

# KANTS ETHISCHES GEMEINES WESEN ALS UNSICHTBARE UND ALS WAHRE SICHTBARE KIRCHE

von Georg Sans\*

**Abstract.** *This article traces Kant's discussion of the invisible and the true visible church in Part Three of Religion within the Boundaries of Mere Reason back to its origins in the theology of the Reformation and the Enlightenment. While the Reformers were primarily concerned with the external marks by which the true Christian church can be recognized, the Enlightenment thinkers were mainly interested in the membership of all morally minded people in the invisible church. In his concept of the ethical community, Kant combines the aspect of moral conviction (the invisible church of the Enlightenment) with the aspect of a religious faith handed down in the Bible (the true visible church of the Reformation).*

**Keywords.** *Kant; Christentum; ethisches gemeines Wesen; Kirche; Religion*

In der Sprache der christlichen Glaubenslehre ausgedrückt, enthalten das Dritte und Vierte Stück der kantischen *Religionschrift* eine Art Ekklesiologie<sup>1</sup>. Im Dritten Stück wird die wahre Kirche als ethisches Gemeinwesen dargestellt; im Vierten Stück kritisiert Kant ein falsches Verständnis von Gottesdienst und kirchlichem Amt. Bei seiner Darstellung und Kritik lehnt sich Kant an das theologische Begriffspaar von der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche an. Die «unsichtbare Kirche» heißt für Kant «eine

\* Hochschule für Philosophie München

<sup>1</sup> Für einen Überblick der wichtigsten ekklesiologischen Themen siehe U. Kern, *Kirche als ‚Freistaat‘. Zu Immanuel Kants Ekklesiologie*, in *Was ist und was sein soll. Natur und Freiheit bei Immanuel Kant*, hrsg. von U. Kern, Berlin-New York, de Gruyter, 2007, S. 441-474; A.W. Wood, *Ethical Community, Church and Scripture*, in *Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hrsg. von O. Höffe, Berlin, Akademie-Verlag, 2011, S. 131-150.

bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren aber moralischen Weltregierung»; die «wahre (sichtbare) Kirche» ist für den Königsberger Philosophen «diejenige, welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt» (101)<sup>2</sup>.

Im Folgenden soll der kantische Gebrauch des ekklesiologischen Begriffspaares untersucht und für die Deutung des Lehrstücks von dem ethischen gemeinen Wesen nutzbar gemacht werden. Dazu beginne ich mit der Behandlung des Themas der wahren sichtbaren Kirche durch die Reformatoren sowie der Auseinandersetzung um die unsichtbare Kirche im Zeitalter der Aufklärung. Während es den Reformatoren vor allem um die äußeren Kennzeichen ging, anhand derer sich die wahre christliche Kirche erkennen lässt, interessierten sich die Aufklärer hauptsächlich für die Zugehörigkeit aller sittlich Gesinnten zu der unsichtbaren Kirche. Kant verbindet in seinem Begriff des ethischen gemeinen Wesens den Aspekt der moralischen Gesinnung (der unsichtbaren Kirche der Aufklärung) mit dem Aspekt eines in der Bibel überlieferten religiösen Glaubens (der wahren sichtbaren Kirche der Reformation).

### 1. *Die wahre sichtbare Kirche in der Reformationszeit*

Die Rede von der unsichtbaren Kirche gehört zum Kernbestand reformatorischer Theologie<sup>3</sup>. Sie entstand in der Reaktion auf die Missstände der sichtbaren römischen Kirche. Die Kritik der Reformatoren entzündete sich an der verbreiteten Gleichsetzung der wahren Kirche mit ihren Amtsträgern, vor allem mit dem Papst und den Bischöfen. Zur sichtbaren Kirche im wörtlichen Sinn gehörte sodann die große Zahl der Priester, Mönche und Nonnen, die sich

<sup>2</sup> Alle Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, Berlin, Reimer, 1907. Die Zitate folgen der von Thomas Hanke und mir bearbeiteten Neuedition von Band 6, Berlin, Boston, de Gruyter, 2026.

<sup>3</sup> Das Motiv lässt sich zurückverfolgen bis zur Lehre des Augustinus vom Gottesstaat.

äußerlich schon durch ihre Kleidung vom Rest der Bevölkerung abhoben. Die Spannung zwischen dem äußeren Schein und dem inneren Sein ist bereits im Neuen Testament Gegenstand der Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Pharisäern<sup>4</sup>. Mit einem Schlagwort unserer Tage könnte man als das Problem der sichtbaren Kirche ihre mangelnde Authentizität bezeichnen.

Die Unglaubwürdigkeit der Kirche betrifft nicht nur das Verhalten ihrer führenden Vertreter oder einzelnen Mitglieder, sondern besitzt eine strukturelle Dimension, wenn rein äußerliche Zeichen und Einrichtungen als Maßstab gottgefälligen Verhaltens oder als Kriterium der Zugehörigkeit zu der wahren Kirche gelten. Auch dieses Problem hat seinen Vorläufer im Neuen Testament<sup>5</sup>. Häufig treten die genannten Aspekte miteinander verbunden auf. In der Regel entscheiden die religiösen Führer, was die Gemeinde tun soll. Sie legen die Inhalte des Bekenntnisses und die Formen des Gottesdienstes verbindlich fest. Wenn die Repräsentanten der sichtbaren Kirche aufgrund mangelnder Einsicht oder aus unlauteren Beweggründen das Falsche lehren, hört die Gemeinschaft der Gläubigen auf, die wahre Kirche zu sein. So entsteht der Spielraum für die Möglichkeit, dass die Vertreter der römischen Kirche und der Papst in Wahrheit Ungläubige sind.

Trotzdem wäre es verkehrt zu meinen, die Reformatoren hielten die wahre Kirche für unsichtbar. Im Gegenteil drehte sich die Kontroverse um die Frage, welches die sichtbaren Merkmale der wahren Kirche seien. Besonderen Wert legten die Reformatoren auf das Kennzeichen der Universalität oder Allgemeinheit. Damit reagierten sie nicht nur auf die Vielzahl von Kirchenspaltungen und Religionsstreitigkeiten, sondern widersetzten sich auch dem Anspruch der römischen Kirche, ‚katholisch‘ im Sinn von ‚allumfassend‘ und ‚zeitlos wahr‘ zu sein.

<sup>4</sup> Vgl. etwa Mt 23, 5: «Alle ihre Werke aber tun sie, damit sie von den Leuten gesehen werden. Sie machen ihre Gebetsriemen breit und die Quasten an ihren Kleidern groß».

<sup>5</sup> Man denke an die Diskussionen über das Sabbatgebot (Mk 3, 1-6) und die Reinheitsvorschriften (Mk 7, 1-23).

Martin Luther gebrauchte die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche in seiner gegen den Leipziger Franziskaner Augustin von Alvelt gerichteten Streitschrift über das Papsttum<sup>6</sup>. Der Text aus dem Jahr 1520 erschien zeitgleich mit der Bulle *Exsurge Domine*, in der Papst Leo X. den Reformator zum Widerruf seiner 95 Thesen aufforderte und ihm mit dem Bann drohte. Luther benutzt das Begriffspaar nicht, um die Glieder der Kirche oder die miteinander im Streit liegenden Parteien in zwei getrennte Gruppen einzuteilen. Sichtbare und unsichtbare Kirche sind für ihn vielmehr zwei Dimensionen, in denen die eine Kirche existiert.

Der Wittenberger Reformator verweist auf die Analogie zu der paulinischen Unterscheidung zwischen der Seele und dem Leib bzw. zwischen dem geistlichen und dem fleischlichen Menschen (vgl. Röm 8, 5-9) sowie zwischen dem äußerlichen, zeitlichen und dem innerlichen, ewigen Menschen (vgl. 2 Kor 4, 16-18). Die anthropologische Unterscheidung überträgt Luther auf die Kirche. Die christliche Gemeinde bilde «nach der Seele eine Gemeinschaft, die in einem Glauben einträchtig versammelt ist, obwohl sie nach dem Leib nicht an einem Ort versammelt werden kann und jeder Teil an seinem Ort versammelt wird»<sup>7</sup>. Im Anschluss an den Ort kommt Luther auf die Personen zu sprechen und erklärt mit Blick auf die verschiedenen Stände des Klerus, sie könnten zwar «ohne den Glauben bestehen», seien aber «Scheinchristen und nur wie hölzerne Bilder der wahren Christenheit». Weil jedoch kein Leib ohne Seele existiere, bleibe die Kirche «niemals ohne einige, die zugleich auch wahrhaftige Christen sind»<sup>8</sup>. Die Wörter ‚sichtbar‘ oder ‚unsichtbar‘ fallen in diesem Zusammenhang nicht. Luther weist lediglich

<sup>6</sup> Vgl. M. Luther, *Vom Papsttum in Rom: gegen den hochberühmten Römling in Leipzig (1520)*, in *Deutsch-Deutsche Studienausgabe*, Band 2: *Wort und Sakrament*, hrsg. von D. Korsch und J. Schilling, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2015, S. 72-152. Siehe dazu R.M. Lehmann, *Kirche glauben! Luthers Ekklesiologie nach seiner Schrift Vom Papsttum zu Rom (1520)*, «Lutherjahrbuch», LXXXVII, 2020, S. 87-124.

<sup>7</sup> Luther, *Papsttum*, S. 97.

<sup>8</sup> Ebenda.

darauf hin, was man glaube, das sei «weder leiblich noch sichtbar»<sup>9</sup>. Deshalb könne die äußere römische nicht die wahre Kirche sein. Auch in seinen späteren Schriften vermied Luther den Ausdruck ‚unsichtbar‘ und sprach stattdessen von der verborgenen Kirche (*ecclesia abscondita*)<sup>10</sup>.

Auf ausdrückliche Ablehnung stieß die Rede von der unsichtbaren Kirche bei Philipp Melanchthon. In Artikel 7 der *Confessio Augustana* nennt er als Kennzeichen der wahren Kirche, dass in ihr «das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacrament laut des Evangelii gereicht werden»<sup>11</sup>. Artikel 8 fügt hinzu, dass die Wirkkraft der Sakramente nicht von der Frömmigkeit der Priester abhängt, die sie spenden<sup>12</sup>. In den *Loci praecipui theologici* von 1559 erklärte Melanchthon, die sichtbare Kirche bilde die Gemeinschaft der von Gott Berufenen. Neben ihr sollten wir keine weitere, unsichtbare Kirche erdichten<sup>13</sup>.

Systematischen Gebrauch von dem Begriffspaar machte hingegen der Schweizer Reformator Ulrich Zwingli<sup>14</sup>. Nach seiner Auffassung gehören die Gläubigen auf dem ganzen Erdkreis zu der unsichtbaren Kirche. «Unsichtbar heißt sie nicht, weil diejenigen, die glauben, unsichtbar wären, sondern weil es den menschlichen Augen nicht ersichtlich ist, wer glaubt»<sup>15</sup>. Die sichtbare Kirche

<sup>9</sup> Ebenda, S. 105.

<sup>10</sup> Vgl. D. Wendebourg, *Kirche*, in *Luther-Handbuch*, hrsg. von A. Beutel, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, S. 451-462, bes. S. 453-454.

<sup>11</sup> *Die Confessio Augustana*, in *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, hrsg. von I. Dingel, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, S. 84-225, hier: S. 102.

<sup>12</sup> Vgl. ebenda.

<sup>13</sup> Vgl. P. Melanchthon, *Loci praecipui theologici*. Lateinisch – Deutsch, Band 2, hrsg. von P. Litwan und S. Grosse, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2020, S. 2-3.

<sup>14</sup> Zu Zwingli siehe immer noch A. Ritschl, *Ueber die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche*, «Theologische Studien und Kritiken», XXXII (2), 1859, S. 189-226, bes. S. 190-192.

<sup>15</sup> H. Zwingli, *Erklärung des christlichen Glaubens*, in *Schriften*, Band IV, hrsg. von S. Lutz und T. Brunnschweiler, Zürich, Theologischer Verlag, 1995, S. 287-361, hier: S. 325.

hingegen bestehe aus denen, die sich selbst Christen nennen oder die von anderen Christen genannt werden. Unter ihnen befänden sich auch solche, «die nicht Mitglieder der auserwählten und unsichtbaren Kirche sind»<sup>16</sup>. Da in der sichtbaren Kirche viel Eigensinn und Feindseligkeit anzutreffen seien, brauche es eine kirchliche Obrigkeit, um die Sünder in die Schranken zu weisen<sup>17</sup>.

Johannes Calvin spricht im vierten Buch seiner *Institutio Christianae religionis* von der wahren im Gegensatz zur falschen Kirche<sup>18</sup>. Kennzeichen der ersteren sind der Dienst am Wort Gottes und die Verwaltung der Sakramente (der Taufe und des Abendmahls)<sup>19</sup>. Das römische Papsttum stehe für die falsche Kirche, weil es die Lehre entstellt und den Gottesdienst in Aberglauben verwandelt habe<sup>20</sup>. Dank der genannten Kennzeichen ist die wahre Kirche für Calvin keineswegs verborgen. Gleichwohl unterscheidet der Genfer Reformator zwischen der wahren irdischen und derjenigen Kirche, die «in Wahrheit vor Gott Kirche ist»<sup>21</sup>. Diese Kirche des Himmels umfasse die Menschen aller Zeiten, die durch die Gnade Gottes auserwählt seien. Zu der irdischen Kirche hingegen gehörten auch viele Heuchler, die «von Christus nichts haben als den Namen und den Anschein». Calvin schließt mit der Aufforderung:

<sup>16</sup> Ebenda.

<sup>17</sup> Vgl. ebenda. – Mit seinem Argument für die Notwendigkeit eines Leitungsamts in der Kirche nähert sich Zwingli ironischerweise der von Luther entschieden zurückgewiesenen These Alvelts, der zufolge jede menschliche Gemeinschaft ein leibliches Haupt brauche, wenn sie nicht zerfallen soll (vgl. Luther, *Papsttum*, S. 83).

<sup>18</sup> Zur Ekklesiologie Calvins im Allgemeinen siehe M. Beintker, *Leitlinien reformatorischer Ekklesiologie. Das Beispiel Calvins*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», CXIV (4), 2017, S. 398-416; G. Plasger, *Kirche*, in *Calvin-Handbuch*, hrsg. von H.J. Selderhuis, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, S. 317-325.

<sup>19</sup> Vgl. J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion*, übers. von O. Weber, Neukirchen, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1955, S. 690-692 [IV, i, 8-9].

<sup>20</sup> Vgl. ebenda, S. 705-706 [IV, ii, 1-2].

<sup>21</sup> Ebenda, S. 690 [IV, i, 7].

Ebenso also, wie es für uns vonnöten ist, jene unsichtbare, allein für Gottes Augen wahrnehmbare Kirche zu glauben, wird es uns auch aufgetragen, diese Kirche, die im Blick auf die Anschauung der Menschen Kirche heißt, hochzuhalten und die Gemeinschaft mit ihr zu pflegen<sup>22</sup>.

Die Reformatoren sind sich einig, dass niemand von anderen mit Sicherheit wissen könne, ob er oder sie vor Gott wirklich gerecht ist. Einzig Gott kennt die Herzen der Menschen<sup>23</sup>. In einer Kirchweihpredigt nennt Luther die Seele einen verborgenen Tempel, in dem Gott wohnt. «Allain Got sihet auff disen tempel, der da alles sihet in dem verborgnen»<sup>24</sup>. Über den Grund der Verborgenheit fügt Luther in der ihm eigenen Direktheit hinzu: «Denn Got wil die welt nichtt lassen wissen, wenn er bey seiner braut schlafft»<sup>25</sup>. Freilich hinkt der Vergleich Luthers, denn während die Braut an der Anwesenheit des Bräutigams keinen Zweifel hegen dürfte, kann die fromme Seele nicht mit Sicherheit wissen, ob sie bei Gott Gnade gefunden hat.

## 2. Die unsichtbare Kirche in der Theologie der Aufklärung

Das Nachdenken über Religion und Kirche im 18. Jahrhundert vollzog sich unter dem Eindruck nicht nur des Vernunftstrebens der Aufklärung, sondern auch der religiösen Erweckungsbewegung des Pietismus. Aufklärung und Pietismus waren auf vielfältige Weise

<sup>22</sup> Ebenda.

<sup>23</sup> Die Apostelgeschichte nennt Gott den «Herzenskündiger» (*kardiognôstês*; Apg 15, 8). Kant gebraucht den Ausdruck in der *Religionsschrift* für den obersten Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens, der «ein Herzenskündiger seyn muß, um auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen, und, wie es in jedem gemeinen Wesen seyn muß, jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen zu lassen» (99).

<sup>24</sup> M. Luther, *Stephan Roths Festpostille (1527)*, hrsg. von G. Buchwald, in *Werke*. Wiemarer Ausgabe, Band 17/2, Weimar, Böhlau, 1927, S. 249-519, hier: S. 501. – Vgl. Mt 6, 4.6.28.

<sup>25</sup> Ebenda.

miteinander verflochten. Sie hinterließen tiefe Spuren in der Theologie und im Religionsverständnis der Zeit. Das betraf auch die Stadt Königsberg, das Collegium Fridericianum und die Universität Albertina. In diesem Zusammenhang immer wieder genannt wird der Name Franz Albert Schultz (1692-1763). Dieser hatte in Halle sowohl bei August Hermann Francke als auch bei Christian Wolff studiert. Daher kannte Schultz die Theologie und die Spiritualität des Pietismus aus erster Hand. Zugleich befasste er sich mit der rationalistischen Schulphilosophie und deren Anspruch, alles Wahre auf einen vernünftigen Grund zurückzuführen. Als Student soll Schultz bei einem Treffen Wolffs mit dessen Widersacher, dem pietistischen Theologen Joachim Lange, zugegen gewesen sein<sup>26</sup>. Die erhoffte Verständigung blieb aus, und einige Zeit später musste Wolff Halle auf Geheiß des preußischen Königs verlassen<sup>27</sup>.

Der Skandal änderte nichts daran, dass sich eine ganze Reihe damals in Halle ausgebildeter Theologen um die Verbindung der pietistischen Religiosität mit dem aufgeklärten Vernunftdenken bemühte. Viele von ihnen wirkten als Seelsorger und Prediger; andere machten sich um die Erneuerung des Unterrichtswesens verdient. Nicht selten versahen sie neben ihren sonstigen Tätigkeiten auch eine Professur. Auf Empfehlung des einige Jahre jüngeren, früh verstorbenen Georg Friedrich Rogall (1701-1733) wurde Schultz nach Königsberg gerufen, wo er die Leitung des Collegium Fridericianum übernahm, dem er drei Jahrzehnte lang vorstand<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Vgl. J.H. Zedler, *Schultz, oder Schultze, (Frantz Albert)*, in *Universal-Lexicon*, Band 35, Leipzig-Halle, Zedler, 1743, Sp. 1606-1609, hier: Sp. 1606.

<sup>27</sup> Siehe dazu A. Beutel, *Causa Wolffiana. Die Vertreibung Christian Wolffs aus Preußen 1723 als Kulminationspunkt des theologisch-politischen Konflikts zwischen halleschem Pietismus und Aufklärungsphilosophie*, in *Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung. Beiträge zur Geschichte einer spannungsreichen Beziehung*, hrsg. von U. Köpf, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, S. 159-202.

<sup>28</sup> Siehe dazu *Die Schule Immanuel Kants*, hrsg. von H.F. Klemme, Hamburg, Meiner, 1994, bes. S. 21-26. Zu Schultz' theologischem und philosophischem Denken siehe J.J. Fehr, «Ein wunderlicher nexus rerum». *Aufklärung und Pietismus in Königsberg unter Franz Albert Schultz*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2005, bes. S. 187-272.

An der Universität hielt Schultz bis zu seinem Tod Vorlesungen in Theologie. Eine studentische Nachschrift seines sechssemestrigen Kollegs der Jahre 1741 bis 1744 unter dem Titel *Theologia thetico – antithetica* befand sich in der Königsberger Universitätsbibliothek<sup>29</sup>, muss aber als seit dem Zweiten Weltkrieg verschollen gelten. Deshalb lässt sich die Ekklesiologie, die zu Kants Zeiten an der Königsberger Universität gelehrt wurde, nicht mehr genau rekonstruieren. Ebenso schwer lässt sich feststellen, welche Einflüsse Kant durch Lektüre und Gespräche erhielt<sup>30</sup>. Daraus ergibt sich als methodische Konsequenz, dass ich zunächst in recht allgemeiner Form die Standpunkte wichtiger Vertreter der Theologie der Aufklärung erhebe und sie danach auf Gemeinsamkeiten mit der kantischen Idee des ethischen gemeinsamen Wesens befrage.

Die Metapher von der unsichtbaren Kirche gewinnt ihren Sinn aus deren teilweiser Überschneidung mit der sichtbaren Kirche. Nicht alle Glieder der unsichtbaren Kirche gehören auch zu der sichtbaren Kirche; nicht jeder, der sich öffentlich zu Christus bekennt, ist ein wahrer Christ. Quer zu der Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche verläuft, wie wir gesehen haben, der Streit um die wahre Kirche und deren Kennzeichen. Während über die Zugehörigkeit zu der unsichtbaren Kirche allein Gott urteilt, bemisst sich die Wahrheit der sichtbaren Kirche an ihrer Glaubenslehre und kultischen Praxis. So erklärt Philipp Jakob Spener (1635-1705), der Gründer des lutherischen Pietismus, wir müssten nicht in der

<sup>29</sup> Siehe dazu E. Riedesel, *Pietismus und Orthodoxie in Ostpreußen. Auf Grund des Briefwechsels G.F. Rogalls und F.A. Schultz' mit den Halleschen Pietisten*, Königsberg-Berlin, Ost-Europa-Verlag, 1937, bes. S. 205-222.

<sup>30</sup> Zum Einfluss des Pietismus auf die Religionslehre Kants siehe die klassische Arbeit von G. Hollmann, *Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants*, «Altpreuussische Monatsschrift», XXXVI (1-2), 1899, S. 1-73, bes. S. 44-48. Ihm widersprach bereits J. Bohatec (*Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»*. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1938, S. 23) mit dem Hinweis, die von Hollmann ins Feld geführten Schlagwörter gehörten als Fachbegriffe zum Allgemeingut evangelischer Glaubenslehre.

römischen, sondern in der evangelischen «die wahre kirche allein noch sichtbar zu seyn erkennen»<sup>31</sup>.

Mit dem Erstarken des Pietismus verlagerte sich der Akzent von der diözesanen oder landeskirchlichen Ordnung auf die Frömmigkeit des Einzelnen und kleiner privater Gemeinschaften. Demgemäß versteht Spener unter der sichtbaren Kirche den Zusammenschluss derjenigen, «die sich äusserlich zu dem wort Gottes halten und bekennen / daher in einer äusserlichen sichtbaren gemeinschaft mit andern frommen Christen stehen»<sup>32</sup>. Zugleich betont Spener, dass viele Angehörige der sichtbaren Kirche «von hertzen nicht fromm sind». Zu der unsichtbaren Kirche hingegen gehöre «die anzahl der wahren kinder Gottes allein». Diese Kirche heiße unsichtbar, «weil man das innere ihres hertzens / und also dasjenige in deme sie eigentlich wahre Christen sind / nicht sehen kann: wie dann keiner dem andern / sondern Gott allein in das hertz sehen kann / wann es ein redlicher ernst seye mit seinem Christenthum»<sup>33</sup>. Die Nähe zu der kantischen Lehre von der Unerforschlichkeit der moralischen Gesinnung ist unübersehbar<sup>34</sup>.

Die Verlagerung des Akzents von der wahren sichtbaren auf die unsichtbare Kirche lässt sich auch bei dem Hallenser Theologen und Wolffianer Sigmund Jakob Baumgarten (1706-1757) beobachten. Gemäß seiner *Glaubenslehre* gehören zu der unsichtbaren Kirche «alle einzele mit Christo wahrhaftig vereinigte und dadurch unter einander verbundenen Personen, die eine verborgene unsichtbare Zusammenfügung unter einander haben»<sup>35</sup>. Die sichtbare Kirche dagegen umfasst «alle die Gläubigen, die eine ihnen selbst

<sup>31</sup> P.J. Spener, *Pia desideria*, hrsg. von K. Aland, 3. Aufl., Berlin, de Gruyter, 1964, S. 11.

<sup>32</sup> Id., *Die Evangelische Glaubens-Lehre*, Frankfurt am Main, Zunner, 1688 (Nachdruck: Hildesheim, Olms, 1986), S. 1261.

<sup>33</sup> Ebenda.

<sup>34</sup> Zum Verhältnis zwischen Kant und Spener siehe A. Szyrwińska, *Wiedergeborene Freiheit. Der Einfluss des Pietismus auf die Ethik Immanuel Kants*, Wiesbaden, Springer, 2017.

<sup>35</sup> S.J. Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, Band 3, hrsg. von J.S. Semler, Halle, Gebauer, 1760, S. 587.

bewuste und andern merckliche Uebereinstimmung des Lehrbegriffs und der Einrichtung des Gottesdienstes unter einander haben»<sup>36</sup>. In seiner *Theologischen Moral* ergänzt Baumgarten, dass die Glieder der unsichtbaren Kirche «die ganze nähere Offenbarung Gottes in der Schrift zum Grunde ihres Verhaltens» annehmen<sup>37</sup>.

Bedeutsam für unseren Zusammenhang ist die folgende Einschränkung, die Baumgarten hinsichtlich der Unerkennbarkeit der Zugehörigkeit zu der unsichtbaren Kirche anbringt. Zwar sei die Zahl ihrer Glieder «Gott allein bekannt», denn nur Gott besitze das Vorrecht «der Herzenskündigung»<sup>38</sup>. Nichtsdestoweniger hält Baumgarten fest, dass jedermann «versichert werden könne und müsse, ob er selbst zu derselben gehöre, solche Ueberzeugung auch von andern bey hinlänglichem Umgange mit denselben erhalten könne». Baumgarten erläutert die Einschränkung weiter dahingehend, dass unser Urteil über den Glauben anderer mit einer «muthmaßlichen Wahrscheinlichkeit» erfolgt, während die Überzeugung vom eigenen Verhältnis zur unsichtbaren Kirche sogar «zur Gewißheit gebracht werden» könne, und zwar «nach Maaßgebung einer richtigen Prüfung seiner Gesinnung und Verhaltens»<sup>39</sup>.

Baumgartens Schüler Johann Salomo Semler (1725-1791) folgte der von seinem Lehrer gelegten Spur. Zu der äußeren, sichtbaren Kirche gehören für Semler alle diejenigen, die «die christliche Lehre hören; die Sacramente gebrauchen»; die unsichtbare Kirche bestehe aus den «heiligen, oder wahren Christen, die sich mit unter jenem Haufen befinden»<sup>40</sup>. In seinen späten Jahren prägte Semler den Begriff vom wahren Christentum als einer moralischen Privatreligion<sup>41</sup>. Mit ihrer innerlichen Auffassung von Religiosität

<sup>36</sup> Ebenda, S. 588.

<sup>37</sup> Id., *Ausführlicher Vortrag der Theologischen Moral*, Halle, Gebauer, 1767, S. 1149.

<sup>38</sup> Ebenda, S. 1150.

<sup>39</sup> Ebenda, S. 1150-1151.

<sup>40</sup> J.S. Semler, *Versuch einer freieren theologischen Lehrart*, Halle, Hemmerde, 1777, S. 648.

<sup>41</sup> Siehe dazu E. Feil, *Religio*, Band 4: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, bes. S. 444-447, S. 458-476.

hätten sich Jesus und die ersten Christen von der äußerlichen Religion sowohl der Juden als auch der Heiden abgesetzt. Erst in der Folgezeit sei das Christentum wieder zu einer äußerlichen Religion mit einer verbindlichen Glaubenslehre und einem öffentlichen Gottesdienst geworden. Den Einfluss der Amtskirche und des Staats will Semler auf die äußerlich sichtbare Religion begrenzt wissen. Die unsichtbare «als die moralisch vollkommener und bessere» Kirche<sup>42</sup> lebt dagegen ausschließlich im religiösen Bewusstsein des Einzelnen.

Im Rückblick auf seine kirchengeschichtlichen Studien erinnert Semler an die Mystik «als die sicherste Festung der innern Religion, wenn sie von tyrannischer Gewalt der äusserlichen Kirche gleichsam eingeschlossen und belagert wird»<sup>43</sup>. In den Klöstern und unter den Beginnen habe er genügend «stille rechtschaffene Christen genug» gefunden, um in ihm die Gewissheit zu nähren, «daß die unendliche unsichtbare Stadt Gottes auf Erden unbezwinglich, unzerstörlich; und daß die Kraft des Christentums weder an die griechische, noch lateinische, teutsche – Bibel, auch nicht an Prediger, auch nicht an Sacramente, gebunden seyn könne»<sup>44</sup>.

Zum Lehrbestand der christlichen Theologie zählt die Auffassung, wonach die Kirche im Allgemeinen und das Sakrament der Taufe im Besonderen erforderlich sind, damit der durch die Erbsünde gefallene Mensch das Heil erhoffen kann. Nach der herkömmlichen, von dem Kirchenvater Augustinus entwickelten Auffassung bedarf wegen der Schuld Adams jeder Mensch einer besonderen, durch Jesus Christus erwirkten göttlichen Begnadigung. Weil die göttliche Gnade im Glauben angenommen werden muss, kann kein Ungläubiger zu der wahren Kirche gehören. Diese Vorstellung widersprach dem Bild der Aufklärung von der Möglichkeit eines jeden Menschen zu einem tugendhaften und folglich Gott wohlgefälligen Leben. Wenn in den Augen Gottes nur gläubige Christen Gnade finden, ist der Weg zu einem gelingenden Leben

<sup>42</sup> J.S. Semler, *Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen (1786)*, hrsg. von D. Fleischer, Nordhausen, Bautz, 2009, S. 122 [§ 65].

<sup>43</sup> Id., *Lebensbeschreibung*, Band 2, Halle, 1782, S. 176.

<sup>44</sup> Ebenda.

den Angehörigen aller nichtchristlichen Völker von vornherein versperrt. Der Slogan des Exklusivismus lautet seit der Antike *extra ecclesiam nulla salus*.

Gegen diese Vorstellung wandte sich der Wolffianer Johann August Eberhard (1739-1809) in einer Abhandlung mit dem Untertitel «Untersuchung der Lehre von der Seeligkeit der Heiden»<sup>45</sup>. Unter ‚Kirche‘ oder ‚Religionsgesellschaft‘ versteht Eberhard einen Zusammenschluss Gleichgesinnter, um «gemeinschaftlich besser Gott zu erkennen, und gottesfürchtige und tugendhafte Empfindungen zu erwecken und zu unterhalten»<sup>46</sup>. Beruht der Zusammenschluss auf einem Vertrag der Gläubigen untereinander, spricht Eberhard von sichtbarer Kirche. «Sonst machen schon alle fromme und tugendhafte Menschen, durch die Uebereinstimmung ihres Bestrebens nach Gottesfurcht und Tugend eine Gemeinschaft aus, die man die unsichtbare [sc. Kirche] nennen kann». Das religiöse Gemeinwesen verfolgt kein über Frömmigkeit und Tugend hinausreichendes Ziel, weshalb man «den Gliedern der sichtbaren Kirche keinen andern Zweck, als die bessere Erreichung der Absichten der unsichtbaren Kirche durch eine äusserliche Gesellschaft beylegen» könne<sup>47</sup>. Eberhard verteidigt in seinem Buch die Möglichkeit, dass nicht nur Christen, sondern auch Heiden ein tugendhaftes, gottgefälliges Leben führen. Daher bleibe «nichts übrig, wodurch irgend jemand, der nicht zur christlichen Kirche gehört, von seinem Antheil an Glückseligkeit ausgeschlossen würde, als seine eigene Schuld»<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Christian Wolff selbst hatte in seiner berühmten *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen* die damals umstrittene Ansicht vertreten, dass sittliche Einsicht nicht die christliche Offenbarung voraussetze. Siehe dazu M. Albrecht, *Einleitung*, in Christian Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica*. Lateinisch – deutsch, hrsg. von M. Albrecht, Hamburg, Meiner, 1985, S. IX-LXXXIX, hier: S. XXXV-XXXVI.

<sup>46</sup> J.A. Eberhard, *Neue Apologie des Sokrates*, Band 2, Berlin-Stettin, Nikolai, 1778 (Nachdruck: Hildesheim, Olms, 2001), S. 86.

<sup>47</sup> Ebenda.

<sup>48</sup> Id., *Neue Apologie des Sokrates*, Band 1, Berlin-Stettin, Nikolai, 1776 (Nachdruck: Hildesheim, Olms, 2001), S. 195.

Zum Abschluss dieses kurzen Überblicks erwähnt sei der reformierte Pfarrer Johann Friedrich Stapfer (1708-1775). Er studierte unter anderem in Marburg bei dem aus Halle vertriebenen Christian Wolff. In Halle knüpfte Stapfer Kontakte zu Siegmund Jakob Baumgarten<sup>49</sup>. Als Pfarrer der Gemeinde Diessbach bei Thun in der Schweiz verfasste Stapfer eine vielbändige *Grundlegung zur wahren Religion*. Wie seine Vorgänger bedient er sich der Unterscheidung zwischen innerer und äußerer, sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Die «inwendige» Kirche ist für Stapfer «die Gesellschaft der wahren Gläubigen und Unterthanen des Reichs Christi». Ihre Mitglieder bleiben «vor den Augen der Welt verborgen», sei es, «weil der Schmuck derselben inwendig ist, daß man ihre wahren Eigenschaften nicht erkennen kan», sei es, «weil sie wegen den Verfolgungen, das äusserliche Glaubens-Bekennniß nicht abstaten, noch den äusserlichen Gottesdienst ausüben dürfen». Dagegen sei die «auswendige» Kirche «eine vermischte Gesellschaft aller derer, welche sich äusserlich zu Christo bekennen; den äusserlichen Gottesdienst gemeinschaftlich, nach der Vorschrift des Heylands und der Apostel verrichten; und hiermit die äusserlichen Gnaden-Mittel des Worts und der Bundes-Siegel [sc. Sakramente] genießen»<sup>50</sup>.

Ergänzt sei der Hallenser Philosoph Johann Heinrich Tieftrunk (1760-1837). Seine *Zensur des christlichen protestantischen Lehrbegriffs nach den Prinzipien der Religionskritik* ist, wie schon der Titel anzeigt, von Kant beeinflusst. Unter der unsichtbaren Kirche als dem «Urbild» versteht der Philosoph «die Vereinigung der Wohlgesinnten unter der göttlichen unmittelbaren aber moralischen

<sup>49</sup> Siehe dazu T.K. Kuhn, *Johann Friedrich Stapfer*, in *Historische Lexikon der Schweiz*, Version vom 17.02.2012, Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010855/>, konsultiert am 13.03.2025.

<sup>50</sup> J.F. Stapfer, *Grundlegung zur wahren Religion*, Band X, 3. Aufl., Zürich, Heidegger, 1759, S. 535-536. – J. Bohatec (*Religionsphilosophie*, S. 411) bringt in einem fortlaufenden Zitat mehrere Sätze dieses Abschnitts. Die von ihm behauptete «Verwandtschaft zwischen Kant und Stapfer» (ebenda) scheint mir jedoch lediglich darauf zu beruhen, dass sich beide der allgemein gebräuchlichen theologischen Begrifflichkeit bedienen.

Weltregierung»; die sichtbare Kirche «ist das Nachbild, welches die Menschen durch wirkliche Vereinigung zu einem Ganzen auf Erden, jener Idee gemäß, zu Stande bringen»<sup>51</sup>. Die Einrichtungen der sichtbaren Kirche dienen der sittlichen Besserung. Je weiter die Menschheit auf ihrem Weg zur Moralität fortschreitet, desto mehr «nimmt die relative Nothwendigkeit (Nützlichkeit) der empirischen Anstalt ab»<sup>52</sup>. Die «wahre Aufklärung» erblickt Tieftrunk darin,

daß man die Kirche und ihre Statute für bloße Mittel zur moralischen Gesinnung erkennt, sie als solche schätzt und benutzt, bis die Menschen durch die Gewalt des innern Gesetzes vereint sind und bloß durch dasselbe ein Gott wohlgefälliges Leben führen<sup>53</sup>.

### 3. Kants ethisches Gemeinwesen zwischen Religion und Moral

Im Abschnitt IV. des Dritten Stücks der *Religionsschrift* spricht Kant sowohl von der «unsichtbaren Kirche» als auch von der «wahren (sichtbaren) Kirche» (101). Beide Ausdrücke gebraucht er zur Kennzeichnung des ethischen gemeinsamen Wesens, das an die Stelle des ethischen Naturzustands treten soll<sup>54</sup>. Kants Rede von einem ethischen Gemeinwesen muss zunächst als *contradictio in adjecto* erscheinen, handelt es sich bei dem Wort ‚Gemeinwesen‘ doch um die deutsche Übersetzung des lateinischen *res publica* und des englischen *commonwealth*. Zu dem Gemeinwesen müssten

<sup>51</sup> J.H. Tieftrunk, *Censur des christlichen Protestantischen Lehrbegriffs nach den Principien der Religionskritik*, Band 3, Berlin, Verlag der Königlich Preußischen Akademischen Kunst- und Buchhandlung, 1795, S. 244.

<sup>52</sup> Ebenda, S. 258.

<sup>53</sup> Ebenda, S. 259.

<sup>54</sup> Zum ethischen Naturzustand siehe G. Bordoni, *Recht und Religion. Der Begriff des ethischen Naturzustandes in der Religionsschrift Kants*, in *Religion, Moral und Kirchenglaube. Beiträge zu Kants «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» (1793)*, hrsg. von S. Abel und D. Hüning, Berlin-Boston, de Gruyter, 2023, S. 147-169.

folglich eine äußere Verfassung und eine rechtliche Ordnung gehören. Kant hingegen unterscheidet zwischen dem ethischen und dem politischen gemeinen Wesen. Während mit dem letzteren der Staat gemeint ist, versteht er unter dem ersteren «eine Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen» (94). Das Adjektiv ‚ethisch‘ bezieht sich daher in unserem Zusammenhang nicht auf eine Moral und Recht umfassende Sittenlehre, sondern nur auf den Bereich der Tugend. Das zeigt sich noch deutlicher an einer weiteren von Kant getroffenen Unterscheidung. Wenn die besagten Tugendgesetze öffentlich sind, nennt der Philosoph die Kirche «eine ethischbürgerliche (im Gegensatz der rechtlichbürgerlichen) Gesellschaft» (94).

Der kantische Begriffsgebrauch wirft eine Reihe systematischer Fragen auf. Sie betreffen die Formen der Vergemeinschaftung. Der gängigen Lesart zufolge richtet sich das moralische Gesetz an die einzelne handelnde Person, während die Prinzipien des Rechts das Zusammenleben in der Gesellschaft und im Staat regeln. Folglich beträfe die Tugend das innere Forum des eigenen sittlichen Gewissens<sup>55</sup>; das Recht bezöge sich auf das äußere Forum einklagbarer und erzwingbarer Handlungen. Ein solcher Gegensatz zwischen Moral und Recht entspricht der transzendentalen Unterscheidung zwischen der intelligiblen Welt des Verstandes und der sinnlichen Welt der Erfahrung. Mit dieser Unterscheidung verbunden sind die Betrachtungsweisen sittlicher Handlungen entweder als tugendhaft oder als rechtmäßig. Ein ethisches im Gegensatz zu einem rechtlichen gemeinen Wesen wäre demzufolge kein irgendwie erfahrbarer Zusammenschluss, sondern bestünde lediglich in der intelligiblen Sphäre. Dazu passt seine Assoziation mit der unsichtbaren Kirche.

Schwierigkeiten ergeben sich, sobald man versucht, die Funktion des ethischen gemeinen Wesens zu erklären. Es soll – ebenso wie das Ideal der moralischen Vollkommenheit, von dem das Zweite Stück der *Religionsschrift* handelt – bei der Überwindung des radikalen Bösen helfen. Die Konstruktion scheint auf der

<sup>55</sup> In der *Tugendlehre* definiert Kant das Gewissen als «das Bewußtseyn eines inneren Gerichtshofes im Menschen (,vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen‘)» (I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in *Gesammelte Schriften*, Band VI, S. 438).

Voraussetzung zu ruhen, dass die Revolution der Denkungsart die Einbindung in eine Gemeinschaft erfordert, weil sich ein tugendhaftes Leben nur gemeinsam führen lässt. Wie aber sollen wir uns eine solche Gemeinschaft in der intelligiblen Welt vorstellen oder denken? Entsteht ein ethisches gemeinsames Wesen einfach dadurch, dass eine Mehrzahl von Handelnden dem moralischen Gesetz folgt?

Indem Kant das ethische gemeine Wesen als einen bürgerlichen Zustand kennzeichnet, wo öffentliche Tugendgesetze gelten, fordert er, dass die Gemeinsamkeit der Handelnden nicht auf ihre innere Gesinnung beschränkt bleibt, sondern einen sichtbaren Ausdruck findet. Ein evangelischer Theologe unserer Tage fasste die reformatorische Lehre von der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche dahingehend zusammen, dass für den Protestantismus die Kirche als «der Versuch einer Institutionalisierung des Nichtinstitutionalisierbaren» zu gelten habe<sup>56</sup>. Sollte Kant eine ähnlich paradoxe Figur geschaffen haben, entspräche das ethische gemeine Wesen der unsichtbaren Kirche als dem Nichtinstitutionalisierbaren, dessen versuchte Institutionalisierung die (wahre) sichtbare Kirche bildet<sup>57</sup>. Deshalb spricht der Königsberger Philosoph vom ethischen gemeinen Wesen als dem moralischen Reich Gottes auf Erden<sup>58</sup>. In einem solchen Reich der Zwecke ist die Pflicht jedes Einzelnen nicht etwas von den Interessen und Absichten aller anderen

<sup>56</sup> U. Barth, *Sichtbare und unsichtbare Kirche. Die Tragweite von Luthers ekklesiologischem Ansatz*, in *Kritischer Religionsdiskurs*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, S. 1-51, hier: S. 51. – Zu der Unterscheidung aus systematisch-theologischer Sicht siehe auch W. Härle, *Kirche VII. Dogmatisch*, in *Theologische Realenzyklopädie*, Band 18, Berlin-New York, de Gruyter, 1989, S. 277-317, bes. S. 286-289.

<sup>57</sup> J.J. DiCenso (*Kant on Ethical Institutions*, «The Southern Journal of Philosophy», LVII (1), 2019, S. 30-55) versteht die unsichtbare Kirche als ideales Modell, anhand dessen bestehende politische und religiöse Institutionen weiterentwickelt werden sollen.

<sup>58</sup> S. Palmquist (*Kant's Model for Building the True Church. Transcending 'Might Makes Right' and 'Should Makes Good' Through the Idea of a Non-Coercive Theocracy*, «Diametros», 54, 2017, S. 76-94) prägte dafür die Formel von einer «zwangsfreien Theokratie».

Getrenntes, sondern sie zielt auf «das Ganze der Angelegenheit des menschlichen Geschlechts» (100)<sup>59</sup>.

Was macht das ethische gemeine Wesen nun zu einer Kirche? Die Frage lässt sich für die wahre sichtbare und die unsichtbare Kirche nur getrennt beantworten. Beginnen wir mit der letzteren und halten wir fest, dass die Religion die sittliche Besserung des Einzelnen weder bewirken noch gar ersetzen kann. Kant bleibt seiner Auffassung treu, der zufolge in der intelligiblen Welt nur solche Handlungen zählen, die wir aus eigenem Antrieb vollziehen und deren Maximen im Einklang mit dem sittlichen Gesetz stehen. Ob jemand der unsichtbaren Kirche angehört, vermögen daher nicht einmal die Gläubigen selbst, geschweige denn ihre Mitmenschen zweifelsfrei zu beurteilen. Allein Gott weiß um die moralische Gesinnung eines jeden.

Zu ergänzen bleibt, dass sich Kant in der Frage nach der Notwendigkeit eines übernatürlichen Beistands zur sittlichen Besserung nicht eindeutig festlegt. Er erörtert das Thema ausführlich in der Allgemeinen Anmerkung zum Ersten Stück der *Religionsschrift*. Durch den selbstverschuldeten Hang zum Bösen wird die natürliche Anlage zum Guten verdorben. Damit der Mensch nicht mehr aus Selbstliebe, sondern rein aus Pflicht handelt, ist ein Gesinnungswandel erforderlich. Ob die Revolution der Denkungsart das Wirken der göttlichen Gnade voraussetzt, lässt Kant in der Schwebe. Auf der einen Seite beteuert der Philosoph, der Mensch müsste sich «vorher würdig machen», um die Gnade zu empfangen, und «diese Beyhülfe annehmen, (welches nichts Geringes ist)» (44)<sup>60</sup>. Auf der anderen Seite räumt Kant ein, dass wir die Wiederherstellung der Anlage zum Guten so wenig begreifen wie den Ursprung des Hangs zum Bösen.

Die Assoziation des ethischen gemeinen Wesens mit der unsichtbaren Kirche wird verständlich vor dem Hintergrund der

<sup>59</sup> Siehe dazu H.F. Fulda, *Zur Idee eines tractatus theologico-politicus in der Religionsphilosophie*, in *Gedachter Glaube*, hrsg. von M. Wladika, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005, S. 201-217.

<sup>60</sup> Dabei ist es in Kants Augen unerheblich, ob die Gnade «nur in der Verminderung der Hindernisse bestehen, oder auch positiver Beistand sein» sollte (44).

dargelegten Geschichte dieses Begriffs. Im Unterschied zum Staat gelten für eine Religionsgesellschaft keine rechtlichen, sondern moralische Prinzipien. Die Zugehörigkeit ist freiwillig und kann nicht erzwungen werden. Eine Gott wohlgefällige ethische Gesinnung ist – ebenso wie ein übernatürlicher Beistand – «kein Gegenstand möglicher Erfahrung» (101).

Was hingegen die sichtbare Kirche anbelangt, hebt Kant vor allem auf ihre hierarchische Verfasstheit ab, wenn er schreibt:

So fern eine jede Gesellschaft unter öffentlichen Gesetzen eine Unterordnung ihrer Glieder (in Verhältniß derer, die den Gesetzen derselben gehorchen, zu denen, welche auf die Beobachtung derselben halten), bey sich führt, ist die zu jenem Ganzen (der Kirche) vereinigte Menge die Gemeinde, unter ihren Obern, welche (Lehrer oder auch Seelenhirten genannt) nur die Geschäfte des unsichtbaren Oberhaupts derselben verwalten, und in dieser Beziehung insgesamt Diener der Kirche heißen, so wie im politischen Gemeinwesen das sichtbare Oberhaupt sich selbst bisweilen den obersten Diener des Staats nennt, ob er zwar keinen einzigen Menschen (gemeinlich auch nicht einmal das Volksganze selbst) über sich erkennt (101).

Mit der öffentlichen Gesetzgebung einher geht der Standesunterschied zwischen Priestern und Laien oder, wie Kant sich ausdrückt, zwischen der Gemeinde und ihren Oberen. Die Funktion der Lehrer und Hirten zielt auf die Einhaltung der Tugendgesetze. Insofern die Gesetze als göttliche Gebote gelten, sind sie dem Einfluss der Obrigkeit entzogen. Das erklärt die Rede von den Vorstehern der Gemeinde als Dienern der Kirche.

Damit die Darstellung der sichtbaren Kirche an Anschaulichkeit gewinnt, ist ein Aspekt hinzuzunehmen, den Kant in den Abschnitten V. und VI. des Dritten Stücks behandelt, nämlich die Gründung des Glaubens auf eine heilige Schrift. Im Gegensatz zu der reinen Vernunftreligion spricht Kant von einem «historischen» oder «Kirchenglauben» (102)<sup>61</sup>. Die Heilige Schrift dient als

<sup>61</sup> Zum Verhältnis zwischen sichtbarer Kirche und Kirchenglauben siehe T. Hanke, *Die Offenbarung innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Eine Studie*

Medium, wodurch die (moralischen wie statutarischen) Gesetze der Gemeinde bekannt gemacht werden. Der Kirchenglaube ist in dem doppelten Sinn historisch, dass er in vergangenen Begebenheiten seinen Ursprung hat und dass sein Inhalt von einer Generation zur nächsten überliefert wird. Weil die Überlieferung durch schriftliche Urkunden erfolgt, braucht die Gemeinde nicht nur Obere, die auf die Beobachtung der Gesetze achten, sondern auch Gelehrte, die über die zur Auslegung der Schriften erforderlichen philologischen und historischen Kenntnisse verfügen.

Man mag bedauern, dass Kant seine Schilderung des ethischen gemeinen Wesens auf den christlichen Glauben zugeschnitten hat und andere Religionen höchstens beiläufig erwähnt<sup>62</sup>. Der Gebrauch des Ausdrucks ‚Kirche‘ drängt die Frage auf, ob der Philosoph das Christentum für die einzige Erscheinungsweise des ethischen gemeinen Wesens hielt. Dann wäre der Gegensatz zwischen Tugend und Recht gleichbedeutend mit dem Gegensatz zwischen Kirche und Staat, und die Religion fiel mit der Moral zusammen. Die wahre sichtbare Kirche wäre am Ende nichts anderes als ein Zusammenschluss aller Menschen guten Willens<sup>63</sup>. Die Gretchenfrage der Interpretation muss demnach lauten: Kann es neben der wahren sichtbaren Kirche noch andere öffentliche Gemeinwesen nach Tugendgesetzen geben?

Leider äußert sich Kant zu der letzten Frage so wenig wie zu dem Problem der nichtchristlichen Religionen. Zwar gehört zu der

*zu Kants philosophischem Begriff der Offenbarung*, Berlin-Münster, LIT, 2009, S. 42-49.

<sup>62</sup> B. Dörflinger (*Kants Projekt der unsichtbaren Kirche als Aufgabe zukünftiger Aufklärung*, in *Studien zur Religionsphilosophie Immanuel Kants*, hrsg. von D. Hüning und S. Klingner, Berlin-Boston, de Gruyter, 2023, S. 207-220) bemängelt, dass die statutarischen Gebote von Offenbarungsreligionen, die nicht durch Vernunft begründbar sind, unvermeidlich zu Streitigkeiten zwischen den verschiedenen historischen Glaubensarten führen.

<sup>63</sup> Wie L. Pasternack (*Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*, London-New York, Routledge, 2014, S. 180) bemerkt, entspricht eine solche Interpretation eher dem, was in der Tradition die unsichtbare Kirche genannt wurde.

Idee des ethischen gemeinsamen Wesens dessen «Allgemeinheit» und «folglich numerische Einheit» (101). Aber wenn die Kirche der gegenwärtigen Zeit erst «vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerie» gereinigt werden muss (101), um zu der wahren sichtbaren Kirche zu werden, könnten die Gläubigen dann nicht in eine Mehrzahl miteinander konkurrierender Gemeinden zerfallen, von denen keine die Wahrheit ganz besitzt und deren Einheit im Lauf der Geschichte herbeigeführt werden muss? Für diese Vorstellung spricht, dass Kant auch im Bereich der Politik eine Vielzahl von Staaten voraussetzt, während die einzelnen Personen gemäß dem Weltbürgerrecht zugleich als Angehörige eines «allgemeinen Menschenstaats» angesehen werden dürfen<sup>64</sup>. Wie die kosmopolitische Ordnung unvollkommen ist, so stünde die volle Verwirklichung des ethischen Gemeinwesens noch aus.

Spätestens an diesem Punkt wird die Alternative zwischen einer säkularen und der religiösen Lesart der *Religionsschrift* unabweisbar. Handelt es sich bei dem ethischen gemeinsamen Wesen um den idealen Endzustand einer geschichtlichen Entwicklung, in deren Verlauf Tugend und Recht, Ethik und Politik immer weiter zur Deckung kommen? Oder bildet das ethische gemeinsame Wesen ein gesellschaftliches Gegenstück zum Staat, wo statt der menschlichen Ordnung des Rechts die göttliche Ordnung der Gnade gilt? Ist folglich (im ersten Fall) die Religion nur eine vorübergehende Erscheinung auf dem Weg des moralischen Fortschritts?<sup>65</sup> Oder bleibt (im zweiten Fall) die Menschheit dauerhaft auf eine religiöse Gemeinschaft ethisch Gesinnter angewiesen?<sup>66</sup>

<sup>64</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, in *Gesammelte Schriften*, Band VIII, S. 349 Anm.

<sup>65</sup> Weil die religiöse Dimension des ethischen gemeinsamen Wesens und mit ihr die sichtbare Kirche im Lauf der Zeit verschwinden soll, sieht M. Michalson (*The Ambiguity of Kant's Concept of the Visible Church*, «Diametros», XVII (65), 2020, S. 77-94) im Dritten Stück der *Religionsschrift* eine Tendenz zur Säkularisierung.

<sup>66</sup> M. Hoesch (*Die Rolle der Religion in Kants politischer Philosophie*, in *Religionsphilosophie nach Kant. Im Angesicht des Bösen*, hrsg. von M. Kühnlein, Berlin, Metzler, 2023, S. 273-293) betont die Angewiesenheit des Staats auf den Beitrag der Kirche zur Moralisierung der Bürger.

Der Beantwortung dieser Fragen näher kommt man, wenn man die von Kant ins Spiel gebrachte Unterscheidung zwischen der wahren sichtbaren und der unsichtbaren Kirche als auf die beiden Seiten derselben Medaille bezogen interpretiert<sup>67</sup>. Wie der phänomenale und der noumenale Mensch dieselbe Person ausmachen, so zerfällt auch die Kirche nicht in zwei voneinander getrennte Reiche, nämlich den sichtbaren Zusammenschluss der Gläubigen in der Zeit und die unsichtbare Versammlung der Heiligen des Himmels. Die sichtbare Kirche stellt vielmehr ein Mittel dar, das der empirische Mensch braucht, um die eigene Neigung zum Bösen zu überwinden. Kommt es zu dem erhofften Wandel der Gesinnung, gehört der Mensch schon im diesseitigen Leben zu der unsichtbaren Kirche.

Bei dem besagten Mittel zur Überwindung des Bösen kann es sich einerseits nicht bloß um die Lehre des Sittengesetzes handeln. Denn dieses ist jedem Menschen in der Stimme des eigenen Gewissens unmittelbar bewusst. Wie Kant in der Allgemeinen Anmerkung zum Vierten Stück der *Religionsschrift* darlegt, geht es andererseits auch nicht um besondere Gnadenmittel, durch deren Gebrauch die Gläubigen hoffen dürften, die Forderung nach sittlicher Besserung zu umgehen. Dabei denkt Kant neben den Sakramenten der Taufe und des Abendmahls an alle Formen des Gebets und des äußeren Gottesdienstes.

Worin besteht also der sichtbare Beitrag der Kirche zur Überwindung des Bösen? An dieser Stelle ist an den Zusammenhang zu erinnern, der die Ekklesiologie des Dritten Stücks der *Religionsschrift* mit der Christologie des Zweiten Stücks verbindet. Die personifizierte Idee des guten Prinzips wirkt durch die Gemeinschaft der Gläubigen, die sie verbreitet. Der Zweck der Kirche besteht darin, den Sieg über das Böse in der jeweiligen Gegenwart sichtbar zu machen. Das geschieht vordergründig durch die Überlieferung und Auslegung der heiligen Schriften, die vom Auftreten des idealen Menschen berichten. Auf diese Weise wird der Glaube an die Möglichkeit des Sieges über das Böse wachgehalten.

<sup>67</sup> Vgl. R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin-New York, de Gruyter, 1990, S. 202.

Aus der Sicht der christlichen Theologie wird man vielleicht einwenden wollen, Kant verkenne die Heilsordnung. Dass der Mensch sich der Glückseligkeit würdig machen müsse, bedeute letztlich, sich die Erlösung selbst zu verdienen. Liest man genauer, stellt man jedoch fest, dass Kant in der *Religionschrift* wiederholt von einer «Ergänzung» spricht, die der moralisch gesinnte Mensch nötig habe, weil er unweigerlich hinter dem Anspruch des Guten zurückbleibt. Die Liebe Gottes zur Menschheit werde «in Rücksicht auf die redliche Gesinnung den Mangel der That, auf welche Art es auch sei, ergänzen» (120). Die Theologie spricht in diesem Fall von der Rechtfertigung des Sünders. Nach christlicher Lehre erfolgt die Rechtfertigung nicht aufgrund göttlicher Willkür, sondern dank der Genugtuung, die Jesus Christus stellvertretend für die übrige Menschheit geleistet hat<sup>68</sup>.

Der Glaube an die Ergänzung unseres sittlichen Bemühens durch die stellvertretende Genugtuung knüpft sich an die biblische Überlieferung vom Auftreten und Schicksal des Sohnes Gottes. Sie ist historischen Ursprungs und Teil des Kirchenglaubens. Beides spricht gegen eine säkulare Deutung des ethischen gemeinsamen Wesens. Der von Kant erhoffte sittliche Ausgleich lässt sich durch die moralische Besserung allein nicht erreichen. Derselbe Gott, der gemäß der Postulatenlehre der zweiten *Kritik* die der Tugend angemessene Glückseligkeit bewirkt<sup>69</sup>, ergänzt der *Religionschrift* zufolge unser menschliches Ungenügen. Die Art, wie das geschieht, bleibt für die Vernunft so geheimnisvoll, «daß Gott sie uns höchstens in einer symbolischen Vorstellung, worin das Practische allein für uns verständlich ist, offenbaren könnte» (171)<sup>70</sup>. Als Ergebnis kann daher festgehalten werden: Soll das ethische gemeine Wesen nicht nur die unsichtbare, sondern zugleich die wahre sichtbare

<sup>68</sup> Siehe dazu G. Sans, *Der Tod Jesu für uns. Zum Paradigma der Stellvertretung bei Kant, Pannenberg und Hegel*, in *Die Christologie Wolfhart Pannenberg*, hrsg. von G. Wenz, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2021, S. 213-232, bes. S. 214-219.

<sup>69</sup> Vgl. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, Band V, S. 124-125.

<sup>70</sup> Zum Begriff des Symbols siehe S. Maly, *Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes*, Berlin-New York, de Gruyter, 2012, bes. S. 361-363.

Kirche darstellen, ohne dabei dem Verdikt des Aberglaubens oder der Schwärmerei zu verfallen, muss der historische Glaube die – in Abschnitt VII. des Dritten Stücks behandelte – Lehre von der stellvertretenden Genugtuung beinhalten.