

# Religion, Kultur und Moral

## Überlegungen im Anschluss an Kant und Wittgenstein

---

Jochen Schmidt

### 1. HINFÜHRUNG

Betrachtet man, wie es im Folgenden geschehen soll, das Verhältnis von Religion und Kultur im Horizont der Frage, inwiefern beide durch ihren gemeinsamen Bezug zur *Moral* verbunden sind, so sieht man sich zunächst auf Kants epochale Bestimmung des Sinns der Religion als eines »moralischen Religionsglaubens« verwiesen.<sup>1</sup> Nun ist Kants Synthese von Religion, Moral und Kultur bis in die Gegenwart inspirierend und weist doch bestimmte Engführungen auf. Insbesondere der ästhetische Eigensinn religiöser Tradition und Praxis findet bei Kant kaum eine hinreichende Würdigung. Eine in der Gegenwart zu verantwortende Verhältnisbestimmung von Religion, Kultur und Moral wird daher ein Gegengewicht benötigen, das den Eigensinn und die Eigendynamik der religiösen Tradition und individuelle Modi der Aneignung stärker zur Geltung bringt, als es bei Kant geschieht. Es ist der insbesondere mit dem Wirken Ludwig Wittgensteins verbundene *linguistic turn*, der hier weiterführende Denkmöglichkeiten eröffnet. Daher soll im Anschluss an eine Diskussion der Verhältnisbestimmung von Moral, Religion und Kultur bei Kant das Religionsdenken Wittgensteins als Korrektur zur Geltung gebracht werden.<sup>2</sup>

---

**1** | IMMANUEL KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1793], hg. v. Bettina Stangneth, Hamburg 2003, 168 (AA VI 124).

**2** | Da sich bislang keine Definition des Begriffs »Religion« finden ließ, die allgemeine Zustimmung genießt, soll im Folgenden der Einfachheit halber mit dem Begriff »Religion« dasjenige gemeint sein, was gemeinhin als Religion angesehen wird (vgl. NIKLAS LUHMANN, Die Religion der Gesellschaft, hg. v. André Kieserling, Frankfurt a.M. 2002, 127; JEAN JACQUES WAARDENBURG, Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, Berlin, New York 1986, 17) wobei vorausgesetzt sei, dass die als Religion angesehenen Phänomene und Praxen immerhin Familienähnlichkeiten

## 2. RELIGION, KULTUR UND DIE KULTIVIERUNG DER GESINNUNG BEI KANT

Wenn Immanuel Kant Religion und Kultur ins Verhältnis setzt, dann immer in der folgenden Weise: Religion ist die Vorstellung, dass die Menschen bessere Menschen werden; in diesem Horizont allein hat die Kultur, die Religion ausbildet, eine Berechtigung. Diese im Prinzip klare und vielfach wiederholte Grundentscheidung nötigt Kant an jenen Stellen zu teils recht verzweigten Umwegen, wo er auf die ihm offenkundig drangvoll vor Augen stehende Widerständigkeit des Menschen gegen die Besserung eingeht, i.e. die Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen als einem Leben im Widerspruch zu dem, was die Moral gebietet. Die Überwindung dieses Widerstands nennt Kant »Revolution« und »Reform«.<sup>3</sup> Dieses Begriffspaar und seine denkerischen Herausforderungen führen, wie ich zeigen möchte, in das Zentrum der Kant'schen Verhältnisbestimmung von Religion, Kultur und Moral.

*Reform* ist der fortwährende Erwerb von Tugend, der darin besteht, dass gesetzmäßige Handlungen sukzessive eingeschliffen werden. Als solche ist Reform daher immer unzureichend, denn Reform vermag nicht mehr zu erreichen denn eine Tugendhaftigkeit im Sinne der bloßen äußerlich gesetzmäßigen Lebensführung des *bene moratus*,<sup>4</sup> der seine Sitten, aber nicht sein Herz ändert.<sup>5</sup> Dem steht die wahre innere Tugendhaftigkeit gegenüber, zu der es einer Herzensänderung bedarf, einer *Revolution*, die einer Wiedergeburt des Menschen gleichkommt.<sup>6</sup> Diese ist eine Herzensänderung, die den Menschen tugendhaft im Sinne einer intelligiblen Tugend (*virtus noumenon*) werden lässt:

---

aufweisen (HANS SCHILDERMAN, Defining Religion. A Humanities Perspective. In: Journal of Empirical Theology 27 (2014) 176-198, hier 194; HOLGER ZABOROWSKI, Art. Religion. In: ARMIN G. WILDFEUER/PETRA KOLMER (Hg.), Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Freiburg i.Br. 2010, 1891-1904, hier 1892. Zum Begriff Familienähnlichkeit vgl. GOTTFRIED GABRIEL, Art. Familienähnlichkeit. In: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie 1 (1995), 631f.). – Wenn im Folgenden von »Kultur« die Rede ist, sind mit »Kultur« die Deutungsmuster einer Gesellschaft (insbesondere in moralischer Hinsicht) gemeint, wobei das in der Etymologie des Wortes Kultur mitschwingende Moment der Kultivierung der Person und der Gesellschaft, also der Prozessualität und Teleologie von Kultur immer mitgedacht wird.

3 | KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1793], 61 (AA VI 47).

4 | Ebd., 30 (AA VI 37).

5 | Ebd., 61 (AA VI 47).

6 | Vgl. zu den hier möglicherweise mitschwingenden pietistischen Untertönen GORDON E. MICHALSON, Kant, the Bible, and the Recovery from Radical Evil. In: SHARON ANDERSON-GOLD/PABLO MUCHNIK (Hg.), Kant's anatomy of evil, Cambridge-New York 2010, 56-73, hier 63.

Daß aber jemand nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott gefälliger) Mensch, d.i. tugendhaft nach dem intelligibelen Charakter (*virtus noumenon*), werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner anderen Triebfeder weiter bedarf, als der Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmähliche Reform, solange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung des Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh III,5; verglichen mit I. Mos. I,2) und Änderung des Herzens werden.<sup>7</sup>

Wahre, intelligible Tugend (*virtus noumenon*) geht über die *virtus phaenomenon*, die »Tugend als Fertigkeit in pflichtmäßigen Handlungen«, entscheidend hinaus: *virtus noumenon* ist die Tugend »als standhafte Gesinnung solcher Handlungen aus Pflicht (ihrer Moralität wegen).«<sup>8</sup> Wenn aber diese wahre Tugend nur durch eine Revolution erlangt wird und eben nicht durch das vertraute Modell eines Lernens der Tugend durch tugendhafte Praxis, stellt sich die Frage, wie man sich diese Revolution vorstellen darf. In einer Parenthese umschreibt Kant die Revolution als »Übergang zur Maxime der Heiligkeit« der Gesinnung. »Heiligkeit« und »Reinigkeit«, so wird kurz vorher in der Religionsschrift deutlich, stehen in einem intrikaten Verhältnis: Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten, so Kant, ist eine Herstellung der Reinigkeit der Achtung für das moralische Gesetz als der exklusiven Triebfeder des Handelns. Reinigkeit ist jedoch von Heiligkeit zu unterscheiden:

Das ursprünglich Gute ist die *Heiligkeit der Maximen* in Befolgung seiner Pflicht, wodurch der Mensch, der diese Reinigkeit in seine Maxime aufnimmt, obzwar darum noch nicht selbst heilig (denn zwischen der Maxime und der Tat ist ein großer Zwischenraum), dennoch auf dem Wege dazu ist, sich ihr im unendlichen Fortschritt zu nähern.<sup>9</sup>

*Reform* ist ein Prozess, in dem sich der Mensch der Heiligkeit nähert, indem er *Reinigkeit* in seine Maxime aufnimmt; Revolution der Gesinnung ist ein Übergang zur Maxime der *Heiligkeit* der Gesinnung gleich einer Wiedergeburt. Der Mensch, der die Reinigkeit in seine Maxime aufnimmt, ist noch nicht heilig, weil zwischen Maxime und Tat ein großer Unterschied besteht. Das ist missverständlich. Wenn »Tat« hier ausschließlich im empirischen Sinne gemeint wäre, dann wäre die empirische Tat das Entscheidende – aber das kann Kant unmöglich gemeint haben. Ein Blick auf eine frühere Passage aus der Religionsschrift, in der Kant zwischen zwei Bedeutungsschichten von »Tat« unter-

7 | KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1793], 61 (AA VI 47).

8 | Ebd., 16 (AA VI 14).

9 | Ebd., 59f. (AA VI 46f.).

scheidet, hilft weiter. Es gibt, so wird hier deutlich, eine »intelligibele Tat« und eine »sensible Tat« (*factum phaenomenon*),<sup>10</sup> so wie es eine *virtus noumenon* und eine *virtus phaenomenon* gibt. Und im Zusammenhang unserer Stelle muss das bedeuten: Die Revolution ist ein Entschluss zu ständig neuen intelligiblen (moralischen) Taten, aber von diesem Entschluss zu einem Menschen, der heilig ist, bleibt ein weiter, ja unendlicher Weg zurückzulegen.<sup>11</sup> Insofern trifft es nur formal, jedoch nicht faktisch zu, dass mit der Revolution alles Entscheidende bereits vollzogen ist.<sup>12</sup>

Die unendliche Schwierigkeit des nach der Revolution noch in Angriff zu nehmenden Weges ist darin begründet, dass der Mensch sein Herz nicht durchschaut, dass ihm sein Herz nicht durchsichtig ist, d.h. darin, dass »die Tiefe des Herzens (der subjektive erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist [...]«<sup>13</sup>, und er folglich zu einer endgültigen Revolution niemals imstande ist. Der Mensch kann »die Tiefen seines Herzens nicht so durchschauen, daß er von dem Grunde seiner Maximen, zu denen er sich bekennt, und von ihrer Lauterkeit und Festigkeit durch Selbstbeobachtung ganz sichere Kenntnis erlangen könnte.«<sup>14</sup> Im toten Winkel der Selbstreflexion des Men-

**10** | Ebd., 38 (AA VI 31): »Nun ist aber nichts sittlich [...] böse, als was unsere eigene Tat ist. Dagegen versteht man unter dem Begriffe eines Hangs einen subjektiven Bestimmungsgrund der Willkür, der vor jeder Tat vorhergeht, mithin selbst noch nicht Tat ist [...]. Es kann aber der Ausdruck von einer Tat sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze nach oder dem Gesetz zuwider) in die Willkür aufgenommen, als auch von demjenigen, da die Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d.i. die Objekte der Willkür betreffend) jener Maxime gemäß ausgeführt werden.«

**11** | Vgl. MAXIMILIAN FORSCHNER, Immanuel Kants »Hang zum Bösen« und Thomas von Aquins »Gesetz des Zunders«. Über säkulare Aufklärungsanthropologie und christliche Erbsündenlehre. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 63 (2009) 519-542. Es sei hier nur am Rande bemerkt, dass dieser erstaunliche Wortgebrauch sich auch bei Luther findet, der zu Röm 7,19 kommentiert: »Tun, handeln, wirken bedeuten nicht die (vollbrachten) Handlungen, sondern die Antriebe und Süchte, die zum Handeln treiben, oder den Versuch, sie zu tun.« MARTIN LUTHER, Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516), Bd. 2, hg. u. übers. v. Martin Hofmann, Darmstadt 1960, 37.

**12** | So allerdings CHRISTOPH HORN, Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen. In: OTFRIED HÖFFE (Hg.), Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Berlin 2011 (Klassiker auslegen), 43-69, hier 60.

**13** | IMMANUEL KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1793], 67 (AA VI 51).

**14** | Ebd., 81 (AA VI 63); vgl. IMMANUEL KANT, Metaphysik der Sitten, Bd. 2: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre [1797], hg. v. Bernd Ludwig, Hamburg 2008, 26 (AA VI 392).

schen lauert die Bosheit, »die mit seelenverderbenden Grundsätzen die Gesinnung insgeheim untergräbt«, die Bosheit ist ein Feind, der sich hinter der Vernunft verbirgt und daher umso gefährlicher ist.<sup>15</sup> Jeder Versuch, das Böse zu überwinden, ist mit dem zu überwindenden Bösen kontaminiert.<sup>16</sup> In ihm lauert ein nie ganz durchschautes Böses, der wahre Feind, der darin besteht, dass der Mensch den pflichtwidrigen Neigungen nicht widerstehen *will*.<sup>17</sup> »Man täuscht sich nirgends leichter, als in dem, was die gute Meinung von sich selbst begünstigt.«<sup>18</sup> Weil der Mensch keine vollständige Revolution vollziehen kann, da er seine Gesinnung, die es zu revolutionieren gelte, nicht einmal in Gänze durchschaut, mithin auch nicht in Gänze revolutionieren kann, ist er lediglich zu eine *Annäherung* an die Wiederherstellung einer Heiligkeit der Gesinnung fähig, einem beständigen Fortschreiten.

Gott hingegen sieht den »intelligibelen Grund des Herzens«<sup>19</sup>, was hier bedeuten muss: Gott sieht den guten Vorsatz des Menschen, seine moralischen Urteile ausschließlich auf Grundlage der Pflicht ergehen zu lassen, und Gott ergänzt gleichsam, was dem Menschen noch fehlt, indem er in seinem Blick auf den Menschen die von ihm erstrebte, aber ihm unerreichbare Vollkommenheit als erreichte Vollkommenheit ansieht.<sup>20</sup> So gibt es die Revolution letztlich nur aus der Perspektive Gottes, und insofern der Mensch sich diese Perspektive als Motiv des Strebens zu Eigen machen soll, ist er auf Religion an-

**15** | KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1793], 73 (AA VI 57).

**16** | Vgl. GORDON E. MICHALSON, Kant, the Bible, and the Recovery from Radical Evil, 62; die dadurch entstehende Spannung innerhalb der Kant'schen Theorie der moralischen Besserung scheint mir indes nicht unlösbar zu sein, wie Michalson meint. GORDON E. MICHALSON, Fallen freedom. Kant on radical evil and moral regeneration, Cambridge 2008, 79ff.

**17** | KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1793], 74 (AA VI 58 [Fußnote]); vgl. hierzu JOCHEN SCHMIDT, Wahrgenommene Individualität. Eine Theologie der Lebensführung, Göttingen 2014 (Edition Wege zum Menschen; 3), 53ff.

**18** | KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1793], 88 (AA VI 68).

**19** | Ebd., 62 (AA VI 48): »Dies ist für denjenigen, der den intelligibelen Grund des Herzens (aller Maximen der Willkür) durchschauet, für den also diese Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist, d. i. für Gott, so viel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Mensch sein; und in sofern kann diese Veränderung als Revolution betrachtet werden; für die Beurtheilung der Menschen aber, die sich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, die sie über Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, schätzen können, ist sie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Bessern, mithin als allmähliche Reform des Hanges zum Bösen als verkehrter Denkungsart anzusehen.«

**20** | Ebd., 162 (AA VI 120).

gewiesen. Die Besserung ist Besserung auf Hoffnung hin, ja Hoffnung wider die empirisch ›gedeckte‹ Hoffnung: Dies gilt für das Herz des Menschen ebenso wie für den moralischen Zustand der Gesellschaft. In der Hoffnung bzw. in Gottes gnädigem Blick erreicht die Revolution ihr Ziel, während sie auf dem Lebensweg ein ständig unerfülltes Ziel bleibt, und es obliegt dem Menschen, im Horizont dieser Hoffnung »mit allen Kräften der heiligen Gesinnung einen Gott gefälligen Lebenswandel anzustreben.«<sup>21</sup>

Die Kultivierung des Menschen als Progress vom Bösen zum Guten – und diese, so Bettina Stangneth, ist der eigentliche Gegenstand der Religionschrift<sup>22</sup> – ist nun auf eine Moralkultur (a) angewiesen<sup>23</sup> und diese wiederum auf eine Religionskultur (b). Denn (*ad a*) wenn Menschen keine »ethischbürgerliche Gesellschaft« ausprägen, dann verfallen sie dem, ja ziehen einander ins Böse, dessen Wirkmacht sie ständig ausgesetzt bleiben, da sie das Böse in ihren Herzen nicht einmal durchschauen. Hier stößt also das Modell einer aus der reinen Innerlichkeit initiierten Besserung an seine Grenzen, und die Angewiesenheit des Menschen auf eine moralische (Umgebungs-)Kultur wird erkennbar. Nur wenn eine Gesellschaft nach Tugendgesetzen gegründet wird, kann der Mensch hoffen, die für den Prozess der inneren moralischen Besserung erforderliche äußere Stabilisierung zu erhalten.<sup>24</sup> Es bedarf also eines »ethischen gemeinen Wesens«, einer Moralkultur, die dem stets vom Rück-

**21** | Ebd., 162 (AA VI 120).

**22** | Vgl. BETTINA STANGNETH, *Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Würzburg 2000, v.a. 18f.

**23** | Vgl. ALLEN W. WOOD, *Kant's ethical thought*, Cambridge, New York 1999 (Modern European philosophy), 295.

**24** | KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [1793], 124 (AA VI 93): »Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nöthig, daß diese schon als im Bösen versunken und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen. Wenn nun keine Mittel ausgefunden werden könnten, eine ganz eigentlich auf die Verhütung dieses Bösen und zu Beförderung des Guten im Menschen abzweckende Vereinigung als eine bestehende und sich immer ausbreitende, bloß auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, welche mit vereinigten Kräften dem Bösen entgegenwirkte, so würde dieses, so viel der einzelne Mensch auch gethan haben möchte, um sich der Herrschaft desselben zu entziehen, ihn doch unablässlich in der Gefahr des Rückfalls unter dieselbe erhalten. – Die Herrschaft des guten Principis, so fern Menschen dazu hinwirken können, ist also, so viel wir einsehen, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf

fall in das Böse bedrohten Menschen Rückhalt gibt.<sup>25</sup> Diese Moralkultur hat aber (*ad b*) als »Volk unter göttlichen Geboten« zumindest Momente einer Religionskultur. Die Gottesvorstellung ist erforderlich, weil es eines anderen Gesetzgebers als des Menschen bedarf, wenn ein ethisches gemeinsames Wesen konstituiert werden soll. Denn das ethische gemeine Wesen ist ganz darauf ausgerichtet, »die *Moralität* der Handlungen [...] zu befördern«<sup>26</sup>, Moralität ist aber abhängig von der Gesinnung, die Menschen nicht in sich selbst und schon gar nicht im je anderen beurteilen können, so dass eine moralische Kultur für die Vorstellung von Gott als »Herzenskünder« angewiesen ist. Der Sinn der Religion ist mithin der einer Kultur der Aufrichtigkeit, sie ist der Appell, dass der Mensch sein Herz erforsche und sich die »Höllenfahrt der Selbsterkenntnis« nicht erspare.<sup>27</sup>

Religion ist Gewissenhaftigkeit (*mihi hoc religioni*), die Heiligkeit der Zusage und Wahrhaftigkeit dessen, was der Mensch sich selbst bekennen muß. Bekenne dir selbst!<sup>28</sup>

Diese Kultur der Aufrichtigkeit beginnt beim einzelnen Menschen und der Kultivierung seines eigenen Vermögens zur Selbstkritik, jedoch schließt sie die Bildung eines moralischen gemeinen Wesens mit ein, also die Bildung einer Umgebungskultur der Aufrichtigkeit im Dienste der Selbstkultivierung des Einzelnen.<sup>29</sup> Die Verwirklichung von Moralität ist bei Kant eine Gemeinschaftsaufgabe.<sup>30</sup> Denn wenn die Selbstbeobachtung von Personen anfäl-

---

derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschließen durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird.«

**25** | Vgl. ANA MARTA GONZÁLEZ, *Culture as mediation. Kant on nature, culture and morality*, Hildesheim, New York 2011 (Vernunft und Normativität; 3), 236.

**26** | KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [1793], 131 (AA VI 98).

**27** | Vgl. KANT, *Metaphysik der Sitten*, Bd. 2: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* [1797], 82 (AA VI 441). Vgl. zu diesem literarischen Motiv JOHANN GEORG HAMANN, *Kreuzzüge des Philologen*. In: DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. 2: *Schriften über Philosophie, Philologie, Kritik* (1758-1763), hg. v. Josef Nadler, Freiburg i.Br. 1950, 113-246, 164.

**28** | AA XXI 81. Dazu: BETTINA STANGNETH, *Kultur der Aufrichtigkeit*, 207f.; vgl. KANT, *Metaphysik der Sitten*, Bd. 2: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* [1797], 81f. (AA VI 441).

**29** | STANGNETH, *Kultur der Aufrichtigkeit*, 223: »Kultur der Aufrichtigkeit ist die Entwicklung der Fähigkeit des Einzelnen, andere Menschen zur Selbstkontrolle ihrer eigenen Vorstellungen zu konsultieren. Kultur der Aufrichtigkeit ist aber auch Entwicklung der Fähigkeit einer Gesellschaft, dem jeweiligen Standpunkt eines einzelnen in vernünftiges Korrektiv zu sein.«

**30** | So mit großem Nachdruck FORSCHNER, *Immanuel Kants »Hang zum Bösen«* und Thomas von Aquins »Gesetz des Zunders«, 538.

lig ist für die Korruption durch das radikal Böse, dann ist der Mensch darauf angewiesen, sein *commitment* zur Moralität öffentlich zu machen und so durch andere Menschen Unterstützung in seinem Kampf gegen die ständig drohende innere moralische Korruption zu erhalten.<sup>31</sup> Gerade weil Moralität also immer nur von innen her beurteilt werden kann, was die Notwendigkeit von Religion nach sich zieht, trifft Kant die auf den ersten Blick erstaunliche Unterscheidung von »Kultivierung« und »Moralisierung«: Der Mensch muss diszipliniert, kultiviert, zivilisiert und moralisiert werden,<sup>32</sup> wobei Kant Disziplinierung, Kultur [i.e. Kultivierung<sup>33</sup>] auf der einen und Moralisierung auf der anderen Seite in einen deutlichen Kontrast stellt.<sup>34</sup> Moralität kann eben dem Menschen nicht eingeschliffen werden.

Zugleich aber bedarf es zur Genese von Moralität eines Nährbodens, und diesen wiederum kann Kant dann doch als »moralische Kultur« bezeichnen. Moralische Kultur ist die Erweckung der sittlichen Kräfte im Menschen selbst.<sup>35</sup> Kultur der Moralität als ein Moment der Bildung der Person ist, wie oben dargelegt, mit religiöser Bildung verknüpft, insofern es zur Moralisierung der Gottesvorstellung bedarf. Dabei betont Kant jedoch, dass die Kultur der Moralität von der Vermittlung einer Religionskultur deutlich zu unterscheiden ist. Der Kultur der Moralität, der Moralisierung gebührt der unbedingte Vorrang. Die Erziehung des Menschen in der Religion fängt mit dem (moralischen) Gesetz an, das der Mensch kraft seiner Vernunft in sich vorfindet.<sup>36</sup> Zu diesem tritt dann die Religion hinzu – und nicht umgekehrt.

Man muß aber nicht von der Theologie anfangen. Die Religion, die bloß auf Theologie gebaut ist, kann niemals etwas Moralisches enthalten. [...] Moralität muß also vorhergehen, die Theologie ihr dann folgen, und das heißt Religion.<sup>37</sup>

**31** | Vgl. STANGNETH, Kultur der Aufrichtigkeit, 224. Diese Beobachtung findet sich auch bei BARRY R. SCHLENKER/MARISA L. MILLER/RYAN M. JOHNSON, Moral Identity, Integrity, and Personal Responsibility. In: DARCIA NARVÁEZ/DANIEL K. LAPSLEY (Hg.), Personality, identity, and character. Explorations in moral psychology, New York 2009, 316-340, hier 318.

**32** | IMMANUEL KANT, Über Pädagogik [1803]. In: DERS., Werkausgabe, Bd. 12: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M. 1978, 693-761, 706f. (A 23ff.).

**33** | Kant kann die Ausdrücke »Kultur« und »Kultivierung« synonym verwenden, vgl. ebd., 736 (A 89).

**34** | Ebd., 729 (A 72).

**35** | Ebd., 740f. (A 99f.).

**36** | Ebd., 756 (A 133f.).

**37** | Ebd., 756 (A 133f.).

Im Zuge dieser strengen Vorordnung aller Religion im Sinne des vernünftigen moralischen Gehalts einer beliebigen Religion im Unterschied zum Kirchenglauben schließt Kant aus, dass die Tradition einer Religion, dass ihre Bild- und Vorstellungswelt einen Sinn haben könnte, der auch jenseits ihrer moralischen Entschlüsselung sinnvoll sein könnte. Und in dieser Hinsicht ist der Unterschied zwischen Kant und Wittgenstein markant.

### 3. RELIGION UND DIE ERNSTHAFTIGKEIT DER GESINNUNG BEI WITTGENSTEIN

Die Tonart des Nachdenkens über Religion, Kultur und Moral ändert sich vollkommen, wenn wir uns von Kant herkommend Wittgenstein zuwenden. Während Kant der Überzeugung ist, dass der Mensch kraft seiner Vernunft Zugang zu einem für alle Menschen unumstößlich verbindlichen moralischen Gesetz hat, äußert sich Wittgenstein skeptisch, ja ablehnend gegenüber der Möglichkeit einer Wissenschaft der Ethik überhaupt.<sup>38</sup> Damit ist bei Wittgenstein nicht ausgeschlossen, dass es überhaupt sinnvolles Nachdenken über Fragen der angemessenen Lebensführung geben könnte. Vielmehr verweist Wittgenstein auf die radikale Standpunktgebundenheit ethischer Überlegungen: Das Ethische lässt sich nicht lehren, es lässt sich nur in der Perspektive der ersten Person expressiv zum Ausdruck bringen.<sup>39</sup> Und dies gilt analog für die Bedeutung religiöser Tradition, die ihren Sinn ihrerseits nur aus der Perspektive der ersten Person erhalten kann. Eines der leitenden Motive, anhand derer Wittgenstein seine Kommentare über den religiösen Glauben konjugiert, ist das des letzten Gerichts.<sup>40</sup> Der Glaube an das letzte Gericht, so Wittgenstein, ist ein *commitment* zu einer Vorstellung, die das eigene Leben regelt.<sup>41</sup>

**38** | LUDWIG WITTGENSTEIN, Vortrag über Ethik. In: DERS., Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, hg. v. Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 1989, 13: »Wäre jemand imstande, ein Buch über Ethik zu schreiben, das *wirklich* ein Buch über Ethik wäre, so würde es mit einem Knall alle anderen Bücher der Welt vernichten.«

**39** | Vgl. DERS., Werkausgabe, Bd. 3: Wittgenstein und der Wiener Kreis, hg. v. Friedrich Waismann u. Brian McGuinness, Frankfurt a.M. 1996, 116f.; dazu: JOACHIM SCHULTE, Wittgenstein. Eine Einführung, Stuttgart 2006, 99.

**40** | Vgl. auch LUDWIG WITTGENSTEIN, Wittgenstein's Lectures 1930-30. In: DERS., Philosophical Occasions, 1912-51, hg. v. James Carl Klagge, Indianapolis 1993, 103f.

**41** | DERS., Vorlesungen über den religiösen Glauben. In: DERS., Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben, hg. v. Cyril Barrett u. Ralf Funke, Frankfurt a.M. 2005, 75-98, hier 76. Vgl. hierzu auch DERS., Vermischte Bemerkungen. In: DERS., Werkausgabe, Bd. 8: Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen, hg. v. Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 1993, 445-

Dieser Glaube an das letzte Gericht ist kein Glaube daran, dass es so etwas geben wird wie das letzte Gericht, dass etwas von dieser Art passiert oder nicht.<sup>42</sup> Vielmehr ist das letzte Gericht ein Bild, »das immerfort die Rolle spielt, mich zu ermahnen«<sup>43</sup>. In diesem Zusammenhang spricht Wittgenstein von der Reinigkeit der Motive und dem guten Willen und rekurriert damit auf Motive, die für Kant von so zentraler Bedeutung sind:

Ich möchte sagen, ›dieses Buch sei zur Ehre Gottes geschrieben‹, aber das wäre heute eine Schurkerei, d.h. es würde nicht richtig verstanden werden. Es heißt, es ist in gutem Willen geschrieben und soweit es nicht mit gutem Willen, also aus Eitelkeit etc., geschrieben, soweit möchte der Verfasser es verurteilt wissen. Er kann es nicht weiter von diesen Ingredienzen reinigen, als er selbst davon rein ist.<sup>44</sup>

Der Ausdruck »zur Ehre Gottes« bezieht sich in Wittgensteins Aneignung auf die Ernsthaftigkeit der Gesinnung, mit der der Mensch ein Werk betreibt. Mit dem Wort »Gott« bringt Wittgenstein zum Ausdruck, dass das Scheitern und Gelingen unserer Bemühungen unter einer unbedingten Ernsthaftigkeit stehen. Der Sinn religiösen Glaubens manifestiert sich in einer Art zu leben, die von religiösen Motiven imprägniert ist.<sup>45</sup>

#### **4. AUSBLICK: EIGENSINN DER RELIGION — ORIENTIERUNG DES GEMEINWESENS**

Während also bei Kant eine religiöse Tradition auf einen bestimmten Gehalt reduziert wird, dessen Sinn im Horizont einer radikal der Moral unterworfen-

---

575, hier 490f.; KLAUS VON STOSCH, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001 (Ratio fidei; 7), 300ff.

**42** | WITTGENSTEIN, Vorlesungen über den religiösen Glauben, 78f.

**43** | Ebd., 79.

**44** | LUDWIG WITTGENSTEIN, Werkausgabe, Bd. 2: Philosophische Bemerkungen, Aus dem Nachlaß hg. v. Rush, Frankfurt a.M. 1964, 7.

**45** | LUDWIG WITTGENSTEIN, Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß, hg. v. Alois Pichler u. Georg Henrik von Wright, Frankfurt a.M. 1994, 495: »Ich lese: ›Und niemand kann Jesum einen Herren heißen, außer durch den heiligen Geist.‹ Und es ist wahr: ich kann ihn keinen Herrn heißen; weil mir das gar nichts sagt. Ich könnte ihn das ›Vorbild‹, ja ›Gott‹ nennen – oder eigentlich: ich kann verstehen, wenn er so genannt wird; aber das Wort ›Herr‹ kann ich nicht mit Sinn aussprechen. Weil ich nicht glaube, daß er kommen wird, mich zu richten; weil mir das nichts sagt. Und das könnte mir nur etwas sagen, wenn ich ganz anders lebte.«

nen Vernunftreligion bestimmt wird, so dass Religionskultur eine Funktion der moralischen Kultur ist, zeigt Wittgenstein, dass der Sinn der religiösen Tradition in der Art und Weise liegt, wie ihre Bilder das Leben der religiösen Person regeln. Und während bei Kant die konkrete religiöse Praxis und Liturgie der »gottesdienstlichen Religion (*cultus*)«<sup>46</sup> als Hülle dargestellt wird, erscheinen sie bei Wittgenstein als ein Raum, in dem die Bildwelt von Religion tradiert und kultiviert wird, mithin ein Raum, innerhalb dessen Erfahrungen mit der religiösen Tradition gemacht werden, die als Erfahrungen von unbedingter Verantwortung für das eigene Leben moralisch in hohem Maße relevant sind, wenn auch in einer ganz anderen Weise, als es bei Kant der Fall ist.<sup>47</sup> Dabei kann es nicht darum gehen, Wittgenstein gegen Kant auszuspielen, zumal es gleichsam unterhalb der Oberfläche dieser strukturell so verschiedenen Kommentierungen von Religion doch signifikante Gemeinsamkeiten gibt. So wird bei Kant Religion aus moralischer – und damit in entscheidender – Hinsicht dort notwendig, wo ein ethisches gemeinsames Wesen mangels Zugangs zur wahrhaften Gesinnung ihrer Mitglieder aus eigenen Kräften lediglich äußerliche Legalität etablieren könnte. Dies erinnert zumindest strukturell an Wittgensteins nur aus der Perspektive der ersten Person denkbare Vorstellung einer unbedingten Verantwortlichkeit, die sich in der Vorstellung manifestiert, dass ein Buch vor Gott geschrieben, ein Leben vor Gott geführt wird. Derartige subkutane Verbindungen zwischen Kant und Wittgenstein könnten ein Ansatzpunkt dafür sein, die Verhältnisbestimmungen von Religion, Kultur und Moral anknüpfend an Kant *und* Wittgenstein in der Weise weiterzudenken, dass sowohl der rational explizierbare Sinn von Religion als auch die sich in der Rationalität nicht erschöpfende Dynamik der Bildwelt religiöser Tradition zur Geltung kommen.

---

46 | KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1793], 141 (AA VI 106); vgl. ebd., 206 (AA VI 153): »Afterdienst (*cultus spurius*)«.

47 | Vgl. SCHMIDT, Wahrgenommene Individualität, 15.