

## ETHIEK EN RELIGIE BIJ KANT

*Hendrik Johan Adriaanse*

Het woordje 'en' in deze titel heeft als logische functie om twee grootheden met elkaar te verbinden, maar over de aard van het verband tussen die twee bepaalt het niets. Er hoeft helemaal geen intrinsieke relatie te bestaan; ethiek en religie zouden twee zaken kunnen zijn, die helemaal niets met elkaar van doen hebben. Nu, bij Kant is dat niet zo. Ethiek en religie zijn bij Kant zelfs wederkerig op elkaar betrokken. "Moral führt also unumgänglich zur Religion" (IX)<sup>1</sup>: is een beroemde zin waarin uitgesproken wordt, dat de eerstgenoemde is aangelegd op de tweede. En de niet minder beroemde zin "Religion ist (...) die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" (229) zegt, dat de tweede kan worden uitgedrukt in termen van de eerste. Deze wederkerige betrokkenheid is het eigenlijke thema van het nu volgende. Wederkerigheid houdt overigens niet per se harmonie of afwezigheid van spanning in. Integendeel, er is Kant niet weinig aan gelegen om de zelfstandigheid van de moraal hoog te houden. Niets minder dan de autonomie van het zedelijk subject staat daarmee op het spel. Dit heeft niet de idee van een ander, hoger wezen nodig, noch om de zedewet te erkennen noch om haar te volbrengen. Als redelijk wezen weet de mens uit zichzelf wat zijn plicht is. Wanneer Kant zijn boek over religie met een opmerking van deze strekking begint, kan men zich afvragen, hoe hij ooit nog bij het thema 'religie' uitkomt. Aan de andere kant is er ook, een zekere zelfstandigheid van de religie ten opzichte van de moraal. Deze is minder uitgesproken; het is in ieder geval zo, dat alle religie binnen de grenzen van de rede door haar zedelijk gehalte wordt genormeerd. Toch zou het onjuist zijn om Kant het standpunt toe te schrijven, dat religie tot moraal kan worden herleid. Er is een eigen vraag waar religie op antwoordt en die vraag is verschillend van die waar de moraal op gericht is. Gaat het bij de moraal om de vraag "Was soll ich tun?"; de religie is gefascineerd door de vraag "Was darf ich hoffen?" De overeenkomst tussen deze twee formuleringen is treffend; beide hebben de eerste persoon enkelvoud als onderwerp; het ik (maar wie ben ik?) is de niet te onderschatten samenbindende factor. Toch zijn de verschillen minstens net zo opvallend. Tegenover 'doen' staat 'hopen', tegenover 'behoren' staat 'mogen'. Wat in deze verschillen besloten ligt, zullen we verderop nog moeten zien; houden we voor het moment alleen vast, dat religie iets anders is dan moraal; ik bedoel: een beetje anders. Dat beetje is echter genoeg om voor de nodige spanning te zorgen.

## Moraal voert noodzakelijk naar religie

Wat ik nu wil doen, is, de wederkerigheid in de relatie tussen ethiek en religie uit te spellen door de beweging te maken van de een naar de ander en dan van de ander weer terug naar de een. Ik beperk me daarbij zoveel mogelijk tot het werk-immanente perspectief. De externe kritiek - waarvoor zeker aanleiding is - maak ik ondergeschikt aan de uiteenzetting. Bij deze aanpak vormen de twee eerder geciteerde beroemde zinnen onze leidraad. Onze heenvoer is die van ethiek naar religie. Dus laten we beginnen met nader stil te staan bij die uitspraak: "Moral führt also unumgänglich zur Religion." Men kan opmerken, dat in het bovenstaande tussen moraal en ethiek niet onderscheiden is. De titel van deze uiteenzetting voert de ene term, het citaat en de tot dusver gegeven toelichtingen voeren de andere. De opmerking is juist, maar men kan repliceren, dat het verschil bij Kant niet op de spits gedreven moet worden. Een onderscheiding als tussen een objectniveau en een metaniveau is niet aan de orde. Moraal is niet minder dan de natuurlijke aanleg van de rede zelf, zodat Kant in de *Kritik der reinen Vernunft* kan zeggen, dat de "letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt" is. Als er hier onderscheidingen gemaakt moeten worden, dan is voor Kant de onderscheiding tussen een zuivere en een empirische moraalwetenschap veel belangrijker dan die tussen ethiek en moraal. Als onderdeel van de filosofie heeft de ethiek direct te maken met die aanleg van de rede zelf. Ze is geïnteresseerd in zuivere moraal en valt daar blijkens de *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* ook verregaand mee samen. In het voorwoord tot dit geschrift kan Kant uiteenzetten, dat het verplichtende karakter dat aan morele uitspraken eigen is, niet gegrond kan zijn in de omstandigheden van de wereld, maar alleen in begrippen van de zuivere rede. Daarom is het een zaak van "äußerste Notwendigkeit" om "einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre." (GMS 389) Ik zal de woorden 'ethiek' en 'moraal' niet totaal promiscue gebruiken, maar me ook niet in verlegenheid laten brengen door de finesses van hun verschil.

Waarom leidt moraal nu onvermijdelijk tot religie? Kijken we naar de context van deze stelling in het voorwoord bij de eerste druk van Kants boek over de religie, dan zien we, dat daar sprake is van een behoefte van de mens om zich bij zijn plichten nog een einddoel te denken. Het woordje 'nog' duidt erop, dat het hier gaat om een gedachte, die niet in eerste, maar pas in latere of allerlaatste instantie opkomt. En inderdaad, in eerste aanleg moet iets heel anders bedacht worden dat moraal - zuivere moraal - vereist om juist af te zien van het denken in termen van doelen. Bedoeld zijn hier uitwendige doelen: doelen, die niet aan de plicht als het hoogste principe van de zedelijkheid inherent zijn, maar

zich van elders opleggen aan de wil en daarmee aan het handelen van de persoon. Voorbeelden van zulke uitwendige doelen worden gevormd door alle vormen van verwacht voordeel: hetzij geldelijk gewin, hetzij eer of aanzien, hetzij gezondheid, hetzij genot. Niet, dat een zedelijk willend, en daarmee waarlijk vrij, mens deze voordelen altijd moet ontberen; hij kan ze alleen niet, zonder de essentie van de moraal en dus van zijn vrijheid te verspelen, tot doel van zijn handelen maken. Eenvoudiger gezegd: het kan de zedelijk handelende mens alleen te doen zijn om zijn plicht, om dat wat hij krachtens de morele wet behoort te doen. Dat is zijn doel. Men kan dus, hoewel Kant zelf zegt, dat men, als het op plicht aankomt, van alle doelen moet abstraheren, in dit verband wel van doelen spreken, maar dan van een doel in zichzelf, een einddoel. De zuivere moraal dient geen doel buiten zichzelf. Maar nu betoogt Kant in het voorwoord van zijn boek over religie, dat er in zekere zin toch een uitwendig doel in het spel kan zijn. We moeten hier erg op onze woorden passen: Kant betóógt het niet echt, maar vraagt er veeleer naar. En het uitwendige doel is niet zozeer in het spel, als wel daarbuiten: als een zaak die thuishoort in de dialectiek, in plaats van in de analytiek van de zuivere praktische rede. Het gaat om het einddoel aller dingen. Dat ligt niet in onze macht. Maar daarom kan het ons nog niet onverschillig zijn. In tegendeel, de idee van een hoogste goed in de wereld komt uit de moraal zelf voort. De zedelijk willende mens is als vanzelf geïnteresseerd in de vraag, "was denn aus diesem unserem Rechthandeln herauskomme", wat het resultaat van zijn zedelijk handelen zal zijn. Hij laat daardoor niet de maximen van zijn wil bepalen; het is dus niet een vooropgezet doel, maar een doel dat volgt op, of volgt uit de zedelijke wilsbepaling zelf. Het is, zoals Kant ter verduidelijking in het Latijn toevoegt, een *'finis in consequentiam veniens'*.

Welnu, deze idee van een hoogste goed in de wereld is uit tweeërlei componenten opgebouwd. Aan de ene kant natuurlijk de plicht zelf. Het hoogste goed mag dan een dialectisch, in plaats van een analytisch begrip zijn; het hoort wel tot de begrippen van de praktische rede. Een hoogste goed dat buiten de zedelijkheid om zou gaan en geen moreel karakter zou dragen, is voor Kant onaanvaardbaar: daar zou de vrijheid weer verspeeld zijn. Aan de andere kant echter hoort tot het hoogste goed ook de gelukzaligheid. Kijken we even naar de kritiek van de praktische rede, dan zien we, dat Kant daar ook expliciet ruimte voor laat: in de notie 'hoogste' zelf ligt volgens hem al een zekere tweezinnigheid: het hoogste kan zowel het bovenste (*supremum*) als het volmaakte (*consummatum*) betekenen. (KPV, 110) Het bovenste goed is zonder twijfel van zedelijke aard; het is, zegt hij daar, de deugd. Deugd correspondeert direct met wat zoëven plicht genoemd werd: de deugd, zo kan Kant zeggen, is iemands "stevig gegrondeste gezindheid om zijn plicht precies te vervullen" (11 Anm.). De deugd is de hoogste voorwaarde van alles wat men zich aan goeds maar wensen kan; al het waarlijk goede -alle geluk- vereist, dat men het ook

waardig is en deze gelukwaardigheid is gegarandeerd met de deugd. Maar het hoogste goed moet ook het volmaakte goed zijn. Het moet naast gelukwaardigheid ook gelukzaligheid omvatten. Natuurlijk niet anders dan zo, dat de laatste in proportie is met de eerste: een ondeugdzaam geluk is geen echt geluk. Niettemin: het gaat wèl om geluk. De notie 'geluk' is voor Kant veel minder verwerpelijk dan men vaak, afgaande op de tweedeling tussen deontologische en teleologische ethiek, doet voorkomen. Binnen deze tweedeling kan hij moeilijk anders dan als een uitgesproken voorstander van een deontologische opvatting gelden. Maar misschien is die tweedeling zelf wel te star. Hoe dat zij, in een mooie passage in de transcendentele methodenleer van de kritiek van de zuivere rede vinden we een nauwe relatie tussen geluk en hoop. (KrVB 833) "Alles Hoffen geht auf Glückseligkeit", zo heet het daar, en laten we ons bij deze uitspraak realiseren, dat hoop het kernwoord is van de laatste hoofdvraag waarop Kant met zijn filosofie een antwoord zoekt, de vraag: 'Wat mag ik hopen?' Met deze nauwe relatie is de deur naar religie al half open gezet.

Ze gaat helemaal open, wanneer het probleem moet worden opgelost, hoe het aldus bepaalde hoogste goed in de wereld *mogelijk* is. Deze vraag verwijst volgens Kant namelijk naar een "höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen" (VII), kortom naar een God. De mogelijkheid van een hoogste goed in de wereld berust in God. Het argument voor deze stelling wordt in het boek over de religie alleen samengevat; iets uitvoeriger is Kant in de corresponderende passage van zijn kritiek van de praktische rede. (KpV 124 ev) Ik richt me daarop. Mogelijk is het hoogste goed in de wereld, wanneer de beide componenten van deugd en geluk met elkaar verbonden kunnen worden. Kant brengt ze in de genoemde context op iets andere noemers: mogelijk is het wanneer vrijheid en natuur met elkaar verbonden kunnen worden. 'Vrijheid' staat dan voor het domein van de rede, in dit geval de praktische rede; het domein van de zedewet dus: het bovenste goed. En 'natuur' staat voor het domein van de bepaaldheden die buiten de (zedelijke) wil om gaan. Daaronder horen ook de begeerten en dus ook de begeerte naar geluk als bevrediging van alle neigingen. (KrV B 834) Het is inderdaad van nature, dat de mens naar geluk streeft. Het punt is nu, dat de gezochte verbinding niet in de zedewet zelf kan bestaan. Kant lijkt hier minder consequent te zijn dan sommige van zijn navolgers, die hem voorhielden, dat het geluk als vanzelf uit de zedelijkheid voortvloeit en dat derhalve de gelukwaardigheid niet slechts voor een noodzakelijke, maar ook voor een voldoende voorwaarde van de gelukzaligheid gehouden moet worden. Toch mag men hier naar mijn mening de inconsequentie prijzen. Want zij houdt in, dat de natuur niet tot de vrijheid wordt herleid. Daar kan men alleen maar mee instemmen. In het andere geval zou de weerbarstigheid van de natuur - van het rijk der noodwendigheid, zoals Kant ook kan zeggen - veronachtzaamd zijn. Maar de vraag, waarin dan wèl de verbinding tussen

vrijheid en natuur gelegen is - waarin, om het met Kants eigen woorden uit te drukken, de grond van de noodzakelijke samenhang tussen deze twee bestaat - wordt er alleen maar des te nijpender door. Die grond moet niet met een van beide samenvallen, maar van andere aard dan allebei zijn. Om een lang verhaal kort te maken: die grond is volgens Kant alleen te zoeken in God. God wordt hierbij dan omschreven als hoogste oorzaak van de gehele natuur, die tevens - ik citeer maar eerst even de formulering van Kant zelf - "eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat." Deze formulering is vreemd: waarom wordt van 'causaliteit hebben' gesproken? Wel, omdat hier met de gewone uitdrukking 'oorzaak zijn' duidelijk te veel gezegd zou zijn. God is niet oorzaak van de morele gezindheid: dat zou een aanslag op de zedelijke autonomie van de mens betekenen. Aan de andere kant zou het duidelijk te weinig gezegd zijn, wanneer aan God als de hoogste oorzaak een vorm van causaliteit in het rijk der vrijheid werd ontzegd. Vandaar deze gekunstelde uitdrukking, die het probleem van de derde antinomie uit de kritiek van de zuivere rede (KrV B 472 e.v.) in herinnering roept. Ik wil daar nu echter niet bij stilstaan, maar de volgende stappen in de redenering schetsen. Dat zijn er nog twee: in de eerste plaats wordt van deze hoogste oorzaak bepaald, dat zij toekomt aan een wezen met verstand en wil. Hierdoor wordt de identificatie met de godsídee voltrokken, dus hier wordt de stap gezet die in de traditionele godsbewijzen gerepresenteerd wordt door de formule "et hoc omnes dicunt deum". In de tweede plaats wordt van het bestaan van deze God bepaald, dat het noodzakelijk aangenomen moet worden. Maar deze noodzakelijkheid wordt op tweeërlei wijze gekwalificeerd. Het wordt een morele noodzakelijkheid genoemd, waarmee onder andere gezegd is, dat het om een aanname gaat waarbij de mogelijkheid van het hoogste goed zelf in het geding is. Deze morele noodzaak heet voorts subjectief van aard. Ze is namelijk een behoefte en niet zelf een plicht, want, zo benadrukt Kant, er kan geen plicht zijn om het bestaan van enig ding aan te nemen. Maar de behoefte daaraan is er wél, want onze rede kan de mogelijkheid in kwestie niet anders denken. Zo komt het betoog dus uit bij een vorm van geloof (*Glaube*); geloof is immers een voorwaar-aannemen op objectief ontoereikende maar subjectief toereikende gronden. (KrV B 851 e.v.) Zulk geloof is niet *per se* godsdienstig van aard; Kant houdt het erop, dat het ook een zaak van de zuivere rede kan zijn en dat is het ook in het onderhavige geval. Het is een kwestie van 'reiner Vernunftglaube' om het bestaan van een God als grond van de mogelijkheid van een hoogste goed in de wereld aan te nemen. --- Maken we nu de overstap uit de kritiek van de praktische rede naar onze context in het voorwoord van het boek over de religie, dan komen we precies uit op de plaats waar de volzin staat, die we als leidraad voor dit onderdeel van ons betoog hebben gekozen: "Moral führt also unumgänglich zur Religion." Hier sluit zich dus de cirkel. Het is Kants overtuiging, dat religie daar in het spel komt, waar de ídee van God zich als noodzakelijk aan het praktische denken oplegt.

Dit betekent niet, dat onze heenreis nu al voltooid is en dat we de terugreis van religie naar ethiek kunnen aanvaarden. Weliswaar komt, waar de godsidee zich in praktisch verband oplegt, religie in het spel, maar religie gaat niet op in het denken van de godsidee. Als we in Kants boek over de religie verder kijken dan alleen het voorwoord, valt ons op, dat er ook andere thema's aangevoerd worden. Religie heeft ook te maken met het raadsel van het kwaad, met gemeenschapsvorming, met eredienst, met historische tradities waarin bepaalde instituties, geschriften, voorstellingen geldigheid hebben gekregen boven andere, ja, ze heeft zelfs te maken - tenminste als probleem - met bekering, wonderen, mysteriën, genademiddelen. Het is teveel om dat allemaal in dit bestek te behandelen. Ik kies er twee thema's uit waar ik even wat nader op wil ingaan. In de eerste plaats het raadsel van het kwaad, waaraan Kant het eerste stuk van zijn boek over religie gewijd heeft. Het vormt er dus de inzet van, maar niet in deze zin, dat het belangrijkste pas verderop komt: het is veeleer een inzet waarmee de toon voor het hele boek gezet wordt. Het kwaad is in zijn radicale vorm een uitdaging - om het met Ricoeurs term te zeggen<sup>2</sup> - die het denken bijna als vanzelf naar het thema 'religie' drijft. *Wat mag ik hopen?*, gegeven de discrepantie tussen wat behoort te zijn en wat feitelijk is? Sterker nog: *Wat mag ik hopen?*, gegeven het feit, dat deze discrepantie zich ook en vooral in mijzelf voordoet? Het kwaad (*das Böse*) moeten we wel onderscheiden van wat Kant noemt 'das Übel' (hetgeen ik vertaal met 'de kwaal'). Het laatstgenoemde heeft betrekking op onze gevoelens van lust en onlust, maar gaat buiten de wil om, dat wil zeggen: buiten de wil, voorzover deze zich iets voorneemt op geleide van de zedewet (KpV 60 e.v.) Het boze doet zich dus voor waar een zedelijk subject, een mens, van de stelregel van de zedelijkheid afwijkt, en wel niet per ongeluk en onwetend, maar bij volle bewustzijn. Kants analyse stuit op het probleem, dat de mens een aangeboren neiging tot deze afwijking heeft; hij gebruikt zelfs nog een sterker woord dan 'neiging', namelijk 'hang'. Dat duidt op de subjectieve grond van de mogelijkheid van een neiging. Hij gaat daarmee zo ver als maar mogelijk is. Een hang is wel verschillend van een aanleg (*Anlage*), omdat hij ook altijd als verworven (en dus ook als weer aflegbaar) gedacht moet worden; hij mag dus niet als aangeboren worden vóórgesteld, maar Kant spreekt er wel in die termen over. De mens dan heeft in deze zin een hang tot het boze. Hij is, kan Kant ook zeggen, "von Natur böse" (26vv). Zo ver de ervaring reikt, kan de mens - en bedoeld is nu: ieder mens, in het bijzonder de 'first person' - niet anders beoordeeld worden dan dat hij in de stelregels voor zijn handelen voet gegeven heeft aan die afwijking van de zedewet. Dit is niet zoiets als een weeffout van de natuur, waarvan de menselijke soort in al zijn exemplaren het slachtoffer zou zijn; het boze in de zin van deze hang - het 'radicaal boze', noemt Kant het - betreft wel allen zonder uitzondering en toch is het in ieder afzonderlijk geval de schuld van een moreel subject. Nooit is het individuele

subject te verontschuldigen voor deze hang; nooit ook houdt het kwaad op, kwaad te zijn, doordat het in de algemene kwaal van de wereld overgaat.

De vraag die nu vooral klemmt, is: waar komt dit radicale kwaad vandaan? Wat is er de oorsprong van? Sommige religies, bijvoorbeeld de christelijke, hebben daar een antwoord op. In de christelijke religie wordt verwezen naar de erfzonde. De fout van één moreel subject zou door biologische vererving op heel zijn nageslacht zijn overgegaan en zich nog steeds bij iedere nieuwe generatie voortzetten. Kant steekt zijn bezwaren tegen deze voorstelling niet onder stoelen of banken. Men zou uit zijn scherpe afwijzing kunnen concluderen, dat deze vraag naar de oorsprong van het kwaad hem veeleer uit het domein van de religie wegvoert. Zijn eigen antwoord is, dat het kwaad - in de strikte zin van het woord: als moreel kwaad - alleen uit moreel kwaad ontspringen kan, dat het ook niet tot een oorspronkelijke, maar gecorrumpeerde aanleg kan worden herleid - want de oorspronkelijke aanleg is een aanleg tot het goede - en dat er dus "kein begreiflicher Grund da [ist], woher das moralisch Böse in uns zuerst gekommen sein könne" (47). Anders gezegd: de oorsprong van het kwaad blijft voor ons ondoorgrondelijk. Een antwoord voorwaar, dat wijsgeren tot grote hoogten van bewondering heeft gevoerd. Jaspers en in zijn voetspoor Ricoeur<sup>3</sup> brengen Kant hulde om de ingetogenheid en oprechtheid van dit antwoord. Toch - en daar komt het op aan - is het geen antwoord dat het domein van de religie voor dat van de wijsbegeerte verruilt. Het is niet het antwoord van een openbaringsreligie, maar wel dat van de redelijke religie, die Kant immers voor ogen staat.

## Religie

Het onderscheid tussen openbaringsreligie en redelijke religie hebben we tot dusver binnen het begrip 'religie' nog niet gedifferentieerd. Kant wijdt zijn boek aan de religie binnen de grenzen van de rede alleen, en deze vorm van religie kan worden gecontrasteerd met allerlei andere vormen. Als we de weg gaan van ethiek naar religie, kunnen we ons niet enkel met de wijsgerige vorm tevreden stellen: dan moeten we ook aandacht schenken aan haar historische gestalten.<sup>4</sup> Dat laatste doet Kant overigens maar in zeer beperkte mate. Hij heeft veel anekdotisch materiaal in zijn voetnoten, verder verstrooide opmerkingen over de Egyptische, de Indische, de Perzische en de Gothische religies, voorts een korte en nogal bevooroordeelde uiteenzetting over de joodse religie en voor de rest gaat het doorlopend over het christendom. Godsdienstgeschiedenis was een vak dat zich nog te weinig ontwikkeld had om filosofisch ernstig genomen te worden. Pas een volgende generatie heeft het probleem opgeworpen van 'die Religion und die Religionen'<sup>5</sup>. Voor Kant zelf bleef het bij de vaststelling: "Es ist nur eine (wahre) Religion", waarop hij overigens wel direct liet volgen: "aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben" (154). Een en ander doet echter aan het

scherpe besef van het verschil tussen redelijke en historische religie niets af. Welnu, strekt de weg van ethiek naar religie zich ook tot deze laatstgenoemde uit? Het antwoord moet bevestigend luiden. De samenhang van de 'reine Vernunftglaube' (die het bestaan van een hoogste, goddelijke oorzaak van vrijheid en natuur aanneemt) met de diverse vormen van 'Geschichtsglaube' bestaat daarin, dat de laatste "vehikel" (152, 173 etc.)<sup>6</sup> zijn voor de eerste. Met deze opvatting is een hele filosofie van de geschiedenis gemoeid, die ik hier niet kan uiteenzetten; ik moet me beperken tot een paar saillante punten uit het derde stuk van Kants boek over de religie waarin hij handelt over de stichting van een rijk Gods op aarde. Die stichting kan niet anders tot stand komen dan door een ethische gemeenschap, een volk Gods onder ethische wetten, een 'kerk'. Iedere kerk echter gaat van een bijzonder historisch geloof, een openbaring, uit, en dat kan ook niet anders, gegeven de zwakheid van de menselijke natuur. In het dienen van God is de zuiver morele wetgeving kennelijk niet genoeg; nodig blijkt ook een zekere kerkelijke vorm met de daarbij behorende observaties en heilige schriftten. Maar deze vorm heeft wat Kant betreft geen blijvende waarde; integendeel, als de mensheid zich hiervan geleidelijk weet te ontdoen en het algemene, zuivere religie-geloof omhelst, voltrekt zich juist daarin de nadering van het rijk Gods op aarde. Dan immers zal het geloof niet meer gericht zijn op een genade die de mens zou zijn toegerekend, maar op de goede levenswandel waartoe hij uit zichzelf verplicht is. Valt, kan men vragen, deze nadering van het godsrijk nu ook op enigerlei wijze samen met een feitelijk geschiedsverloop? Kant ontwijkt deze vraag niet, maar het antwoord erop eigenlijk wel. In zijn hoofdstuk over de historische voorstelling van de stichting van een godsrijk beperkt hij zich tot het historische jodendom en christendom. Van het eerste geeft hij een korte en uitgesproken negatieve bespreking. Het tweede is weliswaar in oorsprong een zuivere leer, maar in de loop van zijn geschiedenis is het zozeer bedorven, dat Kant er als eindoordeel het door Voltaire verheerlijkte woord van Lucretius over uitsprekt: "tantum religio potuit suadere malorum."<sup>7</sup> Toch wordt van de gedachte, dat de redelijke religie in de geschiedenis wordt teweeggebracht door positieve religies, geen afstand gedaan en zo kan Kant ondanks alles op de vraag, welke tijd van de tot dusver bekende kerkgeschiedenis de beste is, zonder aarzeling ten antwoord geven: "es ist die jetzige", want nu hoeft de kiem van het ware religieuze geloof zich alleen nog maar ongehinderd verder te ontwikkelen om een continue nadering aan het godsrijk te realiseren (vgl. 197f).<sup>8</sup>

### **Van religie naar moraal**

Hiermee zijn we bij het keerpunt van onze beschouwing aangekomen. Wat we tot dus ver gezien hebben, is, dat moraal onontkoombaar tot religie voert, omdat ze noopt tot het aannemen van een goddelijke grond van de mogelijkheid van het



hoogste goed in de wereld, alsook dat deze religie meer omvat dan alleen de godsde, zoals blijkt uit de thematiek van het kwaad en uit de behandeling van de historische religie als vehikel van de redelijke religie. Laten we nu de blik in tegengestelde richting wenden en de vraag opnemen, hoe Kant het religieuze thema terugkoppelt aan dat van de moraal. Onze leidraad is daarbij, zoals gezegd, de uitspraak aan het begin van het vierde stuk van Kants boek over de religie "Religion ist (...) die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote."

Laten we beginnen met op te merken, dat de uitspraak, zo geciteerd, onvolledig is. Er zijn twee soorten aanvullingen te geven. Ten eerste ontbreken er twee woorden aan. Kant voegt na het woordje 'ist' tussen haakjes in "subjektiv betrachtet". Ten tweede komt niet tot uiting, dat Kant bepaalde woorden accentueert. Twee woorden zijn gespatieerd gedrukt. Het ene is 'Religion'; met deze spatiëring wordt aangegeven, dat het om een definitie van dit woord gaat, zoals Kant in de bijgevoegde voetnoot ook uitdrukkelijk zegt. De andere spatiëring betreft het woordje 'als'. Daar is de functie minder duidelijk. Dit woordje is trouwens ook van zichzelf meerzinnig. Het grote woordenboek van Grimm noemt het een "vieldeutige Partikel". In onze uitspraak heeft het kennelijk een vergelijkende waarde. Maar wat is de aard en de grond van de vergelijking? Gaat het om kennis van al onze plichten *alsof* het goddelijke geboden waren? Of om kennis van al onze plichten *omdat* het goddelijke geboden zijn? Of *voorzover* het goddelijke geboden zijn? Mij dunkt, dat hier opzettelijk een zekere speelruimte wordt gelaten. Het woordje 'als' functioneert semantisch zo, dat het om zo te zeggen in twee richtingen gelezen kan worden. Uit het vervolg blijkt, dat men zowel de goddelijke geboden voorop kan stellen om in het licht daarvan de plichten te erkennen, als omgekeerd iets als goddelijk gebod erkennen in het licht van wat vooraf als plicht wordt ingezien. Men kan dus de plichten vergelijken met de geboden en ook omgekeerd de geboden vergelijken met de plichten. Het woordje 'als' laat beide toe en deze speelruimte is voor het betoog heel belangrijk: Kant ontleent er niets minder aan dan zijn hoofdindeling van het religie-begrip, te weten de indeling in geopenbaarde en natuurlijke religie. Laten we ons voorlopig echter niet verder in bespiegelingen over dat woordje 'als', hoe intrigerend ook, begeven. Kijken we naar dit religie-begrip zelf.

Kant onderscheidt deze hoofdindeling in 'geopenbaard' en 'natuurlijk' van een andere indeling, namelijk naar het vermogen van religie om publiekelijk (*äußerlich*) te worden meegedeeld. Is een gegeven religie voor iedereen inzichtelijk, dan kan men spreken - wederom - van 'natuurlijke religie'; kan men zich er alleen van overtuigen met behulp van een hoeveelheid kennis, dan heeft men te maken met een geleerde religie. De zin van deze dubbele indeling van het

religiebegrip is om de twee onderscheidingen met elkaar te kunnen kruisen. In het eerste geval sluit het begrip natuurlijke religie openbaring uit, maar in het tweede niet. Religie kan objectief natuurlijk, ofschoon subjectief geopenbaard zijn. Dat is dan het geval, wanneer mensen erop hadden kunnen komen door alleen hun verstand te gebruiken, maar haar in feite aan een openbaring danken. Het kan verwondering wekken, dat Kant hier zoveel ruimte geeft aan het begrip openbaring. Maar hij doet dat willens en wetens en stelt zich daarbij op het standpunt, dat de filosoof zich als rationalist binnen de perken van het menselijk inzicht te houden heeft: binnen die perken kan over de algemene mogelijkheid van openbaring of de goddelijke noodzaak ervan niets uitgemaakt worden. Dat geldt ook en juist voor openbaring in supranaturalistische zin. Deze wordt dus niet alleen niet geaffirmeerd, maar ook niet geloofend. Openbaring heeft principieel een hypothetische status; er zijn mensen die zich erop beroepen. Maar of hun beroep steekhoudend is, hangt van andere, niet openbaringsmatige gronden af. Beslissend is de overeenstemming van een openbaring met het puur redelijke geloof. Anders, en in de termen van onze context gezegd: als een gegeven religie subjectief geopenbaard heet, en tevens objectief natuurlijk, dan betekent dat, dat de gelovigen ook zonder bovennatuurlijke hulp bij deze religie zouden zijn uitgekomen. Ze zouden er, zegt Kant, - en ik denk, dat hij hier op Lessing voortbouwt<sup>9</sup> - zonder die hulp hoogstens niet zo snel en in zo groten getale op gekomen zijn. Een openbaring kan dus "für das menschliche Geschlecht sehr ersprießlich sein" (233), maar ze is niet echt nodig. En als ze in vergetelheid raakt, kan de objectief natuurlijke religie toch haar inzichtelijkheid en haar greep op de gemoederen behouden. Geopenbaarde religie is dus van natuurlijke afhankelijk. Ze moet altijd bepaalde principes daarvan bevatten. Want - en het argument is waard gehoord te worden - openbaring kan alleen door de *rede* in het religiebegrip worden opgenomen, aangezien dit een "reiner Vernunftbegriff" (234) is.

Religie - een zuiver rede-begrip. Met deze stelling is onmiskenbaar een belangrijke stap gezet op de weg terug van religie naar ethiek. Kant laat dat ook duidelijk uitkomen: In dezelfde context spreekt hij uit, dat het religiebegrip is afgeleid uit de binding aan de wil van een *morele* wetgever. Het gaat in de religie om de band met God, ja, maar dan in deze morele zin. Anders kan er dus niet eens van religie sprake zijn. Ik herinner nog eens aan Kants uitspraak: "Es ist nur eine (wahre) Religion." Wat daarmee voor het onderhavige probleem gezegd is, wordt, vind ik, mooi uitgewerkt door Jean Louis Bruch in zijn monografie over Kants *Religionsbuch*. Bruch confronteert Kant met Bergson. De ene heeft het over 'Religion und Pfaffentum', de ander over 'les deux sources de la morale et de la religion'. Natuurlijk zijn die twee bronnen in de ogen van Bergson niet gelijkwaardig; er is integendeel een duidelijk verschil in geestelijke waarde en het komt er wel degelijk op aan, de rangorde die hier bestaat niet te

veronachtzamen of te verstoren. Maar het zijn wel twee bronnen van *de* religie. Geheel anders bij Kant. Ook hij staat onderscheidingen binnen het religie-begrip toe. Maar hij gaat niet zo ver, ook het 'papendom' daarin een plaats te geven. Het 'en' in de uitdrukking 'religie en papendom' moet disjunctief begrepen worden. 'Papendom' is niet bedoeld als een vorm van religie, zij het een lagere; neen, waar dit heerst, is het met de religie gedaan.<sup>10</sup>

Hiermee zijn we bij de volgende stap op de terugweg van religie naar ethiek. Deze stap is destructief van aard. Hij bestaat in een grondige kritiek op de 'Afterdienst', de pseudo-eredienst, als onderscheiden van de ware dienst aan God. Aan dit onderscheid en deze kritiek is het hele vierde stuk van Kants boek over de religie gewijd. Ik releveer een drietal punten. In de eerste plaats het principe van deze kritiek. Dit is na al het voorafgaande niet moeilijk in te zien. Een historische, zich op openbaring baserende, institutionele religie kan wel met goed recht een dienst, een *cultus*, met de daarbij behorende doctrines en verordeningen onderhouden, mits ze zich richt op het einddoel van het zuiver redelijke geloof. Dat wil zeggen: mits ze zich erop richt, het kerkgeloof metertijd te kunnen ontberen. Gebeurt dat niet, en wordt het kerkgeloof in tegendeel als zaligmakend opgevat, dan hebben we te maken met pseudo-eredienst. Kant definieert deze term onder andere als "een vermeende verering van God, waardoor de ware, door hem zelf verlangde, dienst juist tegengewerkt wordt" (256).

Tweede punt: belangrijk is in deze definitie niet in de laatste plaats de kwalificatie 'vermeend'. Kants kritiek is niet een kwestie van persoonlijke smaak; ze kan niet worden afgedaan als een uiting van ongenoegen over vormen van religieuze expressie die hem, Kant, minder sympathiek zijn. Zijn punt is, dat mensen die zich aan het kerkgeloof vastklampen, slachtoffer zijn van een waan. Ze zien de voorstelling van een zaak voor de zaak zelf aan. Ze denken in het bezit van de zaak zelf te zijn en hebben niets dan een fantasiebeeld. Het kerkgeloof (als doel in zichzelf genomen) *helpt* dan ook niet. Ook niet in die vormen waarin men zich allerlei bijzondere boetedoeningen en zelfpijnningen oplegt. Deze kosten wel moeite en verspreiden daarom een geur van heiligheid. Maar het is vergeefse moeite, omdat ze niet op de algemene morele verbetering van de mens gemunt zijn (258). En er is iets nog ergers. De religieuze waan helpt niet alleen niet, hij heeft ook niet te maken met God, maar met een afgod. 'Afterdienst' is een vorm van idolatrie. Tussen God en afgod bestaat voor Kant een hemelsbreed filosofisch verschil. De godsidea is in zijn ogen niet een zaak die aan ieders individuele beleving of aanschouwing van het universum kan worden overgelaten. Een wezen dat niet op de eerder geschetste wijze grond is voor de mogelijkheid van het hoogste goed in de wereld, is helemaal geen God. De omgang die de waangelovige met zijn God denkt te hebben, is in

werkelijkheid religieuze dweperij (*Schwärmerei*), waaronder te verstaan is de inbeelding, dat men door handelingen, die iedereen kan verrichten ook zonder een goed mens te zijn, God welgevallig kan worden (268).

Het derde punt betreft de term 'Pfaffentum' zelf. Deze term vormt zeker niet het belangrijkste begrip van Kants godsdienstwijsbegeerte, maar brengt wel het kritische gehalte daarvan scherp aan het licht. 'Papendom' doelt op een bepaalde gesteldheid van de kerk, namelijk die waarin de principes van de zedelijkheid het onderspit hebben gedolven tegen allerlei bijzondere instellingen, geboden, observaties, geloofsregels en dergelijke. Kant typeert deze situatie met een godsdienstwetenschappelijke term; hij spreekt van 'fetisj-dienst'. Men mene echter niet, dat hiermee uitsluitend de wonderlijke praktijken van exotische volkeren zijn bedoeld. Met onmiskenbaar genoeg construeert hij integendeel een continuum tussen de Tungusische sjamaan en de Europese prelaat, tussen de Westsiberische Wogulitzen en de gesublimeerde Puriteinen en Independenten in Connecticut. Er mag tussen hen een machtige afstand zijn in de manier van geloven, maar niet in het principe (270). Uit deze voorbeelden is duidelijk, dat Kant het niet op één bepaalde godsdienstige denominatie gemunt heeft. Overal kan het voorkomen, dat fetisj-geloof zich van de mensen meester maakt. Is dat de gesteldheid van de kerk, dan vestigt zich onvermijdelijk een clerus, een klasse van officiële priesters, die bekleed zijn met het hoogste geestelijke gezag. Kant steekt zijn wantrouwen daartegen niet onder stoelen of banken. De clerus denkt, de rede en uiteindelijk zelfs de onderlegdheid in de geschriften te kunnen ontberen, omdat hij als enig bevoegde bewaarder en uitlegger van de wil van de onzichtbare wetgever kan optreden. Het is een klasse, die het niet nodig heeft, anderen te overtuigen, maar hun mag bevelen. Die anderen zijn de leken; zij hebben dus te gehoorzamen, een gehoorzaamheid die zich zelfs uitstrekt tot het domein van het denken. Maar - en hier komt, meen ik, de diepste drijfveer van Kants kritiek aan de dag - dit papendom is *self-defeating*. Juist door de greep die het legt op het doen en denken van mensen werkt het huichelarij in de hand, een schijndienst die precies het tegendeel teweegbrengt van wat bedoeld was (278). Zo is papendom niet alleen een jammerlijke of ergerlijke misstand; het is ook rijp voor "Aufklärung" (275).

Zoveel over de kritiek op de pseudo-eredienst. Een volgende stap op de weg van religie naar ethiek is van hermeneutische aard. Positieve, historische religies kennen doorgaans kanonieke geschriften. Deze behoeven uitleg, en daarvoor is deskundigheid nodig. Kant erkent de onmisbaarheid van 'Schriftgelehrsamkeit'. Hoe zou degene voor wie de schriften alleen in vertaling toegankelijk zijn, van hun betekenis zeker kunnen zijn?, vraagt hij niet zonder sarcasme. Maar de schriftgeleerdheid is niet de enige bevoegde instantie voor de uitleg. De redelijke religie is dat ook. In het voorwoord bij de eerste druk zet

Kant deze twee instanties tegenover elkaar als bijbelse theologie en filosofische theologie. Deze laatste is niet deskundig in de historische aspecten van de teksten en mag derhalve niet ook niet op het terrein van de eerste komen; doet ze dat toch, dan stelt ze zich bloot aan terechte censuur. Ze mag overigens aan de bijbelse theologie wel iets ontlenen om het voor haar eigen doel te gebruiken, net als de filosofische rechtsleer gebruik mag maken van allerlei formuleringen uit de romeinse rechtscodex. Mochten dergelijke ontleningen niet geoorloofd zijn, dan zou ook de bijbelse theologie op haar beurt niets aan de filosofie mogen ontlenen en het is niet moeilijk te raden, wie van de twee daarvan de grootste schade zou lijden; immers, “eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer nicht gegen sie aushalten” (XVIIv). Voor competentiestrijd voelt Kant dus niets. Maar dat betekent niet, dat hij afziet van een eigen, filosofische competentie in de uitleg van de heilige Schriften. Blijkbaar kan het filosofische gehalte daarvan ook zonder historische geleerdheid worden gekend. Natuurlijk gaat het hierbij niet om speculatieve, maar om praktische kennis. Wat de filosoof, die *qualitate qua* binnen de grenzen van de rede alleen opereert, uit de Schriften kan opdiepen, is hun morele betekenis. Hij kan dat niet alleen, hij móet dat ook. De filosoof heeft tot taak een doorlopende interpretatie van de Schriften in een zin, die met de algemene praktische regels van een zuiver redelijke religie overeenstemt (158). Het voorbeeld dat Kant hierbij geeft, is de uitleg van Ps. 59:11-16, een ongebreideld gebed om wraak. Kants tijdgenoot Johann David Michaelis, een gevierd bijbelgeleerde, merkt bij dit tekstgedeelte op: “de Psalmen zijn geïnspireerd; wordt daarin om een straf gebeden, dan kan dat niet verkeerd zijn, en wij behoren geen heiliger moraal te hebben dan de bijbel.” Zelf bepleit Kant daarentegen, de bijbel naar de moraal uit te leggen in plaats van omgekeerd. Zo kan het geïnspireerde karakter van die psalmtekst worden geneutraliseerd door andere bijbelteksten, die evenzeer geïnspireerd zijn, bijvoorbeeld het “hebt uw vijanden lief en zegent wie u vervloeken” uit de Bergrede. En wat de betekenis ervan betreft: die psalmverzen zouden in plaats van op zichtbare vijanden op de veel verderflijker onzichtbare vijanden, namelijk de boze neigingen, betrokken kunnen worden. En lukt zo’n uitleg niet, dan moet men maar liever aannemen, dat dit schriftgedeelte helemaal niet in morele, maar veeleer in politieke zin verstaan dient te worden (158v). Langs deze lijnen werkt een filosofische schriftuitleg. Zij staat dus als uitleg-instantie zelfstandig naast de instantie van de schriftgeleerdheid. Maar Kant laat er geen twijfel over bestaan, welke van de twee zijns inziens de voorrang verdient. De eerstgenoemde is alleen ‘doktrinal’; ze dient voor de bevestiging van de leer in een bepaalde tijd voor een bepaald volk. De tweede echter is ‘authentisch’ en voor iedereen geldig (166).

De betekenis van het woord ‘authentisch’ behoeft toelichting. Ik interpreteer het in het licht van het opstel ‘Über das Mißlingen aller

philosophischen Versuche in der Theodizee', waarin de tegenstelling 'doktrinal-authentisch' ook voorkomt en een grote rol speelt. In dit opstel wordt onder een theodicee een uitleg van de natuur verstaan, voorzover God daardoor het oogmerk van zijn wil bekend maakt. Een doctrinale theodicee is er één, die de verklaarde wil van deze hoogste wetgever door combinatie met andere aanwijzingen 'herausvernunftelt', probeert af te leiden. Dat is het werk van filosofen, men denke vooral aan Leibniz, en dat werk mislukt overal. De wereld is als openbaring van Gods uiteindelijke bedoeling een gesloten boek. Een theodicee heet authentiek, wanneer ze door de wetgever zelf uitgevaardigd is. Het gaat dan om een machtswoord waarmee God zelf alle bedenkingen die tegen zijn wijsheid worden ingebracht tot zwijgen brengt; resp. - want dat komt "in diesem Falle auf Eins hinaus" - om een uitspraak van dezelfde rede waardoor wij ons noodzakelijk het begrip van God als een moreel en wijs wezen vormen. Tegenover de speculaties van de doctrinale theodicee staat hier dus de machthebbende praktische rede, die in het wetgeven volstrekt gebiedend is en als de onmiddellijke stem van God kan worden aangezien. Als voorbeeld van deze authentieke theodicee voert Kant de bijbelse figuur van Job aan, die, anders dan zijn vrienden, zich niet te buiten gaat aan zelfbedachte theorieën, die God verdedigen door onrecht te spreken, maar zich schikt in Gods onvoorwaardelijk raadsbesluit: "God blijft zichzelf gelijk", zegt Job, "hij doet het zoals hij wil."<sup>11</sup> Terug nu naar het hermeneutische probleem van de schriftinterpretatie: dat de morele uitleg van heilige geschriften de authentieke is, betekent dus, dat ze afziet van speculaties en theoretische kennis over God, dat ze zich met des te meer vastberadenheid richt op het goddelijke gebod en dat ze daarmee ook eerst God zelf, de realiteit van God laat gelden.

### **'Subjectief beschouwd'**

De laatste stap op onze weg van religie naar ethiek brengt ons terug bij de uitspraak zelf die hier onze leidraad vormde. We moeten daar nog twee opmerkingen over maken. In de eerste plaats over de twee woordjes 'subjectiv betrachtet', die Kant in zijn definitie van religie tussen haakjes zet. Met deze definitie is, zo geven deze woordjes aan, al een bepaald segment, of misschien beter: een bepaalde dimensie van religie in het oog gevat. Religie kan, als ze binnen de grenzen van de rede alleen beschouwd wordt, niet zonder betrekking tot het subject worden beschouwd. Natuurlijk is daarmee niet ontkend, dat ze ook een objectief voorkomen heeft: een historische gestalte, een maatschappelijke vorm, een culturele expressie. Maar dat alles is filosofisch slechts van belang, omdat en voorzover het aan het subject ontspringt en daarin zijn grond heeft. Van belang is, dat het hier niet alleen gaat om het psychologische subject met zijn individueel eigen belevingswijzen, gevoelens en strevingen. Bedoeld is mijns inziens wel degelijk ook het subjectieve in kritisch-transcendentale zin.

Men kan tegenwerpen, dat Kant de religie niet tot het domein van de kritische filosofie rekende, blijkens het feit, dat hij nooit een *Kritik der religiösen Vernunft* heeft geschreven, maar deze tegenwerping gaat voorbij aan precies het ethische moment in de religie. Het is daardoor, dat we ook in religie te maken hebben met wetmatige kennis, of beter gezegd: met de kernfuncties in hun wetmatigheid. Het is de 'reine praktische' dat wil zeggen 'unbedingt gesetzgebende' rede, wier zedelijke voorschriften ook in de religie bepalend zijn. Sterker nog: het begrip religie zelf is bij Kant, zoals we gezien hebben, een 'reiner Vernunftbegriff'. Het subjectieve gezichtspunt dat hij voor zijn definitie van religie kiest, is dus niet een uitnodiging tot individuele willekeur, maar integendeel een concentratie op het algemeen geldige in religie, en dat is, nogmaals, de zedelijke verplichting.

In de tweede plaats wil ik een mogelijk bezwaar bespreken dat tegen de keuze van de ons bezighoudende uitspraak als leidraad gemaakt kan worden. Is het niet zo, dat de definitie van religie als kennis van al onze plichten als goddelijke geboden verwijst van de ethiek naar religie in plaats van omgekeerd van religie naar ethiek? Het zijn immers de plichten waaraan hier een religieuze kwaliteit moet worden onderkend. Het gaat erom, dat dat wat de mens sowieso behoort te doen, nu in een bijzonder licht gezien wordt: als een gebod van God. We stuiten hier weer op dat intrigerende woordje 'als'. Ik heb er al op gewezen, dat dit woordje, doordat het in twee richtingen gelezen kan worden, ruimte openlaat voor de hoofdindeling van religie in geopenbaarde en natuurlijke. In deze betekenisopenheid zoek ik ook de oplossing voor dit mogelijke bezwaar. Inderdaad kan men de kennis der plichten als goddelijke geboden als een bijzondere en dus ook lichtelijk overbodige kennis beschouwen. Religie is dan een eigenaardige zienswijze, een 'blik', zoals de Engelse moraalfilosoof R. M. Hare het ooit heeft genoemd, die voor andere zienswijzen even ongevoelig als ontoegankelijk is.<sup>12</sup> In dit geval is er maar één richting: die van ethiek naar religie. De terugweg staat niet open. Maar men kan het 'als' misschien ook anders begrijpen, namelijk als redegevend. Bedoeld is dan de kennis van al onze plichten, omdat het goddelijke geboden zijn. Deze leeswijze houdt alleen steek wanneer de inhoud van het godsbegrip niet willekeurig is, maar inderdaad nauwkeurig vastgelegd is als de "Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen" (IX). Maar dat het daarom gaat, daarover kan na al het voorafgaande weinig discussie meer zijn. In Kants definitie van religie is werkelijk ook de andere richting geïmpliceerd: wanneer we maar beseffen, dat het godsbegrip niet anders bepaald kan worden dan als een idee waartoe alle ernstige morele arbeid voor het goede onvermijdelijk moet geraken (vgl. 230 n). De moraal moet in termen van God, maar God omgekeerd in termen van de moraal worden begrepen. Daarin ligt de dubbelzinnigheid die hier van belang is.

En met deze constatering sluit zich de cirkel van ons betoog. We hebben de weg van moraal naar religie bewandeld en we zijn weer teruggekomen van religie naar moraal. Het traject was op heen- en terugweg niet hetzelfde, maar we komen wel weer op hetzelfde punt uit. Ethiek en religie staan bij Kant, zoals ik aan het begin zei, in een nauwe, ja wederkerige relatie.

## Noten

1 Romeinse en Arabische cijfers tussen haakjes in de tekst verwijzen naar de paginering van de oorspronkelijke uitgave van Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793.

2 P. Ricoeur, 'Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie', in *Lectures 3*, Parijs, Seuil 1994, 211-233; voor de Nederlandse vertaling: *Het kwaad: een uitdaging aan de filosofie en aan de theologie*. Kampen, Kok Agora, 1995<sup>2</sup>.

3 K. Jaspers, 'Das radikal Böse bei Kant', in *Rechenschaft und Ausblick*, München, Piper 1958, 107-136, vooral 122ff; P. Ricoeur, 'Une herméneutique philosophique de la religion: Kant', in *Lectures 3*, Seuil, Parijs 1994, 19-40, vooral 27.

4 Vgl. H. Scholz, *Religionsphilosophie*, Berlijn 1922, Kap. I.

5 Vgl. F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 5. Rede.

6 Vgl. ook de term 'Leitmittel', Rel. 167, 170 etc.

7 ("Tot zoveel onheil kon de religie (de mens) overreden"), Lucretius, *De rerum natura* I, 101, gecit. Rel. 197.

8 Kant formuleert hier zelf overigens nog beduidend ingewikkelder.

9 Vgl. G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*; zie ook de Nederlandse vertaling: *De opvoeding van de mensheid*, Baarn, Het Wereldvenster, 1979.

10 Vgl. J.-L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Parijs, Aubier 1968, 195.

11 I. Kant, 'Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee', *Werke* (Akad. Ausg.) Bd. 8, 253-271, hier 264vv.

12 Vgl. 'The University Discussion' in B. Mitchell (ed.), *Philosophy of Religion* (Oxford Readings in Philosophy), Oxford 1971, 15-18, hier 17.