophische Bibliothek Band 45*, XLIV f.

<sup>6)</sup> Brief von Biester an Kant vom 6. März 1792, Br, AA 11: 329. 26-29.

<sup>7)</sup> RGV, AA 06: 37. 11-17.

<sup>8)</sup> RGV, AA 06: 46. 01-10.

<sup>9)</sup> *ibid.*: 50. 19-21.

<sup>10)</sup> KrV, AA 03: 383. 22-24. (A568/B596)

<sup>11)</sup> RGV, AA06: 61. 8-10.

<sup>12)</sup> *ibid.*: 61.10-15.

<sup>13)</sup> *ibid.*: 61.25-33.

<sup>14)</sup> *ibid.*: 61. 33-37.

<sup>15)</sup> *ibid.*: 96. 35 – 97. 03.

<sup>16)</sup> *ibid.*: 96. 31-33. „Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustande herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden.“ (der Titel des Kapitel II der ersten Abteilung)

<sup>17)</sup> *ibid.*: 97. 17-19.

<sup>18)</sup> *ibid.*: 97. 21.

- <sup>19)</sup> Vgl. Schweitzer, Albert: *Die Religionsphilosophie Kants*. Nachdruck der 1. Ausgabe 1899. Hildesheim. 1974, 290 ff.
- <sup>20)</sup> RGV, AA06: 99. 17-20.
- <sup>21)</sup> Vgl. *ibid.*: 102. 21-28.
- <sup>22)</sup> Ernst Troeltsch betont auch die Bedeutung des dritten Artikels in dem geschichtsphilosophischen Zusammenhang. Er sagt: „Man muss das Stück (sc. den dritten Artikel) nur in dem Sinne der Kantischen Geschichtsphilosophie und ihrer Theorie von der Herausbildung der Vernunft aus dem psychologischen Triebmechanismus lesen. Das ganze Material der für eine Geschichtsphilosophie präparierten, aus dem psychologischen Mechanismus die Vernunft entwickelnden, Anthropologie steckt in ihm.“ (Troeltsch, Ernst: Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte. In: KS 9, 1904, 127.) Obwohl wir jetzt nicht überprüfen können, was er unter dem psychologischen Mechanismus versteht, können wir ihm wenigstens bezüglich der Bewertung des dritten Artikels zustimmen.
- <sup>23)</sup> Zu diesem Punkt können wir uns den Argumenten von Troeltsch anschließen. Er sagt ganz zutreffend: „Sie (sc. die systematische Geschichte der Religion bei Kant) hat den kritischen Maßstab a priori konstruiert und darnach die Annäherungen der geschichtlichen Religion an ihn beurteilt. Dabei hat sie das Christentum als die einzige, den Gedanken selbst prinzipiell rein erhaltende, Verkörperung der Idee erkannt und alle außerchristlichen Religionen trotz gelegentlicher Anerkennung von Wahrheitsmomenten in ihnen schroff verworfen.“ (*ibid.*: 137) Troeltsch weist damit darauf hin, dass Kant trotz seiner religionsgeschichtlichen Problemstellung noch das Christentum mit dem Normativen schlechthin identifiziert.
- <sup>24)</sup> „Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben.“ RGV, AA 06. 109 ff.
- <sup>25)</sup> Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Ethik*. Nachdruck der 2. Auflage 1910. Kyoto. 1970, 455-497.
- <sup>26)</sup> RGV, AA 06: 152. 23-25.
- <sup>27)</sup> *ibid.*: 165. 36 – 166. 07.
- <sup>28)</sup> Dazu auch, Troeltsch: *ibid.*, 135, Anmerkung 2.
- <sup>29)</sup> RGV. AA 06: 166. 30.

## Bibliographie

### (1) Kants Werke

*Kritik der reinen Vernunft*. Aufl. 1. 1781, Aufl. 2. 1787. Akademie-Ausgabe Band 3 (KrV, AA 03).

*Kritik der praktischen Vernunft*. 1788. Akademie-Ausgabe Band 5 (KpV, AA 05).

*Kritik der Urteilskraft*. 1790. Akademie-Ausgabe Band 5 (KU, AA 05).

*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. 1793. Akademie-Ausgabe Band 6 (RGV, AA 06).

*Der Streit der Fakultäten*. 1798. Akademie-Ausgabe Band 7 (SF, AA 07).

*Briefe von und an Kant*. Akademie-Ausgabe Band 10-13 (Br, AA 10-13).

### (2) Abhandlungen über Kants Philosophie

Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Ethik*. Aufl. 2. Berlin. 1910. Nachdruck, Kyoto. 1970.

Noack, Hermann: Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants. In: *Immanuel Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Philosophische Bibliothek Band 45. Aufl. 7. Hamburg. 1961, XI - LXXXIV.

Schweitzer, Albert: *Die Religionsphilosophie Kants*. Freiburg i. B. 1899. Nachdruck, Hildesheim. 1974.

Troeltsch, Ernst: Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte. In: *Kant-Studien* 9, 1904, 21-154.

Vorländer, Karl: Zur Entstehungsgeschichte der Schrift über die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. In: *Immanuel Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Philosophische Bibliothek Band 45. Aufl. 7. Hamburg. 1961, XLVI - LII.