



Die Aufklärung stellte den christlichen Glauben in Frage: vereinfacht gesagt ging es zum einen um die Frage, wie weit der Glaube an Gott und seine Implikationen vor dem Forum der Vernunft bestehen können, da doch metaphysische Erkenntnisse unmöglich seien, zum anderen, wie weit das Christentum als auf Historie aufruhend und sich in Geschichte entfaltend vernunftgemäß sei, zum Dritten, ob nicht die christliche Moral, die ihre Grundsätze auf Offenbarung zurückführt, damit dem sich als autonom verstehenden Menschen heteronome Regelungen auferlege.

Immanuel Kant ist der bedeutendste Philosoph dieser Zeit, seine Anstöße bedeuten bis heute die wichtigste Zäsur für unser Denken. Im Folgenden legt Robert Theis dar, wie Kant über dieses Beziehungsgeflecht denkt.

Robert Theis

Perspektiven der „Religionsphilosophie“ bei Kant

Bei Kant lassen sich zwei Ebenen der Beschäftigung mit dem Thema Religion unterscheiden. Die erste ist die Ebene dessen, was man unter dem Stichwort „Religion der Vernunft“ zusammenfassen könnte und die im Rahmen der Moralphilosophie zu verorten ist; die zweite diejenige, die der Philosoph in der 1793 erschienenen *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* präsentiert und die als philosophische Deutung von zentralen Inhalten derjenigen Religion, die in Kants Augen der Vernunftreligion am nächsten steht, nämlich der christlichen¹, verstanden werden kann.

1. Die Religion der Vernunft

a. Kants Behandlung des Themas „Religi-

on“ begegnet uns zuerst im Rahmen seiner Vorlesungen über *Ethik*, die er seit der zweiten Hälfte der 1750er Jahre an der Universität Königsberg hielt. Diesen legte er, wie damals generell üblich, Kompendien zugrunde, nämlich die vom sehr selbständigen Wolffianer A.G. Baumgarten (1717-1762)² verfasste *Ethica philosophica* (1740)³, eine Art Grundlegungstheorie der Ethik, sowie – später dann auch dessen *Initia Philosophiae practicae universalis* (1760), die die Pflichtenlehre enthält. Diese fließen aus dem moralischen Imperativ, der besagt: „perfice te“, vervollkomme dich. Nach Baumgarten – in der Folge von Wolff⁴ – gibt es drei Arten von Pflichten: gegen Gott, gegen sich selbst sowie solche gegen andere⁵. In ersten Kapitel der *Ethica* behandelt Baumgarten unter dem Titel „Religio“ die Pflichten gegen (*erga*) Gott; diese sind Pflichten zur *Religion*, insofern der Ruhm Gottes und seine Verherrlichung das bilden, was man nach Baumgarten unter Religion versteht⁶.

Von Kants frühen Ausführungen über Religion erfahren wir aus einer Vorlesungsmitschrift von Herder, der zwischen 1762 und 1764 Kants Hörer in Königsberg war⁷.

Wir wollen aus dieser frühen Mitschrift exemplarisch die Bemerkungen zum *Religionsbegriff* erwähnen, weil sich diesbezüglich bereits hier eine Grundüberzeugung abzuzeichnen beginnt,

¹ Siehe *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Kant's gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolger Bd. VI, Berlin 1914, S. 157 ff. (im Folgenden für Kants Schriften: Ak. unter Angabe des Bandes in römischer, der Seite in arabischer Ziffer); siehe Paul Ricoeur, *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant* (1992), in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, S. 19 ff.

² Alexander Gottlieb Baumgarten war ein Aufklärungsphilosoph in der Tradition von Leibniz und Christian Wolff.

³ Wahrscheinlich seit 1759/60 in ihrer 2. Auflage (siehe E. Arnoldt, *Möglichst vollständiges Verzeichnis aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Kollegia*, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. V, Teil 2, Berlin 1909, S. 191.

⁴ Christian Wolff (1679-1754) war der wichtigste Philosoph sog. Hochaufklärung.

⁵ Siehe Wolffs Gliederung in seiner sog. *Deutschen Ethik* (1720).

⁶ Siehe A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, (1739), ND Hildesheim 1982, § 947.

⁷ Siehe *Praktische Philosophie Herder*, Ak. XXVII 1, S. 1 ff.

die in der Folge im Prinzip nicht mehr abgeändert, sondern lediglich verfeinert wird. In Anknüpfung an Baumgartens Argumente lautet Kants Definition der Religion: „*Religio est cognitio practica relationis moralis entis creati ad voluntatem Dei*“ (*Religion* ist die praktische Erkenntnis der moralischen Beziehung des geschaffenen Wesens zum Willen Gottes)⁸. Im Zentrum dieses Religionsbegriffs, der späterhin sogenannten „natürlichen Religion“, steht das *moralische Verhältnis des Menschen zu Gott*. Die „cognitio practica“ ist von der „cognitio theoretica“, der Theologie, zu unterscheiden. Eine praktische Erkenntnis zeichnet sich dadurch aus, dass sie sich auf den Willen bezieht, „so fern sie nur irgend einen Einfluß auf den Willen hat“⁹.

In diesem Zusammenhang stellt Kant die für seine weitere Beschäftigung mit dem Thema „Religion“ zentrale Frage nach der *Priorität* im Kontext des sittlichen Beweggrundes: Ist dies der Wille Gottes oder ist es die moralische Grundregel der Vervollkommnung? Zwar gilt, dass alle „moralisch gute [...] Handlungen in ihrer Höchsten Stufe Religionshandlungen [sind]“¹⁰, aber „dies ist [...] nicht die erste Stufe“¹¹: „Fangt [...] mit der Moralischen Schönheit an; mit der Moralischen Schuldigkeit. diese sind Gründe der Moralität – die sinnlich und lebhaft sind: - alsdenn schwingt euch auf den höchsten Grad, den zeigt ihm, als das höchste Instrument (??) Gottes – fängt man von diesem an: so entspringt eine heuchlerische Religion daraus und unseres Autors [Baumgarten] Methode ist also unrichtig, da sie von der Religion anfängt, da sie von der Moralität anfangen sollte, die immer mehr geläutert würde - -“¹².

Hier findet sich bereits *in nucleo* die Richtung, die dem Leser späterhin in den Ausführungen zur Religion begegnet und die zur systematischen Verortung der *Religion der Vernunft* gehört.

In einer späteren Vorlesung, der *Moralphilosophie Collins* (vermutlich von 1775 bis 1785 gelesen) heißt es dann unmissverständlich: „Die natürliche Religion sollte billig in der Moral den Schluß machen, und das Siegel in der Moralität seyn“¹³. Das bedeutet, dass die „natürliche Religion [...] keine Regel der Moralität [ist]“¹⁴, sondern die Moral *voraussetzt*; sie ist die Vollendung unserer Sittlichkeit in Ansehung ihres Gegenstandes, des höchsten Guts. In dieser Vorlesung finden sich die Grundthesen, die dann in der *Kritik der praktischen Vernunft* näherhin entwickelt werden. In dieser Vorlesung treffen wir auch auf eine Protoformel der späteren programmatischen Definition der Religion: „Die Religion ist die Moralität auf Gott angewandt“¹⁵.

b. Bezüglich des Verhältnisses von Moral und Religion und damit in eins auch der Bestimmung des Inhalts der Religion der Vernunft wollen wir uns im Folgenden vornehmlich auf die 1788 erschienene *Kritik der praktischen Vernunft* konzentrieren.

Was versteht Kant unter „Religion“? Religion, so die kanonische Definition, die er hier formuliert, ist „*die Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote*“¹⁶. Diese Definition von der Religion findet sich dann später in der Religionsschrift von 1793¹⁷ sowie in der 1798 erschienenen *Kritik der Urteilskraft*¹⁸.

Religion wird mit *Pflichten* in Zusammenhang gebracht, also mit dem, wovon in der Moral die Rede ist. Wir müssen demnach einen kurzen Halt machen bei Kants grundlegenden moralphilosophischen Thesen.

In seiner ersten moralphilosophischen Schrift, der 1785 erschienenen *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, geht es Kant um die Herausarbeitung eines „*obersten Princip der Moralität*“¹⁹. Ein solches ist nur in der Form eines unbedingten „du sollst“ denkbar, dessen Formel

⁸ *Praktische Philosophie Herder*, a.a.O., S. 17.

⁹ *Ebd.*

¹⁰ *Ebd.*, S. 17.

¹¹ *Ebd.*

¹² *Praktische Philosophie Herder*, a.a.O., S. 18.

¹³ *Moralphilosophie Collins*, in: Ak. XXVII 1, S. 305.

¹⁴ *Ebd.*

¹⁵ *Ebd.*

¹⁶ *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. VI 129 (zitiert: *KpV*).

¹⁷ Siehe *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak. VI 153.

¹⁸ Siehe *Kritik der Urteilskraft*, Ak. V 481.

¹⁹ *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Ak. IV 392.

der kategorische Imperativ ist, der besagt, dass das Handeln nach Maximen, also Prinzipien „mittlerer“ Größe, zu geschehen habe, von denen man zugleich wollen kann, dass sie allgemeines Gesetz werden²⁰. Sittlich zu nennen ist aber das Handeln nicht einzig und allein, wenn sich die entsprechende Maxime gemäß diesem Imperativ verallgemeinern lässt, sondern wenn unser Handeln *aus Achtung* vor dem Gesetz erfolgt, anders gewendet, wenn und insofern das Gesetz selber (und nicht irgendein Zweck) der Beweggrund des Handelns zu sein hat. Diese Bestimmung des Sittlichen abstrahiert, wie man sieht, von jeglicher Materie, auf die sich das Handeln bezieht.

Nun ist aber, phänomenologisch gesehen, das Handeln immer auch auf Ziele, Zwecke hin ausgerichtet: man handelt, um dies oder jenes zu erreichen, zustande zu bringen In der *Religionsschrift* schreibt Kant: „[...] ohne alle Zweckbestimmung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen statt finden“.²¹ Denken wir den Begriff der *praktischen Vernunft* in ihrer ganzen Reinheit in Beziehung auf diesen letzteren Punkt, dann stellt sich die Frage, welches der ultimative „Gegenstand“ eines aus Pflicht erfolgenden Handelns sein kann. So wie unser Handeln unbedingt gut zu nennen ist, wenn und insofern ihm ein guter Wille zugrunde liegt, d.h. ein Wille, der sich ausschließlich durch das Gesetz zum Handeln bestimmt, so entspricht dem, sozusagen auf der Seite des Zwecks, ebenfalls ein Unbedingtes, das Kant als Glückseligkeit bezeichnet. Tugend und Glückseligkeit machen die beiden Seiten dessen aus, was Kant als die „unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“ oder das höchste (abgeleitete) Gut²², das er auch als die beste Welt bezeichnet²³. Dennoch muss gesehen werden, dass sich die Glückseligkeit *nicht analytisch* aus ersterer herleiten lässt. Demnach auch lautet die kruziale Frage: „Wie ist das höchste Gut praktisch möglich?“²⁴

Einerseits gilt, dass tugendhaftes Verhalten nicht notwendigerweise Glückseligkeit hervorbringt (die Beziehung ist, wie gesagt, nicht analytischer Natur), andererseits gilt, dass die „Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt [...] das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens [ist]“²⁵.

Kurz gefasst: tugendhaftes Handeln steht nicht in einem kausalen Verhältnis zur Glückseligkeit; dennoch ist es gleichsam offen für sie, insofern das tugendhafte Handeln auf das höchste Gut als *ganzer* Gegenstand der praktischen Vernunft aus ist. Diese „Offenheit“ des tugendhaften Handelns besteht nach Kant in der *Würdigkeit*: Durch tugendhaftes Handeln werde ich der Glückseligkeit *würdig* (womit im übrigen auch die Hoffnung verbunden ist, ihrer habhaft zu werden). Wie aber werde ich ihrer „teilhaftig“?

An dieser Stelle setzt Kants sog. Postulatenlehre an, die zum Kern der Religion der Vernunft führt. Deren erstes betrifft die *Unsterblichkeit der Seele*. Wenn einerseits die Bewirkung des höchsten Gutes, wie oben angeführt, das notwendige Objekt des moralisch bestimmten Willens ist, wenn andererseits die völlige Angemessenheit des Willens an das Gesetz (Heiligkeit) für ein endliches Wesen in diesem (endlichen) Leben nicht möglich ist, dennoch aber in der Forderung des Sittengesetzes beschlossen ist (dies entspricht der moralischen Bestimmung unserer Natur), dann ist eine Fortdauer der Existenz ins Unendliche, in der der Fortschritt hin zu solcher Angemessenheit erfolgt, erforderlich.

Mit der Angemessenheit an das Gesetz (und der Unsterblichkeit als Bedingung des höchsten Gutes) ist indes nur die eine Seite des höchsten Gutes (die Würdigkeit zur Glückseligkeit) gegeben. Wie aber erlange ich die Glückseligkeit? Die Beantwortung dieser Frage führt auf das zweite Postulat, nämlich das Dasein Gottes²⁶.

Der Zustand der Glückseligkeit besteht in der Übereinstimmung der Natur zum Gesamtzweck des Menschen und zum „wesentlichen Bestimmungsgrund seines Willens“²⁷. Eine derartige

²⁰ Siehe *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV 421.

²¹ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak. VI 4.

²² *KpV*, Ak. V 108.

²³ Siehe *ebd.* 125; siehe *Reflexion* 6113, Ak. XVIII 459.

²⁴ *Ebd.* 112.

²⁵ *Ebd.* 122.

²⁶ Siehe F. Ricken, *Die Postulate der reinen praktischen Vernunft*, in: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, hg. v. N. Fischer, Hamburg 2004, S. 161-177.

²⁷ *KpV*, Ak. V 125.

Übereinstimmung kann aber nicht vom Menschen selbst hervorgebracht werden, außer man nimmt an, er sei (auch) der Urheber der Natur. Wenn nun gilt, dass wir das höchste Gut befördern sollen, dies aber *von uns aus* nur auf der alleinigen Grundlage der Sittlichkeit möglich ist, dann muss ein Urheber postuliert werden, der die Glückseligkeit in proportionierter Weise in Übereinstimmung mit der Sittlichkeit bringt. Dies muss ein Wesen sein, das Verstand und Willen hat, also ein als Person gedachter Gott ist. Von diesen Ideen von Gott und der Unsterblichkeit heißt es gleich in der Vorrede der *Kritik der praktischen Vernunft*, sie „seien nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des nothwendigen Objects eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens“²⁸.

Soweit in aller Kürze und unter Ausklammerung mancher textimmanenter Schwierigkeiten bzw. begrifflicher Präzisierungen, die Argumentationsrichtung, die zu etwas führt, was Kant als *moralischen Glauben* an Gott und an ein zukünftiges Leben bezeichnet²⁹. Diese moralische Gewissheit wird in der *ersten* Person behauptet: „ich bin moralisch gewiss, dass...“ „Das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, eben so wenig besorge ich, daß mir der erste jemals entrissen werden könne“³⁰.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* behauptet Kant lapidar, das moralische Gesetz führe „durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion“³¹. Ähnlich heißt es in der Religionsschrift von 1793: „Wenn nun aber die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll: so muß, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit glücklich zu sein zu bewirken, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d.i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion“³².

Die so identifizierte Religion ist im strengen Sinn des Wortes als „Religion der Vernunft“ zu bezeichnen; als solche ist sie eine Religion der *Hoffnung* der Vernunft, insofern derjenige, der sich aufgrund seiner Sittlichkeit der Glückseligkeit würdig erwiesen hat, auch *hoffen* darf, ihrer teilhaftig zu werden, was nur unter der Voraussetzung der Postulate des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele möglich ist.

c. Der Behauptung, das moralische Gesetz führe zur Religion, geht in der *Kritik der praktischen Vernunft* eine längere Bemerkung über die Lehre des *Christentums* voraus. Kant erachtet, dass dieses, unter dem Begriff des Reiches Gottes, eine Auffassung vom höchsten Gut enthält, die „der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Gnüge thut“³³. Trotz unterschiedlicher Akzentsetzungen gilt, dass das „christliche Princip der *Moral* selbst doch nicht theologisch (mithin Heteronomie), sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst [ist], weil sie die Erkenntniß Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur zur Gelangung zum höchsten Gute unter der Bedingung der Befolgung derselben macht“³⁴; die Triebfeder (oder besser: der Beweggrund) liegt auch nicht in den erhofften Folgen, der Erlangung der ewigen Seligkeit, sondern „in der Vorstellung der Pflicht allein“³⁵. Diese Bemerkungen bilden den unmittelbaren Argumentationskontext der vorhin zitierten Behauptung, das moralische Gesetz führe durch den Begriff des höchsten Gutes zur *Religion*.

Dieser Einschub im Argumentationsgang in der *Kritik der praktischen Vernunft* scheint uns von der größten Bedeutung zu sein, da wo es um das nähere Verständnis der Religion geht, nämlich wenn er diese *definiert* Erkenntnis all unserer Pflichten *als* göttlicher Gebote.

Dass die Postulatenreligion mit Pflichten bzw. mit dem Endzweck des Handelns zu tun hat, bildet *zunächst* kein Problem. Was aber ist gemeint mit der Rede von den „Pflichten *als* götli-

²⁸ *Ebd.*, 4.

²⁹ Siehe *Kritik der reinen Vernunft* B 856.

³⁰ *Ebd.* B 857.

³¹ *KpV Ak V* 129.

³² *Die Religion*, Ak. VI 7 f.

³³ *Ebd.*, 128.

³⁴ *Ebd.*, 129

³⁵ *Ebd.*

chen Geboten“?³⁶ Wieso führt das moralische Gesetz zur Erkenntnis aller Pflichten *als* göttlicher Gebote? Ist diese Bestimmung analytischer Natur oder nicht? Wenn nicht, wo liegt dann ihre Begründung? Wie ist sie insbesondere in Einklang zu bringen mit dem vorhin bezüglich der Pflichten und ihrer Verankerung im unbedingten Sollen Eruierten?

Zunächst ist hier ein Missverständnis auszuschließen: Die so definierte Religion ist *nicht* als Lehre von den Pflichten *gegen* (erga) Gott zu verstehen. Als philosophisch deduzierte ist die Religion nicht gleichzusetzen mit einer Pflichtenlehre gegen Gott. Eine solche Lehre gehört nach Kant eben nicht zur Moral. In diesem Punkt grenzt er sich klar von C. Wolff und A.G. Baumgarten ab, die, wie bereits oben angedeutet, in ihren jeweiligen Praktischen Philosophien der Lehre von den Pflichten gegen Gott einen breiten Raum gewidmet haben. In der *Metaphysik der Sitten* heißt es unmissverständlich: „Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt ausserhalb der Grenzen der reinen Moralphilosophie“³⁷.

Die Schwierigkeit in der Formulierung „Erkenntnis aller Pflichten *als* göttlicher Gebote“ scheint Kant selber gesehen zu haben. In der *Kritik der praktischen Vernunft* sieht er sich genötigt, dies so zu erklären: Die Pflichten als göttliche Gebote sind nicht als „*Sanctionen, d.i. willkürliche, für sich selbst zufällige Verordnungen eines fremden Willens*“ anzusehen, „sondern als wesentliche Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können“³⁸.

Einerseits betont Kant den autonomen Ursprung der Pflichten, andererseits behauptet er die *Notwendigkeit*, diese als Gebote des höchsten Wesens anzusehen, weil nur unter der Bedingung der Übereinstimmung mit dem göttlichen heiligen Willen die Hoffnung besteht, das höchste Gut zu erlangen. Diesem Argument wäre entgegen zu halten, dass das Handeln aus Achtung vor dem Gesetz (das „aus Pflicht“-Handeln) mit der Forderung eines heiligen Willens übereinstimmt und demnach bereits von sich aus die Bedingung erfüllt, auf das höchste Gut berechtigt hoffen zu dürfen. Der Religionsbegriff *qua* Erkenntnis der Pflichten *als* göttlicher Gebote, zu der die Moral hinführt, ergibt sich, strenggenommen, *nicht* aufgrund der Grundlage der *Kritik der praktischen Vernunft*. Er beinhaltet eine *Erweiterung* der Religion der Vernunft³⁹. Wir werden in den Schlussbetrachtungen auf diesen Punkt zurückkommen.

Die Religion der Vernunft als eine reine (moralische) Vernunftreligion kann auch nur *eine* sein. Von ihr zu unterscheiden sind die „vielerlei Arten des Glaubens“⁴⁰. Kant ist der Auffassung, dass den vielen Glaubensarten ein Kern von wahrer Vernunftreligion innewohnt – in diesem Punkt etwa mit Lessing eins und gegen H.S. Reimarus' These, gemäß der die verschiedenen Arten des Glaubens Depravationen der *einen* Religion sind.

2. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Einige Anmerkungen zu Kants Deutung der christlichen Religion.

a. Im Jahre 1793 veröffentlicht Kant *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Ein kurzer Hinweis auf die Entstehungsgeschichte dieser Schrift mag hier nützlich sein. Deren ersten Teil *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* hatte Kant im Februar 1792 dem Herausgeber der *Berlinischen Monatsschrift*, J. E. Biester, zur Veröffentlichung zugeschickt. Der Text passierte ohne weitere Einwände die Zensur und erschien im Aprilheft des gleichen Jahres. Das sollte indes beim zweiten Teil, *Von dem Kampf des guten Principis mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen*, nicht der Fall sein. Biester

³⁶ Siehe die Diskussion dieser „schwierigen Frage, wie man die in der Religionsformel auftretende Partikel ‘als’ zu verstehen hat“ bei U. Barth, *Kants Religionsformel*, in: *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und philosophische Theologie bei Kant und Schelling*, hg. von Christian Danz und Rudolf Langthaler, Freiburg/München 2006, S. 37 ff.

³⁷ *Metaphysik der Sitten*, Ak. VI 486.

³⁸ *KpV*, Ak. V 129.

³⁹ Herman Cohen (*Die Religion der Vernunft*, S. 236) behauptet, dass es nur einen methodischen Unterschied bildet, dass die Religion der Vernunft den Willen der Vernunft *als* das Gebot Gottes zu denken lehrt.

⁴⁰ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak. VI 107.

berichtet am 18. Juni 1792, dem Aufsatz sei das *Imprimatur* verweigert worden „da [er] ganz in die bib[li]sche Theologie einschlage“⁴¹. Kant erbat sich den Aufsatz zurück. Zusammen mit dem dritten Stück (*Von dem Sieg des guten Principis über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden*) und dem vierten (*Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Principis oder Von Religion und Pfaffenthum*) erschien das Werk unter dem Titel *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* zur Ostermesse 1793.

Diese Schrift hat für viel Unverständnis gesorgt, gerade was den ersten Teil betrifft, in dem Kant eine These vertritt, die auf den ersten Blick in völligem Gegensatz zu seinen moralphilosophischen Ansichten zu stehen scheint, nämlich dass der Mensch von Natur aus radikal böse sei. Die wohl bekannteste Bemerkung ist die von Goethe in einem Brief an Herder, Kant habe mit dieser Lehre „seinen Philosophenmantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen“⁴².

Die Schrift hat Kant aber auch den Unmut des Königs Friedrich Wilhelm II. eingebracht. Am 1. Oktober 1794 ereilt ihn eine königliche Kabinetts-Order, in der ihm vorgeworfen wird, seine Philosophie schon lange „zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums missbraucht zu haben“, und ihm befahl, bei Vermeidung der königlichen Ungnade, sich „künftighin Nichts dergleichen zu Schulden kommen zu lassen“⁴³. In seinem Rechtfertigungsschreiben betont Kant, dass sein Buch über die Religion gar keine *Würdigung* des Christentums enthalte, er sich also auch keine Abwürdigung habe zu Schulden kommen lassen: „denn eigentlich enthält es nur die Würdigung der natürlichen Religion“⁴⁴. Auch habe er die Offenbarungslehre keineswegs als überflüssig bezeichnet, sondern nur außerwesentlich, „weil sie den theoretischen Mangel des reinen Vernunftglaubens, in dieser nicht ableugnet, z. B. in den Fragen über den Ursprung des Bösen, den Übergang von diesem zum Guten, die Gewissheit des Menschen, im letzteren zu Stande zu sein und dgl. zu ergänzen dienlich ... ist“⁴⁵.

Was Kant hier behauptet, ist nur zur Hälfte wahr. Freilich enthält die Religionsschrift keine *Würdigung* der christlichen Religion, aber sie ist letztlich nichts Geringeres als deren philosophische Interpretation, eben der Versuch einer Religion *innerhalb der Grenzen der Vernunft*. O. Höffe schreibt, in dieser Schrift gehe Kant auf „Grundbausteine des Christentums ein“ und „methodisch [setze] er sich mit dem Gedanken einer übernatürlichen Offenbarung auseinander, womit eine heilige Schrift, mithin ein autoritativ vorgegebener Text ins Spiel komme“⁴⁶.

Kant unterscheidet im Grunddokument des Christentums, der Bibel, zwei ungleichartige Stücke⁴⁷, einen reinen Religionsglauben und einen Kirchenglauben. Dieser Unterscheidung entspricht bis zu einem gewissen Grad das in der Vorrede zur 2. Auflage dieser Schrift (1794) berühmt gewordene Bild, um das Verhältnis von Offenbarungsreligion und Vernunftreligion zu beschreiben. Beide werden als konzentrische Kreise angesehen, deren größerer die Offenbarungsreligion ist, der engere hingegen die Vernunftreligion darstellt. Dies besagt, dass Offenbarungsreligion in sich reine Vernunftreligion enthalten kann; Vernunftreligion hingegen nur soviel an Offenbarungsreligion, wie es in solcher vernünftig zugeht. Das heißt: das Historische der Offenbarungsreligion⁴⁸ gehört in die weitere Sphäre, die der philosophischen Be-

⁴¹ Brief von J.E. Biester an Kant, Ak. XI 343.

⁴² Goethe an Herder (? Juni 1793), zitiert in: Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich ³1960, S. 262.

⁴³ *Der Streit der Fakultäten*, Ak. VII 6

⁴⁴ *Ebd.*, Ak. VII 8.

⁴⁵ *Ebd.*, Ak. VII 9.

⁴⁶ O. Höffe, *Einführung in Kants Religionsschrift*, in: *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. von O. Höffe, Berlin 2011 (Klassiker auslegen 41), S. 7.

⁴⁷ *Ebd.*

⁴⁸ Mit dem von Kant verwendeten Begriff des Historischen ist wohl zweierlei gemeint: einmal das, was er das „sinnliche Vehikel“ (*Streit der Fakultäten*, W IX 302) nennt sowie die zeitbedingte Lehrmethode der Apostel, dann aber auch in einem weiteren Sinn das Statutarische der Religion, also das, was man als Kirchenglauben im engeren Sinn ansehen kann, der in dogmatischen Lehren sowie in sittlichen Vorschriften seinen Niederschlag findet.

trachtung unzugänglich bleibt. Diese These, die nahe an derjenigen von Lessing steht, bildet den Hintergrund für die Deutung und Verortung der christlichen Religion.

„Da *Offenbarung* doch auch reine *Vernunftreligion* in sich wenigstens begreifen kann, aber nicht umgekehrt diese das Historische der ersteren, so werde ich jene als eine *weitere* Sphäre des Glaubens, welche die letztere als eine *engere* in sich beschließt (nicht als zwei außereinander befindliche, sondern als concentrische Kreise) betrachten können, innerhalb deren letzterem der Philosoph sich als reiner Vernunftlehrer (aus bloßen Principien *a priori*) halten, hiebei also von aller Erfahrung abstrahiren muß“⁴⁹. Und gleich im Anschluss an diese Bemerkung gibt Kant dann seinen methodischen Ansatz kund, der sich aus dem Vorigen ergibt: „Aus diesem Standpunkte kann ich nun auch den [...] Versuch machen, von irgendeiner dafür gehaltenen Offenbarung auszugehen, und, indem ich von der reinen Vernunftreligion [...] abstrahire, die Offenbarung als *historisches System* an moralische Begriffe bloß fragmentarisch halten und sehen, ob dieses nicht zu demselben reinen *Vernunftsystem* der Religion zurück führe, welches [...] in moralisch-praktischer Absicht selbstständig und für eigentlich Religion, die als Vernunftbegriff *a priori* [...] nur in dieser Beziehung statt findet, hinreichend sei“⁵⁰. Trifft solches zu, dann herrscht zwischen Vernunft und Offenbarung nicht nur „Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit“⁵¹.

Kant ist nun der Auffassung, dass die *Lehre* des Christentums, so wie sie Jesus verkündet hat, der philosophischen Moral am genauesten entspricht. In den *Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten* heißt es, „die wahre Religion sofern sie zugleich als Offenbarung ist, heißt Christentum“⁵². Im *Streit der Fakultäten* wird Kant noch deutlicher, wenn er schreibt: „Das Christentum ist die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gründet, und so fern natürlich sein muß“⁵³. Das christliche Prinzip der Moral, nämlich die *Gottesliebe* in der Form der Pflichterfüllung rein um ihrer selbst willen, als „allgemeine Regel“⁵⁴, sowie die *Nächstenliebe*, als „besondere Regel“⁵⁵, lassen sich nahtlos mit den Grundaussagen der philosophischen Moral parallelisieren.

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, auf Einzelheiten von Kants Deutung des Christentums einzugehen, etwa was die Person Jesus als Ideal des tugendhaften Menschen betrifft, so wie sie im zweiten Teil der *Religion* entwickelt wird, oder was die wahre Kirche als ethisches Gemeinwesen (dritter Teil) angeht. Sichtbar sollte werden, wie wir es hier mit einer Position zu tun haben, die, im Gegensatz zu den rationalistischen, auf eine irenisch geläuterte Beziehung (also Kompatibilität bei gleichzeitiger Kritik – man denke hier an die herbe Kritik dessen, was er nennt den „Afterdienst“ Gottes – äußere kultische Handlungen etc. – im vierten Teil) hinausläuft.

b. Es sei schließlich noch auf einen Punkt hingewiesen, der gerade auch von den Theologen kritisiert worden ist. Er betrifft die moralische Schriftauslegung, die Kants Behandlung der biblischen Religion als Leitfaden dient. Von Seiten der neu entstandenen historisch-kritischen Exegese, wurde Kant der sog. *Akkomodation* bezichtigt, und dies wurde als ein Rückfall in eine mystisch-allegorische Schriftdeutung gewertet, die längst überwunden sei⁵⁶.

Für den rationalen Theologen bildet im Prinzip die *reine Vernunftreligion den Leitfaden jeglicher Auslegung*. Der Grund hierfür ergibt sich aus dem Vernunftbegriff selber als dem Vermögen, autonom zu urteilen⁵⁷ und über Wahrheit zu entscheiden⁵⁸. Wenn als oberstes Prinzip

Kant ist in seinen Ausführungen nicht immer ganz eindeutig hinsichtlich der Frage, wieweit der Begriff des „Statutarischen“ zu verstehen ist. Manchmal sind darunter die zeitbedingten Vorschriften, die sich in der Bibel befinden, gemeint, manchmal scheint es aber auch so, als seien die sog. symbolischen Bücher der evangelischen Christen gemeint, also der sog. doktrinale Glaube. Hier aber ist es insbesondere der praktisch-moralische Aspekt, auf den die theologischen Lehren zurückgeführt werden müssen, der im Vordergrund steht.

⁴⁹ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak. VI 12.

⁵⁰ *Ebd.*

⁵¹ *Ebd.*, 13.

⁵² Ak. XXIII 440.

⁵³ *Der Streit der Fakultäten*, Ak. VII 45.

⁵⁴ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak. VI 160.

⁵⁵ *Ebd.*

⁵⁶ Vgl. Robert Theis, Vorwort zu: R.B. Jachmann, Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie, Hildesheim 1999.

⁵⁷ Vgl. *Der Streit der Fakultäten*, Ak. VII 27

⁵⁸ Vgl. *ebd.* 45

einer rationalen Theologie die Autonomie der Vernunft gilt, dann bedeutet dies für die Auslegung der Schrift (und in noch stärkerem Maße für die des doktrinalen Glaubens), dass diese in nichts anderem bestehen kann denn in einem *Hineinlegen* dessen, was sich aus apriorischen praktischen Grundsätzen der Vernunft ergibt⁵⁹. Im *Streit der Facultäten* schreibt Kant diesbezüglich: „Der biblische Theologe sagt: suchet in der Schrift, wo ihr meint das ewige Leben zu finden. Dieses aber, weil die Bedingung desselben keine andere als die moralische Besserung des Menschen ist, kann kein Mensch in irgend einer Schrift finden, als wenn er sie hineinlegt, weil die dazu erforderlichen Begriffe und Grundsätze eigentlich nicht von irgend einem andern gelernt, sondern nur bei Veranlassung eines Vortrages aus der eigenen Vernunft des Lehrer entwickelt werden müssen“⁶⁰. In einer *Reflexion* aus dem Handschriftlichen Nachlass heißt es: „Wir werden seinen [Gottes] Willen nicht aus seiner Offenbarung (sic) so wohl in seinen Werken als in der Schrift zuerst lernen; denn diese können auf mancherley Art ausgelegt werden, und nur derjenige Sinn, den wir vermöge unserer *sittlichen Bestimmung* hineinlegen, ist unzweifelhaft moralisch der richtige“⁶¹, also „norma normans“.

Kant ist sich durchaus des Konflikts bewusst, der auf diese Weise zwischen der Schriftgelehrsamkeit und der rationalen Theologie entstehen kann: Die biblischen Theologen sind bei solchem Hineinlegen besorgt, dass die eigentlichen Offenbarungslehren wegphilosophiert werden und an ihre Stelle Beliebigkeit tritt; die rationalen Theologen, die mehr auf das „Praktische, d.h. mehr auf Religion als auf den Kirchenglauben“⁶² schauen, halten dem entgegen, dass durch das Festhalten am „buchstäblichen“ Sinn der Endzweck, die Moralität, die auf der Vernunft beruht, verloren geht.

Im Fall eines Widerstreits zwischen der Vernunft und einer Schriftstelle ist die Vernunft berechtigt, die Schrift „so auszulegen, wie sie es ihren Grundsätzen gemäß findet“⁶³. Als Beispiel führt Kant diesbezüglich die Lehre von der Gnadenwahl an, die der Apostel Paulus nach Kant im Sinn einer Prädestination versteht, was mit den Lehren der autonomen Moral unvereinbar ist.

Im *Streit der Facultäten* entwickelt Kant mehrere philosophische Grundsätze der Schriftauslegung bzw. der sich aufgrund der Schrift herleitenden dogmatischen Aussagen betr. die Trinität, die Inkarnation, die Auferstehung und die Himmelfahrt. Der für unser Thema zentrale Grundsatz lautet: „Schriftstellen, welche gewisse *theoretische* für heilig angekündigte, aber allen (selbst den moralischen) Vernunftbegriff *übersteigende* Lehren enthalten, *dürfen*, diejenige aber, welche der praktischen Vernunft widersprechende Sätze enthalten, *müssen* zum Vorteil der letzteren ausgelegt werden“⁶⁴.

Was die Lehre von der Dreieinigkeit betrifft, so enthält sie nichts fürs Praktische und interessiert insofern den rationalen Theologen nicht. Was die Lehre von der Inkarnation angeht, so ist es etwa nicht das metaphysische Problem der zwei Naturen in Christus, das den rationalen Theologen interessiert, sondern die Deutung des Gottmenschen als Idee der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit. Geht es hingegen um das vorhin genannte metaphysische Problem, „so ist aus diesem Geheimnisse gar nichts Praktisches für uns zu machen“⁶⁵ und es kann uns gleichgültig sein.

Kant ist indes auch der Auffassung, dass selbst die biblischen Theologen manche Schriftstellen so auslegen, dass sie dadurch die Vorherrschaft der Vernunft als oberste Auslegerin der Schrift anerkennen⁶⁶. Das ist dann der Fall, wenn der *sensus literalis* dem Vernunftbegriff, etwa der göttlichen Natur, widerstreitet, also bei den sog. Anthropomorphismen.

Kant erörtert ebenfalls die Frage nach dem Status sog. „statuarischer“ Dogmen. Ihnen gesteht er lediglich eine pädagogische Funktion zu; letztlich haben sie im Dienste des moralischen Re-

⁵⁹ Vgl. *ebd.* 46. Hier spricht Kant davon, dass die Philosophie den Schriftstellen einen moralischen Sinn aufdrängt.

⁶⁰ *Ebd.* 37.

⁶¹ *Reflexion* 6314. Ak. XVIII, 617.

⁶² *Der Streit der Facultäten*, Ak. VII 38.

⁶³ *Ebd.* 41.

⁶⁴ *Ebd.* 38.

⁶⁵ *Ebd.*, 39.

⁶⁶ Vgl. *ebd.*, 41.

ligionsglaubens zu stehen. Als solche sind sie veränderlich und entwicklungsfähig – Kant spricht diesbezüglich von „Reinigung“⁶⁷ bis hin zur Kongruenz mit dem Religionsglauben. Die eingangs dieser Ausführungen aufgestellte Behauptung von zwei verschiedenen Ebenen in der Behandlung der Religionsproblematik bei Kant sollte unterschiedliche *Blickwinkel* auf das Thema „Religion“ deutlich machen. Dabei sollte zunächst die Verankerung der zwei grundlegenden Glaubenssätze der „Religion der Vernunft“ im systematischen Gedankengang der Ethik aufgewiesen werden, die ihrerseits den weiteren Rahmen der Hermeneutik der christlichen Religion, so wie es die Religionsschrift von 1793 und auch die nachfolgenden Ausführungen Kants zum Christentum bildet.

Wenngleich nun zutrifft, dass Kant, auf der Linie des Geistes der Zeit und insbesondere seiner ersten Gewährsmänner, vor allem A.G. Baumgartens, Religion als Teil der *Ethik* versteht, worin zunächst eine *Grenze* seines Religionsverständnisses liegt – Magnus Striet spricht gar von einer „massiven Einschränkung des Wesens von Religion“⁶⁸ –, so ist dennoch zu fragen, auf welche Frage diese These antwortet, gemäß der die Ethik zur Religion *führe*. Ulrich Barth vermutet, dass diese These und das darin enthaltene Potenzial „endliche Vernunftwesen zu einer religiösen Selbstdeutung ihrer ethischen Einstellung“⁶⁹ veranlasse. Diese Interpretation mag berechtigt sein, bleibt aber als solche zunächst vage und unbestimmt.

Zu untersuchen ist, dem Duktus von Kants Denken folgend, welcher Vernunftanspruch (ob argumentationslogisch geglückt oder nicht) seiner These zugrunde liegt. Dieser ist, wie mir scheint, zunächst in den Zusammenhang eines der Ergebnisse der *Kritik der reinen Vernunft* zu sehen. Die dort durchgeführte Analyse des Vernunftvermögens gelangt zu einem auf den ersten Blick negativen Ergebnis hinsichtlich der Möglichkeit von *Wissen*, das die Grenzen der Erfahrung überschreitet. Für die theoretische Vernunft sind demzufolge die metaphysischen Fragen: Ist ein Gott? Ist ein künftiges Leben? unbeantwortbar. Dennoch wird, wie Kant nicht müde wird zu betonen, die „Vernunft durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen“⁷⁰. Er fragt sich nun, ob eine solche Bestrebung „bloß auf ihr [der Vernunft] speculatives oder vielmehr einzig und allein auf ihr praktisches Interesse gegründet [ist]“⁷¹. In Ansehung der Spekulation, so seine These, ist dieses Interesse gering; zum Wissen haben wir die Kardinalsätze der Metaphysik (betr. Gottes Dasein, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens) nicht nötig⁷², eine Behauptung, die freilich differenziert werden müsste mit Blick auf den Gedanken einer systematischen Einheit des Wissens, das diese Ideen notwendig voraussetzt. Kant schließt daraus, dass „ihre Wichtigkeit eigentlich nur das *Praktische* [wird] angehen müssen“⁷³. Das bedeutet, dass die genannten „Probleme“ in Beziehung auf eine „entferntere Absicht“ betrachtet werden müssen, nämlich, „*was zu thun sei*, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist“⁷⁴.

Dies ist zunächst das Konstrukt, in dem auch die Themen der Religion der Vernunft auftauchen. Freilich wird sich der Fragehorizont im Laufe der weiteren Ausführungen verlagern: Im Anschluss an die drei Fragen, in denen sich das Interesse der Vernunft kundtut: (was kann ich wissen? was soll ich tun? was darf ich hoffen?) wird nicht mehr im Mittelpunkt die Frage stehen, was zu *tun* sei, wenn der Wille frei etc. ist, sondern was zu *hoffen* sei, wenn der freie Wille sich aus Achtung vor dem Sittengesetz zum Handeln bestimmt: „Wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen?“⁷⁵

Die Religion – in den später so genannten Postulaten – ist systematisch, wie gesehen, in diesem praktischen Vernunftanspruch verankert und kann demnach nicht anders als moralisch konnotiert sein. Das ist der Preis ihrer „Vernunftangemessenheit“, sprich ihrer philosophi-

⁶⁷ *Ebd.*, 42.

⁶⁸ Magnus Striet, «*Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote*». *Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie*, in: *Kant und die Theologie*, hg. v. Georg Essen und Magnus Striet, Darmstadt 2005, S. 166.

⁶⁹ Ulrich Barth, *Kants Religionsformel* in: *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und philosophische Theologie bei Kant und Schelling*, a.a.O., S. 42.

⁷⁰ *Ebd.* B 825.

⁷¹ *Ebd.*

⁷² Siehe *ebd.* B 827.

⁷³ *Ebd.* B 828.

⁷⁴ *Ebd.* B 829.

⁷⁵ *Ebd.* B 833.

schen Deduktion. Vollendung der Moral⁷⁶ ist sie dann in dem Sinn, dass sie die Bedingungen enthält, unter denen das ganze Objekt der praktischen Vernunft möglich ist. Mehr ist, auf der Grundlage *dieses* Vernunftbegriffs für den Religionsbegriff nicht zu haben.

Allerdings ist damit nur die *eine* Seite der Problematik in den Blick geraten. Zu fragen bleibt, wie auf dieser Grundlage die Religion (philosophisch) als Erkenntnis aller Pflichten *als* göttlicher Gebote zu begründen ist. Wir haben darauf hingewiesen, dass mit dieser Perspektive (das „als“ im Sinn von „ad instar“ = ganz so wie) ein *neuer* Aspekt in die philosophische Betrachtung über Religion *hinzutritt*, der sich aus dem Vorhergehenden nicht deduzieren lässt. Ein Indiz diesbezüglich ist der – ohne weitere Vorankündigung – in der *Kritik der praktischen Vernunft* eingefügte Abschnitt über die christliche Moral. Es geht Kant hier ganz offensichtlich um einen *Kompatibilisierungsversuch* der philosophischen Religion mit der Lehre des Christentums. Dazu ist nun erforderlich, die christliche Moral, in ihrem begründungslogischen Aspekt, als autonome aufzuweisen, was soviel bedeutet wie: 1. dass auch in ihr das Pendant zum Sittengesetz als Beweggrund des Handelns herausgearbeitet werden muss. Darüberhinaus muss 2. noch ein *weiterer* Aspekt beachtet werden, und zwar die in der christlichen Botschaft zugesagte *Verheißung des Reiches Gottes*. Genau dies ist *mehr* als die „bloße“ Hoffnung auf Glückseligkeit. Dadurch wird nun in das autonome Gesetz eine - für die philosophische Sicht - nicht mehr begründbare Dimension hinzugefügt, die aber die Grundlage dafür bildet, dass dieses *als göttliches Gebot* gelesen werden kann. So gesehen bekommt das Gesetz einen *Reichtum* zugesprochen, den es aus sich heraus nicht zu gebären vermag.

Die Religionsschrift von 1793, die sich zentralen Topoi der christlichen Lehre zuwendet – Richard Schaeffler bemerkt zurecht, Kant habe, wie die meisten seiner Zeitgenossen, kaum eine andere Religion gekannt als den christlichen Glauben⁷⁷ –, siedelt sich nicht unabhängig von dem vorhin skizzierten an, nämlich als Kompatibilisierungsversuch einer über sich selbst aufgeklärten Vernunft mit einem Diskurs, dem es in höchstem Maße um das *Heil* des Menschen in der Welt geht⁷⁸. Die aus dieser Perspektive angesetzte Hermeneutik – die zugrunde gelegte moralische Schriftauslegung – mag problematisch sein, insofern sie nicht frei von reduktionistischen Strategien ist (und es auch nicht sein kann), aber ihr geht es darum, die Religion in ihrem authentischen Kern, in dem, was ihr Wesentliches ausmacht⁷⁹ zu rekonstruieren und gleichzeitig, sozusagen „religionskritisch“, mögliche Depravationen freizulegen, um sie in ihrer heilsökonomischen Dimension (dem, philosophisch gesprochen, die moralische Bestimmung des Menschen⁸⁰ entspricht) innerhalb des Vernunftprojekts zu verorten.

Robert Theis war (seit 2010 emeritiert) Professor für Philosophie an der Université du Luxembourg, zugleich apl-Professor an der Universität des Saarlandes. Er ist Vizepräsident der französischsprachigen Kantgesellschaft (Société d'Etudes Kantiennes de Langue Française) und Herausgeber der Reihen "Europaea Memoria" und "Wolff Werke" im Georg Olms Verlag (Hildesheim). Zuletzt erschien von ihm De Wolff à Kant/Von Wolff zu Kant. Etudes/Studien, Hildesheim 2013.

⁷⁶ Siehe *Brief von Kant an Mendelssohn* vom 16. August 1783, Ak. X 743.

⁷⁷ Richard Schaeffler, *Ist dem Verstand jeder Weg zu Gott verschlossen? – Religionsphilosophie nach Kant* -, in: *Nach Kant. Erbe und Kritik*, hg. von Ian Kaplow, Münster 2005, S. 163.

⁷⁸ Siehe *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak. VI 13.

⁷⁹ *Ebd.*, 110.

⁸⁰ *Ebd.*, 112; siehe *Streit der Fakultäten*, Ak. VII 52; *Reflexion* 6314, Ak. XVIII 617.