

KANT-FORSCHUNGEN

THOMAS HANKE
GEORG SANS (HG.)

Kants Theorie des Bösen im Kontext



Meiner

Kant-Forschungen

KANT-FORSCHUNGEN

Begründet von Reinhard Brandt und Werner Stark

Band 34

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

THOMAS HANKE | GEORG SANS (HG.)

Kants Theorie des Bösen im Kontext

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<https://portal.dnb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4688-2

ISBN eBook 978-3-7873-4689-9

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2024. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Vorwort	7
Siglen	8
<i>Thomas Hanke</i>	
Das radikale Böse – transzendente Begründung in historischen Bezügen. Eine Einleitung	11
<i>Anna Szyrwińska-Hörig</i>	
Philipp Jacob Speners Einfluss auf Kants Auffassung von der Erbsünde . . .	25
<i>Andrea Poma</i>	
Leibniz und die Erbsünde	49
<i>Alexander Aichele</i>	
Notwendigerweise zufällig böse. Das Erklärungspotential von A. G. Baumgartens Metaphysik für scheinbar Unerklärliches	73
<i>Christian Danz</i>	
Sünde als Schwäche der menschlichen Vernunft? Johann Friedrich Stapfers Sündenlehre als Quelle von Immanuel Kants <i>Religionsschrift</i>	93
<i>Marianne Schröter</i>	
Johann Salomo Semler über Adams Schuld	107
<i>Christine Axt-Piscalar</i>	
Rigoristen, Latitudinärer und Johann David Michaelis über den Hang zum Bösen in der menschlichen Natur	123
<i>Georg Sans SJ</i>	
Krankheit – Schuld – Teufel. Das radikale Böse in der medizinischen, juristischen und theologischen Fakultät	145

Jürgen Brunner

Der Hang zum Bösen und die Psychologie der teuflischen Laster 165

Jakub Sirovátka

Die Natürlichkeit des Bösen 185

Margit Wasmaier-Sailer

Kants Übersetzung von Religion in Moral und zurück –
am Beispiel der Erbsündenlehre 201

Die Autorinnen und Autoren 217

Vorwort

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes gehen auf eine Fachtagung zurück, die am 20. und 21. März 2023 im historischen Schloss Fürstenried am Rande Münchens unter dem Titel »Hang zum Bösen oder freie Tat? Kants Theorie der Erbsünde im Kontext« durchgeführt wurde. Wir danken als Organisatoren der Tagung und Herausgeber dieses Bandes den Autorinnen und Autoren sowie unseren Hilfskräften in München und Münster.

Kants Theorie des »radikalen Bösen« war, ist und bleibt umstritten. Wir hoffen, dass wir mit diesem Band einen neuen und tragfähigen Baustein zu ihrer Interpretation beisteuern. Unser Anliegen ist es, die Debatte durch eine Kontextualisierung zu bereichern, welche die unterschiedlichen Wissenschaften des 18. Jahrhunderts als Kants Bezugspunkte unterstreicht.

Münster und München im Januar 2024

*Thomas Hanke
Georg Sans SJ*

Siglen

Kant wird wie üblich unter Angabe der Sigle AA und Angabe von Band und Seitenzahl zitiert nach Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen, später Preußischen, später Deutschen Akademie der Wissenschaften, später der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, später der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff.

Die Seitenangaben zur *Kritik der reinen Vernunft* richten sich, ebenfalls wie üblich, nach der Originalpaginierung.

Zurzeit befindet sich die Neuedition der neun Bände von Kants *Werken* durch die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften in der finalen Phase. In der Neuedition wird es möglich sein, die Angaben zur Vorläuferausgabe wiederzufinden.

Die Siglen zur Abkürzung der Texte Kants folgen den Vorgaben der *Kant-Studien*.

<i>Anth</i>	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht	AA VII
<i>Br</i>	Briefe	AA X–XIII
<i>GMS</i>	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten	AA IV
<i>HN</i>	Handschriftlicher Nachlass	AA XIV–XXIII
<i>KpV</i>	Kritik der praktischen Vernunft	AA V
<i>KrV</i>	Kritik der reinen Vernunft	AA III/IV, nach Originalpag. A/B
<i>KU</i>	Kritik der Urteilskraft	AA V
<i>MAM</i>	Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte	AA VIII
<i>MS</i>	Die Metaphysik der Sitten	AA VI
<i>RL</i>	Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre	AA VI
<i>TL</i>	Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre	AA VI
<i>PG</i>	Physische Geographie	AA IX
<i>PhilEnz</i>	Philosophische Enzyklopädie	AA XXIX
<i>Refl</i>	Reflexion	AA XIV–XIX
<i>RGV</i>	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft	AA VI
<i>SF</i>	Der Streit der Fakultäten	AA VII
<i>VASF</i>	Vorarbeit zum Streit der Fakultäten	AA XXIII
<i>V-Anth/Fried</i>	Vorlesungen Wintersemester 1775/76 Friedländer	AA XXV
<i>V-Met-L1/Pölit</i>	Kant Metaphysik L 1 (Pölit; Mitte 1770er)	AA XXVIII
<i>V-Met/Mron</i>	Vorlesungen Wintersemester 1782/83 Metaphysik Mrongovius	AA XXIX
<i>V-MS/Vigil</i>	Vorlesungen Wintersemester 1793/94 Die Metaphysik der Sitten Vigilantius	AA XXVII
<i>V-Phil-Th/Pölit</i>	Vorlesungen Wintersemester 1783/84 Philosophische Religionslehre nach Pölit	AA XXVIII

Thomas Hanke

Das radikale Böse – transzendente Begründung in historischen Bezügen

Eine Einleitung

Die Frage nach dem Bösen ist längst zum Gegenstand unterschiedlichster Wissenschaften, nicht zuletzt empirischer Forschungen geworden.¹ Die Ergebnisse, Einsichten und therapeutischen Potentiale, die daraus entspringen, leisten einen wichtigen Beitrag für unser menschliches Selbstverständnis mit seinen Größen, aber eben auch Grenzen, und für die Orientierung in einer unübersichtlichen und oft als bedrängend erfahrenen Welt. Bei einem solch fundamentalen Thema legt sich gleichwohl nicht minder nahe, auf die Ressourcen der philosophischen Reflexion und der religiösen Deutung zurückzugehen. Auf einer ersten Stufe geht es um eine Aufhellung der begriffsgeschichtlichen Bezüge. Darüber hinaus geht es aber auch um die systematische Frage, wie es überhaupt dazu kommen konnte, wie es überhaupt sein kann, dass wir Menschen Böses tun. Diese Frage nach der Bedingung der Möglichkeit des Bösen, die der einzelnen bösen Tat vorausliegt, diese Frage nach einer *transzendenten Begründung* stellt sich – mit freiem Geist und offenem Visier, entsprechend kreativ wie verletzlich – Immanuel Kant.

Kants Theorie des Bösen, die er in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* ausgearbeitet hat, darf und sollte als eigener philosophischer Ansatz anerkannt werden. Sie ist nicht verständlich ohne seine Theorie des Guten, die bekanntermaßen eine Theorie des ›guten Willens‹ und des ›Handelns aus Pflicht‹ ist.² Wie ist es angesichts der Bestimmung und der Fähigkeit des Menschen zu aufrichtigen guten Absichten und ihrer Verwirklichung in entsprechenden Handlungen denkbar, dass der Mensch sich viel zu oft für unaufrichtige Absichten und entsprechend unmoralische Handlungen entscheidet?

Kants Antwort auf diese Frage besteht im ›radikalen Bösen‹, wie er es formuliert. Das radikale Böse ist, wohlgemerkt, terminologisch wie inhaltlich betrachtet etwas ganz anderes als ein ›extremes Böses‹.³ Eine präzisierende Erläuterung wäre vielmehr: Das radikale Böse ist das *transzendente* Böse. Denn es geht um die Bedingung der Möglichkeit der Entscheidung zur Unaufrichtigkeit trotz der Fähigkeit und

¹ Vgl. etwa Jörg Noller (Hg.): *Über das Böse. Interdisziplinäre Perspektiven*, Freiburg im Breisgau/München 2020.

² Vgl. GMS: AA IV, 393–405.

³ Vgl. treffend Bettina Stangneth: *Böses denken*, Reinbek bei Hamburg 2016, S. 21 f.

Verpflichtung zur Aufrichtigkeit. Das gilt auch und gerade im Kleinen, im Allzumenschlichen. Über weite Strecken der *Religionsschrift* führt Kant die Untersuchung der innerlichen Bedingungen des Bösen – sowie seiner Überwindung – anhand seiner nicht-extremen Erscheinungsformen durch. Gleichwohl verschließt er vor den drastischen Auswüchsen des Bösen keineswegs die Augen.⁴

Das radikale Böse als das transzendente Böse stellt also Kants Erklärungsversuch für die empirische Beobachtung dar, dass einzelne Menschen und im Endeffekt alle Menschen hin und wieder böse Handlungen ausführen bzw. die Menschheit als Ganze dies in stetiger Weise tut. Solche bösen Handlungen vergiften den Alltag, auch und gerade im Kleinen, und sie können sich darüber hinaus auf dramatische Weise ins Extreme auswachsen. All diesen Menschen – zumindest all denen, die sich hinreichend selbst bestimmen können – sind daher ein entsprechender böser Wille, eine nicht aufrichtige Haltung, das Verfolgen einer nicht widerspruchsfrei verallgemeinerbaren Maxime zu unterstellen. Wie Kants transzendentaler Lösungsversuch im Detail aussieht, wird in dem vorliegenden Sammelband dargelegt und aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet.

An dieser Theorie Kants über die Universalität des Bösen als allgemeine *conditio humana* fällt leicht ins Auge, dass sie an die im Christentum verbreitete Annahme bzw. an das durch große christliche Konfessionen wie etwa die römisch-katholische oder die evangelisch-lutherische Kirche definierte Dogma einer ›Erbsünde‹ erinnert.⁵ So lautet die geläufige deutsche Übersetzung des lateinischen *peccatum originale*, wobei bereits diese unscharfe Übersetzung anzeigt, dass das Thema in der religiösen Praxis wie in der theologischen Reflexion nicht so einfach zu definieren ist. Angesichts der Tatsache, dass Kant die Thematik des radikalen Bösen noch nicht in seinen Grundlegungsschriften zur Ethik, sondern erst im Rahmen der *Religionsschrift* bearbeitet, und dass er dabei ausführlich aus der Bibel zitiert, kommt man bei Lek-

⁴ Eine allgemeine Ignoranz darf man ihm in diesen Punkten also nicht vorwerfen. Was der Erforschung und der Diskussion eher bedarf, ist der Umstand, dass, wie und warum Kant die extremen Auswüchse des von Menschen verursachten Bösen, d. h. von den Exzessen von Gewalt und Grausamkeit, insbesondere anhand von Berichten und Anekdoten aus anderen Kontinenten schildert (vgl. etwa RGV: AA VI, 33), hingegen nicht aus dem ihm vertrauten Europa. Der kantisch-europäischen Perspektive sollte man hier – mit Kant selbst, so unterstelle ich – den Spiegel vorhalten und mit Horaz sagen: »*Mutato nomine de te fabula narratur*« (RGV: AA VI, 42).

⁵ Diese Lehre, die sich auf die Geschichte vom ›Sündenfall‹ Adams und Evas in Gen 3 und deren Interpretation in den Briefen des Apostels Paulus bezieht, wurde insbesondere vom späten Augustinus von Hippo entwickelt und von der unter seine Ägide veranstalteten nordafrikanischen Synode von Karthago im Jahr 418 für kirchlich verbindlich erklärt (vgl. DH 222–224), was für die gesamte lateinische Kirche, vertreten durch den römischen Papst Zosimus, noch im selben Jahr offiziell rezipiert wurde. Die für die Neuzeit maßgeblichen Dogmatisierungen finden sich zunächst auf lutherischer Seite in Artikel 2 der Confessio Augustana von 1530 (vgl. BSELK 94–97) und leicht abgeschwächt auf katholischer Seite im Dekret des Konzils von Trient vom 17. Juni 1546 (vgl. DH 1510–1516).

türe und Interpretation offenbar nicht umhin, sich mit diesem historisch-religiösen Kontext auseinanderzusetzen.

Kant bejaht keinesfalls alles, was in diesem Kontext kursiert, im Gegenteil. So ist für ihn selbstverständlich, dass noch nicht zur moralischen Reife gelangte Personen, also insbesondere kleine Kinder, für ihre Taten nicht zur Verantwortung gezogen werden können resp. dürfen, es mithin keinen Sinn ergibt, bei ihnen nach einer womöglich vorhandenen ›Erbsünde‹ zu fahnden. Darüber hinaus lehnt er diese Redeweise überhaupt, mit der suggeriert wird, das Böse werde beim und durch den Zeugungsakt von den Eltern an ihre Kinder vererbt, explizit ab.⁶

Trotz dieser Verwerfung spezieller Ausformungen der christlichen Lehre vom *peccatum originale* wäre es freilich zu schlicht, diesen theologischen Kontext einfach zu ignorieren. Kants transzendente Analyse des Versagens menschlicher Freiheit steht, so wie er sie vorträgt, im Zusammenhang und im Dialog mit dem christlichen Dogma. Es fällt nicht leicht, exakte Bezüge auf oder Zitate aus bestimmten theologischen Quellen nachzuweisen – dieser Umstand wird im Verlauf dieses Bandes immer wieder in den Blick genommen.⁷ Aber man sollte nicht übersehen, dass die theologische Tradition ebenso wie Kant um ein ähnliches sachlich-systematisches Anliegen kreisen – und dass Kant sich dieser Tatsache bewusst ist.

Erwägungen über die Kombination von transzendentalphilosophischer Analyse und historisch-theologischer Kontextualisierung stellt Kant selbst in den beiden Vorreden zur *Religionsschrift* an. Die Vorrede zur ersten Auflage beginnt mit einer Erneuerung seiner Lehre vom ›höchsten Gut‹ und dem damit verbundenen Postulat der Existenz eines moralisch vollkommenen Gottes, mit dem prägnanten Fazit: »Moral also führt unumgänglich zur Religion«⁸. Diese Argumentation, die auf den vorherigen *Kritiken* aufruht und zum Eingangstor zur *Religionsschrift* wird, ist dem Anspruch nach ganz transzendentalphilosophisch und somit unabhängig von religiöser Überlieferung. Im weiteren Verlauf der Vorrede stellt Kant sein Unterfangen, das er auf der genannten Basis vorantreiben möchte, jedoch sehr deutlich in einen bestimmten Kontext, der formal ein wissenschafts- und institutionstheoretischer ist und sich material insbesondere auf die Theologie erstreckt.⁹ Die Transzendentalphilosophie existiert nicht im luftleeren Raum, sondern sie wird vorgetragen von dem Mitglied einer philosophischen Fakultät, welche zusammen mit theologischer, juristischer und medizinischer Fakultät eine arbeitsteilig organisierte Universität bildet. Wenn sich die Transzendentalphilosophie nun, auf der Basis der Lehre vom höchst-

⁶ Vgl. RGV: AA VI, 40.

⁷ Die auf den ersten Blick für Kant naheliegendste Quelle, nämlich die *Theologia thetico-antithetica* seines Lehrers Franz Albert Schultz, gilt als zu großen Teilen verschollen: vgl. dazu James Jakob Fehr: ›Ein wunderlicher nexus rerum‹. *Aufklärung und Pietismus in Königsberg unter Franz Albert Schultz*, Hildesheim 2005.

⁸ RGV: AA VI, 6.

⁹ Vgl. RGV: AA VI, 8–11.

ten Gut, zur »philosophischen Theologie«¹⁰ bzw. zur »reine[n] *philosophische[n]* Religionslehre«¹¹ erweitert, wird sie nicht umhinkommen, die gleichen oder ähnliche Begriffe zu verwenden, wie die »biblische Theologie«¹² – so Kants Bezeichnung für die andere Fakultät – es tut. Kant hält das für legitim. Dabei trifft er die strategisch wichtige Unterscheidung von »Entleihen« und »Hineintragen«. Seiner Auffassung zufolge dürfte es nicht zu einem Konflikt zwischen den Fakultäten kommen, wenn »der Philosoph von der biblischen Theologie etwas *entlehnt*, um es zu seiner Absicht zu brauchen [...] [,] sondern nur sofern er in diese etwas *hineinträgt* und sie dadurch auf andere Zwecke richten will, als es dieser ihre Einrichtung verstattet«¹³. In analoger Weise übernehme die Rechtsphilosophie Begriffe beispielsweise aus dem römischen Recht, das für sich genommen in den Bereich der juristischen Fakultät falle, womit jedoch nicht einhergehe, dass nun die Philosophie den »eigentlichen Juristen oder gar Gerichtshöfe[n]«¹⁴ etwas vorschreiben wolle. Umgekehrt würden auch Theologie und Jura unzählige Begriffe aus der Philosophie »borgen«¹⁵. Vor diesem Hintergrund erklärt sich Kants Forderung zugunsten der philosophischen Religionslehre:

»Diese, wenn sie nur innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bleibt und zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel benutzt, aber nur für sich, ohne diese Sätze in die biblische Theologie hineinzutragen und dieser ihre öffentlichen Lehren, dafür der Geistliche privilegiert ist, abändern zu wollen, muß volle Freiheit haben, sich, so weit als ihre Wissenschaft reicht, auszubreiten.«¹⁶

Diese wissenschafts- und institutionstheoretische Forderung ist offensichtlich eminent politisch. Nicht ohne Grund thematisiert Kant in diesem Zusammenhang auch die in Preußen virulente und ihn persönlich betreffende Frage der Zensur. Er gibt damit aber auch einen wichtigen Hinweis auf die Methode, die er im Verlauf der *Religionsschrift* anwenden wird: Kant will »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« bleiben, also philosophisch argumentieren, und zugleich »zur Bestätigung und Erläuterung [...] die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel« nutzen. Das wird auf eigenwillige und selektive Weise geschehen. Es wäre jedoch naiv zu meinen, eine solche Verwendung von Bildern und Begriffen könnte vonstatten gehen ohne anzuerkennen, dass diese Bilder und Begriffe semantisch aufgeladen

¹⁰ RGV: AA VI, 9.

¹¹ RGV: AA VI, 10.

¹² RGV: AA VI, 9.

¹³ RGV: AA VI, 9 f.

¹⁴ RGV: AA VI, 10.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ RGV: AA VI, 9.

sind, dass Konzepte und vielleicht sogar ganze Theorien mit ihnen transportiert werden. Ich denke nicht, dass man Kant eine solche Naivität unterstellen sollte.¹⁷

Knapper, aber mit noch größerem Nachdruck thematisiert Kant die historischen Bezüge seiner transzendentalen Begründung in der Vorrede zur zweiten Auflage. Dort verwendet er zunächst das Bild der »concentrische[n] Kreise«¹⁸: Der innere Kreis sei der Bereich der Vernunftreligion, während ein konkreter Offenbarungsglaube als der äußere Kreis betrachtet werden könne. Im inneren Kreis wird »der Philosoph sich als reiner Vernunftlehrer (aus bloßen Principien *a priori*) halten, hierbei also von aller Erfahrung abstrahiren«¹⁹. Daran lässt sich, so Kant, aber auch eine zweite Strategie anschließen:

»Aus diesem Standpunkte kann ich nun auch den zweiten Versuch machen, nämlich von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung auszugehen, und, indem ich von der reinen Vernunftreligion (so fern sie ein für sich bestehendes System ausmacht) 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 selbständig und für eigentliche Religion, die als Vernunftbegriff *a priori* (der nach Weglassung alles Empirischen übrig bleibt) nur in dieser Beziehung statt findet, hinreichend sei.«²⁰

Die Tragweite dieser zweiten Strategie und ihr Verhältnis zur ersten zu bestimmen, stellt eine der großen hermeneutischen Herausforderungen bei Lektüre und Interpretation der *Religionsschrift* dar.²¹ Immer wieder werden beide Strategien miteinander

¹⁷ Eine andere Naivität hat Kant hingegen vermutlich nur vorgetäuscht: dass durch seine religionsphilosophische Behandlung keine (revolutionären) Gedanken in die Theologie »hineingetragen« würden. In der unmittelbaren Rezeption erwies sich jedenfalls das Gegenteil, vgl. dazu die aufschlussreiche zeitgenössische Darstellung von Christian Wilhelm Flügge: *Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie*, 2 Bände, Hannover 1796/1798.

¹⁸ RGV: AA VI, 12.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ Vor dieser hermeneutischen Herausforderung standen offenbar schon die preußischen Zensoren, welche das im Februar 1792 für die *Berlinische Monatsschrift* eingereichte Erste Stück über das radikale Böse passieren ließen, weil sie es als eine erlaubte moralphilosophische Abhandlung einschätzten, während sie im Juni 1792 dem Zweiten Stück über die Frage nach der Überwindung des Bösen die Druckerlaubnis verweigerten, weil »es ganz in die bibl[ische] Theologie einschlage« (so schreibt der Herausgeber Johann Erich Biester, den Zensor Gottlob Friedrich Hillmer zitierend, im Brief an Kant vom 18. Juni 1792, vgl. Br: AA XI, 343). – Zu Kants Konflikt mit der Zensur und den weiteren historischen Hintergründen vgl. Bettina Stangneth: »Kants schädliche Schriften«. Eine Einleitung, in: Immanuel

überkreuzt, was insbesondere anhand der vielen, teils verfremdeten Zitate aus der Bibel ins Auge sticht, die in die philosophische Darlegung eingeflochten werden. Darüber hinaus greift Kant auf theologische Konzeptualisierungen wie beispielsweise ›Sündenfall‹ und ›Erbsünde‹ oder später – im Zweiten Stück – ›Genugtuung‹ und ›Rechtfertigung‹ zurück.

Der vorliegende Sammelband akzeptiert und unterstreicht vor dem Hintergrund der bis hierher vorgetragenen Erwägungen, dass Kant seine Theorie des Bösen aus einer transzendentalen Argumentation heraus entwickelt, und widmet sich zugleich mit Nachdruck der historischen Kontextualisierung: in sorgfältiger philologischer Arbeit und im Rückbezug auf potentielle Quellen insbesondere theologischer und philosophischer Natur. Es handelt sich um einen Forschungsbeitrag, der ins Detail geht, gerade so aber die inter- und transdisziplinären Kenntnisse zur Verfügung stellen möchte, um Leserinnen und Leser der *Religionsschrift* zu unterstützen und zu motivieren.

Was bedeutet es konkret, Kants Theorie des radikalen Bösen im Kontext zu betrachten? Als Fragen und Aufgaben werden sich dabei mindestens die folgenden ergeben: Wie verhält sich die kantische Lehre vom radikalen Bösen zur biblischen Geschichte vom ›Fall‹ Adams und Evas, zu dessen Interpretation in den Briefen des Apostels Paulus sowie zum im Anschluss daran entwickelten christlichen Dogma der Erbsünde insgesamt? Welche Debatten über genau diese Fragen wurden im Verlauf des 17. und 18. Jahrhunderts an den theologischen Fakultäten, in den unterschiedlichen kirchlichen Strömungen und ihren publizistischen Organen, in weiteren öffentlichen und privaten Zirkeln geführt? Was davon war Kant vertraut? Dieser theologische Kontext darf seinerseits nicht isoliert betrachtet werden. Vielmehr gilt es, seine Überlappung mit den Entwürfen und Diskussionen wahrzunehmen, die unter der Überschrift der Philosophie bzw. an den philosophischen Fakultäten vertort waren. Es ergeben sich also noch die weiteren Fragen und Aufgaben: Welche Theorien über Gottes Schöpfung und den Platz von Gut und Böse in ihr bieten die aufeinander aufbauenden Metaphysiken der sogenannten leibniz-wolffschen Schulphilosophie? Welche vermögenspsychologischen Erklärungen des bösen bzw. schwachen Willens werden angeboten? Da Kant selbst die Psychologie des (bösen) Willens vor diesem Hintergrund in seinen Vorlesungen zur Anthropologie und Moralphilosophie behandelt, bilden auch sie einen unverzichtbaren Kommentar zu den veröffentlichten Schriften. Und es wird sich zeigen, wie sogar juristische Theorien über Schuld und medizinische über Krankheit für die Konturierung von Kants eigenem Weg eine Rolle spielen können.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes, die auf diese Einleitung folgen, sind mit Blick auf ihren Gegenstand – also den bei der Untersuchung jeweils im Vordergrund

stehenden Autor – chronologisch geordnet. *Anna Szyrwińska-Hörig* unterstreicht den Einfluss Philipp Jacob Speners (1635–1705) auf Kants Theorie des radikalen Bösen. Der ›Vater des Pietismus‹, der für eine ›anthropologische Wende‹ in der lutherischen Tradition steht, entwickelte eine Theorie der ›Wiedergeburt‹, mit der er das klassisch-lutherische Verständnis der Erbsünde und das Konzept individueller Willensfreiheit auf neue Art miteinander zu versöhnen suchte. Auch wenn Kant Speners Vorschlag insgesamt als »mystisch«²² ablehnt, ergibt sich doch eine erstaunliche Ähnlichkeit: Während Spener mit Luther den Menschen vor ihrer ›Wiedergeburt‹ eine völlige Verderbtheit ihrer Freiheit und Vernunft zuspricht – ein Punkt, den Kant zurückweisen würde –, so versteht Spener die ›Wiedergeborenen‹ gegen Luther als Menschen, die das Gute in Freiheit wählen, sich aber auch immer wieder bewusst dagegen entscheiden können, weil sie ihren Willen von unlauteren Motiven bestimmen lassen. Genau in dieser Konzeption der ›Wiedergeborenen‹ erblickt Szyrwińska-Hörig die Nähe zu dem ambigen Status, in dem sich die Menschen der Auffassung Kants vom radikalen Bösen zufolge befänden.

Das Verständnis der Erbsünde bei Gottfried Wilhelms Leibniz (1646–1716) ist Gegenstand des Aufsatzes von *Andrea Poma*. Darin argumentiert er gegen das Missverständnis, Leibniz' Theorie des *malum metaphysicum* sei nichts anderes als eine Wiederkehr der überlieferten Erbsündenlehre. Leibniz unterscheide deutlich zwischen einer philosophischen, sich allein auf Vernunft gründenden, Erörterung der Fragen nach Gott, Freiheit und dem Ursprung des Bösen einerseits und den Themen, die eine Theologie nur im Rückgriff auf die *Facta* einer göttlichen Offenbarung behandeln könne, andererseits. Das *malum metaphysicum* dürfe zudem nicht als ein Übel im eigentlichen Sinne verstanden werden, da es schlicht die Anerkennung der wesentlichen Endlichkeit der Geschöpfe bedeute. Diese sei zwar Bedingung der Möglichkeit für einzelne böse Taten, dürfe somit aber gerade nicht mit einer angeborenen Sündhaftigkeit verwechselt werden. Nicht zuletzt aus ökumenischem Interesse betreibt Leibniz jedoch über seine Philosophie hinaus auch Offenbarungstheologie. In diesem Rahmen bietet er eine Interpretation der Erbsünde als einer Veranlagung zu sündigen: Jeder Mensch wird früher oder später sündigen, auch wenn nicht festgelegt ist, wann und wie das geschieht. Diese Veranlagung sei aber, so Leibniz' Statement gegen vorherrschende Erbsündenlehren, selbst keine Schuld. Wie Poma unterstreicht, gelinge es Leibniz auf diese Weise, die Kompatibilität der Offenbarungstheologie mit seinem philosophischen System aufzuzeigen.

Als bedeutender Vertreter einer leibniz-wolffschen Schulphilosophie gilt Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762). Insofern ist aufschlussreich, welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede sich aus der Zusammenstellung des Aufsatzes von Poma mit dem von *Alexander Aichele* ergeben. Letzterer untersucht im Detail die *Metaphysica* Baumgartens, welche ihrerseits ein wichtiger Bezugspunkt für Kant

²² SF: AA VII, 54.

war, insbesondere für Inhalt und Methode seiner entsprechenden Vorlesungen. Aichele fokussiert auf das *malum metaphysicum*, die wesentliche Endlichkeit der geschaffenen Dinge, und speziell auf die Endlichkeit des menschlichen Geistes, welche, so Baumgarten, in dessen *labilitas* besteht, also in dem Vermögen, in moralischer Hinsicht zu ›fallen‹. Dieses Vermögen werde notwendigerweise, wiewohl unter kontingenten Umständen, in die Tat umgesetzt werden. Für den menschlichen Geist ist dabei maßgeblich, dass seine Rationalität und Freiheit zugleich mit Sinnlichkeit verbunden ist – auch das noch eine metaphysische These, die der praktischen Philosophie vorausliegt. In der bestmöglichen Koordination der unterschiedlichen Triebfedern besteht die Herausforderung einer Moral, welche auf die größere Vollkommenheit des Menschen im Zusammenhang der ganzen Schöpfung aus ist. Zugleich werde deutlich, so unterstreicht Aichele, dass diese Ausführungen über die *labilitas* sowohl von der klassischen Erbsündenlehre als auch von Kants Verständnis eines radikalen Bösen weit entfernt seien. Im Vergleich zu Leibniz könnte man also festhalten, dass Baumgarten die Offenbarungstheologie noch weiter auf Distanz hält (auch wenn er zum Ende seiner *Metaphysik* gegen die naturalistische Leugnung der Möglichkeit von Offenbarung argumentiert). Demgegenüber entwickelt Kant in der Tat eine drastischere Theorie über das Böse, die semantisch weit näher an der christlichen Offenbarungstheologie ist.

Der bisher ausführlichste Kommentar zu Kants *Religionsschrift*, der die Frage nach den möglichen theologischen Quellen in den Mittelpunkt der Untersuchung stellt, stammt von dem reformierten Theologen Josef Bohatec.²³ Bohatec vertrat die These, dass Kant vor allem von einer bestimmten Quelle abhängig gewesen sei, nämlich von der *Grundlegung zur wahren Religion* des ebenfalls reformierten Theologen Johann Friedrich Stapfer (1708–1775), die zwischen 1746 und 1753 in zwölf Bänden erschienen ist. Obwohl das Vorgehen Bohatec', wenn man sein Buch liest, als fragwürdig erscheinen sollte, da er freihändig Zitate aus Kant und aus Stapfer assoziiert und vermengt, hat die Behauptung der Abhängigkeit Kants von Stapfer wie selbstverständlich Eingang in die Forschungsliteratur gefunden. Christian Danz unterzieht diese Auffassung einer kritischen Prüfung, indem er die Sündenlehre Stapfers mit dem ersten Stück der *Religionsschrift* vergleicht. Geschult in der Marburger Tradition Wolffs entwickelt Stapfer eine aufgeklärte Theorie über die Fähigkeit der menschlichen Vernunft, die bis zur Erkenntnis Gottes und seiner Gebote gelangen könne – dies freilich nur im paradiesischen Stand der Unschuld. Adam und Eva verspielen diese Auszeichnung jedoch, so Stapfers Deutung der wörtlich genommenen Sündenfallgeschichte, indem sie mit der Zeit innerlich nachlässig werden, bis sie die sinnlichen Triebe dem vernünftigen Streben überordnen, und dies

²³ Vgl. Josef Bohatec: *Die Religionsphilosophie Kants in der ›Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‹. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen*, Hamburg 1938.

im Genuss der verbotenen Frucht auch äußerlich vollziehen. Sünde wird hier also verstanden als eine Schwäche der menschlichen Vernunft unter empirischen Bedingungen. Kant biete demgegenüber weitaus komplexere (und vertracktere) Ausführungen über das radikale Böse, so Danz. Angesicht der Tatsache, dass lediglich eine erste »Stufe« des Bösen von Kant als »Schwäche« bzw. als »Gebrechlichkeit« beschrieben wird,²⁴ erscheine die Behauptung einer umfassenden Abhängigkeit Kants von Stapfer als wenig plausibel.

Gleichwohl lohnt sich die Auseinandersetzung mit Autoren wie Stapfer und anderen zeitgenössischen Theologen, denn nur auf diese Weise wird es gelingen, die Gepflogenheiten und Routinen ebenso wie die markanten Schwerpunktsetzungen wahrzunehmen, die das Spektrum ausmachen, in dem Kant sich bewegt. Dazu zählt ohne Zweifel Johann Salomo Semler (1725–1791), den Bohatec, das sei fairnesshalber betont, neben Stapfer ebenfalls relativ häufig als Bezugspunkt seiner Interpretation nennt. Im vorliegenden Band widmet sich *Marianne Schröter* Semlers hermeneutisch-kritischer Methodologie und ihrer Anwendung auf das Dogma der Erbsünde. Auch in diesem Fall erweist sich die Zusammenstellung mit dem vorhergehenden Artikel als lehrreich: Während Stapfer die biblische Erzählung von der Verfehlung Adams und Evas im Paradies noch als wörtlich anzuerkennenden Bericht von einem einmaligen historischen Ereignis aufgefasst hat, liest Semler sie von vornherein als Mythos und dekonstruiert die Wörtlichkeit und Historizität in einer Genealogie der Auslegungsgeschichte. Ein weiterer Unterschied zu Stapfer erweist sich darin, dass Semler alle Spekulationen über die Umstände des Lebens im Paradies einschließlich ihrer Zeitlichkeit als irrelevant abtut. Schließlich greift Semler die Vorstellung einer Vererbbarkeit der Sünde der beiden ersten Menschen auf alle weiteren Generationen direkt an. Wiederum kommt hier eine dogmengeschichtliche Methodik zum Einsatz, welche die vermeintliche Kontinuität der kirchlichen Lehre als Illusion entlarvt, während zugleich hermeneutisch aufgezeigt wird, dass in der Bibel Menschen niemals – auch nicht in den Briefen des Paulus – aufgrund einer ererbten Schuld zur Rechenschaft gezogen würden, sondern immer nur wegen bewusst begangener individueller Todsünden. In diesem letzten Punkt dürfte Semler wiederum mit Leibniz und A. G. Baumgarten übereinstimmen.

Im Kontrast zu Semler und anderen Vertretern der Neologie kann der Göttinger Theologe und Orientalist Johann David Michaelis (1717–1791) als jemand angesehen werden, der einer Variante der Erbsündenlehre mehr Spielraum gibt, wie *Christine Axt-Piscalar* herausarbeitet. Für Michaelis ist die Neigung zum Bösen nicht nur eine bloße Möglichkeit im Menschen, sondern eine durch die Erfahrung belegte Tatsache, deren Grund nur in einer fundamentalen Verderbtheit der menschlichen Natur liegen könne. Etwas an der moralischen »Waage« des Menschen sei defekt, so dass er sich viel zu leicht und letztlich notwendigerweise durch sinnlich gegebene

²⁴ RGV: AA VI, 29.

Objekte bestimmen lasse, die er als ein für sich erstrebenswertes Gut deutet, was sie im Lichte der Vernunft resp. der göttlichen Offenbarung aber nicht seien. Gegen die Tradition werde der Hang zum Bösen in Michaelis' Theorie jedoch nicht selbst als Sünde angerechnet; und auch die Vererbbarkeit des Hangs zum Bösen wird nicht traditionell augustinisch gedacht, sondern über die Vorstellung eines Giftes, das die verbotene Frucht enthalten habe und das von Generation zu Generation übertragen werde, ein Stück weit naturalisiert. Kant, der Michaelis gleich zweimal wohlwollend erwähnt,²⁵ überbiete den Göttinger Theologen nun seinerseits, so die Pointe von Axt-Piscalar, mit seinem Verständnis des radikalen Bösen als einer schuldhaften Verderbtheit der Freiheit in ihrem Grund. Dieses Ergebnis ist aufschlussreich, denn es würde bedeuten, dass der Rigorist Kant, was die Lehre vom Bösen betrifft, in systematischer Hinsicht von Semler und anderen Latitudinariern deutlichen Abstand hält, während er ihnen bibelhermeneutisch und womöglich auch in historischen Fragen eher nahezustehen scheint.

Einer Fußnote in Kants *Religionsschrift*, in der sich ein ganzer Kosmos von historischen und literarischen Bezügen entdecken lässt, widmet sich der Aufsatz von Georg Sans. Kant betont, dass die Vorstellung, das radikale Böse sei »durch *Anerbung* von den ersten Eltern auf uns gekommen«, die »unschicklichste« von allen sei.²⁶ Darauf folgt eine längere Anmerkung, die offensichtlich zur Abgrenzung gedacht ist. In teils ironischer Manier untersucht Kant Analogien zu den drei oberen Fakultäten, welche die Lehre über eine sich auf alle Generationen erstreckenden Verstrickung in das Böse als »*Erbkrankheit*« (Medizin), »*Erbschuld*« (Jura) oder »*Erbsünde*« (Theologie) konzipieren würden.²⁷ Sans taucht tief in die entsprechende Literatur jener Jahrzehnte ein und zeigt auf, dass Kant an dieser Stelle keinesfalls willkürlich ein paar Worte hingeworfen hat. Vielmehr rekurriert er auf aktuelle Debatten seiner Zeit – wie etwa die Vererbbarkeit von Bandwürmern in den Eingeweiden von Tieren oder die Übertragbarkeit von Schulden an die nächste Generation im preußischen Landrecht –, greift damit aber auch ganze Konzeptfamilien wie die »Ansteckungstheorie« und die »Inkorporationstheorie« auf, die in der Geschichte der Theologie tatsächlich vertreten wurden. Der theologischen Fakultät seiner Zeit schreibt Kant eine Lehre über den Teufel als Verführer der Menschen zu – eine Erklärung, die offensichtlich theoretisch wie praktisch nicht zu überzeugen vermag.

Jürgen Brunner stellt die *Religionsschrift* in den Kontext von Kants Vorlesungstätigkeit, um die Facetten seiner Moralphysikologie zu erhellen. Die *Moralphilosophie Vigilantius* von 1793/94 darf als mit den Argumenten der *Religionsschrift* unmittelbar verknüpft angesehen werden, während die *Anthropologie Friedländer* von 1774/75 die Kontinuität in Kants Werk mit Blick auf die Psychologie des Guten

²⁵ Vgl. RGV: AA VI, 13 und SF: AA VII, 8.

²⁶ RGV: AA VI, 40.

²⁷ Vgl. ebd.

und des Bösen anzeigt. Brunner untersucht Kants Verständnis von »Selbstliebe«, die an sich gut sei und dazu führen könne, dass man sich in der Vergleichung mit anderen und im konstruktiven Wettstreit mit ihnen kultiviere; in diesem Fall greift Kant den Begriff der *aemulatio* auf. Die »Selbstliebe« könne aber auch, wenn sie andere schlicht zu übertrumpfen suche, in Schadenfreude, Neid und Hass ausarten; in diesem Fall handelt es sich um *obtrectatio*. Auf die Selbstliebe, die eigentlich zur Anlage zum Guten gehört, werden also im Rahmen eines bestimmten Verhaltens »Laster der Cultur« und im Endeffekt »*teuflische Laster*« aufgepfropft.²⁸ Brunner verdeutlicht, dass diese moralpsychologisch im Detail beschreibbaren Verhaltensweisen nicht nur den Hang zum Bösen, der dem Menschen laut Kant angeboren ist, empirisch manifestieren, sondern ihn in der Hinsicht überbieten, dass sie Extremformen böser Haltung und Handlung darstellen. In gewisser Weise, so die letzte Wendung, relativieren sie aber auch den Hang zum Bösen, weil deutlich wird, dass es unterschiedliche Wege gibt, mit ihm umzugehen, d. h. gegen ihn anzukämpfen oder aber ihm nachzugeben und sich im Extremfall bis in die schlimmsten Formen der Unmenschlichkeit hineinzusteigern.

Am Ende des vorliegenden Bandes stehen zwei Aufsätze, die sich gut ergänzen, aber auch konträre Sichtweisen auf das Gelingen von Kants Projekt zum Ausdruck bringen: Der erste argumentiert für die transzendentalphilosophische Stringenz von Kants Unterfangen; der zweite beleuchtet den Kontrast, der zwischen dem moralischen Gehalt der *Religionsschrift* und einer voll ausgereiften Reflexion auf das Phänomen der Religion bestehen bleiben dürfte. *Jakub Sirovátka* versteht die *Religionsschrift*, gerade mit ihrem Auftakt zum radikalen Bösen, als konsequente Fortsetzung der kritischen Philosophie, insbesondere der Ethik. Die Theorie des radikalen Bösen ergebe sich aus der transzendentalen Erörterung des empirischen Faktums konkreter böser Taten, welche zugleich mit phänomenologisch-anthropologischen Beobachtungen und Analysen flankiert werde. Zugleich wahre diese Theorie die Unerklärlichkeit der Herkunft des Bösen, es könne selbst nur als ein transzendentes Faktum anerkannt werden. Systematisch betrachtet solle, so Sirovátka, erst in einem zweiten Schritt gefragt werden, in welchem Zusammenhang diese philosophisch entwickelte Theorie mit der christlichen Lehre von der Erbsünde stehe. Kant lehnt – siehe das oben bereits angeführte Zitat – eine im wörtlichen Sinne vererbte Sünde ab. Seine Theorie solle daher nicht als Versuch einer philosophischen Apologie des christlichen Dogmas verstanden werden. Allerdings entwickle Kant eine Position, die man als »individuelle Ursünde« bezeichnen könne, welche den wahren Kern, der christlich intendiert sei, womöglich besser treffe, als es die traditionelle theologische Sprache tue.

Margit Wasmaier-Sailer beurteilt ein solches Übersetzungsprogramm mit größerer Skepsis. Sie geht von Kants – im Verhältnis zu seiner transzendentalphilosophi-

²⁸ RGV: AA VI, 27.

schen Strategie so bezeichnetem – »zweiten Versuch« aus, »die Offenbarung [...] an moralische Begriffe bloß fragmentarisch [zu] halten«.²⁹ Wasmaier-Sailer unterstreicht die Fallhöhe eines solchen Unterfangens: Denn das, was das Phänomen der Religion (im umgangssprachlichen Sinne) ausmache – gelebter, erfahrener Glaube; aufrichtiger, nicht heuchlerischer Kult; individuelle wie gemeinschaftliche emotionale Stabilisierung – würden von vornherein gekappt und auf den Bereich der Moral reduziert. Trotz der bei Kant erfolgenden Psychologisierung biblischer Bilder von Wiedergeburt oder genugtuender Stellvertretung bleibe er hinter einer wirklichen religionspsychologischen Würdigung zurück, wie sie etwa William James anhand von Bekehrungserfahrungen geleistet hat. So konsequent Kant auch vorgehe, wenn er etwa auf der Basis seines Verständnisses von Freiheit und Zurechenbarkeit die Übertragbarkeit moralischer Schuld auf einen stellvertretenden Erlöser ausschließe, er könne auf diese Weise von vornherein nie die Erleichterung, den geschenkten inneren Frieden oder eben auch die Erlösung erfassen, deren Erfahrung für viele religiöse Menschen fundamental sei. Religionsphilosophie, wie Wasmaier-Sailer sie versteht, müsste also noch einmal ganz anders ansetzen, als Kant es getan hat.

Das in diesem Band vorgestellte Panorama zu Kants Theorie des Bösen in ihren historischen und systematischen Bezügen bleibt sicherlich nicht ohne Lücken und blinde Flecken. Nicht alles in dieser Landschaft fügt sich harmonisch zueinander. Dennoch dürfte die hier vorgenommene Kontextualisierung einen weiteren Schritt bei dem Versuch darstellen, Kants Absichten und Argumente präziser zu fassen und einzuordnen.³⁰

²⁹ RGV: AA VI, 12.

³⁰ Für die Unterstützung bei der Redaktion der Beiträge gilt ein besonderer Dank Tim Kortendieck und Kai Bühner.

Literatur

Josef Bohatec: *Die Religionsphilosophie Kants in der ›Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‹. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen*, Hamburg 1938.

Heinrich Denzinger: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hrsg. von Peter Hünermann, Freiburg im Breisgau u. a. ³⁹2001. [= DH]

Irene Dingel (Hg.): *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Vollständige Neuedition, Göttingen 2014. [= BSELK]

James Jakob Fehr: *›Ein wunderlicher nexus rerum‹. Aufklärung und Pietismus in Königsberg unter Franz Albert Schultz*, Hildesheim 2005.

Christian Wilhelm Flügge: *Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie*, 2 Bände, Hannover 1796/1798.

Jörg Noller (Hg.): *Über das Böse. Interdisziplinäre Perspektiven*, Freiburg im Breisgau/München 2020.

Bettina Stangneth: *Böses denken*, Reinbek bei Hamburg 2016.

–: »Kants schädliche Schriften«. Eine Einleitung«, in: Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hrsg. von Bettina Stangneth, Hamburg 2003, S. IX–LXXV.