

Christologie bei Immanuel Kant?

Autor(en): **Metz, Wulf**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **27 (1971)**

Heft 5

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878653>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Christologie bei Immanuel Kant?

In dieser Skizze beschränken wir uns auf die beiden einschlägigen Schriften Kants: «*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*» (1793 [= Rel.])¹ und den «*Streit der Fakultäten*» (1798 [= SF])². Auf diese Weise wird die endgültige Ausformung der Kantschen Religionsphilosophie zugrunde gelegt.³ Die Frage, inwieweit etwa in der «*Religion innerhalb...*» ein Abfall von der Position der «*Kritik der praktischen Vernunft*» oder aber andererseits die höchste Vollendung⁴ der Kantschen Religionsphilosophie festzustellen sei, lassen wir außer acht.

1.

Kennzeichnend ist für *Kants Position* seine Stellungnahme gegen Orthodoxie und Pietismus. – Erstere ist einem ungleich schärferen Urteil ausgesetzt. Kant spricht nicht nur von der «Unfruchtbarkeit des kirchlichen Grundsatzes der bloßen Orthodoxie»⁵ und einem «seelenlosen Orthodoxismus»⁶, sondern meint, etwa in bezug auf die altprotestantische Inspirationslehre, sie müsse «eher das Zutrauen» zum «moralischen Wert» der Bibel «schwächen als es stärken».⁷ Der Pietismus wird positiver gewertet, im ganzen freilich auch abgelehnt: Wiewohl Kant dem «wackere(n) Spener» seine Wendung gegen die «Orthodoxisten» zurechnet und die neue Betonung der Tat anerkennt, hat er doch grundsätzliche Einwände gegen die

¹ Zitiert nach der Ausgabe von K. Vorländer (1956), mit der ursprünglichen Seitenangabe (hier sind auch die wichtigen Änderungen der 2. Auflage von 1794 vermerkt).

² Zitiert nach der Ausgabe von W. Weischedel (1964), mit der ursprünglichen Seitenangabe.

³ Die Entwicklung ebendieser Religionsphilosophie im Gesamtwerk des Philosophen ist u. a. Gegenstand der Untersuchung von A. Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kant's von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1899).

⁴ Letzteres vertritt z. B. Schweitzer (A. 3), S. 200.

⁵ *Der Streit der Fakultäten* (= SF), S. 91.

⁶ SF, S. 93f.

⁷ SF, S. 103f.

pietistische Offenbarungs- und Wundergläubigkeit.⁸ Er wendet sich scharf gegen die «knechtliche Gemütsart» des Pietismus, kritisiert in diesem Zusammenhang die christliche Sündenlehre, die zu «beständiger Ängstlichkeit» und zur Suche nach einem «übernatürlichen Beistande» führe.⁹ Der «vernunfttötende Mystizismus» dieser theologischen und kirchlichen Richtung steht genauso wie der oben erwähnte «seelenlose Orthodoxismus» im Gegensatz zur wahren Religion, die sich auf den «Kritizismus der Praktischen Vernunft» gründet.¹⁰

«Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so trage ich keine Bedenken, zu sagen, es ist die jetzige...»¹¹ Kant nimmt oft das Wort «Aufklärung» in den Mund und bekennt sich zu ihrer Intention: «Der Dienst Gottes wird dadurch allererst ein freier, mithin moralischer Dienst.» Das ist der Gegensatz zum «Joch des Gesetzes» des sog. statutarischen Glaubens.¹² In diesem Zusammenhang interessiert seine Stellung zu Lessing. Kant hat in seiner «Religion innerhalb...» nicht nur das siebente Wolfenbütteler Fragment und Lessings Vorrede dazu herangezogen¹³, sondern es finden sich an den verschiedensten Stellen seiner Ausführungen z. T. beinahe wörtliche Anklänge an entscheidende Formulierungen Lessings. Man denkt unwillkürlich an dessen Gegenüberstellung von «zufälligen Geschichtswahrheiten» und «notwendigen Vernunftwahrheiten», wenn etwa Kant sagt, es sei unmöglich, «das bloß Zufällige für an sich notwendig auszugeben».¹⁴

Damit ist schon die Ausrichtung seiner «Christologie» – ob es eine solche wirklich ist, wird sich zeigen – angedeutet: Die Kategorien der Gottheit und Menschheit im Dogma der Tradition und die so behauptete Singularität Jesu Christi sind für Kant keine Möglichkeit mehr, und die Glaubenszumutung allein auf eine überkommene Autorität hin ist abgetan.

⁸ SF, S. 83 ff.

⁹ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (= Rel.), Anm. S. 285.

¹⁰ SF, S. 93 f.

¹¹ Rel., S. 197.

¹² Rel., S. 275.

¹³ Vgl. H. Noack, Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants: Ed. Vorländer (A. 1), S. II.

¹⁴ SF, S. 74.

2.

Kant spricht nicht *expressis verbis* von Jesus Christus und entwirft keine Christologie *a se*. Sie ist derart in den Zusammenhang charakteristischer Aussagen hineinverwoben, daß es unabdingbar ist, zunächst von diesen Zusammenhängen als *Voraussetzungen seiner «Christologie»* zu sprechen.

a) *Der Begriff der Religion*. Schiller hat Kants «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» bereits während der Drucklegung in Jena gelesen und nennt sie eine «philosophische Religionslehre»; dies war übrigens auch der Titel der ersten Originalausgabe des Werkes. Damit haben wir eine erste typische Charakterisierung dessen, was der Verfasser unter Religion versteht. Die Religion ist für Kant ein Teil der Moralphilosophie¹⁵ und kein Eigenes neben der theoretischen und der praktischen Vernunft.¹⁶ «Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarung (denn der heißt Theologie), sondern der aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher *Gebote* (und subjektiv der *Maxime*, sie als solche zu befolgen) ist Religion.»¹⁷ «Religion ist derjenige Glaube, der das *Wesentliche* aller Verehrung Gottes in der Moralität des Menschen setzt; Heidentum, der es nicht darein setzt.»¹⁸

Einzig der Religionsglaube hat Anspruch auf Allgemeingültigkeit; diese Allgemeingültigkeit ist deswegen möglich und gefordert, weil es nur einen und nicht mehrere davon gibt. Nun ist ja hier die Rede von göttlichen Geboten, von Gott usw., und es muß sogleich geklärt werden, was es damit auf sich hat. Es ist unbezweifelbar, daß Kants Gotteslehre ins Anthropologische verlagert ist, man darf sich von der einen oder anderen Wendung – aus dem Zusammenhang gerissen – nicht täuschen lassen. So heißt es: «Diese Idee eines moralischen Weltherrschers ist eine Aufgabe für unsere praktische Vernunft. Es liegt uns nicht sowohl daran zu wissen, was Gott an sich

¹⁵ Vgl. die erste Einleitung in die «Kritik der Urteilskraft».

¹⁶ H. J. Paton, *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie* (1962), S. 239: «Kants Moralphilosophie als Ganzes ließe sich fast mit dem Titel eines seiner letzten Bücher als 'Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft' beschreiben.»

¹⁷ SF, S. 44f.; Rel., S. 229. Zu diesem entscheidenden Unterschied von Theologie und Religion vgl. auch B. Bauch, *Luther und Kant* (1904), S. 129ff.

¹⁸ SF, S. 72f.

selbst (seine Natur) sei, sondern was er für uns als moralische Wesen sei.»¹⁹ Damit ist den göttlichen Geboten, dem «moralischen Gesetz» der bestimmende Charakter des «extra nos» genommen. Man denke nur an den Beschluß der «Kritik der praktischen Vernunft», wo vom «moralischen Gesetz in mir» die Rede ist. Kant verdeutlicht noch einmal seinen Religionsbegriff, wenn er folgendermaßen differenziert: «Diejenige (Religion), in welcher ich vorher wissen muß, daß etwas ein göttliches Gebot sei, um es als meine Pflicht anzuerkennen, ist geoffenbarte ... Religion; dagegen diejenige, in der ich zuvor wissen muß, daß etwas Pflicht sei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann, ist die natürliche Religion.»²⁰ Für die letztere entscheidet sich Kant und bezeichnet sich daher als «Rationalisten», genauer als «reinen Rationalisten».²¹ Die anthropozentrische Ausrichtung seiner Religion wird vollends in der Ablehnung besonderer Pflichten gegen Gott (das sind «Hofdienste»!) deutlich.²² Alles liegt an der moralischen Gesinnung im Menschen, der die Tat entspringt. Glaube ohne Primat der Tat ist «Fetischglaube».²³

Fragt man nach der Begründung solcher Gesinnung und der zu ihr gehörigen Tat, so wird jeglicher Utilitarismus abgelehnt und allein auf die Pflicht verwiesen. Dieser zentrale Gedanke ist freilich scharf zu trennen vom Postulat der moralischen Religion, welche sich zwingend aus der Vernunft Einsicht, einen gerechten Ausgleich zwischen Handeln und Glückseligkeit zu ermöglichen, ergibt.

b) *Die Identifikation von Religion und Christentum.* Die Frage nach der geschichtlichen Verwirklichung dieser moralischen Religion wird durch ihre Identifikation mit dem Christentum beantwortet. Kant konstruiert ja seine natürliche Religion nicht einfach «synthetisch»; es liegt ihm vielmehr daran, Verträglichkeit, ja Einigkeit zwischen Vernunft und christlicher Tradition (hier ist insbesondere das Neue Testament gemeint) zu konstatieren. Zu Beginn der 2. Vorrede zur «Religion innerhalb...» hebt er hervor, daß Offenbarung und Vernunftreligion als zwei konzentrische Kreise

¹⁹ Rel., S. 211.

²⁰ Rel., S. 229ff.

²¹ Rel., S. 231f. – So bezeichnet E. Hoehne, *Kant's Pelagianismus und Nomismus. Darstellung und Kritik* (1881), S. V, Kants Position als «die des reinen Rationalismus» (vgl. auch S. 117).

²² Rel., S. 231.

²³ Rel., S. 300.

zu verstehen seien. Aus diesem Grunde kann er den analytischen Weg wählen und eine gegebene Religion «innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» finden; sie braucht bloß herausgeschält zu werden aus ihrem historischen System «nach Weglassung alles Empirischen». In der Vorrede zum «Streit der Fakultäten» nimmt Kant noch einmal Bezug auf den Titel seiner Religionschrift und betont, daß er absichtlich nicht «Religion *aus* bloßer Vernunft» gesagt habe. Noack stellt in seinem Vorwort zum Unternehmen des Philosophen in seiner Religionschrift fest: «Die Absicht Kants war in dieser Abhandlung darauf gerichtet, am Beispiel der vorgegebenen christlichen Dogmatik darzutun, wie sich aus einem System gegebener Glaubenssätze durch deren kritisch-philosophische Auslegung ein Inbegriff von Grundwahrheiten reiner Vernunftreligion gewinnen läßt.»²⁴ Im übrigen weist Kant darauf hin, daß in bestimmten Fällen der Schriftauslegung selbst Theologen die Meinung vertreten, «die Vernunft sei in Religionssachen die oberste Auslegerin der Schrift».²⁵ Vereinzelt gesteht er der christlichen Offenbarung sogar eine besondere Dignität zu, wenn er etwa sagt: «... so kann man die Bekanntmachung desselben (des moralischen Glaubens) wohl die Offenbarung desjenigen nennen, was für Menschen durch ihre eigene Schuld bis dahin Geheimnis war.»²⁶ Das ist jedoch eine besonders pointierte Äußerung, die nicht den Gesamttenor seiner Position wiedergibt.

Kant kennt selbstverständlich auch andere Offenbarungsreligionen als das Christentum, er nennt sie auch des öfteren. Die biblische Religion ist für Kant jedoch das hervorragende Beispiel von Offenbarungsreligion und auch das naheliegendste; allein das Neue Testament hält einer kritischen Analyse der Herausschälung der «Ethiktheologie» – um einmal einen Begriff aus der «Kritik der Urteilskraft»²⁷ zu verwenden – stand. Schon beim Judentum sieht das anders aus; aus ihm könnte man keine Vernunftreligion herauschälen, dort triumphiert die bloße Kasuistik über die moralische Gesinnung; das Christentum ist «eine völlige Verlassung des Judentums», «auf einem ganz neuen Prinzip gegründet».²⁸

²⁴ Noack (A. 13), S. LIII.

²⁵ SF, S. 54.

²⁶ Rel., S. 213.

²⁷ Vgl. bes. § 86.

²⁸ Rel., S. 189f.

Man hat Kant nicht zu Unrecht vorgeworfen, daß er eine Identifikation von Moral und Religion vertrete. Es soll hier aber nicht verschwiegen werden, daß es auch bei Kant vereinzelt Äußerungen gibt, die auf ein religiöses Mehr über die Moral hinaus hinweisen. Ich schließe mich Noack an, wenn er hierzu sagt: «Im Anspruch des unbedingten Sollens liegt von vornherein mehr als ein nur moralisches *Gebot*, nämlich auch ein *Unterpfund* der übersinnlichen Mächtigkeit der dem Menschen verliehenen praktischen Vernunft im Bund mit Gottes 'Güte'.» Die Hauptmotive christlicher Glaubenslehre haben also nicht nur ihre Berechtigung als symbolische Einkleidung moralischer Forderungen, sondern auch in bezug auf die «Gewißheit des praktischen Vernunftglaubens». Damit ist der religiöse Charakter noch einmal unterstrichen²⁹. Man sollte dies auch mitschwingen hören, wenn Kant von Reich Gottes, Gottseligkeit, Gottesglaube usw. redet. Hier hat man den Eindruck einer echten religiösen Vertiefung bei Kant. Man könnte pointiert sagen und folgern: «Auch 'innerhalb der Grenzen' der Vernunft drängt sich ihm so manches Irrationale und Geheimnisvolle auf, das auch von seinem engen Begriffe der 'Religion' sich nicht will fern halten lassen und das er nur aus der christlichen Offenbarungsreligion herüber genommen hat.»³⁰ Dem aber stehen wieder gegensätzliche Aussagen – teilweise sehr dezidiert formuliert – gegenüber. Dies liegt z. T. auch an den Begleitumständen, die seine Religionschrift umgaben und zum Streit der Fakultäten führten. Das Wöllner-sche Edikt war in Preußen verkündigt, Kant wurde von Wöllner im Auftrage des Königs wegen seiner angeblich christentumsfeindlichen Religionschrift gerügt. Nun mußte er sich verteidigen. In solchen Situationen können um so mehr Aussagen entstehen, die in Spannung zueinander stehen. Eine besonders pointierte Äußerung des Philosophen entnehme ich dem Antwortschreiben an den König, in dem er sich auf eine eindringliche Ermahnung hin verteidigt und welches dem «Streit der Fakultäten» vorangestellt ist: Kant versteht sich in keiner Weise als Widersacher des Christentums, vielmehr als sein Lobredner par excellence. So sagt er im Blick auf seine Religionschrift: «... die hier aufgeführte Zusammenstimmung desselben (des Christentums) mit dem reinsten moralischen Vernunftglauben ist die beste und dauerhafteste Lobrede desselben.»³¹

c) *Die Kritik am Kirchenglauben.* Wenn auch die Identifikation von Religion und Christentum möglich ist, so sind doch Religion und Kirchenglauben nicht zur Deckung zu bringen.

Es läßt sich nicht leugnen, daß uns das Christentum in der Form

²⁹ Noack (A. 13), S. LXVIII. Mit Bauch (A. 17), S. 128, ist zu ergänzen: «Wenn also auch Moral ohne Religion möglich ist, so ist doch echte Religion nicht ohne Moral möglich... Das Prinzip der Religion ist nichts ohne das der Moral. Das Prinzip der Moral nun ist die Autonomie, also ist auch das Prinzip der Religion nicht ohne Autonomie möglich.»

³⁰ Hoehne (A. 21), S. V.

³¹ SF, S. XXI.

des Kirchenglaubens begegnet; ihr Kennzeichen ist eine «statutarische Lehre» und nicht der Vernunftglaube. Freilich ist das Christentum unter solchen Lehren, deren es viele gibt, «so viel wir wissen, die schicklichste Form». ³² So ist es auch zu verstehen, wenn Kant trotz seines Vernunftglaubens von der christlichen Offenbarungslehre behauptet, sie müsse als «bloßes, aber höchst schätzbares Mittel, um der ersteren (der natürlichen Religion) Faßlichkeit selbst für die Unwissenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und kultiviert werden». ³³ Um dieser Funktion des Kirchenglaubens willen, der eine Konzession ans Volk ist, muß er also hingenommen werden. Der Zustand einer solchen Konzession muß jedoch abgelöst werden: Der Kirchenglaube ist «nur Vehikel des Religionsglaubens», «mithin an sich veränderlich» und «einer allmählichen Reinigung bis zur Kongruenz» mit dem wahren Religionsglauben fähig. ³⁴ Der empirische Glaube, «den uns dem Ansehen nach ein Ungefähr in die Hände gespielt hat», muß also auf die «allgemeinen Regeln einer reinen Vernunftreligion» hin gedeutet werden. «Denn das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessieren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote ... hinwirkt.» ³⁵ Die «moralische Besserung» ist «eigentlicher Zweck aller Religion». So ergibt sich Kants Zielvorstellung vom «allmähliche(n) Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens». ³⁶ Der Kirchenglaube ist als «Fron- und Lohnglaube» nicht moralisch; denn der «cultus» hat den Primat vor der moralischen Gesinnung. ³⁷ So werden Beten, Kirchegehen, Taufe und Kommunion schärfster Kritik unterworfen. Sie sind «erkünstelte Selbsttäuschungen», bei denen moralisch nichts herauskommt, man vielmehr, statt sich zu bessern, derselbe «lose Knecht bleibt». ³⁸ Dasselbe gilt für das theoretische Fürwahrhalten im Kirchenglauben; dadurch wird man kein besserer Mensch. ³⁹ Deswegen hat die moralische Vernunftreligion

³² SF, S. 45.

³³ Rel., S. 250.

³⁴ SF, S. 58.

³⁵ Rel., S. 158.

³⁶ Rel., S. 167ff.

³⁷ Rel., S. 168f.

³⁸ Rel., S. 311.

³⁹ Vgl. SF, S. 57.

den Kirchenglauben von «allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen» und welche daher provisorisch sind, zu läutern;⁴⁰ das Wesen des wahren Glaubens besteht in der Anerkennung der «Postulate des sittlichen Selbstgefühls».⁴¹ Die Autonomie des Menschen im rationalen Erheben des Vernunftglaubens aus dem Kirchenglauben begegnet uns auch typisch im Kantschen Gewissensbegriff: «Es ist hier nicht die Frage, wie das Gewissen geleitet werden solle (denn das will keinen Leiter; es ist genug, eines zu haben), sondern wie dieses selbst zum Leitfaden in den bedenklichsten moralischen Entschlüssen dienen könne.»⁴² Der Gegensatz zum biblischen Gewissensbegriff ist unübersehbar. Immerhin, Kant meint, das Christentum gegen den Kirchenglauben richtig zu interpretieren; ja selbst «aufgeklärte Katholiken und Protestanten» arbeiten in seinem Sinne auf den wahren Religionsglauben hin.⁴³ Die Zeit ist reif, den statutarischen Kirchenglauben vom «Heidentum» zu reinigen.⁴⁴

«Daß eine Offenbarung göttlich sei, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand gibt, eingesehen werden. Ihr Charakter ... ist immer die Übereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt.»⁴⁵ Damit entfällt das, was nach unserem Verständnis die Offenbarung ausmacht, ihr *extra nos* und ihre Unverfügbarkeit. Kant hat nun in der Tat einen anderen Offenbarungsbegriff; er spricht von der Vernunftreligion «als einer an alle Menschen beständig geschehenden göttlichen (obzwar nicht empirischen) Offenbarung».⁴⁶ Geschichtliche Offenbarung ist nicht akzeptabel: «Daß der Geschichtsglaube Pflicht sei, und zur Seligkeit gehöre, ist Aberglaube»⁴⁷, «Religionswahn», seine Befolgung «Afterdienst».⁴⁸

⁴⁰ Rel., S. 179.

⁴¹ W. Schultz, *Kant als Philosoph des Protestantismus* (1960), S. 39.

⁴² Rel., S. 287. Vgl. auch W. Wohlrabe, *Kants Lehre vom Gewissen* (1888), S. 20ff.

⁴³ SF, S. 79.

⁴⁴ Jeder statutarische Kirchenglaube «hat eine gewisse *Beimischung von Heidentum*, denn dieses besteht darin, das Äußerliche (Außerwesentliche) der Religion für wesentlich auszugeben»: SF, S. 74f.

⁴⁵ SF, S. 66.

⁴⁶ Rel., S. 181ff.

⁴⁷ SF, S. 107.

⁴⁸ Rel., S. 255ff. Vgl. viertes Stück, zweiter Teil, § 2: «Das dem Religionswahn entgegengesetzte moralische Prinzip der Religion» (S. 260ff.).

Zentral für die christliche Offenbarung und die daraus sich ergebende Christologie ist aber das Zeugnis der Heiligen Schrift. Kant bezeichnet es als «das Vernünftigste und Billigste», «dies Buch, was einmal da ist, ... (sei) nicht durch unnütze oder mutwillige Angriffe zu schwächen, dabei aber auch keinem Menschen den Glauben daran als zur Seligkeit erforderlich aufzudringen.» Es muß eingeschärft werden, «daß die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unserer Seligwerdung tue oder getan habe, sondern in dem, was wir tun müssen, um dessen würdig zu werden, zu setzen sei...»⁴⁹ Dann ist die Bibel nicht nur hinzunehmen, sondern sogar zu würdigen; biblische Lehren a se sind jedoch, wenn nicht auf das Tun bzw. die Gesinnung gerichtet, «Adiaphora»!⁵⁰ Im übrigen ist die Hl. Schrift in ihrem Bestand an entscheidenden Stellen äußerst suspekt: Man denke nur an die «bedenkliche Zahlen-Kabbala» in der biblischen Chronologie, «welche den Glauben an die Authentizität dieser biblischen *Geschichtserzählung* etwas schwächen dürfte».⁵¹ Also nicht auf die Geschichte kann man sich verlassen, sondern auf die Vernunft. Keine Geschichtserzählung kann die Bibel als göttlich erweisen. «Die Beglaubigung der Bibel ... kann nicht aus der Gottesgelehrtheit ihrer Verfasser ... , sondern muß aus der Wirkung ihres Inhalts auf die Moralität des Volks» geschöpft werden.⁵² Freilich, und das darf man verraten: Ihr moralischer Inhalt in seiner ganzen Göttlichkeit entschädigt für allzu menschliche Geschichtserzählung.⁵³

Damit ist Kants Prinzip der Schriftauslegung bereits ausgesprochen: Die «reine Vernunft»⁵⁴ ist «Prüfstein» und schält den moralischen Gebrauchswert, der zugleich allgemeingültiger Wahrheitsgehalt ist, aus dem historischen Gewande heraus. Alles, was der praktischen Vernunft nach dem Buchstaben widerspricht, muß zu ihren Gunsten ausgelegt werden.⁵⁵ Welche Konsequenzen dieses

⁴⁹ Rel., S. 198ff.

⁵⁰ SF, S. 67.

⁵¹ SF, S. 99f.

⁵² SF, S. 103.

⁵³ SF, S. 105.

⁵⁴ Kant hat also entgegen mancher irrigen Annahme die kalte Vernunft gerade nicht aus der Religion verbannt, sondern im Gegenteil die Religion auf die autonome menschliche Vernunft gegründet. Vgl. u. a. Bauch (A. 17), S. 144.

⁵⁵ SF, S. 49f.

hermeneutische Prinzip für eine ausgeführte Christologie hat, werden wir noch darlegen. Die Auslegung muß «doktrinal» sein, nicht «authentisch» im Sinne von «buchstäblich», doktrinal freilich «in moralisch-praktischer Absicht».⁵⁶ Nun aber ist in der Absicht, die einzig auf Moral abzielt, gerade die doktrinale Auslegung die authentische, denn «so will Gott seinen in der Bibel offenbarten Willen verstanden wissen». «Nicht die Schriftgelehrtheit, und was man vermittelt ihrer aus der Bibel ... *herauszieht*, sondern was man mit moralischer Denkungsart ... in sie *hineinträgt*», ist entscheidend. Es geht nicht darum, was die biblischen Autoren im Sinn gehabt haben.⁵⁷ Noch einmal möchte ich davor warnen, das Reden Kants von Gott und Göttlichkeit in diesen Zusammenhängen falsch zu verstehen: «... der Gott in uns selbst ist der Ausleger, weil wir niemand verstehen, als den, der durch unsern eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre also durch nichts, als durch Begriffe unserer Vernunft, so ferne sie rein moralisch und hiemit untrüglich sind, erkannt werden kann».⁵⁸ Einem solchen Gott in uns fällt etwa auch die «unmoralische» Abraham-Geschichte von Gen. 22, 1–14 zum Opfer; der Gott in uns steht gegen den Gott der Geschichte.⁵⁹ Es ist nunmehr vollends deutlich: Durch eine solchermaßen vorgenommene eklektische Reduktion ist Kant «nicht im stande, den Vollgehalt der christlichen Wahrheit zur Entfaltung zu bringen»; seine Behauptung von der Lobrede auf das Christentum vermag nicht zu überzeugen; zumal es eben «nicht ohne Rest in Kategorien

⁵⁶ SF, S. 108ff.

⁵⁷ Ebd.; vgl. SF, S. 56: «... sondern alles kommt in der Religion aufs *Tun* an, und diese Endabsicht mithin auch ein dieser gemäßer Sinn muß allen biblischen Glaubenslehren untergelegt werden.»

⁵⁸ SF, S. 70. – Mit Bauch (A. 17), S. 127, ist zu ergänzen: «Man könnte also ohne die Idee Gottes, und ohne diesen Namen zu kennen, durchaus moralisch handeln und ein sittlich wertvoller Mensch sein – also den höchsten und, nach Kant, einzigen Wert in sich darstellen, den der Mensch in sich darzustellen vermag.» – Hoehne (A. 21), S. 116, spricht von der «hypothetische(n) Bedeutung» Gottes und der Religion im ethischen System Kants.

⁵⁹ SF, S. 102f. – Vgl. zur Thematik auch O. Kaiser, Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik: Neue Zeitschr. f. Syst. Theol. 11 (1969), S. 125ff., wo Kant gerade in dieser Sache zu einseitig «ad bonam partem» interpretiert wird.

aufgeht»⁶⁰, die – auf welche Weise auch immer – von außen hergetragen werden. Für Kant aber geht Religion letzten Endes nun doch – sieht man von einigen pointierten Formulierungen ab – in Moral auf.⁶¹

d) *Philosophie und Theologie*. Die «Christologie» Kants in nuce wurde durch diese eben skizzierten Voraussetzungen seiner expliziten «Christologie» bereits in der Weise vorbereitet, daß schon einige Konturen seiner Sicht, seines Verständnisses von Jesus Christus deutlich sind.

Weswegen fühlt sich nun Kant in Sonderheit berufen, gerade zu einem solchen zentralen theologischen Thema sich zu äußern? Der sog. «Streit der Fakultäten» deutet eine Antwort an, indem dort eine Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie unternommen wird: «Der biblische Theolog ist eigentlich der *Schriftgelehrte* für den *Kirchenglauben*, der auf Statuten, d. i. auf Gesetzen beruht, die aus der Willkür eines andern ausfließen, dagegen ist der rationale der *Vernunftgelehrte* für den *Religionsglauben*, folglich denjenigen, der auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen.»⁶² Kant reißt den Graben zwischen den oberen Fakultäten (uns interessiert hier natürlich nur die theologische) und der unteren weit auf und kommt zu der Aussage, daß der Theologe, wenn er sich selbst treu bleiben will, die Vernunft gar nicht gebrauchen darf.⁶³ «Bemengt der biblische Theolog sich . . . mit der Vernunft . . . , so überspringt er . . . die Mauer des allein seligmachenden Kirchenglaubens, und verläuft sich in das offene freie Feld der eigenen Beurteilung und Philosophie, wo er, der geistlichen Regierung entlaufen, allen Gefahren der Anarchie ausgesetzt ist.» Freilich ist gleichzeitig zu ergänzen: «Man muß

⁶⁰ W. Mengel, *Kants Begründung der Religion. Ein kritischer Versuch*. Mit einem Vorwort über die Beziehungen der neueren Dogmatik zu Kant (1900), S. VIII f. Diese vom Standpunkt der Ritschlschen Theologie aus verfaßte Auseinandersetzung mit dem Königsberger Philosophen beleuchtet äußerst engagierte den Kantschen Religionsbegriff.

⁶¹ Vgl. auch Hoehne (A. 21), S. VI.

⁶² SF, S. 44; vgl. S. 47: «Die biblisch-theologische Fakultät dringt nun darauf (sc. auf den Geschichtsglauben) in gleichem Maße, als wenn der Glaube desselben zur Religion gehörte. Die philosophische aber widerstreitet jener in Ansehung dieser Vermengung und dessen, was jene über die eigentliche Religion Wahres in sich enthält.»

⁶³ SF, S. 15.

aber wohl merken, daß ich hier vom reinen (purus, putus) biblischen Theologen rede, der von dem verschrienen Freiheitsgeist der Vernunft und Philosophie noch nicht angesteckt ist.»⁶⁴ Man bemerkt ganz deutlich den ironischen Unterton. Während sich nun aber die Theologische Fakultät nicht mit der Philosophie bemengen darf, steht das mit dem «Ausscheren» der unteren Fakultät anders: Die oberen Fakultäten müssen sich eine vernünftige Wahrheitsprüfung von seiten der Philosophie gefallen lassen.⁶⁵ Kant sagt expressis verbis, daß «die Philosophie, im Falle des Streits über den Sinn einer Schriftstelle sich das Vorrecht anmaßt, ihn zu bestimmen».⁶⁶ Daß dies aber Frucht trägt, ist angesichts des Volksglaubens eine langwierige Sache.⁶⁷

3.

Aufgrund der bisher aufgezeigten Voraussetzungen und Zusammenhänge ist nun der Versuch einer *Darstellung der «Christologie»* Kants möglich.

a) *Die Frage nach der Kategorie.* Nachdem wir begründet haben, warum die Kategorien der Tradition für Kant zur Erfassung Jesu Christi ungeeignet erschienen sind, ist aufzuzeigen, welche Kategorie

⁶⁴ SF, S. 18.

⁶⁵ SF, S. 24ff.

⁶⁶ SF, S. 48f. – S. 49ff. nennt Kant die «philosophischen Grundsätze der Schriftauslegerei». S. 36: Es ist Aufgabe der Philosophischen Fakultät, «die Vernunftgründe der Gesetzgebung aus dem historischen Vortrage herauszusuchen, und überdem, ob sie technisch- oder moralisch-praktisch sind, zu würdigen». – F. Delekat, *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften* (21966), S. 345, beschreibt zutreffend den Skopus dieser Schrift Kants: «Inhaltlich läuft dieser Streit der Fakultäten auf einen Streit über die Prinzipien der Schriftauslegung hinaus.»

⁶⁷ Kant skizziert die Meinung des Volkes folgendermaßen: «Was ihr *Philosophen* da schwatzet, wußte ich längst von selbst; ich will aber von euch als Gelehrten wissen: wie, wenn ich *ruchlos* gelebt hätte, ich dennoch kurz vor dem Torschlusse mir ein Einlaßbillet ins Himmelreich verschaffen... könne... Es ist aber hier, als ob das Volk zu dem Gelehrten, wie zum Wahrsager und Zauberer ginge, der mit übernatürlichen Dingen Bescheid weiß... Die Geschäftsleute der drei oberen Fakultäten sind aber jederzeit solche Wundermänner, wenn der philosophischen nicht erlaubt wird, ihnen öffentlich entgegen zu arbeiten...» (SF, S. 31f).

an diese Stelle getreten ist. Wir nehmen den Einsatz bei seinen anthropologischen Ausführungen: Kants «Christologie» ist nur in Korrelation zum sittlichen Kampf des Menschen zu verstehen. Dieser hat seinen Grund in der Bestimmung des Menschen durch das «radikal Böse». Dieses Böse ist aber nun nicht als *Fatum* zu verstehen, sondern trägt den Charakter der Schuld, denn es geht auf eine sog. «intelligible Tat» zurück. Kant spricht daher vom «Hang zum Bösen», welcher im Gegensatz zur ursprünglichen Anlage zum Guten steht. Einen Hang kann man sich nur selber zuziehen, wiewohl es «unerforschlich» ist, wie es zu solcher dem moralischen Gesetz widerstrebenden *Maxime* kommt. Es ist wichtig, sich über diese Definition des Bösen klar zu sein, damit es auch verständlich wird, warum Kant den christlichen Erbsündenbegriff als den «unschicklichsten» ablehnt:⁶⁸ «Eine jede böse Handlung muß, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre.» Das bedeutet: Wenn man das Böse als Schuld zurechnen will, dann muß man auf eine freie Entscheidung zurückgehen. Die Pflicht des Menschen aber ist es, sich zu bessern. Kant behauptet ausdrücklich, daß der Mensch, der unter dem Hang zum Bösen steht, dies können muß.⁶⁹ So handelt er auch ausführlich «Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft».⁷⁰ Da der Mensch frei und autonom ist,

⁶⁸ Mengel (A. 60), S. 81: «Man wird in den Ausführungen des großen Denkers über Religion nichts finden von dem Bewußtsein unaustilgbarer Schuld, von dem Bedürfnis nach einem Erlöser: es giebt keine Sünde, die der Mensch selbst nicht tilgen könnte...» Vgl. dagegen die unhaltbare Darstellung bei E. Katzer, *Luther und Kant. Ein Beitrag zur innern Entwicklungsgeschichte des deutschen Protestantismus* (1910), der Luthers und Kants Sündenverständnis harmonisiert (z. B. S. 112). – Inwieweit Kants Ablehnung des traditionellen Erbsündenbegriffs im Blick auf manche fragwürdige Ausformung verständlich und z. T. berechtigt ist, soll hier nicht weiter verfolgt werden.

⁶⁹ Rel., S. 43. – Vgl. Schultz (A. 41), S. 34f., speziell zum Problem der Freiheit bei Kant S. 47ff. – Delekat (A. 66), S. 346ff. 348: «... die Konsequenzen, die Paulus und Luther aus der Lehre von dem Unterworfensein aller Menschen unter die Macht des radikalen Bösen gezogen haben, zieht Kant nicht.»

⁷⁰ Rel., S. 48ff. – «Wiedergeburt» entspringt demgemäß aus dem menschlichen Willensakt und ist in Parallele zur intelligiblen Tat des Hanges zum Bösen zu sehen; Delekat (A. 66), S. 351.

kann, soll⁷¹ und muß er sich selbst bessern. Unter allem Bösen ist nämlich «ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben», der «nicht vertilgt oder verderbt werden konnte».⁷² Von einer «*corruptio*» des Menschen kann keine Rede sein.⁷³

Leitbild der moralischen Besserung ist das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit, eine «moralische Vernunftidee» also, die zugleich «Richtschnur» und «Triebfeder» ist. Jenes Urbild stammt nun nicht aus dem empirischen oder historischen Glauben, sondern liegt in der *ratio*; dies betont Kant besonders.⁷⁴ Christologisch gesagt: Der Ansatz liegt nicht bei der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi, sondern beim Urbild in unserer Vernunft, welches wir alsdann dieser Erscheinung «unterlegen», welche *dann* auch jenem gemäß empfunden wird. Diese Prioritäten sind entscheidend. So wird auch ausdrücklich festgestellt, daß «das Objekt des seligmachenden Glaubens» ebendieses Urbild ist⁷⁵. Somit zielt die Nachfolge darauf und nicht auf Jesus ab. Das muß man im Auge haben, wenn man sich der eigenartigen Umdeutung der Christologie durch Kant zuwendet. Eine der sonderbarsten Formulierungen will ich nennen: «Zu diesem Ideal der moralischen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit uns zu *erheben*, ist nun allgemeine Menschenpflicht, wozu uns auch diese Idee selbst, welche von der Vernunft uns zur Nachstrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann.» Und nun folgt das Bemerkenswerte: «Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können, kann man besser sagen: daß jenes Urbild vom Himmel zu uns *herabgekommen* sei, daß es die Menschheit angenommen habe . . . Diese Vereinigung mit uns kann also als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden, wenn

⁷¹ Vgl. G. Ellscheid, Das Problem von Sein und Sollen in der Philosophie Immanuel Kants, = *Annales Universitatis Saraviensis*, Rechts- und Wirtschaftswissenschaftliche Abteilung, 34 (1968), S. 10: Kant selbst hat «seine Ethik wesentlich als die Entfaltung der Idee des Sollens begriffen».

⁷² *Rel.*, S. 50.

⁷³ Hoehne (A. 21), S. 129, hebt den Zusammenhang hervor, der zwischen der Abschwächung des Sündenbegriffes bei Kant und seiner Christologie besteht.

⁷⁴ *Rel.*, S. 174f.

⁷⁵ *Ebd.*

wir uns jenen göttlich gesinnten Menschen als Urbild für uns so vorstellen, wie er, obzwar selbst heilig und als solcher zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, diese gleichwohl im größten Maße übernimmt, um das Weltbeste zu befördern.»⁷⁶

Hat nun Kant doch irgendeine modifizierte Inkarnationslehre, um so Jesu Eigenart zu erfassen?⁷⁷ Zweifellos nicht. Es ist ja schon in dieser Passage der *Potentialis* in der Wendung aufgefallen; meist redet Kant sogar im *Irrealis*, um ja nicht mißverstanden zu werden.⁷⁸ Eine Inkarnationslehre hat Kant nicht, zumal «aus diesem Geheimnisse gar nichts Praktisches für uns zu machen» ist, «weil wir doch nicht von uns verlangen können, daß wir es einem Gotte gleich tun sollen, er also in so fern kein Beispiel für uns werden kann...»⁷⁹ Einem Gottmenschen könnten wiederum nur Gottmenschen nachfolgen, solche sind wir aber nicht. Also kann die Singularität Jesu aus Gründen der praktischen Vernunft nicht behauptet werden. – Wir halten fest: Wenn Kant nach Jesus fragt, dann nur nach seiner Sittlichkeit. Das ist begründet im sittlichen Kampf des Menschen. Aber auch die so beleuchtete Person Jesu steht in ihrer Dignität unter dem moralischen Urbild in der Brust des Menschen. Diese Kategorie ist auch auf Jesus anzuwenden, und es ist nur noch zu fragen, wie weit er dieser gerecht wird.

b) *Die Person Jesu.* Kants ganze Intention geht dahin, aufzuzeigen, daß Jesus die geschichtlich verwirklichte Realität der Idee des moralischen Urbildes ist. Er wird verstanden als die «personifizierte Idee des guten Prinzips» und in diesem Sinne als das «Ideal der moralischen Vollkommenheit». Kant handelt ausführlich über die «objektive Realität dieser Idee»⁸⁰; freilich, was hier Realität und Beispiel wird, der «Geist Christi», liegt schon in unserer «ursprünglichen moralischen Anlage».⁸¹ Hier haben wir übrigens eine der ganz wenigen Stellen, wo *expressis verbis* der Name Christi erwähnt wird. Weil aber dieser Geist Christi, der auch in unserer

⁷⁶ Rel., S. 74f.

⁷⁷ Schweitzer (A. 3), S. 168, stellt in seiner Untersuchung den «dogmatischen Sprachgebrauch» (ähnlich S. 171), «die Anlehnung an die religiös-biblisch-dogmatischen Anschauungen» (S. 169), eine Konzession an «die steife dogmatische Form der kirchlichen Sprache seiner Zeit» (S. 200) fest. Zweifellos gilt dies in besonderer Weise hinsichtlich Kants Ausführungen zum «Bösen». Mißverständnisse können deshalb nur allzu leicht entstehen.

⁷⁸ Z. B. Rel., S. 75. ⁷⁹ SF, S. 50ff.

⁸⁰ Rel., S. 76ff. ⁸¹ SF, S. 93.

moralischen Anlage liegt, Triebfeder zur Nachfolge des Menschen sein soll, kann die gottmenschliche Person Jesu – und das ist zunächst der vom Dogma vorgelegte kritische Maßstab – nicht behauptet werden. Diese wäre zur Nachfolge ungeeignet. Um das besonders zu unterstreichen, wählt er überdies den Irrealis, wenn er folgendes sagt:

«Wäre nun ein solcher wahrhaft göttlich gesinnter Mensch» (man beachte diese Wendung) «zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte, soweit man es von äußerer Erfahrung nur verlangen kann (indessen das Urbild eines solchen immer doch nirgend anders als in unserer Vernunft zu suchen ist)..., so würden wir doch nicht Ursache haben, an ihm etwas anderes als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen... Vielmehr würde die Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur der praktischen Anwendung der Idee desselben auf unsere Nachfolge nach allem, was wir einzusehen vermögen, eher im Wege sein.»⁸²

Jesus muß vere homo sein, damit er Beispiel zur Nachfolge bleiben kann. Wäre er Gott, so könnte er diese Funktion nicht mehr erfüllen; der Mensch könnte ihm dann allenfalls Bewunderung, Dankbarkeit und Liebe entgegenbringen.⁸³ Außerdem, mit einem solchen, von der christlichen Tradition behaupteten Wunder kann Kant nicht nur nichts anfangen, es wäre seiner Intention geradezu hinderlich: «Denn es verrät einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens, wenn man den Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich ins Herz des Menschen durch die Vernunft geschrieben sind, anders nicht hinreichende Autorität zugestehen will, als wenn sie noch dazu durch Wunder beglaubigt werden.»⁸⁴ Man muß sich bei allen seinen Äußerungen vor Augen halten, daß bei Kant Jesu Dignität eo ipso begrenzt ist, weil «das gute Prinzip» eben schon «von dem Ursprunge des menschlichen Geschlechts an unsichtbarerweise vom Himmel in die Menschheit herabgekommen gewesen».⁸⁵ Jesus ist dann nur noch ein nicht unentbehrliches, wiewohl hilfreiches donum superadditum. Man könnte auch so sagen, wenn man theologisch reden will: Bei Kant erdrückt der erste Artikel die Relevanz des zweiten. Sieht man diese Einschränkung und Be-

⁸² Rel., S. 78f.

⁸³ Rel., S. 80f.

⁸⁴ Rel., S. 116. – Bezüglich Kants Stellung zu den «Wundern» vgl. insgesamt die «allgemeine Anmerkung» zum II. Stück.

⁸⁵ Rel., S. 113f.

schränkung, dann kann man auch nicht mißverstehen, was Kant, fasziniert von jenem *Beispiel* Jesus, der realisierten Idee, sagt: Wenn Jesus Christus auch nicht der «Stifter der von allen Satzungen reinen, in aller Menschen Herz geschriebenen Religion» ist («denn die ist nicht von willkürlichem Ursprunge»), so gibt es doch einige Lehren bei ihm, die man «als zweifelsfreie Urkunden einer Religion überhaupt anführen» kann, womit auch seine «göttliche Sendung» beglaubigt wird. Insbesondere die Bergpredigt verdeutlicht dies. Danach lehrte Jesus die «reine moralische Herzensgesinnung» gegen die «statutarischen Kirchenpflichten»; er überwand den hohlen jüdischen Buchstabenglauben⁸⁶, zumal er nicht knechtische, sondern fröhliche Gemütsstimmung will.⁸⁷

«Endlich faßte er alle Pflichten 1) in einer *allgemeinen* Regel zusammen (welche sowohl das innere als das äußere moralische Verhältnis der Menschen in sich begreift), nämlich: tue deine Pflicht aus keiner anderen Triebfeder als der unmittelbaren Wertschätzung derselben, d. i. liebe Gott (den Gesetzgeber aller Pflichten) über alles, 2) einer *besonderen* Regel, nämlich die das äußere Verhältnis zu anderen Menschen als allgemeine Pflicht betrifft: liebe einen jeden als dich selbst, d. i. befördere ihr Wohl aus unmittelbaren, nicht von eigennützigem Triebfedern abgeleitetem Wohlwollen.»⁸⁸ – Dazu wird noch das andere gesagt: «Denen also, die dieses moralische Gute mit der Hand im Schoße als eine himmlische Gabe von oben herab ganz passiv zu erwarten meinen, spricht er alle Hoffnung dazu ab.⁸⁹ Wer die natürliche Anlage zum Guten... unbenutzt läßt, im faulen Vertrauen, ein höherer moralischer Einfluß werde wohl die ihm mangelnde sittliche Beschaffenheit und Vollkommenheit sonst ergänzen, dem droht er an, daß selbst das Gute, was er aus natürlicher Anlage möchte getan haben, um dieser Verabsäumung willen ihm nicht zu statten kommen solle (XXV, 29).»⁹⁰

⁸⁶ Kants Polemik gegen den jüdischen Glauben schlägt immer wieder durch, weil da «das Innere der moralischen Gesinnung gar nicht in Betracht kam»: Rel., S. 108.

⁸⁷ Die fröhliche Gemütsstimmung soll zweifellos auch den Charakter des Kantschen Begriffes der Pflicht mitbestimmen und vor Mißverständnissen, wie sie sich etwa in Schillers Urteil über Kants Religionschrift finden, schützen. Vgl. auch die Beilagen in Ed. Vorländer (A. 1), S. CIII f.

⁸⁸ Rel., S. 242.

⁸⁹ H. S. Chamberlain, Immanuel Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk (²1909), S. 876 (1. Auflage, S. 765), stellt zusammenfassend in seiner begeisterten Apologie der Kantschen Philosophie fest: «Kant's Religionslehre ist nichts mehr aber auch nichts weniger als die ausführliche Begründung und die methodische Entwicklung von Christi Lehre *das Reich Gottes ist inwendig in euch.*»

⁹⁰ Rel., S. 245; gemeint ist Matth. 25, 29. – Der Lohn in einer künftigen

Das ist meines Erachtens die zentrale Stelle bei Kant bezüglich der Christologie. Es ist in Sonderheit eine «Christologie pro nobis», freilich nicht im Sinne der Tradition als Soteriologie; eine konstruierte a se interessiert ihn nicht.⁹¹ Kant steht insofern in der Tradition der Aufklärung, als auch er, was Jesus betrifft, dessen *Lehre* in den Vordergrund stellt. Er vertieft ebendiese Tradition freilich dadurch, daß er Jesus nicht in dieser Lehre aufgehen läßt, sondern sein Beispiel auch in dem Sinne hervorhebt, daß er seine Gesinnung, seinen Lebensvollzug als Realisierung der moralischen Idee betont. Das ist eine echte Vertiefung der Christologie. «Hier ist nun eine vollständige Religion, die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft faßlich und überzeugend vorgelegt werden kann, die über das an einem Beispiele, dessen Möglichkeit und sogar Notwendigkeit, für uns Urbild der Nachfolge zu sein (soviel Menschen dessen fähig sind), anschaulich gemacht worden, ohne daß weder die Wahrheit jener Lehren noch das Ansehen und die Würde des Lehrers irgend einer anderen Beglaubigung (dazu Gelehrsamkeit oder Wunder, die nicht jedermanns Sache sind, erfordert würde) bedürfte.»⁹² Das muß also auch gesagt werden: Jesu Religion ist einfach zu verstehen und bedarf keiner Gelehrsamkeit, wie das beim Kirchenglauben der Fall ist, so wie überhaupt der Philosoph sich mit den einfachen Dingen beschäftigt im Gegensatz zum Theologen. In der Tat, das versteht jeder: «Der Lehrer des Evangeliums hat seinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden⁹³ nur von der herrlichen seelenerhebenden, moralischen Seite . . . gezeigt und sie dahin an-

Welt soll freilich nicht Triebfeder der sittlichen Handlung sein, sondern nur «Objekt der reinsten Verehrung» als «seelenerhebende Vorstellung der Vollendung der göttlichen Güte und Weisheit in Führung des menschlichen Geschlechts» (ebd.).

⁹¹ Freilich fällt auf, daß ein zentrales Anliegen des christlichen Glaubens bei Kant nicht zu seinem Recht kommt, der Gedanke der Liebe. Christus ist nicht die fleischgewordene Liebe Gottes. Kant kann davon – seinem Ansatz nach – nicht sprechen. Vgl. auch Paton (A. 16), S. 240, sowie Schultz (A. 41), S. 55ff.

⁹² Rel., S. 245f.

⁹³ Zum «Reich Gottes auf Erden» vgl. das III. Stück der Religionsschrift. Die individuellen Ansätze werden nunmehr auf die Gemeinschaft übertragen und dabei noch vertieft. Man beachte insbesondere die Ausführungen über ein ethisches Gemeinwesen, ein «Volk Gottes... nach Tugendgesetzen», welches Gestalt haben soll in der Form einer Kirche.

gewiesen, was sie zu tun hätten...»⁹⁴ In dieser Hinsicht ist Jesus als der «erste Lehrer» zu bezeichnen.⁹⁵

Jesus ist also die Realität der idealen und urbildlichen Menschlichkeit, ihre vollkommene Verwirklichung. «Als vere homo ist er die geschichtliche Erscheinung der veritas humanitatis.»⁹⁶ Dies ist das neue, durch die Kategorie des Kantschen Ideals bestimmte Würdeprädikat Jesu. Es wird auf die geschichtliche Erscheinung übertragen, weil Kants Befund ergibt, daß es auf sie zutrifft. Wir dürfen aber nicht aus den Augen verlieren: Die «Idee hat ihre Realität in praktischer Beziehung in sich selbst. Denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft... Es bedarf also keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt als ein solches schon in unserer Vernunft.»⁹⁷ Mehr noch: «Kein Beispiel in der äußeren Erfahrung» ist dieser Vernunftidee «adäquat».⁹⁸ Die Vertiefung der vorhergehenden aufklärerischen Tradition, die nicht zu bestreiten ist, führt bei Kant nicht zu einer in der Kontinuität der Tradition stehenden Würdigung der Person Jesu Christi, die seine Dignität angemessen zur Sprache bringen würde. Jesus ist weniger als das Urbild, nur Beispiel und Vorbild, mehr nicht.⁹⁹

c) *Das «Werk» Jesu Christi.* Kant äußert sich in graduell unterschiedenen Wendungen zu einem der zentralen Loci der dogmatischen Tradition über das Werk Christi, der Lehre von der Satisfak-

⁹⁴ Rel., S. 203.

⁹⁵ Vgl. Rel., S. 245.

⁹⁶ F. Mildenerger, Probleme der Lehre von Christus seit der Aufklärung: Was heißt: Ich glaube an Jesus Christus? Zweites Reichenau-Gespräch der evangelischen Landessynode in Württemberg (1968), S. 14. – Delekat (A. 66), S. 354, spricht von der «Ersetzung des historischen Jesus durch die Idee der Humanität».

⁹⁷ Rel., S. 76.

⁹⁸ Hoehne (A. 21), S. 120, kennzeichnet Kants Position hierzu folgendermaßen: «Die Personification dieser Idee, ihr Heraussetzen aus der Subjectivität in die objective Geschichte ist eine Degradation derselben, und führt zum Anthropomorphismus und zur Idololatrie des historischen Glaubens.»

⁹⁹ Vgl. Hoehne (A. 21), S. 121. Wir stellen in Kants System «die Beseitigung des evangelischen, des kirchlichen Christusbildes» fest (S. 129). Das Dogma der Tradition hat keine Relevanz; in dieser Hinsicht teilt Kant vollständig die Position der Aufklärung, wenn er auch differenzierter argumentiert; gegen B. Bauch, Immanuel Kant (1917), S. 346, der allzu gezwungen einen «Sinn» des Dogmas bei Kant feststellen will.

tion Jesu Christi. Sie ist – das ist als Mindestes zu behaupten – «fürs Vernünfteln» ein «unerreichbares Geheimnis», dessen Annahme, wenn man seine Möglichkeit überhaupt akzeptieren will, wenigstens «eine gottgefällige Gesinnung im Menschen voraussetzt»¹⁰⁰ und nicht ersetzt. Letzteres sieht Kant aber gerade als Gefahr dieser dogmatischen Behauptung des Kirchenglaubens: Die Genugtuungslehre ist schlechthin unvernünftig; «kein überlegender Mensch» kann ihr zustimmen; «diese Frage übersteigt das ganze Spekulationsvermögen unserer Vernunft».¹⁰¹ Wer aber vernünftig argumentiert, muß zum Inhalt dieser dogmatischen Behauptung sagen: Die ursprüngliche Schuld kann «nicht von einem anderen getilgt werden; denn sie ist keine transmissible Verbindlichkeit...»¹⁰² Damit fällt für Kant das Heilswerk Jesu Christi – das also, was die Kirche gründet – im ganzen.¹⁰³ So sagt er seine Meinung zu Auferstehung und Himmelfahrt und argumentiert gegen 1. Kor. 15: Was hier von Paulus gesagt wird, «das kann uns in praktischer Absicht ganz gleichgültig sein; denn wem ist wohl sein Körper so lieb, daß er ihn gern in die Ewigkeit mit sich schleppen möchte...»¹⁰⁴ Im übrigen stehen der Glaubhaftigkeit der Auferstehungsbotschaft «wichtige Einwürfe» entgegen, so etwa die «traurige Unterhaltung» bei der Einsetzung des Abendmahls, oder: «Die klagenden Worte am Kreuz drücken eine fehlgeschlagene Absicht aus..., da doch eher das Frohsein über eine vollzogene Absicht hätte erwartet werden sollen.» Auch die Enttäuschung der Jünger nach dem Tod Jesu ist unverständlich.¹⁰⁵ Aber weiter will sich Kant nicht aufhalten lassen: «Warum sollten wir wegen einer Geschichtserzählung, die wir immer an ihren Ort (unter die *Adiaphora*) gestellt sein lassen sollen, uns in so viel gelehrte Untersuchungen und Streitigkeiten verflechten, wenn es um Religion zu tun ist, zu welcher der Glaube in praktischer Beziehung, den die Vernunft uns einflößt, schon für sich hinreichend ist.»¹⁰⁶

¹⁰⁰ Rel., S. 216f.

¹⁰¹ Rel., S. 169ff.

¹⁰² Rel., S. 94f.

¹⁰³ Hoehne (A. 21), S. 122, verweist auf den offenkundigen inneren Zusammenhang: «Nach der Beseitigung und Subjectivierung von Christi *Person* war die Bestreitung und moralische Vernichtung seines *Werkes*, der Kirche, ein ebenso Notwendiges wie Leichtes.»

¹⁰⁴ SF, S. 52. ¹⁰⁵ SF, S. 53f. ¹⁰⁶ SF, S. 54.

Insbesondere Paulus, der als Theologe von dem Philosophen geprüft werden kann und muß, unterliegt Kants Kritik. Seine Aussagen werden z. T. als «Privatmeinung» (so etwa in bezug auf seine Prädestinationslehre)¹⁰⁷ abqualifiziert und müssen der Prüfung durch die Vernunft, die allgemeine Gültigkeit und Anerkennung erwarten darf, weichen.

Kants Stellungnahmen zur Rechtfertigungslehre lassen aber eine gewisse Variationsbreite erkennen. Zunächst meint er zur Rechtfertigungsbotschaft: «Es ist nicht abzusehen, welcher positive Gebrauch davon für die Religion und den Lebenswandel zu machen sei.»¹⁰⁸ Im übrigen: «Der Begriff eines übernatürlichen Beitritts zu unserem moralischen . . . Vermögen . . . ist transcendent und eine bloße Idee, von deren Realität uns keine Erfahrung versichern kann.¹⁰⁹ – Aber selbst als Idee in bloß praktischer Absicht sie anzunehmen, ist sehr gewagt und mit der Vernunft schwer vereinbar.»¹¹⁰ Man sollte sich daher von dieser Idee in «ehrerbietiger» Entfernung halten, um sich nicht «für allen Vernunftgebrauch untauglich machen oder auch zur Trägheit einladen (zu) lassen».¹¹¹ «Der Begriff eines sogenannten Gnadenmittels . . . dient hier doch zum Mittel einer Selbsttäuschung, welche ebenso gemein als der wahren Religion nachteilig ist.»¹¹² So hält er konsequent eine Unterscheidung von Natur und Gnade, ja die Behauptung der Möglichkeit von Gnade, für «Schwärmerei».¹¹³ Daraus folgt: «die Auslegung der Schriftstellen, welche buchstäblich das letztere zu enthalten scheinen», muß auf die Intention der moralischen Vernunftreligion gerichtet werden.¹¹⁴ Erst nach dieser Voraussetzung kann auch das andere gesagt werden: Eine «übernatürliche Ergänzung» darf allenfalls konsekutiv gläubig angenommen werden.¹¹⁵ Kant kann sogar einmal in diesem Zusammenhang den Glauben an die übernatürliche Ergänzung in diesem Sinn als «seligmachend» bezeichnen.¹¹⁶ Wir sehen also, er ist hier in seiner Aussage nicht starr: wenn nur der moralische Gebrauchswert der Religion unangetastet bleibt, dann

¹⁰⁷ SF, S. 55; vgl. auch S. 109.

¹⁰⁸ Rel., S. 102.

¹⁰⁹ Man beachte hier Kants Betonung der Erfahrung und seine Rede von der «bloße(n) Idee».

¹¹⁰ Rel., S. 296.

¹¹¹ Rel., S. 298.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Rel., S. 266f.

¹¹⁴ SF, S. 59.

¹¹⁵ SF, S. 60f.

¹¹⁶ SF, S. 61.

ist er auch zu Konzessionen bereit; das fällt unter die *Adiaphora*. Immerhin, in dem zentralen Punkt gibt es auch hier keine Konzessionen, weswegen die Unverträglichkeit sowohl mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre¹¹⁷ als auch der Gegensatz zur katholischen Lehre von Natur und Gnade unverkennbar ist: Wenn schon Gnade behauptet werden soll, dann geht der Weg auf jeden Fall «von der Tugend zur Begnadigung», nicht von der «Begnadigung zur Tugend».¹¹⁸ Theologisch gesprochen: eine Begründung des Imperativs im Indikativ kennt Kant nicht und muß er ablehnen.

*

Kant wird Person und Werk Jesu Christi in beidem, hinsichtlich der von der Kirche zu behauptenden Singularität und des universalen Anspruches nicht gerecht. Insofern er diesem unaufgebbaren Kontinuum von Christologie nicht gerecht wird, ist seine Rede dieser Sache nicht «angemessen». Das unaufgebbare Bekenntnis «Jesus Christus ist mein Herr», welches im Raum von Kirche und Theologie zu allen Zeiten allein Christologie ermöglicht, hat in Kants System keine Funktion. Die von ihm auf Jesus Christus angewandte Kategorie und das sich daraus ergebende Würdeprädikat nivellieren Jesu Dignität. Seine Religion ist als ungeschichtliche und rationale in der Gefahr, starr und steril zu werden. Seine Distanzierung von der Kirche und dem sog. Kirchenglauben, seine Kritik kirchlicher Tradition lassen auf weite Sicht seine Religion nicht lebensfähig erscheinen und der Verkümmern ausgesetzt sein. Auf diesem Hintergrund ist Schleiermachers Ansatz zu verstehen, für den Religion nicht mit den Kategorien eines moralischen Rationalismus bzw. einer rationalistischen Moral zu bestimmen ist, sondern ein Selbständiges ist, das in der Konkretetheit geschichtlichen Erlebens seinen Ort hat.

Wulf Metz, Erlangen

¹¹⁷ Diesen Unterschied gibt selbst Katzer (A. 68), S. 109, zu, dem in seiner Untersuchung alles daran gelegen ist, in den zentralen Anliegen Übereinstimmung zwischen Luther und Kant zu konstatieren. Vgl. etwa S. 108: «So ist auch der *Inhalt des Glaubens* bei *Luther* und *Kant* der gleiche, wenn schon *Kant* ihn philosophisch, *Luther* theologisch bestimmt»; S. 111: «Alles in allem stimmen... *Luther* und *Kant* in den wesentlichsten Punkten überein»; S. 113: «Es ist unverkennbar: *Luther* und *Kant* reden aus *einem* Geiste.»

¹¹⁸ Rel., S. 314; vgl. auch S. 48ff.