

# Kant zwischen den Konfessionen

Von Alois Winter

Wenn hier gefragt werden soll, ob und inwiefern Immanuel Kant „zwischen den Konfessionen“ stehe und von welchem Belang dies heute für uns sein könne<sup>1</sup>, dann wird damit keineswegs bestritten, daß seine religiöse Heimat der (lutherische) Königsberger Pietismus war, der seine besondere Prägung vor allem durch die Person und das Werk des Theologieprofessors F. A. Schultz, eines Schülers Chr. Wolffs und A. H. Franckes, durch die von ihm versuchte Synthese der Wolffschen Philosophie mit der Spener-Franckeschen Religiosität erhalten hatte<sup>2</sup>. Die Behauptung H. Rusts, Kalvins geistige Art sei „für die innere Bildung Kants von entscheidender Bedeutung“

---

<sup>1</sup> Die folgenden Ausführungen geben einen Vortrag wieder, der am 20. Nov. 1973 vor dem Ortsverband Mainz der Kant-Gesellschaft e. V. Bonn gehalten wurde. Für den Abdruck ist der Text etwas überarbeitet worden.

<sup>2</sup> Die Sonderstellung des Königsberger Pietismus kommt in *A. Ritschls* dreibändiger „Geschichte des Pietismus“ (Bonn 1880–1886) und auch in früheren Gesamtdarstellungen, die ihm bereits vorlagen, nicht zum Ausdruck. Als erster scheint *G. Hollmann*, *Prolegomena zur Religionsphilosophie Kants: Altpreuß. Monatsschr.* 36 (1899) 1–73 darüber gearbeitet zu haben. Eine kritische Auseinandersetzung mit Hollmann unter Heranziehung der Quellen findet sich bei *P. Kalweit*, *Kants Stellung zur Kirche* (Schr. d. Synodalkomm. f. ostpreuß. Kirchengesch. 2) (Königsberg/Pr. 1904), bes. 40–57, der für die pietistische Herkunft der Religionsphilosophie Kants zu wenig Anhaltspunkte sieht, wie sie vorsichtig auch von *B. Erdmann*, *Martin Knutzen und seine Zeit* (Leipzig 1876) 142 vertreten worden war, wo ebenfalls ein guter Überblick über die Entwicklung des Königsberger Pietismus zu finden ist (16–47). Zum grundsätzlichen Einfluß des Pietismus: *H. Stefan*, *Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung* (Sammlg. gemeinverst. Vortr. u. Schriften aus d. Geb. d. Theol. u. Religionsgesch. 51) (Tübingen 1908) 56. Einen anderen Zugang bietet *E. Riedesel*, *Pietismus und Orthodoxy in Ostpreußen auf Grund des Briefwechsels G. F. Rogalls und F. A. Schultz's mit den Haleschen Pietisten* (Königsberg/Pr. u. Berlin 1937). – „Religiöse Heimat“ soll hier nur als Ausgangspunkt für Kants Entwicklung verstanden werden, da seit *J. Bohatec*, *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“* mit bes. Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen (Hamburg 1938, Nachdr. Hildesheim 1966) gegen eine anderslautende Tradition feststeht, daß Kant mehrere zeitgenössische Lehrbücher der Dogmatik benutzt hat. Nach *F. Delekat*, *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften* (Heidelberg 1966) 260 f., 304, 307, 351 ist der „theologische Hintergrund“ pietistisch, allerdings so, daß Kant gerade das vom Pietismus übernahm, „was diesen von der Reformation trennte. So besonders die Vorordnung des Sittlichen vor die Gnade (304, 348)“. (*W. Pannenberg*, *Theologische Motive im Denken Immanuel Kants: ThLZ* 89 [1964] 897–906, hier: 905).

gewesen<sup>3</sup>, ist von ihm selber später von ihren ursprünglich vermuteten Voraussetzungen her weitgehend zurückgenommen worden<sup>4</sup>. H. Schmalenbach anerkannte sehr viel vorsichtiger nur eine über den Pietismus vermittelte „Verwandtschaft“ mit Calvin<sup>5</sup>. Daß Kant die vielfältigen religionsphilosophischen Impulse, die besonders vom englischen Deismus ausgegangen waren<sup>6</sup>, aufgriff und gegenüber dem Skeptizismus D. Hume's positiv und konstruktiv weiterentwickelte und vertiefte<sup>7</sup>, liegt eigentlich auf einer anderen Ebene und bringt ihn deswegen noch nicht einfachhin (so E. Troeltsch) „schroff“ in Gegensatz zum Protestantismus und Katholizismus<sup>8</sup>. Wie die Deisten – und in deren Gefolge je auf ihre besondere Weise die französischen und deutschen Aufklärer – wollte auch Kant zur Lösung der konfessionellen Auseinandersetzungen mit all ihren unheilvollen Konsequenzen einen tiefergreifenden Ansatz finden<sup>9</sup>, der zwischen

<sup>3</sup> H. Rust, Kant und Calvin, in: Immanuel Kant, Festschr. z. 2. Jahrhundertfeier seines Geburtstages, hrsg. v. d. Albertus-Universität in Königsberg/Pr. (Leipzig 1924) 131–149, hier: 132.

<sup>4</sup> Ders., Kant und das Erbe des Protestantismus. Ein Beitrag zu der Frage nach dem Verhältnis von Idealismus und Christentum (Gotha 1928) 33.

<sup>5</sup> H. Schmalenbach, Kants Religion (Sonderh. d. Dt. Phil. Ges. 1) (Berlin 1929) 126 f.

<sup>6</sup> M. Tindals Schrift: „Christianity as old as the creation“ (London 1730, Nachdr., hrsg. v. G. Gawlick, Stgt. B. C. 1967), auch bekannt als „die Bibel der Deisten“, dürfte dabei von bes. Bedeutung sein. Kants akademischer Lehrer M. Knutzen hat sich in einer eigenen Schrift (Verteidigte Wahrheit der Christlichen Religion gegen den Einwurf: Daß die christliche Offenbarung nicht allgemein sey [Königsberg 1747]) mit Tindal auseinandergesetzt, wobei er auch die dt. Übers. (Leipzig 1741) erwähnt (§ 8), die für Kant bei Knutzen, aus dessen „herrlicher(-n), reichlich versehenen Bibliothek“ er sich häufig Bücher auslieh (L. E. Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants, in: Immanuel Kant, Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski [Dt. Bibliothek, Bd. 4; Berlin 1912, Nachdr. Darmstadt 1968, 76]), erreichbar gewesen sein dürfte. Dagegen spricht nicht, daß der Name Tindal bei Kant später nicht mehr auftaucht.

<sup>7</sup> „Welchen Wert das Erbe der Deisten hatte, wurde erst ersichtlich, als es in die Hände eines Größeren gelangte“, schreibt G. Gawlick in seinem Vorwort zum Nachdr. der „Geschichte des englischen Deismus“ v. G. V. Lechler (Hildesheim 1965 nach Stgt.-Tübingen 1841) XXI. Wenn nach E. Troeltsch der Deismus die „Religionsphilosophie der Aufklärung“ (Ges. Schr. [Tübingen 1924] IV 429) ist, dann gilt auch hier Hegels Satz: „Die Kantische Philosophie ist theoretisch die methodisch gemachte Aufklärung“ (Werke in 20 Bänden, Theorie-Werkausg. Frankfurt 1971, 20/333).

<sup>8</sup> E. Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie: Kant-Studien (= KSt) 9 (1904) 21–154, hier: 39.

<sup>9</sup> Vgl. G. Gawlick, a. a. O. V. – J. Toland dazu: „The worst on't is, they are not all of a Mind. If you be *Orthodox* to those, you are a *Heretick* to these. He that sides with a Party is adjudg'd to Hell by the Rest; and if he declares for none, he receives no milder Sentence from all.“ (Christianity not Mysterious. OR, A TREATISE Shewing, That there ist nothing in the GOSPEL Contary to REASON, Nor ABOVE it: And that no Christian Doctrine can be properly call'd a MYSTERY [London 1696] Faksimile-Neudr. mit einer Einleitung v. G. Gawlick und einem textkr. Anhang [Stuttgart B. C. 1964] 2). Ähnlich später J. J. Rousseau, *Émile, ou de l'Éducation*, T. III<sup>e</sup> (Amsterdam 1762) 126 f.: „Je considérois cette diversité de sectes qui regnent sur la terre, & qui s'accusent mutuellement de mensonge & d'erreur;

den Extremen des Naturalismus und Orthodoxismus<sup>10</sup> die ursprüngliche Einheit und Einzigkeit der Religion aufdecken könnte, ohne selbst wieder dogmatisch zu werden. Auch daß Kant, wie uns ein Zeitgenosse berichtet, den Universitätsgottesdienst „nach beendigtem Akt des Rectoratsantritts“ mied, indem er sich aus der Gruppe der Professoren löste und an der Kirchtür vorbeischnitt, „wenn er nicht selbst Rector geworden war“<sup>11</sup>, oder daß er auch wohl sonst, wenigstens in späteren Jahren, der Kirche fernblieb, wie sein Biograph R. B. Jachmann berichtet<sup>12</sup>, sollte nicht zu voreiligen Schlußfolgerungen verleiten, obwohl man Kant vielleicht mit L. E. Borowski, der ebenfalls zu den frühesten Biographen gehört, ein etwas persönlicheres Verhältnis auch zu den kirchlichen Formen eines gelebten Christentums gewünscht hätte<sup>13</sup>. Trotzdem bleibt es möglich, und das ist hier zu bedenken, daß diese Besonderheit im Kontext seiner Philosophie erklärlich und für uns sogar von Interesse sein kann.

Man wird kaum bezweifeln können, daß Kant mit seiner Philosophie – wenigstens zur damaligen Zeit – nur auf dem Boden des Protestantismus vorstellbar ist<sup>14</sup>. Unbestreitbar ist auch, daß seiner Philosophie tatsächlich von der evangelischen Theologie mehr Interesse entgegengebracht wurde als von der katholischen Seite. In der ersten Zeit allerdings war es eher umgekehrt. Davon zeugen Maternus Reuß, Benediktiner und Professor der Philosophie in Würzburg<sup>15</sup>, in seinem

je demandois, *quelle est la bonne?* Chacun me répondoit, c'est la mienne; chacun disoit, moi seul & mes partisans pensons juste, tous les autres sont dans l'erreur.“ *H. S. Reimarus* wieder ganz ähnlich: „Der eine beschuldigt den andern irriger Lehre, falscher Auslegung, menschlicher Zusätze: frage ich diesen, so warnet er mich für jenen; frage ich jenen, so verdammet er diesen bis in die Hölle. Laß sie erst selber unter ein ander eins werden, wenn ich ihnen, als Wegweisern, folgen soll.“ (*G. E. Lessing*, Ges. Werke in zehn Bänden [Berlin u. Weimar 1968] 7/705.) *D. Hume* meint in der Geschichte die Bestätigung dafür zu finden, daß der Streit zwischen den Religionsparteien sich am Ende immer gegen die Vernunft gewendet habe (*The Natural History of Religion*, in: *The Philosophical Works*, ed. by *Th. H. Green and Th. H. Grose*, Vol. 4 [London 1882, Repr. Aalen 1964] 342).

<sup>10</sup> Zu diesem Ausdruck vgl. *G. E. Lessing* a. a. O. 8/31, Kant Ca 7/366.

<sup>11</sup> *Chr. F. Reusch*, Kant und seine Tischgenossen. Aus dem Nachlasse des jüngsten derselben (Königsberg o. J.) – Nachdr.: *Aetas Kantiana* (= *AeK*) 211 (Brüssel 1973) 5.

<sup>12</sup> A. a. O. 170. Aber: „Er hatte sich eine Idee vom öffentlichen Gottesdienst gemacht, die, wenn sie je realisiert worden wäre, ihn zum fleißigen Kirchengänger gemacht hätte“ (Anm. zu „Wald's Gedächtnisrede“ von *Ch. J. Kraus'* Hand, in: *R. Reicke*, *Kantiana*. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften [Königsberg 1860] 10).

<sup>13</sup> A. a. O. 90 f.

<sup>14</sup> Vgl. *E. Franz*, *Deutsche Klassik und Reformation*. Die Weiterbildung protestantischer Motive in der Philosophie und Weltanschauung des Deutschen Idealismus (Halle/Saale 1937) 237: „... nur auf protestantischem Boden möglich“. „Es könnte hier das Protestantische im Protestantismus sich gegen eine enge, erstarrte Form wenden.“ In diesem Sinne verwenden wir hier das Wort „Protestantismus“, um in einer Art von Oberbegriff zugleich das negativ-Kritische und das positiv-Gestaltende zu bezeichnen (vgl. *E. Franz* ebd. 50–52).

<sup>15</sup> Vgl. *K. E. Mutsch*, *Matern Reuß*. Ein Beitrag zur Geschichte des Frühkantianismus an katholischen Hochschulen (Freiburg i. Br. 1932).

Brief an Kant v. 1. April 1796<sup>16</sup> und L. E. Borowski, der eine ihm von Kant übersandte Beilage über Kants Philosophie an katholischen Universitäten seiner Biographie beifügt<sup>17</sup>. In diesen Zusammenhang gehören auch die Mainzer Kantianer, von denen bei der letzten Veranstaltung der Kant-Gesellschaft in diesem Hause ausführlich die Rede war<sup>18</sup>. Am Rande sei auf „Wald's Gedächtnisrede“ hingewiesen, in der es heißt: „Sonderbar aber ist es, daß die kritische Philosophie auf den katholischen Universitäten mehr Terrain gewann, als auf den protestantischen“, was Ch. J. Kraus zu der kommentierenden Fußnote veranlaßte: „weil auf protestantischen jeder Professor der Philosophie Philosoph zu sein wähnt, vollends wenn er schon etwas hat drucken lassen“<sup>19</sup>. Die gleichzeitige frühe Ablehnung Kants auf katholischer Seite, für die Namen wie J. A. Zallinger<sup>20</sup> und B. Stattler<sup>21</sup> repräsentativ sind, setzte sich jedoch durch und führte zur Indizierung der „Kritik der reinen Vernunft“ am 11. Juni 1827 und zu verschiedenen Verboten wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit Kants Werk<sup>22</sup>. Nach einer langen Periode (fast) einhelliger Gegnerschaft<sup>23</sup> brachte endlich die erste Hälfte unseres Jahrhunderts eine vorsichtige Renaissance des Transzendentalphilosophen Kant im katholischen Raum, die mit J. Maréchal<sup>24</sup> anhebt und sich dann mit Namen wie E. Coreth, B. Lonergan, J. B. Lotz, A. Marc und K. Rahner verbindet. Im theologischen Bereich steht allerdings eine befriedigende Rezeption des Kantschen Kritizismus noch aus<sup>25</sup>.

<sup>16</sup> Kant's gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Königlich Preußischen (später Preußischen, dann Deutschen) AkadWiss (Berlin 1910 ff.) (= Ak) XII 68 f., entspricht: Immanuel Kants Werke, hrsg. v. E. Cassirer (Berlin 1912–1921) (= Ca) 10/284. Wir zitieren im folgenden nach Cassirer, was darüber hinausgeht (z. B. aus Kants Nachlaß), nach der Akademieausgabe.

<sup>17</sup> A. a. O. 105 f.

<sup>18</sup> Reg.Dir. Dr. H. Mathy, Vertreter des Kantianismus an der Mainzer Universität des 18. Jh. (am 19. 6. 1973).

<sup>19</sup> A. a. O. 105 f. – Vgl. auch Ch. W. Flügge, Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie (1796, Nachdr.: AeK 74 [Brüssel 1970]).

<sup>20</sup> Disquisitionum philosophiae Kantianae libri duo... (Augsburg 1799, Nachdr.: AeK 307 [Brüssel 1968]).

<sup>21</sup> Anti-Kant. 2 Bde. (München 1788, Nachdr.: AeK 260 [Brüssel 1968]).

<sup>22</sup> Vgl. dazu mit Beispielen M. Pfaffelhuber, Die Kant-Rezeption bei Maréchal und ihr Fortwirken in der katholischen Religionsphilosophie (Phil. Diss. Freiburg/Br. 1970) 5.

<sup>23</sup> Vgl. den polemischen Literaturbericht: „Ultramontane Stimmen über Kant“: KSt 5 (1901) 348–400; daneben auch die sehr sachliche Besprechung eines Buchs von Mercier: *F. Medicus*, Ein Wortführer der Neuscholastik und seine Kantkritik: KSt 5 (1901) 30–50. Von kath. Seite über den Einfluß der Kantschen Philosophie: K. Weiß, Kant und das Christentum. Ein Beitrag z. Kant-Gedächtnisfeier 1904 (Köln 1904), bes. ab S. 64.

<sup>24</sup> *Le Point de Départ de la Métaphysique. I–VI* (Mus. Less.) (Bruges – Paris 1923 ff. u. spätere Auflagen).

<sup>25</sup> Der Verf. hofft, in absehbarer Zeit einen bescheidenen Versuch in dieser Richtung vorlegen zu können.

Aber auch im protestantischen Raum war die theologische Kantrezeption keineswegs vollständig und umfassend. So griff z. B. A. Ritschl unter dem Einfluß des Neukantianismus besonders auf Kants erkenntnistheoretische Selbstbegrenzung und auf seinen Primat der Sittlichkeit in ihrer unbedingten Forderung zurück. Dabei verzerrte er jedoch seinen philosophischen Ansatz, wie P. Wrzcionko 1964 nach einer eingehenden Analyse darlegt, weil er den Gesamtzusammenhang des Kantischen Denkens nicht erfaßt habe<sup>26</sup>, so daß er, obwohl er Theologe war, gerade am theologischen Anliegen Kants vorbeigegangen sei<sup>27</sup>. Damit schält sich bereits aus der Wirkungsgeschichte der Philosophie Kants eine eigentümliche konfessionelle Zwischenstellung heraus. Das läßt sich noch weiter verdeutlichen.

Ungefähr um die Jahrhundertwende begann man, Kant gelegentlich als „Philosophen des Protestantismus“ zu bezeichnen. Im Jahre 1899 erschien ein Aufsatz von F. Paulsen unter dem Titel: „Kant, der Philosoph des Protestantismus“<sup>28</sup>, in dem Kant gegen den katholischen Neuthomismus als „echte Frucht“ und als „Vorkämpfer“ des Protestantismus herausgestellt wird, und zwar wegen der Vernunftautonomie, des Antidogmatismus und des praktischen Vernunftglaubens. Ein Jahr später jedoch kommt O. Flügel in einer ausführlichen Stellungnahme zu dem ernüchternden Ergebnis: „Was er [Paulsen] Kant nennt, ist nicht der geschichtliche Kant. Was er Philosophie nennt, ist nicht Philosophie. Was er Protestantismus nennt, ist nicht Protestantismus. Vielmehr muß der Protestant, der Philosoph, auch der Kantianer aufs ernstlichste protestieren: Kant oder irgendeinen Philosophen für den Philosophen des Protestantismus auszugeben.“<sup>29</sup> Im Jahre 1904 veröffentlichte J. Kaftan eine Rede unter demselben Titel: „Kant, der Philosoph des Protestantismus“<sup>30</sup>. Er unterscheidet darin drei aufeinanderfolgende Entwicklungsstufen des Christentums: die griechisch-katholische Kirche, die römisch-katholische Kirche und

<sup>26</sup> Die philosophischen Wurzeln der Theologie Albrecht Ritschls. Ein Beitrag zum Problem des Verhältnisses von Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert (Berlin 1964) 197.

<sup>27</sup> Ebd. 124.

<sup>28</sup> (Berlin 1899) und KSt 4 (1900) 1–31.

<sup>29</sup> O. Flügel, Kant und der Protestantismus (Langensalza 1900) 41. Über Paulsens Darlegung schreibt er: „erstens: sie ist nicht Kantisch. Zweitens, sofern sie Kantisch ist, ist sie nicht richtig. Drittens sie ist nicht protestantisch“ (24). Als Begründung: Paulsen biete als Kantianismus „abgestandenen Spinozismus“ an (36) und gebe „Pantheismus als Quintessenz des Protestantismus“ aus (34). Dieses harte Urteil wird von O. Schöndörffer gestützt, der in seinem Artikel „Paulsen's Kant“ (Altpreuß. Monatsschr. 36 [1899] 537–562 über Paulsens Buch: „Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre [Stuttgart 1898, 1924]) bei aller Anerkennung „mancher Vorzüge“ zu dem Schluß kommt: „P. bekämpft Kant auf fast allen Gebieten“, weil „aus allem, was er sagt, eine gewisse Animosität gegen Kant, seine Persönlichkeit sowohl wie seine Philosophie, zu sprechen scheint“. Daher wünschte er das Buch „lieber nicht geschrieben“ (558–562).

<sup>30</sup> (Berlin 1904).

die evangelisch-protestantische Kirche, von denen die je folgende eine reinere Ausprägung des Evangeliums darstelle: die griechische im Sinne Platons, die römische im Geiste des Aristoteles und die dritte schließlich unter dem Zeichen Kants. In seiner 1917 erschienenen „Philosophie des Protestantismus“<sup>31</sup> führt er diese Einschätzung Kants näher aus. Kurz darauf aber (1920) unterzieht H. Scholz dieses Werk einer eingehenden Würdigung. Bei aller Hochschätzung der, wie er schreibt, „systematischen Energie“ des Verfassers und der „vorbildlichen Konsequenz der Gedankenführung“<sup>32</sup> ist er jedoch mit der Rolle, die Kant hierbei zugeordnet ist, überhaupt nicht einverstanden. Er selbst sieht zwar zwei Kontaktpunkte zwischen dem historischen Kant und den Schöpfern des Protestantismus, die „Autonomie“ und das „Prinzip der Innerlichkeit“<sup>33</sup>, aber er stellt fest, daß Kant einen anderen und zudem nur negativen Berührungspunkt verfolgt habe, nämlich die dezidierte „Ablehnung des intellektuellen Charakters der Religion“<sup>34</sup>, worin Kant überdies noch mit D. Hume übereinstimme<sup>35</sup>, so daß also die darauf beruhende Anknüpfung an Kant auf sehr schwachem Fuße stehe. Daß es geradezu „falsch ist, Kant als Philosophen des Protestantismus zu bezeichnen“, versuchte W. Schultz 1960 in seinem Buch: „Kant als Philosoph des Protestantismus“ nachzuweisen<sup>36</sup>. Mancherlei Parallelen lassen sich allerdings angeben, wenn man Kant im Kontext der protestantischen Dogmatik seiner Zeit betrachtet, wie es J. Bohatec 1938 mit großer Akribie unternommen hat<sup>37</sup>. Aber auch von daher läßt sich keine wirklich brauchbare Basis für eine solche Einordnung gewinnen, weil deutlich wird, wie bestimmt sich Kant auch gegenüber jenen Theologen abgrenzt, die er nachweislich gelesen hat<sup>38</sup>. Einen Philosophen der „Reformation“ wird man ihn vollends nicht nennen können. Versuche, Luther und Kant zu vergleichen, führten allenfalls zu dem Ergebnis, daß die reformatorischen Grundgedanken durch Kant weitergebildet seien (E. Katzer<sup>39</sup>), was von B. Bauch in die Formel gebracht wurde, in Kant sei „Luthers sittlich-religiöses Fühlen auf den Standpunkt der Vernunft gelangt“<sup>40</sup>, worin schon die Diskrepanz deutlich wird. E. Franz

<sup>31</sup> Eine Apologetik des evangelischen Glaubens (Tübingen 1917), zit. bei H. Scholz, Zur Philosophie des Protestantismus: KSt 25 (1920) 24–49, hier 27.

<sup>32</sup> A. a. O. 39 ff. <sup>33</sup> Ebd. 28. <sup>34</sup> Ebd. 44. <sup>35</sup> Ebd. 46–7.

<sup>36</sup> (Hamburg-Bergstedt 1960, auf der Einbanddecke 1961) 5.

<sup>37</sup> S. oben Anm. 2.

<sup>38</sup> „Kant ist daher, wie Lessing, der Bannerträger des *Humanismus*, der seine Dynamik dem Protestantismus verdankt, wenn er auch den unaufgebbaren Grundgedanken des letzteren, den Monergismus der Gnade, verflüchtigt“ (J. Bohatec, a. a. O. 629).

<sup>39</sup> Luther und Kant. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des deutschen Protestantismus (Gießen 1910) 114.

<sup>40</sup> Luther und Kant: KSt 9 (1904) 351–492, hier 492.

bezeichnet Luther und Kant von ihrem Werk her trotz aller zugestandenen Verwandtschaft geradezu als „Antipoden“<sup>41</sup>.

Für einen katholischen Theologen ist es keineswegs leicht, das Hin und Her der Argumentationen gebührend zu würdigen oder gar den Schiedsrichter zu spielen. Was ist das für ein „Idealbegriff“ des protestantischen Menschen, von dem W. Schultz spricht, den zu bestimmen als „unendliche Aufgabe“ bezeichnet wird, die nie adäquat und endgültig zu lösen sei<sup>42</sup>? Oder: Unter den angeblichen Besonderheiten des Protestantismus werden eine Reihe von Bereichen genannt, in denen sich der Katholik in aller Selbstverständlichkeit zuhause fühlt. Muß er sich nun durch solche offenbar hochstilisierten Demarkationslinien als ausgesperrt betrachten? Es scheint nach allem (um damit den kurzen Ausflug in die Literatur<sup>43</sup> zu beenden), daß dieser Weg nicht weiterführt, zumal heute die konfessionellen Grenzen nicht mehr die einzigen und oft nicht einmal mehr die einschneidend-

<sup>41</sup> A. a. O. 238. Sehr verschiedene Positionen werden in weiteren Veröffentlichungen zum Thema vertreten, von denen einige hier genannt seien: *B. Wehnert*, Luther und Kant (Forschung u. Leben, Erste Sammlung – Relig. u. Moral 2) (Meerane i. S. 1918); *H. Schlemmer*, Luthers Glaube und die moderne Frömmigkeit, in: *Die christl. Welt* 34 (1920), Nr. 44 u. 45, Sp. 689–695, 710–713; *J. Ebbinghaus*, Luther und Kant: Luther-Jahrbuch IX (1927) 119–155; *Th. Siegfried*, Luther und Kant (Aus d. Welt d. Rel./Rel.-phil. Reihe 3) (Gießen 1930); Luther, Kant, Schleiermacher in ihrer Bedeutung für den Protestantismus. Forschgn u. Abhdlgn G. Wobbermin z. 70. Geburtstag, hrsg. v. *F. W. Schmidt*, *R. Winkler*, *W. Meyer* (Berlin 1939). Die jüngsten Arbeiten, die das Verhältnis Kant–Luther berühren, werden von *R. Malter*, *Zur Kantliteratur 1970–1972. Neue Bücher zu Kants Rationaltheologie und Philosophie der Religion: KSt 65 (1974) Sonderheft: Akten des 4. Internat. Kant-Kongresses, Tl. I, 155–177* in der Anm. 42 auf S. 172 angegeben.

<sup>42</sup> A. a. O. 22.

<sup>43</sup> Die Vielfältigkeit der Standpunkte spiegelt sich auch in anderen Schriften zum Verhältnis Kant–Protestantismus wider. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit und ohne weiter darauf einzugehen, seien hier noch einige genannt: *Chr. Schrempf*, Die christliche Weltanschauung und Kant's sittlicher Glaube (Göttingen 1891); *D. Noesgen*, Die Bezeichnung Kants als Philosoph des Protestantismus, in: *Monatsschrift f. Stadt u. Land*, hrsg. v. *M. v. Nathusius* u. *V. v. Hassel*, 58 (1901) 492–501; *R. Eucke*, Thomas v. Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten: *KSt 6 (1901) 1–18*; *ders.*, Kant und der Protestantismus, in: *Die Wartburg, dt.-ev. Wochenschrift III (1904) Nr. 6, 49–51*; *A. Dörner*, Zu Kants Gedächtnis: *Prot. Monatshefte, N. F. der Prot. Kirchenztg.*, hrsg. v. *J. Websky*, Berlin 8 (1904), H. 2, 49–65; *ders.*, Kant und Fichte in ihrem Einfluß auf die Entwicklung des Protestantismus, in: *Der Protestantismus am Ende des XIX. Jahrhunderts in Wort und Bild*, hrsg. v. *C. Werckshagen* (Berlin 1909); *H. Schlemmer*, Luthers Glaube und die moderne Frömmigkeit, in: *Die christl. Welt, Wochenschrift für Gegenwartschristentum*, hrsg. v. *M. Rade*, 34 (1920), Nr. 44 u. 45, Sp. 689–695, 710–713; *H. Rust*, Kant und das Erbe des Protestantismus (Gotha 1928); *ders.*, Kant und Schleiermacher zum Gedächtnis: *Jb. d. Albertus-Univ. zu Königsberg/Pr.*, begr. v. *Fr. Hoffmann*, V (1954), zu Kant 6–35; *ders.*, Kritisches zu Kants Religionskritik: *Jb. d. Albertus-Univ. VI (1955) 73–106*; *ders.*, Die Idee einer christlichen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Kant als Philosophen des Protestantismus: *Jb. d. Albertus-Univ. XIV (1964) 21–50*. Katholischerseits: *M. Glossner*, Kant der Philosoph des Protestantismus: *Jb. f. Philos. u. spek. Theologie XXII (1908) H. 1, 1–23*; dazu die zornige Entgegnung von *B. Bauch*, Kant in neuer ultramontan- und liberalkatholischer Beleuchtung: *KSt 13 (1908) 32–56*.

sten sind zwischen den verschiedenen Lagern. Kant übrigens in gleicher Weise für die katholische Seite zu beanspruchen, ist ernsthaft gar nicht erst versucht worden, obwohl O. Flügel in dem genannten Aufsatz in bestimmten Formen katholischer Apologetik in Frankreich und Deutschland Ansätze dazu zu erkennen glaubte<sup>44</sup>. Zwar hat H. Bund 1913 ein Buch geschrieben mit dem Titel: „Kant als Philosoph des Katholizismus“<sup>45</sup>, aber er wollte damit eigentlich nur seinen Abscheu gegenüber der Philosophie Kants zum Ausdruck bringen, so daß die Verlegenheit dadurch um so deutlicher sichtbar wurde: Kant steht offenbar zwischen den Fronten.

Dem entsprechen Kants eigene Äußerungen zur Sache: er versucht, neutral zu sein. Die verschiedenen Konfessionen, die er in der Sprache der Aufklärer Parteien<sup>46</sup> oder Sekten<sup>47</sup> nennt, verdienen gleiche Achtung und gleichen Tadel, sofern sie als christliche Ausdruck der einen wahren und allumfassenden moralischen Vernunftreligion sind und zusätzlich in ihren Statuten die unterschiedlichsten und an sich zufälligen Observanzen für notwendig halten<sup>48</sup> und so die voneinander abweichenden Formen des „Kirchenglaubens“ vertreten. Kritik verdienen sie, wenn und soweit sie „die äußere Form für die darzustellende Sache selbst nehmen“<sup>49</sup>. Entscheidend sei dabei das Prinzip, nicht das Mehr oder Weniger der Observanzen<sup>50</sup>. Insofern seien die Religionstreitigkeiten zwischen den vielerlei sich voneinander absondernden Kirchen, auch wenn sie noch so blutig verlaufen seien, letztlich nichts weiter als Zänkereien um diesen Kirchenglauben gewesen<sup>51</sup>. Zwar sei Gott als der Stifter und Urheber der Konstitution des Reiches Gottes auf Erden anzusehen, weil dazu wohl „mehr Weisheit“ gehöre, als man „den Menschen zutrauen darf“<sup>52</sup>, aber die Menschen seien die Urheber der jeweiligen Organisation und Administration<sup>53</sup> und damit auch der verschiedenen Formeln, Statuten und Observanzen, die naturgemäß voneinander abwei-

<sup>44</sup> A. a. O. 39.

<sup>45</sup> (Berlin 1913).

<sup>46</sup> Z. B. Ca 6/277 (für häufige Ausdrücke können nicht alle Belegstellen genannt werden; es wird jedoch versucht, besonders charakteristische Beispiele anzugeben).

<sup>47</sup> Ca 6/325.

<sup>48</sup> Ca 7/361; „ein jeder Kirchenglaube, sofern er bloß statutarische Glaubenslehren für wesentliche Religionslehren ausgibt, hat eine gewisse *Beimischung von Heidentum*; denn dieses besteht darin, das Äußerliche (Außerwesentliche) der Religion für wesentlich auszugeben“ (ebd.). Mysterien als Zugeständnis an das Heidentum bei J. Toland (a. a. O. 158 ff.).

<sup>49</sup> Ak XXIII 115; „Formalien als Methode sind in der Rechtspflege und Religion Gut. Sie müssen aber die Realien nicht verdrängen“ Ak XVIII 604–605 (Ref. 6309).

<sup>50</sup> Ca 6/322/330.

<sup>51</sup> Ca 6/253; unnützes „Schulgezank“ Ak XXVIII 424; vgl. P. J. Spener, *Pia Desideria*, hrsg. v. K. Aland (Kl. Texte f. Vorl. u. Üb. 170) (Berlin 1964) 24.

<sup>52</sup> Ca 6/300.

<sup>53</sup> Ebd.



chen<sup>54</sup>, weil menschliche Faßkraft und Erklärungskunst auf einem Gebiet, in das unser Wissen nicht hineinreicht, notwendigerweise nur Vordergründiges, Unzulängliches und Stümperhaftes zustande zu bringen vermögen: „Versuche armer Sterblichen, sich das Reich Gottes auf Erden zu versinnlichen“<sup>55</sup>. Denn „alles, auch das Erhabenste, verkleinert sich unter den Händen der Menschen, wenn sie die Idee desselben zu ihrem Gebrauch verwenden“<sup>56</sup>. Die Ergebnisse solcher Bemühungen nun wieder auf göttliche Autorität zurückzuführen, wäre vermessene „Usurpation höhern Ansehens“<sup>57</sup> zu Lasten der notwendigen Freiheit der moralischen Religion als solcher und der Übereinstimmung im Entscheidenden. Andererseits würde nur Eigendünkel schlechtweg und prinzipiell bestreiten wollen, daß vielleicht auch die besondere Art der Anordnung einer Kirche höheren Ursprungs sein könnte, falls mit der moralischen Religion, soweit feststellbar, Übereinstimmung besteht<sup>58</sup>.

Vernunftreligion und konkrete Kirche verhalten sich wie Mann und Kleid<sup>59</sup>: Die Religion bezieht sich auf das Wesentliche, nämlich auf das, was zu tun ist, das Kleid aber bezeichnet alles übrige, was dem noch an Deutungen und Erklärungen, Riten und Bräuchen hinzugefügt werden mag; es hat den Wert eines Mittels<sup>60</sup>, eines Vehikels oder Leitzeugs<sup>61</sup>, das trotz seiner normalerweise zeitlichen Priorität moralisch untergeordnet ist<sup>62</sup>, auch wenn man auf „unabsehbare Zeiten“<sup>63</sup> nicht ganz darauf verzichten können, ja das sogar zum Zwecke der Moral „zu gebrauchen Pflicht ist, wenn es für göttliche Offenbarung angenommen werden darf“<sup>64</sup>. In diesem Sinne

<sup>54</sup> „Die theologische Geographie“ Ak IX 165; Lokales und Nationales in der Bibel Ak XXIII 424. Vgl. *J. J. Rousseau*, *Émile*, a. a. O. 170 und *G. E. Lessings* Anfrage an *J. S. Semler*, was „das Lokale der christlichen Religion sei“ (Ges.W. 8/477).

<sup>55</sup> Ca 6/325.

<sup>56</sup> Ca 6/146; auf Kirche bezogen Ca 6/245.

<sup>57</sup> Ca 6/251.

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Ca 7/364.

<sup>60</sup> Ca 6/245.

<sup>61</sup> Ca 7/347.

<sup>62</sup> Ca 6/251: Observanzen sind „im Grunde moralisch indifferente Handlungen“; Ca 6/319: ein „Verfahren“, „das für sich keinen moralischen Wert hat“. Vgl. dazu *Tindal* (Christianity) 136: „in imagining to propitiate an Allwise and gracious Being by such Things as have no Worth or Excellency in them“, oder 149 f.: „The supposing indifferent Things equally commanded with Matters of Morality, tends to make Men believe they are alike necessary“. Eine Erklärung bei *Hume*, *The Nat. Hist.* (*Green-Grose*) 359: „And any practice, recommended to him, which either serves to no purpose in life, or offers the strongest violence to his natural inclinations; . . . It seems the more purely religious, because it proceeds from no mixture of any other motive or consideration.“ Die Parallelität mit Kants Ausführungen Ca 6/319 ist auffallend. Er hat diese Schrift Humes gelesen (Nachweis s. u.).

<sup>63</sup> Ak XXIII 453.

<sup>64</sup> Ca 7/347.

ist auch die Bibel, vor allem das N. T., ein Vehikel<sup>65</sup>, ein „Zwischenmittel der Erläuterungen“<sup>66</sup>, ein Leitmittel, Leitband<sup>67</sup> oder Leitfaden<sup>68</sup>. Als solche ist sie jedoch im höchsten Grade schätzenswert, sogar als providentiell zu betrachten<sup>69</sup> und als Offenbarung anzunehmen<sup>70</sup>, als „die größte Wohlthat, die dem menschlichen Geschlechte je wiederfahren ist“<sup>71</sup>, wobei die „*Göttlichkeit* ihres moralischen Inhalts“ die Vernunft hinreichend entschädigt „wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung“<sup>72</sup>. Sie ist ein „unvergänglicher (-n) Leitfaden wahrer Weisheit“<sup>73</sup>, durch nichts zu ersetzen<sup>74</sup> und nicht rekonstruierbar<sup>75</sup>, ja, hinsichtlich ihrer Entstehung „das größte Wunder selbst“<sup>76</sup>. Ihr Ansehen „als des würdigsten und jetzt in dem aufgeklärtesten Weltteile einzigen Instruments der Vereinigung aller Menschen in eine Kirche“<sup>77</sup>, beruht auf der reinen und unverkürzten moralischen Religionslehre<sup>78</sup>, die sie als ihren eigenen Beglaubigungsgrund in sich enthält<sup>79</sup>. Das ist der harte Kern, um den sich alle geschichtlichen Einkleidungen, späteren Zutaten und schließlich die unterschiedlichen auseinandergelaufenen kirchlichen Traditionen herumlagern als seine „Hülle“<sup>80</sup>: Vernunftreligion und Offenbarungsglaube als „konzentrische Kreise“, wobei der letztere größere den anderen einschließt<sup>81</sup>. Damit aber wird der Offenbarungsglaube in dem, was er mehr hat, nicht einfachhin beliebig: er dient der Anwendung und Ergänzung<sup>82</sup>, enthält womöglich subjektiv notwendige Mittel, die die Vernunft von sich aus nicht erkennt<sup>83</sup>, wodurch sie aber neues Licht erhält für all das, was sie sonst noch braucht und was ihr andernfalls dunkel bleiben würde<sup>84</sup>, ja (nach

<sup>65</sup> Ca 7/355.

<sup>66</sup> Ca 6/305.

<sup>67</sup> Ca 7/377; vgl. dazu Ca 8/447 (Pädagogik): „Man bedient sich gewöhnlich, um Kinder gehen zu lehren, des *Leitbandes* und *Gängelwagens*.“

<sup>68</sup> Ca 9/381 – Ak XXIII 494 Entwurf und Brief an *H. Jung-Stilling*: Evangelium als „unvergänglicher (-m, -n) Leitfaden wahrer Weisheit“.

<sup>69</sup> Ca 6/252, Ak XXIII 442.

<sup>70</sup> Ca 7/355, 377.

<sup>71</sup> Ak XXIII 452.

<sup>72</sup> Ca 7/377.

<sup>73</sup> S. oben.

<sup>74</sup> Ak XXIII 453.

<sup>75</sup> Ak XXIII 452.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> Ca 6/258.

<sup>78</sup> Ca 6/252.

<sup>79</sup> Ca 7/376.

<sup>80</sup> Ak XXIII 430.

<sup>81</sup> Ca 6/150.

<sup>82</sup> Ak XX 427.

<sup>83</sup> Ak XXIII 497 (Brief an M. Reuß).

<sup>84</sup> Ak XXIII 494, Ca 9/381. Dazu Ca 7/319: „... weil sie den *theoretischen* Mangel des reinen Vernunftglaubens, den dieser nicht ableugnet, ... zu ergänzen dienlich und als Befriedigung eines Vernunftbedürfnisses dazu nach Verschiedenheit der Zeitumstände und Personen mehr oder weniger beizutragen behülflich ist.“

einem Vorredeentwurf zur Religionsphilosophie), was vielleicht „gar keine Philosophie jemals einsehen kan“<sup>85</sup>.

Kriterium und Prüfstein bleibt indes für alles übrige die innere Vernunftreligion, die nicht nur als „Kreditiv“ der Sendung Christi<sup>86</sup>, sondern als Ursprungsort des Gottesbegriffs überhaupt anzusehen ist, hinter dem eine Offenbarung nie zurückbleiben darf<sup>87</sup>, aber dies nur genau so weit, wie ihre eigene Kompetenz und Urteilsfähigkeit reicht. Darum muß sie sich vorher erst über ihre eigenen Grenzen Klarheit verschafft haben<sup>88</sup>.

Kant will in erster Linie die so verstandene Vernunftreligion vertreten<sup>89</sup>, und von dieser Warte aus sieht er sich in Distanz zu allen Konfessionen. Von hier aus erscheinen ihm dann die Katholiken konsequenter als die Protestanten<sup>90</sup>, ein für beide Seiten zweischneidiges Urteil. In den Vorarbeiten zum „Streit der Fakultäten“ findet sich ein loses Blatt, auf dem er diesen Vorwurf unter verschiedenen Aspekten zu belegen versucht, allerdings in einer Weise, gegen die die Theologen beider Parteien energisch Einspruch erheben würden. Es heißt da z. B., der Protestantismus poche auf Freiheit, unterwerfe sich aber doch Religionsedikten, – er fordere auf, selbst in der Schrift zu forschen, schreibe aber vor, was darin zu finden sei, – er lehne die Messe als Sühnopfer ab und mache selbst ein Gnadenmittel daraus, kurz: eine „*protestatio facto contraria*“. Diese „Inconsequenz in der Denkungsart“ sei „die Ursache einer unvermeidlichen Veränderlichkeit in Glaubenssätzen und Trennung in Sekten“<sup>91</sup>; sobald man „statutarische Lehren oder dergleichen Observanzen“ für das Wesentliche der Religion hält, könne „der Secten Manigfaltigkeit ins Unendliche gehen“<sup>92</sup>. Weil aber die „Kirchensekten“ „das Innere der Religion“ nicht angehen, ist bloß ein einziger wirklicher und a priori ableitbarer Sektenunterschied denkbar, der dann unausbleiblich ist, wenn man alles Übersinnliche (hier: die moralische Anlage in uns) „zugleich für *übernatürlich* hält“ und damit einen unmittelbaren göttlichen Einfluß für die Wiedergeburt annimmt. Kant meint damit „den *Spener-Franckischen* und den *Mährisch-Zinzendorfschen* Sektenunterschied“:

<sup>85</sup> Ak XX 434.

<sup>86</sup> Ca 6/258. Vgl. auch Ca 4/361.

<sup>87</sup> Ca 6/318.

<sup>88</sup> Aus dem Briefwechsel geht hervor, daß die Kritik der reinen Vernunft ursprünglich als Traktat über „Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“ geplant war (Ca 9/97, 103).

<sup>89</sup> Es ist nicht mehr einfach die Vernunftreligion der Aufklärer, sondern eine solche, die ihren eigenen Dogmatismus hinter sich gelassen hat, um gegen die Versuchung des Skeptizismus und den Kurzschluß des Naturalismus zu ihrer eigenen kritischen Positivität zu finden, auch im Hinblick auf Offenbarung.

<sup>90</sup> Ca 7/373; Ak XXIII 97, 357, 460.

<sup>91</sup> Ak XXIII 446 f.

<sup>92</sup> Ak XXIII 443.

im ersten Falle, der Lösung des Pietismus, beginnt die Bekehrung mit einem Wunder und endigt mit dem guten Lebenswandel der Vernunft, im zweiten Falle, beim Moravianismus, folgt das Wunder nach, indem es die Ausführung des bei der natürlichen Umkehr gemachten Vorsatzes ermöglicht. Beide Formen werden jedoch von Kant als mystisch abgelehnt<sup>93</sup>. Den Ausdruck „Pietismus“ übersetzt er geradezu mit „Frömmerei“, weil er darin eine Form der Selbstverachtung erblickt, die keine Demut sei und eine knechtische Gemütsart beinhalte<sup>94</sup>. Die Bibel biete ein Mittleres an zwischen solchem „vernunfttötenden *Mystizismus*“ und der unfruchtbaren Alternative eines „seelenlosen *Orthodoxismus*“: die „auf dem *Kritizismus* der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre“<sup>95</sup>. Dem Katholizismus ist zwar auch für Kant der Protestantismus entgegengesetzt; aber dieser Unterschied ist weniger eine Sache der Lehre als vielmehr eines „knechtischen oder freyen“ Glaubens<sup>96</sup>, so daß es „rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken, und dagegen noch mehrere anstößige von erkatholischen Protestanten“ gebe, die ersteren von einer „sich *erweiternden*“, die letzteren von einer „*ingeschränkten*“ Denkgungsart<sup>97</sup>. „Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen, beide in der Erwartung . . . : daß die Zeit . . . nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens . . . der Würde ihres Zwecks, nämlich der Religion selbst, näher bringen werde.“<sup>98</sup>

Durch diese knappe Skizze ist bereits angedeutet, wie sehr sich Kants Position auch sachlich zwischen den Fronten befindet. Das soll nun gegenüber den fundamentalen Prinzipien der Lehre Luthers, die mit den Formeln „*sola scriptura*“, „*sola fide*“ und „*sola gratia*“ gemeint sind, im einzelnen verdeutlicht werden.

Von der Funktion der Bibel als Vehikel war schon die Rede. Eine heilige Schrift ist nach Kants Verständnis zwar besser als bloße Tradition<sup>99</sup>, aber sie ist keineswegs unbedingt notwendig und insgesamt der Vernunft unterstellt<sup>100</sup>. Der Schriftgelehrte legt die Bibel nur doktrinal aus, was allerdings auch seinen Wert hat<sup>101</sup>, der Vernunftglaube dagegen authentisch<sup>102</sup>; denn die Deutung der Schrift soll nach dem Maßstab der Moral geschehen, nicht aber

<sup>93</sup> Ca 7/365–368.

<sup>94</sup> Ca 6/335.

<sup>95</sup> Ca 7/369–371.

<sup>96</sup> Ak XXIII 448.

<sup>97</sup> Ca 6/254; vgl. auch Ak XVIII 602.

<sup>98</sup> Ca 7/363.

<sup>99</sup> Ca 6/252.

<sup>100</sup> Vgl. die Prinzipien der Schriftauslegung Ca 7/349–359.

<sup>101</sup> Vgl. Ak XXIII 450, 454.

<sup>102</sup> Ca 6/260.

umgekehrt die Moral einfach der Bibel entnommen werden<sup>103</sup>. Ihr Historisches dient der Vernunft nur zur Illustration, nicht zur Demonstration<sup>104</sup>. So wird auch die Stelle 2 Tim 3, 16 ausgelegt: dort werde alle von Gott eingegebene Schrift als nützlich zur Lehre, Strafe und Besserung bezeichnet, und da die moralische Besserung den eigentlichen Zweck der Vernunftreligion ausmache, müsse sie auch als das oberste Prinzip und Kriterium der Schriftauslegung gelten<sup>105</sup>. Darum kann der Mensch notfalls auch ohne die Schrift auskommen<sup>106</sup>. Von hier aus ist es konsequent, wenn Kant eine zu seiner Zeit viel diskutierte Frage aufgreift<sup>107</sup> und, selbst auf die Gefahr hin, „darüber ausgelacht zu werden“, einen Anaxagoras oder Sokrates nicht als Heiden, sondern als (gute) Christen „in potentia“, d. h. so viel an ihnen lag, bezeichnen möchte<sup>108</sup>, ein Ausdruck, der an K. Rahners „anonyme Christen“<sup>109</sup> erinnert, aber bei Kant nicht über das Stadium des Entwurfs hinausgediehen ist.

Noch weiter distanziert er sich vom Sola-fide-Prinzip. Ein Glaube, der eine besondere Kraft hätte, den Menschen von Grund auf zu bessern, müßte schon vom Himmel selbst eingegeben werden, wodurch alles schließlich auf einen unbedingten Ratschluß Gottes hinauslaufe, der aber letzten Endes einen „salto mortale der menschlichen Vernunft“ bedeute<sup>110</sup>. Denn auch ein „erhörliches“ Gebet um den Glauben setze nach der Meinung der „Glaubenskommission“ und auch des Pietismus bereits Glauben voraus, so daß der Mensch „im Zirkel geführt“ werde<sup>111</sup>. Gewiß kann man sagen, Kant betrete hier allzu unbekümmert theologisches Gebiet. Trotzdem läßt auch dieses „non liquet“ seine Position klarer hervortreten, weil ja hier nicht nach dem Theologen Kant gefragt wird, sondern nach seiner philosophischen Einschätzung des konfessionellen Christentums, so wie es sich ihm darstellte. Als Philosoph (und als Mensch) ist er davon überzeugt, daß

<sup>103</sup> Ca 6/256.

<sup>104</sup> Ak XXIII 437.

<sup>105</sup> Ca 6/257.

<sup>106</sup> Ca 7/348.

<sup>107</sup> Zur Geschichte der Diskussion vgl. die gründliche Darstellung von B. Böhm, Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegange des modernen Persönlichkeitsbewußtseins (Kieler Studien z. dt. Literaturgesch. 4) (Neumünster 1966), bes. 154 ff. Dazu J. A. Eberhard, Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchungen der Lehre von der Seligkeit der Heiden. N. u. verb. Aufl. 2 Bde. (Berlin u. Stettin 1776–1778, Nachdr.: AeK 62 [Brüssel 1968]). Zu diesem Buch: Bibliothek der Deutschen Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts, hrsg. v. M. v. Geismar I, 1. Bd., II. J. A. Eberhard's Neue Apologie des Socrates (Leipzig 1846, Nachdr. Darmstadt 1963). Kant hat Eberhards Buch nachweislich gelesen (vgl. J. Bohatec, a. a. O. 371, 499).

<sup>108</sup> Ak XXIII 439–440.

<sup>109</sup> Vgl. Rahner-Register, Ein Schlüssel zu K. Rahners „Schriften z. Theologie I–X“ und zu seinen Lexikonartikeln (K. H. Neufeld – R. Bleistein) (Zürich–Einsiedeln–Köln 1974) 92.

<sup>110</sup> Ca 6/267.

<sup>111</sup> Ca 7/320–321, 367.

der Glaube an Heilsereignisse in der Geschichte „tot an ihm selber“ sei <sup>112</sup>; weder das bloße Nachsagen noch das Glauben, – weder das Wissen noch das Bekennen dessen, „was Gott zu unserer Seligwerdung tut oder getan habe“, sei für uns entscheidend oder habe für sich selbst einen unbedingten Wert, sondern nur das, „was wir tun müssen“ <sup>113</sup>. Der Glaube an Schriftlehren, die der Offenbarung bedürftig sind, bedeute kein Verdienst, sein Mangel kein Verschulden <sup>114</sup>: ein bloßer Buchstabenglaube verderbe sogar eher die moralische Religionsgesinnung, statt sie zu bessern <sup>115</sup>.

Genauso wenig gilt ihm das Sola-gratia-Prinzip. Nach Kant hat der Mensch für das künftige Gericht nichts anderes in die Waagschale zu werfen als seinen eigenen sittlichen Lebenswandel <sup>116</sup>: außer im Falle ihrer physischen Unmöglichkeit genügt es nicht, die Tat durch die Gesinnung vertreten zu lassen, sondern die Gesinnung muß aus der Tat ersichtlich sein <sup>117</sup>, und zwar eine solche Gesinnung, die nicht nur äußerlich dem Buchstaben <sup>118</sup> des Gesetzes konform ist, sondern die man sich auch moralisch, d. h. dem Geiste nach, zu eigen gemacht hat <sup>119</sup>. Ebenso führe es auf Abwege, sich darauf verlassen zu wollen, daß die gute Tat eines anderen oder die Übernahme der Strafe durch einen Unschuldigen dem Schuldigen angerechnet werden könnte <sup>120</sup>, oder einen „unerschöpflichen (-r) Fonds zu Abzahlung gemachter oder noch zu machender Schulden“ anzunehmen, „da man nur hinlangen darf . . ., um sich schuldenfrei zu machen, indessen daß der Vorsatz des

<sup>112</sup> Ca 6/257; 7/378.

<sup>113</sup> Ca 6/280, 192.

<sup>114</sup> Ca 7/352.

<sup>115</sup> Ca 6/295.

<sup>116</sup> Ca 6/320, 9/139 usw. Mit ganz ähnlichen Worten schon *Herbert v. Cherbury*, *De religione gentium, errorumque apud eos causis* (Amsterdam 1663, Nachdr., hrsg. v. G. Gawlick [Stuttgart B. C. 1967]) 7: „Quaestio inde orta est, num praeter mentem puram piamque vitam alius Dei cultus commodè institui posset; hucusque enim ex notitiis communibus ipsi cordi infixis sapiebant Gentiles. Emerisit inde quaedam hominum secta qui ritus & ceremonias hisce adjiçendas esse dicitaverant.“ *Ders.*, *De Causis errorum una Cum tractatu de Religione Laici, et Appendice ad SACERDOTES; Nec non quibusdam Poematibus* (London 1645, Nachdr., hrsg. v. G. Gawlick [Stuttgart B. C. 1966]) 156: „An aliquid quinque illis *Articulis* addi possit, unde magis purus, castusque exhibeatur Deo cultus, aut magis integer vitae, probusve evadat homo, ubi *Articuli* illi ritè explicentur, & in suam ultimà latitudinè perducantur? Annon is optimus porrò *Religionis* finis & usus?“

<sup>117</sup> Ca 6/219.

<sup>118</sup> Ca 5/163.

<sup>119</sup> Ca 5/79–80, 128, 164 usw.

<sup>120</sup> Ak XIX 634, XXIII 119, 454. Allenfalls ist eine expiatio denkbar, bei der ein Mittler durch ein „verdienstliches Werk“ (Leiden) den an der Menschheit geschehenen Abbruch ausgleicht (Ak XXIII 110, der Satz ist ein Anakoluth und nicht ganz klar). Aber „für die eigene Besserung giebt es kein aequivalent“, die „restitutio imagnis dei“ geschieht durch Wandel in einem neuen Leben, so daß die Strafe „nacher unthunlich“ wird (ebd.). Dagegen spricht nicht Ca 6/216: Der „Stellvertreter“ ist der (moralisch andere) neue Mensch, der für den alten fortwährend das Leiden übernehmen muß. Das wird „an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt“.

guten Lebenswandels . . . ausgesetzt werden kann“<sup>121</sup>, um „dennoch kurz vor dem Torschlusse“ sich „ein Einlaßbillet ins Himmelreich“ gesichert zu haben<sup>122</sup>. Moral darf für Kant nicht auf Glückseligkeit abzielen, sondern nur auf die Würdigkeit als die *conditio sine qua non* einer möglichen Glückseligkeit<sup>123</sup>. In diesem Sinne wird das Prinzip der christlichen Moral als autonom und nicht als theologisch-heteronom bezeichnet<sup>124</sup>; Religion als Konsequenz der Moral, und nicht umgekehrt, Moral als Ergebnis der Religion<sup>125</sup>, es könnten sich sonst fehlerhafte Auslegungen der Religion in einem Kirchenglauben gegen die Moral auswirken<sup>126</sup>. Wenn nicht die Moral, sondern übernatürliche Zuwendung, also etwas, das nicht in unserer Macht steht, der Ausgangspunkt für die Rechtfertigung wäre, dann würde sie nicht das Ergebnis unseres eigenen Handelns sein und damit auch nicht zugerechnet werden können<sup>127</sup>, es sei denn, willkürlich<sup>128</sup>. Es bestehe die Gefahr, daß der Mensch dann aufgrund seiner Bequemlichkeit und seines Hangs zum Bösen die Tugend gegen die Frömmigkeit verkaufe<sup>129</sup> und sich auf höfische Akte<sup>130</sup> der bloßen Gunstbewer-

<sup>121</sup> Ca 6/266. Vgl. dazu *M. Tindal* (Christianity) 129: „And, indeed, all such commuting or compounding Powers, wherever they are suppos'd to be lodg'd, serve as a Banc of Credit for the Transgressors; and are a mighty Incitement to all Manner of Villany“.

<sup>122</sup> Ca 7/340.

<sup>123</sup> Ca 5/140–142, 6/123.

<sup>124</sup> Vgl. dazu Ca 5/139 ff.

<sup>125</sup> Ca 5/140, 541 f. Schon für *M. Tindal* setzt die Religion die Moral voraus; für ihn ist Religion „the Practice of Morality in Obedience to the Will of God“ (Christianity 298). Vgl. dazu *G. Gawlicks* Vorwort, a. a. O. 17\*.

<sup>126</sup> Ca 5/541–542. Vgl. XIX 148: „Es ist nöthig, die Sittlichkeit vor der Religion zu schicken, daß wir eine tugendhafte Seele Gott darbringen; wenn die Religion vor den Sitten vorhergeht, so ist die Religion ohne sentiment eine kalte Einschmeicheley und die Sitten eine Observantz aus Noth ohne Gesinnung.“ Sentiment ist „die gesunde Vernunft im Moralischen“ (XIX 151). „Wenn die Menschen die Moral der religion subordiniren . . . so werden sie dadurch feindseelig heuchlerisch afterrednerisch subordiniren sie aber die Religion der Moral so sind sie gütig wohlwollend u. gerecht“ (XX 153).

<sup>127</sup> Ca 7/370. „Imputare“ statt „reputare“ schon bei *A. Osiander* (vgl. *H. E. Weber*, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus I, 1: Beitr. z. Förd. christl. Theol. 2/35 [Gütersloh 1937, Nachdr.: Darmstadt 1966]) 275. Die Arbeit v. *G. v. Selle* über den Osiandrismus in Ostpreußen und seinen Einfluß auf Kants Religionsphilosophie in der Festschr. z. 400-Jahr-Feier d. Königsberger Albertus-Univ. (Königsberg 1944), zit. bei *H. Rust* (Kant u. Schleiermacher) 8, war leider nicht aufzufinden. Näherliegend ist die entsprechende Passage in *C. F. Bahrdts* Glaubensbekenntnis (Kant hat *Bahrdts* Schriften gelesen, vgl. *J. Bohatec*, a. a. O. 371): „Ich glaube, daß uns Gott aus bloßer Gnade unsre Sünden vergiebt und daß unsre Tugend und unser Eifer im Guten, da er selbst im Grunde Wohlthat Gottes und mit so viel Mängeln und Unvollkommenheiten befleckt ist, einer ganzen Ewigkeit voll Lohn und Seligkeit nicht werth sei: daß aber doch unsre Bessrung und Tugend auf der einen Seite die Bedingung sei, unter welcher uns Gott Vergebung der Sünde und ewige Seligkeit um Christi willen (. . .) ertheilet, und daß sie auf der andern Seite die natürliche Quelle der höchsten Seligkeit ist, aus welcher dieselbe von selbst erfolget“ (Bibl. d. dt. Aufkl. 1. Bd., I 31).

<sup>128</sup> Vgl. Ca 6/267.

<sup>129</sup> Ca 6/353. <sup>130</sup> „Hofdienst(e)“: Ca 6/302, 349.

bung oder der Einschmeichelung<sup>131</sup> bei dem höheren Wesen verlege, weil es mühsamer ist, ein guter Diener zu sein als ein Favorit, der in beständiger Versuchung lebt, „immer der lose Knecht“ bleiben zu können, „der er war“<sup>132</sup>, gleichgültig, von welcher besonderen Art des Mittels der Erschleichung (Gunstbewerbung) er sich am meisten verspricht<sup>133</sup>. In den Reflexionen heißt es, Christus habe „alle unmenschliche Hülfsmittel der religionsobservanzen“ weggenommen<sup>134</sup>, und auch ohnedies sei es „unverschämt, um Glück oder straflosigkeit zu bitten, wenn man nicht ein besserer Mensch ist“<sup>135</sup>. Der Glaube an solche Möglichkeiten außerhalb des moralischen Lebenswandels wird „Wahnglaube“ genannt<sup>136</sup>. Nicht das Herr-Herr-Sagen, sondern das Tun des Willens des himmlischen Vaters sei schließlich maßgebend<sup>137</sup>, und das Erkennen an den Früchten der eigentliche Probestein, den das Evangelium nahelege. Der rechte Weg sei das Fortschreiten von der Tugend zur Begnadigung, nicht umgekehrt<sup>138</sup>.

<sup>131</sup> Seit der Mitte der 70er Jahre: „Gottesdienstliche Bewerbungen“, „Bewerbung um Gunst durch Einschmeichelung“ (Ca 9/140–141), „Gunstbewerbung und Einschmeichelung bey dem höchsten Wesen“ (Ca 9/149); später passim.

<sup>132</sup> Ca 6/352. <sup>133</sup> Ebd.

<sup>134</sup> Ak XIX 238. <sup>135</sup> Ak XIX 247.

<sup>136</sup> Ca 6/345. – Hierher gehört eine noch schärfere Aussagenreihe, die sich durch Kants Werk hindurchzieht: Dieser Wahnglaube ist *abergläubisch*, wenn man mit Mitteln der Natur die Sittlichkeit ersetzen will, er ist *schwärmerisch* (und der moralische Tod der Vernunft), wenn das Mittel nicht einmal im Vermögen des Menschen liegt (Ca 6/324 f.). Der Religionswahn führt zur *Abgötterei* (gegenüber einem Idol außerhalb der Moralität) (Ca 5/541 A) und damit zum *Afterdienst* (*cultus spurius*), sofern Mittel für den Zweck genommen und für alleinseligmachend gehalten werden (Ca 6/301, 314, 318, 320). Eine solche Einstellung wird auch *Fetischglaube* (Ca 6/344), ihre Ausübung *Fetischmachen* (Ca 6/330, 345) genannt. Eine hierauf bezogene und den ausschließlichen Besitz solcher Gnadenmittel usurpierende geistliche Herrschaft wird als *Pfaffentum* bezeichnet (Ca 6/330, 351; 7/372), „von welchem Ehrennamen“ für Kant „sich so nennende Protestanten nicht auszuschließen sind, wenn sie das Wesentliche ihrer Glaubenslehre in Glauben an Sätze und Observanzen, von denen ihnen die Vernunft nichts sagt, und welche zu bekennen und zu beobachten der schlechteste, nichtswürdigste Mensch in eben demselben Grade tauglich ist als der beste, zu setzen bedacht sind“ (Ca 7/362). Wo das Erhabene durch unnatürliche Dinge dargestellt oder erreicht werden soll, spricht Kant von *Fratzen* (Ca 2/254), die die Religion entstellen (Ca 2/299), und von *Ungeheuern* (Ca 5/131) als Folgen gesetzbildenden Vernunftgebrauches, wodurch jeglichem *Hirngespinnste* (Ca 4/322), von der *Freigeisterei* und vom *Atheismus* bis hin zum „*Fanaticism*“ (Ca 461 ff., 5/147), Tür und Tor geöffnet sind. Denn wo reine Vernunft den ihr zukommenden Raum nicht kritisch ausfüllt, schleichen sich „Fratzen“, „Tändelwerk, oder auch Schwärmerie“ ein, „um den beschwerlichen Ruf der Vernunft zu übertäuben“ (Ca 4/137). Es geht Kant dabei im Grunde um das Prinzip, auch wenn er sich gelegentlich (nicht ganz konsequent und mit wenig Glück) darin versucht, die Vorwürfe zu konkretisieren (z. B. Ca 2/254, 6/345 ff.). Von hier aus allerdings bewußt oder uneingestandenweise seine philosophische Theologie einschätzen zu wollen würde bedeuten, die doktrinär ausgeartete Abhandlung einer Teilfrage zum Vorzeichen des Ganzen zu machen und einen hermeneutisch unangemessenen Zugang zu wählen, der, wie früher geschehen, zu großen Mißverständnissen führt.

<sup>137</sup> Ca 6/352. <sup>138</sup> Ca 6/353.



Vom theologischen Standpunkt aus könnte man diese Position einen massiven Pelagianismus nennen, was z. B. E. Hoehne Kant auch vorgeworfen hat<sup>139</sup>. Aber so einfach läßt sich Kant nicht einordnen. Zunächst: Gewisse semipelagianische Ansätze hatten sich bereits in die Sittenlehre J. F. Stapfers (1708–1775) eingeschlichen, die Kant zusammen mit dessen „Grundlegung“ gelesen und verarbeitet hat<sup>140</sup>. Es heißt dort z. B., daß der Mensch im Hinblick auf die Begnadigung „selbst den Anfang dabey machen“ müsse, daß dies auch durch „Wegräumung der Hindernisse“ geschehen könne, weil noch Kräfte und Fähigkeiten übriggeblieben seien, etwas Gutes zu tun, und daß Gott dann schon durch seine Gnade ersetzen werde, „was unserem Vermögen abgeht“<sup>141</sup>. Kant geht nun weit darüber hinaus, hält aber gleichzeitig daran fest, daß durch alle Bemühungen kein eigentliches Verdienst des Menschen vor Gott zustande komme, nur ein Verdienst, das aus Gnade zugerechnet wird<sup>142</sup>. Somit entzieht sich seine Position jeder Zuordnung zu einer bestimmten Partei<sup>143</sup>. Außerdem ist zu beachten, daß Kant bewußt als Philosoph argumentiert, um herauszufinden, wie weit man mit der Vernunft, wie er sie versteht, kommen könne, ohne sich von einer vor- oder mitgewußten Dogmatik, wenn auch nur negativ, normieren zu lassen, also gleichsam nur für das „forum humanum“ zu sprechen<sup>144</sup>, was gegenüber der vermischten Methode einer späteren Konfrontation weitaus dienlicher wäre. Dabei

<sup>139</sup> Kant's Pelagianismus und Nomismus. Darstellung und Kritik (Leipzig 1881).

<sup>140</sup> J. Bohatec, a. a. O. 29.

<sup>141</sup> Zit. nach J. Bohatec, a. a. O. 338–339. Dort werden Stapfers „pelagianische Keime“ auf die Philosophie Wolffs zurückgeführt.

<sup>142</sup> Ca 6/217. Vgl. Ak XIX 250: „Unsere handlungen sind nicht in ansehung Gottes meritorisch im positiven Verstande; wir können ihn nicht obligiren.“ Ak XIX 262: „Gegen Gott haben wir kein Verdienst, sondern lauter Schuldigkeit. Dieses ist die Ursache der Demuth, aber nicht eine Abschpehung der hoffnung . . .“.

<sup>143</sup> Vgl. J.-L. Bruch, La Philosophie religieuse de Kant (Analyse et raisons 11) (Aubier 1968) 127: „L'originalité du kantisme serait donc d'associer l'exclusion du mérite, qui le rapproche des Réformateurs, à l'admission de la liberté, sous une forme qui le rapproche des courants semipélagiens du catholicisme.“ Die Nähe zum Pietismus ist nicht zu leugnen. Erinnert sei an die bes. Betonung der Praxis gegenüber einem mißverstandenen Glauben, wie sie im Pietismus üblich war (vgl. Ph. J. Speners Pia Desideria 24, 33–34, 61, 76). Für F. A. Schultz, Theologia thetico-antithetica. Kollegnachschrift aus d. J. 1741 ff., z. T. abgedruckt als Beilage bei Riedesel, a. a. O. 205 ff., sind „regeneratio“ und „conversio“ synonym (218). – Man könnte sich indes gut vorstellen, daß Kant mit J. Laynes, S.J., falls er dessen Rede vor der Theologenkongregation beim Konzil von Trient am 26. Oktober 1546 gekannt hätte, der dritten Möglichkeit einer Imputation höherer Gerechtigkeit zugestimmt haben würde, wie sie sich dann in der Lehre von der iustitia inhaerens niedergeschlagen hat: daß wir nämlich durch die Genugtuung Christi wirklich geheilt und mit guten Waffen für einen redlichen Kampf um den Siegespreis ausgestattet worden sind, statt nur als Kranke zu einem Scheinkampf anzutreten oder gar kampfflos die Trophäe zu erhalten (vgl. CT V 612 ff.).

<sup>144</sup> Vgl. Ak XX 17: „Ich gestehe es daß wir durch die letztere (= die gute moralische Erziehung) keine Heiligkeit welche rechtfertigend ist hervorbringen können aber wir können doch eine moralische bonität coram foro humano hervorbringen u. diese ist jener sogar beförderlich“ (eine frühe Äußerung aus der Mitte der sechziger Jahre).

mag dahingestellt bleiben, in welchem Maße ihm das gelungen ist oder ob und wie weit das überhaupt möglich ist. Jedenfalls *will* er nur für den Aspekt „*quoad nos*“ sprechen, was er auf verschiedene Weise zu verstehen gibt. Er läßt es z. B. durchaus offen, daß unserer Bemühung auch eine Gnadenwirkung vorausgehen könnte: „Wir können sie als etwas Unbegreifliches einräumen“, aber wir dürfen sie „weder zum theoretischen noch zum praktischen Gebrauch in unsere *Maxime* aufnehmen<sup>145</sup>, oder wenn es an anderer Stelle heißt, der Mensch solle „so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme“, und nur unter dieser Bedingung dürfe er „hoffen, daß höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen“<sup>146</sup>. Denn bezüglich dessen, was Gott hierbei tut, stehe der Mensch vor einem „Abgrund des Geheimnisses“, und weil der Mensch sich auf diesem Gebiet mit seinen Interpretationen leicht im Uferlosen verliert, sei es angebracht, das menschliche Tun als aus eigenen Kräften entspringend „vorzustellen“<sup>147</sup>, wie immer sich das auch „*quoad se*“ verhalten mag. Diese äußerste Zurückhaltung gegenüber Sachaussagen im Bereich des „Übernatürlichen“ wird in den Vorarbeiten zur Religionsphilosophie noch ausdrücklicher formuliert: „Das Übernatürliche in der Religion zuzulassen obgleich es nicht in seine *Maxime* aufzunehmen (auch nicht das Gegenteil) als Ergänzung unseres Unvermögens durch unser Naturvermögen alle Pflicht zu vollführen soll nur dazu dienen uns durch die Voraussetzung seines Unvermögens nicht von der größten Anwendung unserer Kräfte gleich als ob es in unserm Vermögen stände abwendig machen zu lassen hat also nur einen negativen Gebrauch.“<sup>148</sup> Wenn J.-L. Bruch in Kants Rechtfertigungslehre den biblischen Gedanken der *Gratuität* vermißt<sup>149</sup>, dann bewegt er sich damit im äußeren der konzentrischen Kreise, den Kant bewußt ausklammert. Wie seine Kritiken ist hier auch die Religions-

<sup>145</sup> Ca 6/194.

<sup>146</sup> Ca 6/245.

<sup>147</sup> Ca 7/353; vgl. Ak XXIII 118: „Es ist alles für uns Geheimnis was Gott thut um Menschen ihm wohlgefällig zu machen. Nur was wir thun sollen ist nicht geheim.“

<sup>148</sup> Ak XXIII 104. Vgl. auch Ca 6/321 f.: „wer ist alsdann hier wohl der Ungläubige? der, welcher vertrauet, ohne zu wissen, wie das, was er hofft, zugehe oder der, welcher diese Art der Erlösung des Menschen vom Bösen durchaus wissen will, widrigenfalls er alle Hoffnung auf dieselbe aufgibt? – Im Grunde ist dem letzteren am Wissen dieses Geheimnisses soviel eben nicht gelegen, (denn das lehrt ihn schon seine Vernunft, daß etwas zu wissen, wozu er doch nichts tun kann, ihm ganz unnütz sei); sondern er will es nur wissen, um sich, (wenn es auch nur innerlich geschähe), aus dem *Glauben*, der Annahme, dem Bekenntnisse und der Hochpreisung alles dieses Offenbaren einen Gottesdienst machen zu können, der ihm die Gunst des Himmels vor allem Aufwande seiner eigenen Kräfte zu einem guten Lebenswandel, also ganz umsonst erwerben, den letzteren wohl gar übernatürlicherweise hervorbringen oder, wo ihm etwa zuwider gehandelt würde, wenigstens die Übertretung vergüten könne.“

<sup>149</sup> A. a. O. 128: „Ce qui oppose en définitive la théorie kantienne de la justification au message évangélique, c'est son absence de toute gratuité.“

philosophie nicht „Doktrin“, sondern „Disziplin“, was J.-L. Bruch nicht sieht<sup>150</sup>. Gewisse scheinbare oder tatsächliche Übergriffe Kants ändern nichts an der grundsätzlichen Intention, sie dienen nur der (versuchten) systematischen Kohärenz solcher Disziplin. So wird z. B. gegen eine bestimmte Erbsündenlehre „vorausgesetzt“, daß „ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übriggeblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte“<sup>151</sup>. Das ist keine katholisierende These, sondern ein Postulat, das die Vernunft für das geschilderte Verhalten, wie es sich von der Praxis her empfiehlt, sinnvollerweise voraussetzen muß, und in diesem Sinne noch keine theologische Aussage: bloß regulativ, nicht konstitutiv zu verstehen<sup>152</sup>, der reflektierenden eher als der bestimmenden Urteilskraft zuzurechnen<sup>153</sup>.

In der Konsequenz seiner philosophischen Gnadenlehre setzt sich Kant dezidiert von J. F. Stapfer ab, für den das, was Kant den „gottesdienstlichen Kirchenglauben“ nennt, die Grundlage darstellt<sup>154</sup>. Demgegenüber läßt sich eine auffällige Parallelität mit J. S. Semler in der Betonung des moralischen Vernunftglaubens feststellen, die bei diesem bis zur Grenze der Zweigleisigkeit ging (er befürwortete das Wöllnersche Religionsedikt), während dessen Schüler J. H. Tieftrunk als glühender Kantianer schließlich das Christentum und die Vernunftreligion restlos und in schönster Harmonie ineinander aufgehen ließ und so jeglichem mühsamen oder differenzierteren Schwebezustand ein Ende zu setzen versuchte<sup>155</sup>. Vielleicht war J. H. Tieftrunk für Kant mit bestimmend, in der Religionschrift falsche Schlußfolgerungen aus seiner Philosophie zurechtzurücken<sup>156</sup>.

<sup>150</sup> A. a. O. 28 über die Religionschrift: „Tout en appartenant à la doctrine . . .“, obwohl er kurz darauf zugibt: „le titre de la Religion dans les limites de la raison définit davantage une méthode qu'un objet“ (35). Vgl. dazu J. Koppers Rez. des Buches: KSt 61 (1970) 128–132. – „Disziplin“ ist für Kant ganz allgemein eine „Kultur der Zucht“ (Ca 5/511), näherhin eine „warnende Negativlehre“ als „negative Gesetzgebung“, die ein „System der Vorsicht und Selbstprüfung“ darstellt (Ca 3/483) und als der „Zwang, wodurch der beständige Hang, von gewissen Regeln abzuweichen, eingeschränkt und endlich vertilgt wird“, zu verstehen ist (Ca 3/483).

<sup>151</sup> Ca 6/185.

<sup>152</sup> Vgl. dazu z. B. Ca 3/441, 468 oder Ca 5/235 f.

<sup>153</sup> Vgl. dazu z. B. Ca 5/465–467, 474.

<sup>154</sup> Vgl. J. Bohatec, a. a. O. 419 ff.

<sup>155</sup> Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik mit bes. Rücksicht auf das Christentum (Berlin 1790) 311: „Der christliche Begriff und Erkenntnißart sind mit dem Begriffe und der Erkenntnißart der Vernunft vollkommen gleich.“ 332: „Es ist aber von großer Wichtigkeit, zu wissen und zu beherzigen, daß das Gesetz Christi mit der Selbstgesetzgebung unseres Geistes einerlei sei, weil hierauf der ganze Werth unsers christlichen Verhaltens beruht.“

<sup>156</sup> Kant hat J. H. Tieftrunks „Versuch einer Kritik“ besessen und ausgeliehen (vgl. Ca 10/11). Näheres zu Tieftrunk bei G. Kertz, Die Religionsphilosophie Joh. Heinr. Tieftrunks. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Schule (KSt Erg. H. 4) (1907, Neudr., Würzburg 1959).

Daß aber Semlers Einfluß auf Kant beachtenswert ist, hat J. Bohatec im einzelnen belegt. Darum sei Semlers Position hier der Vollständigkeit halber umrissen.

Für J. S. Semler sind die Konfessionen besondere christliche Parteien<sup>157</sup>, die ihre Unterschiedlichkeit den verschiedenen zeitlichen und lokalen gesellschaftlichen Gegebenheiten verdanken<sup>158</sup>, wodurch sich eine Vielzahl von Formeln<sup>159</sup> und Sprachgewohnheiten ergeben hat<sup>160</sup>, die allesamt als Zusätze nur die Frage nach dem „Wie“ der Religion betreffen<sup>161</sup> und insofern den einzelnen kirchlichen Parteien nur den Wert eines Mittels verleihen<sup>162</sup>. Daran den „gemeinen Religionseifer“ sich entzünden zu lassen, sei „menschliche Anmaßung“<sup>163</sup>. Auf einer höheren Reflexionsstufe<sup>164</sup> hätten die Christen das Recht, sich an eine moralische „Privatreligion“ gebunden zu fühlen<sup>165</sup>, die die „große unsichtbare Kirche“ ausmache<sup>166</sup>, die als das eigentliche Reich Gottes nicht in „Worten und Formeln“<sup>167</sup> von nur hypothetischer Verbindlichkeit<sup>168</sup> bestehe, auch nicht in der „Vollzähligkeit der Redensarten“<sup>169</sup>, wodurch die christliche Religion zur „Larve oder Maske“ erstarren könne<sup>170</sup>, sondern in „christlicher Gerechtigkeit“<sup>171</sup>, „moralischer Gesinnung“ und „unaufhörlich gutem Verhalten“<sup>172</sup>. Auch das N. T. laufe insgesamt aufs Praktische hinaus<sup>173</sup>, was wie bei Kant mit den Schriftstellen vom Herr-Herr-Sagen<sup>174</sup> und von den Früchten<sup>175</sup> als erster Unterscheidungsregel belegt wird. Den Erfolg der Lehre Christi müsse man viel größer annehmen, als es gewöhnlich geschieht<sup>176</sup>, und die guten „innerlichen

<sup>157</sup> J. S. Semler, Versuch einer freieren theologischen Lehrart zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buchs (Halle 1777) = LA 14, 125 und *ders.*, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen (Leipzig 1786) = hRel 27 f., 130.

<sup>158</sup> hRel 20, 198, 345.

<sup>159</sup> hRel (XVII), 20, 52, 54, 105.

<sup>160</sup> hRel (XIII), (XX), 27, 35, 43, 79, 155, 230.

<sup>161</sup> hRel 53.

<sup>162</sup> hRel 83, 233, 243.

<sup>163</sup> hRel 28.

<sup>164</sup> hRel 198; LA 17.

<sup>165</sup> Die einzelnen Aspekte dieser Privatreligion werden bes. an folgenden Stellen beschrieben: hRel (VIII–XI), (XV–XVI), 8–9, 83, 85, 87, 105, 119, 168, 170–171, 198, 200, 215, 236, 247.

<sup>166</sup> LA 14.

<sup>167</sup> LA 647.

<sup>168</sup> LA 17.

<sup>169</sup> hRel 19.

<sup>170</sup> hRel (XII).

<sup>171</sup> LA 647.

<sup>172</sup> hRel 54.

<sup>173</sup> hRel 17.

<sup>174</sup> hRel 19.

<sup>175</sup> hRel 230.

<sup>176</sup> LA 646.

moralischen freyen Christen“<sup>177</sup> seien auch außerhalb der besonderen Kirchen zu finden<sup>178</sup>, weil das Entscheidende nicht an Äußerlichkeiten gebunden sei, sondern nur an das Gewissen<sup>179</sup>. Aber nicht jeder sei für diese Privatreligion reif, es sei vor allem eine Angelegenheit der selbstdenkenden Zeitgenossen<sup>180</sup>.

In den Vorarbeiten zum „Streit der Fakultäten“ greift Kant sogar J. S. Semlers Terminologie auf: „Glaube. Moralischer oder historischer“, „Privat- oder Volksglaube“<sup>181</sup>, aber er bleibt nicht dabei stehen. Semler zementiert nämlich den Unterschied zwischen innerer und äußerer Religion, er findet sich mit zweierlei Menschenklassen<sup>182</sup> und zweierlei Lehrart<sup>183</sup> ab. Für ihn können die kirchlichen Parteien, so wie sie sind, bleiben<sup>184</sup>, auch in ihrer Vielfalt<sup>185</sup>, solange sie nur für die Privatreligion taugliche Mittel bleiben<sup>186</sup>; für die Schwachen und Unfähigen werden sie immer eine Rolle spielen<sup>187</sup>. Äußerliche Änderungen sind nicht erforderlich<sup>188</sup>, allenfalls könnten durch geschicktere Verbreitung des moralischen Glaubens die öffentlichen Religionsparteien immer mehr in den Hintergrund treten<sup>189</sup>, oder wenigstens die „alte Abneigung“ zwischen ihnen immer mehr schwinden<sup>190</sup>. Für Kant dagegen ist der gegenwärtige Zustand ein Provisorium<sup>191</sup>, er befürwortet (weil eine Revolution allein der Vorsehung überlassen bleiben muß) eine allmähliche Reform, in der nicht nur das Leitband entbehrlich wird<sup>192</sup> und das „Historische auf sich beruhen“ kann<sup>193</sup>, sondern durch die auch der „öffentliche (-r) Religionszustand“ mehr und mehr die „Einheit und Allgemeinheit“<sup>194</sup> der einen und einzigen Religion („catholicismus rationalis“<sup>195</sup>) zum Ausdruck bringen sollte. All dies liegt für ihn noch in „unendlicher Weite“<sup>196</sup>. Aber wie von der moralischen Religion her im Grunde nur *ein* Gott denkbar sei, so auch nur *eine* Religion<sup>197</sup>.

<sup>177</sup> hRel 173.

<sup>178</sup> LA 16.

<sup>179</sup> hRel 9, 17, 237.

<sup>180</sup> hRel 19, 35, 170.

<sup>181</sup> Ak XXIII 431.

<sup>182</sup> hRel 85, 105, 144, 149, 155.

<sup>183</sup> hRel 87.

<sup>184</sup> hRel 170.

<sup>185</sup> hRel 244.

<sup>186</sup> hRel 212, 233.

<sup>187</sup> hRel (XXI).

<sup>188</sup> hRel 170.

<sup>189</sup> hRel 127.

<sup>190</sup> J. S. Semlers Lebensbeschreibung, von ihm selbst abgefaßt, I (Halle 1781) 81.

<sup>191</sup> Ca 6/267.

<sup>192</sup> Ca 6/268.

<sup>193</sup> Ak XXIII 431.

<sup>194</sup> Ca 7/363.

<sup>195</sup> Ca 7/361.

<sup>196</sup> Ca 6/268.

<sup>197</sup> Ca 6/249.

„In dem, was eigentlich Religion genannt zu werden verdient, kann es keine Sektenverschiedenheit geben (denn sie ist einig, allgemein und notwendig, mithin unveränderlich).“<sup>198</sup> Darum ist in den Unterschieden so viel Menschenwerk zu vermuten.

Damit ist Kants konfessionelle Zwischenposition auch von seiner Religionsphilosophie her bestätigt und umrissen. Gilt das nun auch für den Menschen Kant und welche Beziehung besteht zu seinem Gesamtwerk?

Zum ersten: Kant „lebte, wie er lehrte“; darüber sind sich seine frühen Biographen einig<sup>199</sup>. Soweit sie unser Thema berühren, berichten sie, daß Kant kein Ansehen der Person kannte, wenn jemand nur „Gott fürchtet und recht thut“<sup>200</sup>, daß er am wenigsten auf den Unterschied der Konfession sah<sup>201</sup>, keine Ketzer und keine Sekten wichtig nahm<sup>202</sup>, sondern den Geist der Glaubensparteien kannte und das Gute bei allen achtete<sup>203</sup>, wie er auch in seiner Pädagogik empfahl, die Jugendlichen zu lehren, „daß sie die Menschen nicht nach ihrer Religionsobservanz schätzen“<sup>204</sup>. Seine „scheinbare Gleichgültigkeit gegen den äußern Cultus“<sup>205</sup> blieb allerdings nicht unbekannt und brachte ihm von nicht sehr wohlwollender Seite den Vorwurf des Indifferentismus ein<sup>206</sup>. War also Kant ein edler Humanist? Oder wie läßt sich diese Position „zwischen“ den Konfessionen bezeichnen? Es war sicher mehr. Obwohl man viel darüber gestritten hat und die Streitpunkte zahlreich und nicht ohne Gewicht sind, bin ich selbst davon überzeugt, daß man Kant als Christen anerkennen muß, allerdings als einen Christen besonderer Art, der gerade, indem er sich den äußeren Formen des Christentums widersetzt, selbst dazugehört, wie J. L. Bruch als Fazit seines Buches feststellt<sup>207</sup>. Freilich läßt sich darüber schlecht diskutieren, weil eine solche Einschätzung davon abhängig ist, wie weit man den Begriff eines Christen fassen will. Kant selbst spricht vom Christentum als von „unserer Religion“<sup>208</sup>, möchte

<sup>198</sup> Ca 7/359.

<sup>199</sup> Kant's Leben, eine Skizze. In einem Briefe eines Freundes an seinen Freund (Altenburg 1799) 19; Fragmente aus Kants Leben. Ein biographischer Versuch (*J. Chr. Moritzfeld*) (Königsberg 1802) 97; *R. B. Jachmann* (1904), a. a. O. 141.

<sup>200</sup> Altenburger Skizze 15 f.

<sup>201</sup> *L. E. Borowski* (1804), a. a. O. 58.

<sup>202</sup> *J. Chr. Moritzfeld*, a. a. O. 96 f. *Immanuel Kant's Biographie* (2 Bde. Leipzig 1804) I 179. *R. Reicke*, a. a. O. 18.

<sup>203</sup> Leipziger Biogr. II 28.

<sup>204</sup> Ca 8/505.

<sup>205</sup> *F. Th. Rink*, *Ansichten aus Immanuel Kant's Leben* (Königsberg 1805) (Nachdr.: AeK 214 [Brüssel 1973]) 43.

<sup>206</sup> Die versteckt-hämische Biographie *J. D. Metzgers* (anonym): Äußerungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen. Von einem billigen Verehrer seiner Verdienste (Königsberg 1804) 24. – Über den verschiedenen Wert der Biographien vgl. *K. Vorländer*, *Die ältesten Kant-Biographien. Eine kritische Studie* (KSt Erg. H. 41 [Berlin 1918]).

<sup>207</sup> A. a. O. 266. <sup>208</sup> Ca 7/359.

aber die Christen bescheidener „*Christianer*“ nennen, wenn das nicht wie ein Sektenname klingen würde<sup>209</sup>. Tatsächlich ist das Christentum immer sein selbstverständlicher Ausgangspunkt: er hält es, „soviel wir wissen“, für „die schicklichste Form“ „der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens“<sup>210</sup>. Es hat „etwas *Liebenswertiges* in sich“, solange man nicht autoritär versuche „zu gebieten“, was doch gern und freiwillig getan werden solle<sup>211</sup>. Sonst aber gilt für ihn: „Die Welt hat nie etwas die Seele belebenderes, die Selbstliebe niederschlagenderes und doch zugleich die Hoffnung erhebenderes gesehen als die Christliche Religion.“<sup>212</sup> Daß Kant ein tief religiöser Mensch war, ohne das in den üblichen Formen auszudrücken, dürfte außer Zweifel stehen. Es gibt eine Reihe von Stellen in seinen Werken und Briefen, in denen seine sonst zurückgehaltene persönliche Religiosität in Formulierungen der Emphase und der Rührung durchbricht, die zu seinem sonst eher trockenen und spröden Stil kaum zu passen scheinen<sup>213</sup>. Daran hat H. Schmalenbach in seinem bereits genannten Buch angeknüpft, indem er sich vor allem auf die innere Ergriffenheit Kants stützt, die er in seinem Erhabenheitserleben des Unendlichen über uns und des Sittlichen in uns begründet sieht und als eigentlichen Hintergrund der ganzen Kantschen Philosophie betrachtet<sup>214</sup>. Dieser religiöse Grundzug weist zurück auf Kants Elternhaus. Seine Mutter, nach Kant „eine Frau von großem natürlichen Verstande“, „einem edlen Herzen und einer echten, durchaus nicht schwärmerischen Religiosität“<sup>215</sup>, ging mit „ihrem Manelchen“, wie sie ihn nannte, oft hinaus in Freie, um ihm die Erscheinungen der Natur und den Bau des Himmels zu erklären, so gut sie es vermochte<sup>216</sup>. Von daher ist es verständlich, wenn der Sternenhimmel für Kant ein Sinnbild der Erhabenheit blieb<sup>217</sup>. Das andere der zwei Dinge, die, wie er in der „Kritik der praktischen Vernunft“ schreibt, „das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht“ erfüllen, nämlich „das moralische Gesetz in mir“<sup>218</sup>, ist

<sup>209</sup> Ebd., vgl. auch XIX 639.

<sup>210</sup> Ca 7/347.

<sup>211</sup> Ca 6/422 ff.

<sup>212</sup> Ak XXIII, 92.

<sup>213</sup> Z. B.: Ca 1/309, 369, 441; 2/39 ff.; 5/142, 160, 174, 328, 342; 6/189 f., 341; 7/370; 9/139 f., 381; 10/282, 390. Oder die Eintragung von Kants Hand im Familienbuch zum Tode seines Vaters, in: E. Arnoldt, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. O. Schöndörffer, III (Berlin 1908) 109.

<sup>214</sup> H. Schmalenbach hielt dieses religiöse Erleben fälschlicherweise für pantheistisch. Vgl. dazu H.-G. Redmann, *Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vor-kritischen Periode Kants* (Forschungen z. syst. u. ök. Theol. 11) (Göttingen 1962), bes. 28 ff. Als Ergänzung: J. Kopper, *Kants Gotteslehre: KSt 47 (1955/56) 31–61*.

<sup>215</sup> E. A. Ch. Wasianski, a. a. O. 251.

<sup>216</sup> Ebd. 251 f.

<sup>217</sup> Vgl. z. B. Ca 1/369; 5/174 f., 328, 342. Zum Sternhimmelmotiv: R. Unger, „Der bestirnte Himmel über mir . . .“ Zur geistesgeschichtlichen Deutung eines Kant-Wortes: *Festschr. zur zweiten Jh-Feier seines Geburtstages*, hrsg. v. d. Albertus-Univ. i. Königsberg/Pr. (Leipzig 1924) 241–270. <sup>218</sup> Ca 5/174.

gleichfalls von Kants Elternhaus her zu begreifen, in dem die Erziehung der Kinder, wie Kant in einem Briefentwurf schreibt, „von der moralischen Seite betrachtet gar nicht besser seyn konnte“<sup>219</sup>. Sie war schließlich eingebettet in die Erfahrung des „Höchste(n)“, das nach Kant „der Mensch besitzen kann“, nämlich einer Ruhe, Heiterkeit und eines inneren Friedens, „der durch keine Leidenschaft beunruhigt wurde“<sup>220</sup>, die ihm die pietistische Frömmigkeit seiner Eltern vermittelte.

So weit zu Kants Religiosität. Wie kommt es nun zum konfessionellen „Zwischen“? Die Ursprünge dieser Entwicklung können nur gemutmaßt werden; aber eine Spur führt bis ins Zentrum der kritischen Philosophie hinein, die sich zu verfolgen lohnt. Das ist für uns von besonderem Interesse, weil erwartet werden kann, daß von hier aus dieses „Zwischen“ noch deutlicher in seiner Tragweite bestimmbar wird.

Im Königsberger Collegium Fridericianum, in das Kant 1732 aufgenommen worden war, erlebte er die Religion nun in einer Weise, an die er später nur mit „Schrecken und Bangigkeit“ zurückdachte, wenn er sich dieser „Jugendklaverei“, wie er selbst gesagt haben soll, erinnerte<sup>221</sup>. Ein Übermaß an Frömmigkeitsübungen, verbunden mit einer äußerst strengen Disziplin, die sein Mitschüler D. Ruhnken später in einem Brief an ihn eine „tetrica . . . fanaticorum disciplina“<sup>222</sup> nannte, vor allem aber wohl die fast uneingeschränkte Vermengung von „forum internum“ und „externum“, also von Gewissens- und Disziplinarbereich, von der der damalige Inspektor der Anstalt, Ch. Schiffert, mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit berichtet<sup>223</sup>, brachten manche seiner Kameraden dazu, sich an diesen

<sup>219</sup> Ak XIII 461 f. Vgl. dazu *L. E. Borowski*, a. a. O. 13.

<sup>220</sup> *F. Th. Rink*, a. a. O. 14.

<sup>221</sup> Das berichtet *Th. G. v. Hippel*, Sämtliche Werke. 12. Bd.: Hippels Leben (Berlin 1835) 40; schon früher abgedruckt in: Nekrolog auf das Jahr 1796. Enthaltend Nachrichten von dem Leben merkwürdiger in diesem Jahr verstorbener Deutschen. Gesammelt von *Fr. Schlichtegroll* 7. Jg. 2. Bd. (Gotha 1800) 238. *Mortzfeld*, a. a. O. 20: „daß wenn er selbst in spätern Jahren an die Sklaverei seiner Jugend zurück dächte, ihm Schrecken und Bangigkeit befiehle“. Auch die Leipziger Biographie erwähnt das (I, 32) unter Bezugnahme auf Hippel und nach seinem Wortlaut. *F. Th. Rink* (a. a. O. 130 f.) erklärt diese Äußerung Kants als eher beiläufige „Nebenidee“. *B. Erdmann* hält die Bemerkung für übertrieben (*M. Knutzen* 133), *G. Hollmann* (a. a. O. 34) hält sie für „überhaupt unrichtig oder doch falsch bezogen“ im Anschluß an *Rink*. Vgl. dazu *P. Kalweit* (a. a. O. 10): „Die Annahme wird nicht übereilt sein, daß Kant in seinem sittlichen Streben durch die Erziehung im Friedrichskollegium sich gefördert sah, daß er dagegen die pietistische Methode gleich oder sehr bald abgelehnt hat.“

<sup>222</sup> Ca 9/94.

<sup>223</sup> Nachricht von den jetzigen Anstalten des COLLEGII FRIDERICIANI, in: Erleutertes Preußen. Oder Auserlesene Anmerkungen Ueber verschiedene Zur Preußischen Kirchen- Civil- und Gelehrten-Historie gehörige besondere Dinge, . . . Tom. V (Königsberg 1742) 487–572 (Druckfehler, eigentlich: 587–672 des Bandes). Die Vorbereitungen zum Hl. Abendmahl dauerten 4 Wochen lang mit Erweckungen,



religiösen Veranstaltungen bisweilen aus „sehr niedrigen Absichten“ zu beteiligen, wie L. E. Borowski in seiner Biographie vermerkt<sup>224</sup>. Es scheint auch außerhalb des Kollegs und an verschiedenen Orten ganz ähnliche Praktiken unter den Erwachsenen gegeben zu haben, wie einige zeitgenössische Zeugnisse belegen<sup>225</sup>, was wohl zu den

Ermahnungen, Betstunden und vertraulichen Gesprächen. Dazu gehörte auch ein schriftlicher Bericht über den Seelenzustand. *Cb. Schiffert* 539 f.: „so muß ein jeder Schüler, der zum H. Abendmahl gehet, von dem Zustand seiner Seelen selbst einen Bericht aufsetzen, und dem Inspectori schriftlich übergeben. Er muß aber auch zugleich ein Testimonium des Lehrers, so wohl dessen, der ihn unterrichtet, als der auf der Stuben, worauf er logiret, die Aufsicht hat, versiegelt mitbringen . . . Der Inspector nimmt darauf Gelegenheit, mit einem jeden besonders, und zwar auf eine ganz väterliche und vertrauliche Weise zu reden, damit niemand aus unnöthiger Blödigkeit sich scheuen möge, dasjenige, was ihm im Christenthum am meisten hindert, zu entdecken, und dafür Rath zu suchen. Er richtet seine Unterredung dahin, damit dem Schüler seine wahre Gemüths-Beschaffenheit entdecket, derselbe für Heucheley gewarnet, und in den Weg einer Evangelischen Veränderung hinein, oder wenn er durch Gottes Gnade bereits denselben betreten hat, darauf weiter fortgeleitet werde.“ *Schiffert* verteidigt diese Praxis so (542): „Auch sie selbst tragen um so viel weniger Bedencken, wie sie sich etwan bey einer Untersuchung befinden, aufzusetzen und zu übergeben; da sie wissen, daß man sie auch ohne dieses, schon ziemlich kennet, und ihr übergebenes Schreiben sonst Niemanden bekannt gemacht wird. Wie sie denn, über dieses, nur dasjenige und so viel aufzusetzen und anzuzeigen haben, daß man einiger massen daraus schliessen könne, sie hätten die Prüfung ihrer selbst nicht unterlassen. Es geschieht auch hierunter nichts anders von ihnen, als wo zu rechtmäßiger weise ein jeder gegen den verbunden ist, welcher die Seelsorge für ihn auf sich hat.“<sup>224</sup> A. a. O. 14.

<sup>225</sup> Vgl. *J. S. Semlers* Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt. Erster Theil (Halle 1781) 48 über die Zustände um 1740: „Ueber den Seelenzustand fürten manche Prediger ein grosses Stadtregister; die Vorsteher der einzelnen Erbauungsstunden hatten ebenfals dergleichen geistlichen Calender eingefüret, woraus jeder seinen Seelenzustand in der vorigen ganzen Woche, wieder hersagte. Dieses war für sehr viele ein recht sicherer Weg, sich nun bei allen Hohen und vornehmen Personen so zu empfehlen, daß sie ihre häuslichen und bürgerlichen Endzwecke aufs aller unfehlbarste hiermit erreichten, wenn sie sich dieser geistlichen Direction nun so ganz überließen, daß dem Stolz oder dem Eigensinn oder der schon bekannten Eigenliebe des Seelenführers, ganz gewis Genüge geschah.“ Über ähnliche Schülerbräuche 57: „Diese Ermanung nam ich zwar mit der schuldigsten Ehrerbietung an; hatte aber das Herz, sogleich namentlich an N. N. sehr viel auszusezen, und darzuthun, daß dieses meist Heucheley, und für manche Schüler ein gar merklich Hindernis in ihrem Fleisse, also eine Störung ihres Standes sey, da sie nun einen nähern Weg wüßten, sich überal zu *recommandiren*.“ Auch *Semler* selbst konnte sich diesem Aspekt nicht ganz entziehen (78): „Der Inspector Freyer, unser Hausherr, hielte alle Montage von 6 bis 7 früh eine Betstunde; es wurde niemand genötiget dabey zu seyn; es stund jedem frey, ob er kam oder nicht; aber *Krause* brachte mich leicht dazu, um nicht durch diese Trennung nachtheilige Beurtheilungen mir zuziehen, daß ich auch nun in diese Betstunde gieng.“ Am herzoglichen Hofe 101: „Gleich mit dieser öffentlichen Veränderung des Hofes und seines bisherigen Zustandes, war alle jene Andacht, Frömmigkeit, Kopfhängen, Augendrehen, leise reden – auf einmal vorbey; es konte nun niemand äusserliche Vortheile sich damit schaffen; und innere reelle Vollkommenheiten kanten solche Unwissende Leute oder bedächtige Heuchler, ohnehin gar nicht.“ *J. H. Tieftrunk* (a. a. O. 218 f.) weiß Beispiele zu berichten, wie der sittliche Lebenswandel einiger Pietisten so gar nicht zu ihrer vollkommenen Bekehrung und angeblichen Sündenlosigkeit paßte. *F. Th. Rink* (a. a. O. 128) urtheilt, daß sich unter der pietistischen Partei in Königsberg zur damaligen Zeit „mancher Kopfhänger und Heuchler“ befand. *Th. G. v. Hippel*, der den Pietisten nicht eben unfreundlich gegenüberstand, sagt von dem schon genannten *F. A. Schultz* (a. a. O. 95): „Nachdem er aber sehr viele Jahre geglaubt hatte, er würde durch die Pietisterei, nach welcher

Niedergangserscheinungen des Pietismus zu rechnen ist. Für Kant, der das mit wachem Auge registrierte, könnte hier der erste Erlebnishintergrund für den zunächst befremdlichen Heucheleivorwurf zu finden sein. Eine Einschmeichelung gegenüber den Vorgesetzten durch die Mittel des Glaubens, die nicht mit seiner eigenen Art von redlicher und gelassener Frömmigkeit übereinstimmte, mochte ihm die grundsätzlichere Frage nahegelegt haben, wieweit nicht überhaupt Gebet und Kult die beständige Versuchung einer Gunstbewerbung höheren Ortes einschließen. Darum war er später auch so sehr einverstanden mit dem ganz anderen Geist des Basedowschen Philanthropins, wie aus seinem Brief an Ch. H. Wolke hervorgeht, wo auch, soweit ich sehe, das Wort „Gunstbewerbung“ zum erstenmal von Kant verwendet wird<sup>226</sup>. Der Sache nach wird er das Thema bei mehreren Schriftstellern wiedergefunden haben, die ebenfalls solche Überlegungen anstellten, vor allem aber in D. Humes „The natural history of Religion“ (1757), die er nachweislich gelesen hat<sup>227</sup>, und später in dessen „Dialogues concerning natural Religion“, von denen er sich 1780 für einen Monat J. G. Hamanns Manuskript einer Übersetzung auslieh<sup>228</sup>. So hat sich vielleicht schon im Fridericianum, soweit es die Religion betrifft, sein „dogmatischer Schlummer“ in einen unruhigen Schlaf verwandelt, den dann die Beschäftigung mit dem Skeptizismus des D. Hume unterbrach, wie in den „Prolegomena“ zu lesen ist<sup>229</sup>, bis er endgültig

man durch tägliche Reue und Buße den alten Menschen aus- und den neuen anziehen zu können glaubt, eine förmliche Revolution bewirken und das Gute herrschend machen, so fand er, daß, da er von der orthodoxen Seite die schrecklichsten, unerhörtesten Verfolgungen erlitten, die meisten seiner Anhänger Heuchler gewesen waren und ihn betrogen hatten.“

<sup>226</sup> Ca 9/149. Zum *Erlebnishintergrund* vgl. auch E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre* (Ca 11, Ergänzungsband) (Berlin 1923) 16: „Zum ersten Male sehen wir hier, wie ein fundamentales *Lehrstück* der Kantischen Philosophie: der Gegensatz, den sie zwischen der Religion der Moralität und der Religion der ‚Gunstbewerbung‘ macht, in einer der frühesten und tiefsten *Lebenserfahrungen* des Denkers wurzelt.“ Gegen „Lehrstück“ und „Gegensatz“ wären allerdings Vorbehalte anzumelden.

<sup>227</sup> Besonders in Sect. XIV: „Bad influence of popular religions on morality“ (Green-Grose 4/357 ff.). – Kant zitiert diese Schrift in Ca 4/482 entspr. Green-Grose 4/342. H. Maier, der den Kanttext in der Akademieausgabe bearbeitet hat, gesteht, daß er „diesen Ausdruck“ bei Hume nicht habe finden können (Ak VIII 486). Sir K. R. Popper hat die Stelle ausfindig gemacht und mir freundlicherweise mitgeteilt. Die treffende, aber eigenwillige Übersetzung „Strohwisch“ statt „Binse“ (= bullrush) weist zurück auf die Übersetzung eines Anonymus: Vier Abhandlungen, 1. Die natürliche Geschichte der Religion. 2. Von den Leidenschaften. 3. Vom Trauerspiel. 4. Von der Grundregel des Geschmacks. Von David Hume, aus dem Englischen übersetzt (Quedlingburg u. Leipzig 1759) 96. Damit kann als gesichert gelten, daß Kant diese Übersetzung benutzt hat. Ausführliche (lobende) Besprechung dieser Übers. durch M. Behn in: *Jenaische philos. Bibliothek* I, 2 (Okt. 1759) 81–120.

<sup>228</sup> Besonders in Part XII (Green-Grose 2/454–468). Zu J. G. Hamanns Übersetzung vgl. G. Gawlicks Einleitung zu: *D. Hume, Dialoge über die natürliche Religion* (Phil. Bibl. 36) (Hamburg 4/1968) XXXVI f.

<sup>229</sup> Ca 4/8. Zum „Schlummer“ vgl. Ca 8/306: „Allein ein anderes sonderbares Phänomen mußte die auf dem Polster ihres vermeintlich durch Ideen über alle Grenzen möglicher Erfahrung erweiterten Wissens schlummernde Vernunft endlich auf-

(wohl zum Wachzustand der kritischen Philosophie) aufgeweckt wurde durch die Antinomien der reinen Vernunft, wie er 1798 an Ch. Garve schrieb<sup>230</sup>. Daß das Antinomienproblem eine wichtige Schlüsselstellung in der Entwicklung der Kantschen Philosophie einnimmt, hat zuerst B. Erdmann behauptet<sup>231</sup> und wurde 1960 schließlich von H. Heimsoeth als „gesicherte historische Einsicht“ bezeichnet<sup>232</sup>. N. Hinske hat das vor kurzem eingehend belegt<sup>233</sup>. Genau an dieser Stelle kommen wir an den entscheidenden Berührungspunkt mit unserem Thema. Hinske hat nämlich 1972 im „Archiv für Begriffsgeschichte“ über eine „unbemerkt gebliebene Quelle der Kantischen Antinomienlehre“<sup>234</sup> berichtet, die uns in Kants Universitätsjahre zurückführt.

Obwohl Kant nicht Theologe werden wollte<sup>235</sup>, hörte er „unausgesetzt“ (nach L. E. Borowski)<sup>236</sup> „aus Wißbegierde“, wie er selbst gesagt haben soll<sup>237</sup>, die theologischen Vorlesungen seines früheren

schrecken, und das ist die Entdeckung, daß zwar die Sätze a priori, die sich auf die letztere einschränken, nicht allein wohl zusammenstimmen, sondern gar ein System der Naturerkenntnis a priori ausmachen, jene dagegen, welche die Erfahrungsgrenze überschreiten, ob sie zwar eines ähnlichen Ursprungs zu sein scheinen, teils unter sich, teils mit denen, welche auf die Naturerkenntnis gerichtet sind, in Widerstreit kommen und sich untereinander aufzureiben, hiemit aber der Vernunft im theoretischen Felde alles Zutrauen zu rauben, und einen unbegrenzten Skeptizismus einzuführen scheinen.“ Für den Bereich der Religion kam die Erfahrung sehr konkreter und harter dogmatischer Polemik zu den ungunsten Beobachtungen im Fridericianum hinzu, wie noch zu zeigen sein wird.<sup>230</sup> Ca 10/352.

<sup>231</sup> B. Erdmann, Einleitung zu: Immanuel Kant's Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, hrsg. u. hist. erkl. v. B. Erdmann (Leipzig 1878) LXXXVI, Anm.: kein Zweifel, „daß der Anstoß von 1769 der Antinomienlehre zuzuschreiben ist“. Ähnlich *ders.*, Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie, in: Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie Bd. II: Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft. Aus Kants hss Aufzeichn. hrsg. v. Erdmann (Leipzig 1884) XXIV ff. m. ausf. Begründung.

<sup>232</sup> Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung, in: AkadWissLit, Abhdlgn der geistes- u. sozialwiss. Klasse Jg. 1960, Nr. 3 (Mainz [Wiesbaden] 1960) 263.

<sup>233</sup> Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung: KSt 56 (1965) 485–496; *ders.*, Art. „Antinomie I“: HistWb d. Phil., hrsg. v. J. Ritter, Bd. 1 (Darmstadt 1971) 393 ff.; *ders.*, Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant (Stgt, Bln, Kln, Mz 1970) 78 ff.

<sup>234</sup> N. Hinske, Kants Begriff der Antithetik und seine Herkunft aus der protestantischen Kontroverstheologie des 17. und 18. Jahrhunderts. Über eine unbemerkt gebliebene Quelle der Kantischen Antinomienlehre, in: Archiv f. Begriffsgesch, begr. v. E. Rothacker XVI (1972) H. 1, 48–59.

<sup>235</sup> „Kant ist nie vorgesetzter Studiosus theologiae gewesen“ (R. Reicke, a. a. O. 49 f.). Vgl. dazu B. Erdmann (Martin Knutzen . . . 133 ff. und E. Arnoldt (Ges. Schr. III, 2) 127 ff. und ihren nachfolgenden Streit. Dazu der Herausgeber bei Arnoldt, a. a. O. V. ff. und J. Jacobson, Herrn Prof. Benno Erdmann's Polemik gegen Emil Arnoldt, in: Altpreuß. Monatsschr. XIX (1882) 313–317. Nur Arnoldt hatte das Königsberger Inskriptionsbuch konsultiert.<sup>236</sup> A. a. O. 16.

<sup>237</sup> R. Reicke, a. a. O. 50. Dazu aus „Wald's Gedächtnisrede“, ebd. 18: „... nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig.“ J. Ch. Mortzfeld, a. a. O. 113: „Das Bedürfnis jederzeit mit höheren nicht gemeinen Gegenständen des Wissenswürdigem umzugehen, begleitete ihn bei jeder Stunde des Tages, und mag nicht wenig beigetragen haben, seinen Geist zu schärfen.“

Direktors, des damaligen Professors und Consistorialrats F. A. Schultz, von dem bereits oben die Rede war. Dieses Kolleg trug, wie eine wohl verschollene Nachschrift auswies, den Titel: „Theologia Thetico-Antithetica“, seine Bezeichnung in den Universitätsunterlagen lautet: „Collegium Thetico-polemicum et morale“. Die Vorlesungen erstreckten sich über die Jahre 1741–1744 und in der Wiederholung noch einmal bis 1746<sup>238</sup>. Schultz selbst hatte (ich resümiere hier Hinskes Ausführungen) in Halle studiert, als dort Paul Anton (1661–1730), Professor für Exegese, Polemik und praktische Theologie, sein zweites großes „Collegium antitheticum universale fundamentale“ las, das einer posthumen Veröffentlichung zugrunde liegt. Dessen ausgebildete Theorie der Antithetik diente nun dazu, die polemische Kontroverstheologie der konfessionellen Parteien von innen heraus in ihrer „inneren Notwendigkeit“ zu begreifen, wie Hinske herausgefunden hat<sup>239</sup>. Vor die Widerlegung fremder Irrtümer wird die „Reflexion auf die eigene Anlage zum Irrtum“ gestellt, um Thesis und Antithesis als in der „Natur verwurzelte Möglichkeiten des einen und selben Menschen“ und gar als ein Gesetz der geschichtlichen Entwicklung überhaupt zu verstehen<sup>240</sup>. Als dritter charakteristischer Autor der damaligen protestantischen Kontroverstheologie wird von Hinske Johann Wilhelm Baier (1647–1695) angeführt, dessen 1686 erschienenes Lehrbuch mit dem Titel: „Collatio doctrinae pontificiorum et protestantium“ lange im Universitätsbereich benutzt worden sei. In diesem Buch werden interessanterweise die Kontroverslehren der „Päpstlichen“ und der Protestanten als Thesis und Antithesis drucktechnisch auf derselben Seite links und rechts einander gegenübergestellt (eine Seite ist bei Hinske abgebildet)<sup>241</sup>, ähnlich wie das Kant später mit der Thesis und Antithesis seiner Antinomien in der „Kritik der reinen Vernunft“ tut. Der Ausdruck „Antithesis“ im Sinne einer anderen theologischen Position findet sich auch sonst bei einigen Theologen jener Zeit, wofür Hinske Beispiele bringt. Ergänzend sei hinzugefügt, daß der Begriff in diesem Sinne bereits mehrfach in der „Konkordienformel“ von 1580 innerhalb der lutherischen Bekenntnisschriften Verwendung fand<sup>242</sup>. Vor diesem

<sup>238</sup> G. Hollmann, a. a. O. 49 ff. Ein Exzerpt aus dieser Hs zum Thema „Kirche“ bringt P. Kalweit, a. a. O. 53–55; ein Auszug (Inhaltsübersicht und Proben) ist zu finden bei E. Riedesel, a. a. O. 205–222 als Beilage VI des Buches. Herr Prof. Hinske bat mich, diesen Teilabdruck bei Riedesel als Ergänzung zu seinem Artikel zu erwähnen.

<sup>239</sup> Kants Begriff der Antithetik, 52.   <sup>240</sup> Ebd. 53.   <sup>241</sup> Ebd. 50.

<sup>242</sup> Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930 (Göttingen 1967) 785, 820, 839, 916. – Ein weiteres Beispiel für den Gebrauch von Thesis – Antithesis für (innerprotestantische) theol. Kontroversen aus dem Jahre 1676 in: Der Reformirten Prediger in Berlin Bedenken, vom Syncretistischen Streit derer Königsbergischen Professoren und Prediger, ex MSCto., abgedr. in: Erleutertes Preußen, T. I (Königsberg 1724) 552–568, hier: 554.

Hintergrund wäre die für Kant so entscheidende Antinomienfrage in ihren allerersten Anfängen theologischen Ursprungs oder doch wenigstens vom theologischen Bereich her angestoßen worden, und dies nicht nur rein formal im Sinne der drucktechnischen Gegenüberstellung, sondern auch hinsichtlich der grundsätzlichen Richtung ihrer späteren gedanklichen Weiterentwicklung. Es fällt auf, wie sehr Kant sich von seinen Frühschriften an für Antinomik in den verschiedensten Bereichen interessiert, und dies nicht so sehr, um, wie E. Franz gemeint hat, den „Schiedsrichter“ zwischen den streitenden Parteien zu spielen<sup>243</sup>, sondern um, wie er bereits 1747 in seiner Erstlingsschrift formuliert, bis zum „Grund des Irrtums“ und zu seiner „Quelle“ vorzustoßen<sup>244</sup>, den er schließlich in der „Kritik der reinen Vernunft“ nach langem Ringen und einer mehrstufigen gedanklichen Entwicklung<sup>245</sup> in einer unvermeidlichen „Antithetik“ findet<sup>246</sup>, deren Grund in einem der reinen Vernunft selbst entstammenden „Erbfehler“ der Metaphysik zu suchen sei (Prolegomena)<sup>247</sup>. Die „Antinomie der reinen Vernunft“ kann nur dadurch „gehoben“ (aber nicht beseitigt) werden, daß man sie als einen bloß dialektischen Widerstreit eines unvermeidlichen Scheines entlarvt<sup>248</sup>, der (auch weiterhin) dazu verführt, die subjektiven Bedingungen des Denkens (in seinen verschiedenen Stufen) für die Erkenntnis des Objekts zu halten<sup>249</sup>, regulative Prinzipien als konstitutive zu verwenden<sup>250</sup> und so „Erscheinungen für Sachen an sich selbst“ zu nehmen<sup>251</sup>. Diese Einsicht führt zum „transzendentalen Idealismus“ als einer „Disziplin der Vernunft“<sup>252</sup> als einer „warnenden Negativlehre“<sup>253</sup>, die nicht mit einer dogmatischen „Doktrin“ verwechselt werden darf<sup>254</sup>. N. Hinske belegt eindrucksvoll, wie die theologische Antithetik P. Antons sowohl bei F. A. Schultz als auch bei Kant nicht nur terminologisch, sondern auch inhaltlich weiterwirkt bis hin zu Antons „Erb-Sünde“ im „Erbfehler“ Kants<sup>255</sup>. Dabei ist nicht einzusehen, warum die Betonung

<sup>243</sup> A. a. O. 210.

<sup>244</sup> Ca 1/52; 1/57, 70.

<sup>245</sup> Ausführlich dargestellt bei N. Hinske, Kants Begriff der Antinomie und die Etappen . . . und in seinem Buch: Kants Weg zur Transzendentalphilos., 106–112.

<sup>246</sup> Ca 3/294, 302 f.

<sup>247</sup> Ca 4/135.

<sup>248</sup> Ca 3/358.

<sup>249</sup> Ca 3/661 f.

<sup>250</sup> Ca 3/475 f.

<sup>251</sup> Ca 3/501.

<sup>252</sup> Ca 3/91.

<sup>253</sup> Ca 3/484.

<sup>254</sup> Ca 3/49. Die „Kritik der reinen Vernunft“ ist weder als Erkenntnistheorie noch als Ontologie anzusehen, sondern als ein Traktat über Logik im damaligen Zeitverständnis. So G. Tonelli in seinem Vortrag auf dem 4. Internat. Kantkongreß 1974 in Mainz: Die Kritik der reinen Vernunft innerhalb der Tradition der westlichen Logik. Vgl. dazu schon Ca 2/324 f.: Kritik als „zweite Gattung von Logik“.

<sup>255</sup> N. Hinske, Kants Begriff der Antithetik . . ., bes. 56–59.

dieser durch alle Schritte und Sprünge der denkerischen Entwicklung Kants sich durchhaltenden Grundtendenz die Einsicht in die entscheidende Bedeutung der Antinomienthematik als Schlüsselproblem in ihrem Wert schwächen sollte, wie H. Heimsoeth (allerdings noch ohne Kenntnis dieser neu entdeckten Quelle) befürchtete <sup>256</sup>.

Dieser „Gedankenstrang“ „theologischer Herkunft“ <sup>257</sup> dürfte nun nicht nur theoretischer Natur gewesen sein. In Kants Schulzeit auf dem Fridericianum fällt der Höhepunkt der Machtkämpfe zwischen der Orthodoxie und dem Pietismus in Königsberg, die von seiten der Orthodoxie mit den übelsten Mitteln, mit Belästigungen und Drohungen, Lästerschriften und Flugblättern geführt und auf die Straße getragen wurden, worunter besonders der von Kant hochgeschätzte F. A. Schultz zu leiden hatte <sup>258</sup>. Auch theologische Gründe wurden dabei ins Feld geführt, aber (vor allem auf orthodoxer Seite) kaum als ernstes Glaubensanliegen. E. Riedesel schreibt darüber: „Ursache des Kampfes waren sie nie, sondern nur Vorwand.“ <sup>259</sup> Hierin wird man nun die komplementäre Erlebnisbasis für Kant sehen können, daß er nicht nur Kult und Ritus wegen erlebter Heuchelei, sondern auch dogmatische Parteiungen zu relativieren und auf ein Darunterliegendes zu hinterfragen versuchte. Die theologische Polemik der Lehrbücher thematisierte das Unbehagen und gab ihm das Gerüst an die Hand, ihr Ergebnis wird ihn jedoch nicht befriedigt haben <sup>260</sup>. So läßt sich die Annahme wagen, daß der genannte Grundzug des Kantschen Denkens sich auf ein früh gewecktes Interesse stützen konnte.

<sup>256</sup> A. a. O. 263 Anm.

<sup>257</sup> N. Hinske, ebd. 49.

<sup>258</sup> Näheres darüber bei E. Riedesel, a. a. O. 124–148, dazu die Beilage IV: Gravamina (195–199) und die Beilage V: Abgenöthigte Ablehnung (200–204). G. Hollmann, a. a. O. 31: „Seine Eltern waren mit Franz Albert Schultz eng liiert“; 32: Schultz war der „specielle Seelsorger, Hausfreund und Berater der Familie“. Kant lobte auch später „seinen edlen Charakter“ und bedauerte es, ihm in seinen Schriften kein „Ehrendenkmal“ gesetzt zu haben (E. A. Ch. Wasianski, a. a. O. 250, dort auch Einzelheiten über die Verbindung mit der Familie Kant).

<sup>259</sup> A. a. O. 127.

<sup>260</sup> Das Buch seines von ihm sehr geschätzten Lehrers M. Knutzen, Philosophischer Beweis von der Wahrheit der Christlichen Religion, darinnen die Nothwendigkeit einer geoffenbarten Religion insgemein und die Wahrheit oder Gewißheit der Christlichen insbesondere, aus ungezweifelten Gründen der Vernunft nach Mathematischer Lehr-Art dargethan und behauptet wird (Königsberg 1747), gibt ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie allzu glatt apologetisiert wurde. B. Erdmann dazu: „Und hier mußte jener bei Knutzen unausgeglichene Zwiespalt zwischen Empirismus und Rationalismus, zu dem Ferment werden, das die Gährung erzeugt... Es ist das eigenartige Schicksal jener Lehrer, die große Schüler gebildet haben, dass sie oft weniger durch ihre sicheren Erkenntnisse, als durch jene Unklarheiten und Widersprüche, an die selbst der beste gekettet ist, auf die Entwicklung derselben einwirken“ (Martin Knutzen 145).

Es dürfte vielleicht als eine gewisse Bestätigung dieser Annahme betrachtet werden, daß in der Religionsschrift, die ja so etwas wie eine Gegenprobe der kritischen Philosophie sein sollte, soweit sie die Religion betrifft <sup>261</sup>, die Antithetik in kontroverstheologischer Version wieder auftaucht. Kant bringt hier ein Beispiel „einer merkwürdigen Antinomie der menschlichen Vernunft mit ihr selbst“, von deren „Beilegung“ er sich Aufschluß darüber verspricht, ob ein „historischer (Kirchen-)Glaube“ über den reinen Religionsglauben hinaus unerlässlich sei <sup>262</sup>. Die Lösung wird mit den Mitteln der kritischen Philosophie versucht, die hier auf ihren ursprünglichen Ausgangspunkt zurückkommt, nachdem sie dem Problem sehr viel grundsätzlicher im Hinblick auf die Möglichkeitsbedingungen von Wissenschaft überhaupt nachgegangen war. Diese Antinomie läßt sich verkürzt etwa folgendermaßen wiedergeben:

Unter der Voraussetzung, daß eine Genugtuung für die Sünden der Menschen geschehen sei, ist „nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch“ allen Ernstes glauben kann, er brauche nur die Botschaft von der geleisteten Genugtuung anzunehmen, um seine Schuld getilgt zu finden. Vielmehr kann er diese Genugtuung nur als bedingt ansehen, weil ein, jedenfalls, soweit an ihm selbst liegt, „gebesserter Lebenswandel“ vorausgehen müsse, „um auch nur den mindesten Grund zur Hoffnung zu geben, ein solches höheres Verdienst könne ihm zugute kommen“. Die *Antithese* lautet: „Wenn aber der Mensch von Natur verderbt ist“ und „noch unter der Macht des bösen Prinzips steht“, „wie kann er glauben, aus sich, er mag sich auch bestreben, wie er wolle, einen neuen, Gott wohlgefälligen, Menschen zu machen“? „Also muß der Glaube an ein Verdienst, das nicht das seinige ist, und wodurch er mit Gott versöhnt wird, vor aller Bestrebung zu guten Werken vorhergehen; welches dem vorigen Satze widerstreitet.“ In diesem Fall sei der Glaube Pflicht und der gute Lebenswandel Gnade, im ersten dagegen der gute Lebenswandel Pflicht und die höhere Genugtuung eine „*Gnadensache*“ <sup>263</sup>. Diese Antinomie sei nun nicht durch Einsicht in die Ursachen, also theoretisch, sondern nur praktisch, d. h. als Regel unseres Verhaltens, zu lösen, wo nicht gefragt werde, „was physisch, sondern was moralisch für den Gebrauch unserer freien Willkür, das erste sei“. Dadurch werde allerdings der Knoten nur „zerhauen“, wie Kant zugibt. Trotzdem bietet er auch eine kritische Auflösung an, wodurch sich die Antinomie als eine nur scheinbare erweise. Der Glaube „an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit, (den Sohn Gottes), *an sich selbst*“ sei „auf eine moralische Vernunftidee bezogen“, die uns Richtschnur und Triebfeder ist und somit „einerlei mit dem

<sup>261</sup> Ak XXIII 94, 96.    <sup>262</sup> Ca 6/262.

<sup>263</sup> These und Antithese Ca 6/262 f.; Pflicht und Gnade Ca 6/264.

Prinzip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels“. Der Glaube an „dasselbe Urbild *in der Erscheinung* (an den Gottmenschen)“ sei dagegen nicht einerlei mit dem „Prinzip des guten Lebenswandels“ wie im ersten Falle. Wenn man aber nun berücksichtige, daß wir der Erscheinung des Gottmenschen das in unserer Vernunft liegende Urbild unterlegen, von dem her allein wir ihn als solchen anerkennen können, und dieses, wie Kant meint, eigentlich das Objekt des seligmachenden Glaubens sei, dann löse sich die Antinomie auf: es gehe um dasselbe Urbild, das einmal als in Gott befindlich, das andere Mal als in uns befindlich vorgestellt, aber durch einen Mißverständnis „für zwei verschiedene Prinzipien“ angesehen werde<sup>264</sup>.

Den Theologen der verschiedensten Lager sei zugestanden, daß diese Antinomie viel komplizierter ist, als es Kant bewußt war, und daß so sein Ausweg für uns in dieser Form nicht gangbar ist. Aber Kant war kein Theologe und wollte es auch nicht sein. Er wehrt sich nur gegen die vielfältigen Versuche, Undurchschaubares durch allerlei Machenschaften durchschaubarer erscheinen zu lassen. Er will den Theologen davor bewahren, zum „Theosophen“ zu werden, der glaubt, die göttliche Natur und Existenz theoretisch so zu kennen, daß diese Erkenntnis „zur Erklärung der Weltbeschaffenheit und zugleich der Bestimmung der sittlichen Gesetze zureichte“<sup>265</sup>, und die Religion davor schützen, in „Theurgie“ oder „Idololatrie“ zu entarten<sup>266</sup>. Wenn er in seiner Bibel über die Worte „Pforte ist weit“ (Mt 7, 13) „Kirche“ geschrieben hat<sup>267</sup>, dann überträgt er damit nur die in der Parallelstelle Lk 13, 23 deutlicher zum Ausdruck kommende Kritik an der Übersteigerung des jüdischen Erwählungsgedankens zu Lasten der Sittlichkeit<sup>268</sup> auf die christliche Situation, in der ein gleiches Mißverständnis nicht völlig ausgeschlossen ist. Aber er schafft keine neuen Ketzer: Der Position der Antithesis ist keineswegs immer, sondern nur „oft“<sup>269</sup> der Vorwurf des Aberglaubens zu machen, während der Vorwurf naturalistischen Unglaubens (= Gleichgültigkeit oder gar Widergesetzlichkeit gegen alle Offenbarung)<sup>270</sup> gegen ihn selbst ebenfalls nicht erhoben werden kann. Den alten Streit um Natur und Gnade bedenkt er in seinen persönlichen Notizen mit einem Zitat aus Persius

<sup>264</sup> Ca 6/264–266.

<sup>265</sup> Ca 5/562; vgl. auch 6/130.

<sup>266</sup> Ca 5/540 f.

<sup>267</sup> Ak XIX 652. Vgl. 6/309 Anm.: „Die *enge Pforte* und der schmale Weg, der zum Leben führt, ist der des guten Lebenswandels; die *weite Pforte* und der breite Weg, den viele wandeln, ist die *Kirche*. Nicht als ob es an ihr und an ihren Satzungen liege, daß Menschen verloren werden, sondern daß das *Geben* in dieselbe und Bekenntnis ihrer Statute oder Zelebrierung ihrer Gebräuche für die Art genommen wird, durch die Gott eigentlich gedient sein will.“

<sup>268</sup> Nach der Mischna (Sanh. X, 1): „Ganz Israel hat Anteil an der zukünftigen Welt“ (zit. nach J. Schmid, Das Evangelium nach Lukas (Regensburger N. T. 3) [Regensburg 41960]). <sup>269</sup> Ca 6/264. <sup>270</sup> Ca 6/265.



(Sat. I, 1) <sup>271</sup>, das er unverkürzt dem Studenten F. W. B. Wilde ins Stammbuch schrieb: „O curas hominum, o quantum est in rebus inane!“ <sup>272</sup> Der Versuch, die reformatorische Kernfrage der Rechtfertigungslehre antinomisch engzuführen, zielt weniger auf sein philosophisches Lösungsangebot (es dient nur der Befriedigung eines theoretischen Ansinnens <sup>273</sup>) als auf den Beleg dessen, daß Kontroversfragen oft einseitige Lösungen einer Antinomik des Denkens überhaupt sind, in die sich die erklärenwollende Spekulation unausweichlich verrennt, wenn sie übersinnliche (und gar „übernatürliche“) Gegenstände, die dem Glauben in ihrer uneingegrenzten (und mit dem Schleier des Symbolum bedeckten) Fülle anvertraut sind, für den theoretischen Gebrauch verfügbar machen will. Gibt man die Dialektik der Vernunft für Dogmatik aus <sup>274</sup>, wird das trennende Menschenwerk, das sich dem Geheimnis zugesellt, divinisiert und damit festgeschrieben, wobei negative Folgen für die Sittlichkeit nicht mehr ausgeschlossen sind. Hier fühlt sich der Philosoph aufgerufen, nicht, um den Streit zu entscheiden, sondern um als Katalysator die prinzipiellen Grenzen theologischer Theoriebildung überhaupt deutlicher werden zu lassen. Erst so läßt manches Trennende komplementäre Züge erkennen, ohne daß damit schon eine übergeordnete Formel gefunden oder eine vielleicht mögliche Einheit bereits durchschaubar geworden wäre. Sich selbst in der Auseinandersetzung mit anderen „Parteien“ in seiner Bedingtheit zu erkennen, womöglich zu korrigieren und das schließlich Unauflöslche als solches zu respektieren, wäre der Prozeß der allmählichen Läuterung der „Religionsbegriffe“ <sup>275</sup>: ein Überwinden bloß positionaler Kritik zugunsten fundamentaler und schließlich transzendentaler Kritik und Selbstkritik. Schließlich ist keiner Theologie die Freiheit vom „Erbfehler“ der Vernunft verheißen, etwa zur Belohnung dafür, daß sie sich mit der „Erbsünde“ thematisch befaßt. Wegen dieser Unsicherheit, die nicht in der Sache, sondern in unserer Unzulänglichkeit begründet ist, hält Kant es (rein praktisch) für sicherer <sup>276</sup>, den Standpunkt des Betrachters umzukehren und

<sup>271</sup> Ak XIX 647 f.: „Von dem alten Streit über Natur und Gnade (Mystic). Verdienstliche und überverdienstliche Werke. – Von Menschen gegen Menschen. O curas hominum!“

<sup>272</sup> Staatl. Archivlager, Göttingen, Rep. 100 A, Nr. 190; im Ausstellungskatalog der Kantausstellung des 4. Internat. Kant-Kongresses (Mainz 1974) die Nr. 242, S. 66. <sup>273</sup> Ca 6/265.

<sup>274</sup> Ca 4/94. Genau dieser Vorwurf war schon 1676 für den Bereich der Theologie von dem genannten Gutachten: Der Reformirten Prediger in Berlin Bedenken ... (Erl. Preußen I, 553–568) gegen die Königsbergischen Professoren und Prediger erhoben worden. – Zur Christologie soll Kant gesagt haben: „Man kann in der Lehre von der Gottheit Christi, mit keiner Meynung mehr dazwischen kommen; es ist alles erschöpft.“ (J. G. Hasse, Letzte Äußerungen Kant's von einem seiner Tischgenossen [Königsberg 1804] 29 Anm.). <sup>275</sup> Ca 7/364.

<sup>276</sup> Vgl. dazu über die falsche und echte „Sicherheitsmaxime in Glaubenssachen“ Ca 6/339 f.

nicht die Religion aus der Sicht der Konfessionen, sondern die Konfessionen aus der Sicht einer menschlich redlichen, kompromißlosen und tragfähigen Religiosität, die jedem Menschen grundsätzlich zugänglich sein muß – wobei die Rolle von Erlösung und Gnade offenbleiben kann –, zu betrachten. Auch für die Theologie gilt, daß erst die „vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens“<sup>277</sup> sie vor Übergriffen bewahren, aber auch in dem, was sie wirklich leisten kann, abzusichern vermag. Die Möglichkeiten der Vernunft (auch der theologischen) reichen nur, ein Haus zu bauen, in dem man wohnen kann, aber sie hat manchmal einen „Turm im Sinne“, „der bis an den Himmel reichen“ soll, und bedenkt zu wenig die unausbleibliche „Sprachverwirrung“, die sie heraufbeschwört<sup>278</sup>. Gegen solche erkenntnisstolze (und damit ur-sündliche) Selbstüberhebung gilt der bekannte Satz: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit sehr dogmatisch ist.“<sup>279</sup> Von der (kritisch begründeten) Metaphysik heißt es in der Reflexion 4291, sie sei „nicht die Mutter der Religion, sondern ihre Schutzwehr“<sup>280</sup>. Darum muß die Philosophie ihrer Herrin, der Theologie, die Fackel voran- und nicht die Schleppe nachtragen<sup>281</sup>. Die Transzendentalphilosophie hat „ihren Nahmen davon daß sie an das Transcendente Grenzt“, schreibt Kant kurz vor seinem Tode<sup>282</sup>. Der behutsame Umgang mit dieser Grenze entscheidet darüber, ob man ins Überschwengliche abgleitet oder sich dem Übersinnlichen angemessen, redlich und verantwortet zu stellen vermag.

Damit ist Kant vorgestellt in seiner Position, die wir vorläufig als „zwischen“ den Konfessionen befindlich angegeben hatten. Wie sehr dieses „Zwischen“ der Interpretation bedarf, ist nunmehr sichtbar geworden. Er steht weder auf gleicher Ebene mit ihnen noch gar darüber, wo man den „Richterstuhl“ der Vernunft gewöhnlich argwöhnt. Eher ist Kant bei den Grundmauern der von der Gnade vorausgesetzten Natur anzutreffen, wo er sich mit der Tragfähigkeit

<sup>277</sup> Ca 3/28; dadurch unterscheidet sich auch das „dogmatische Verfahren“ vom „Dogmatismus“.

<sup>278</sup> Ca 3/481.

<sup>279</sup> Ca 3/25.

<sup>280</sup> Ak XVII 498. Vgl. auch Ca 3/567.

<sup>281</sup> Ca 7/338, 8/369. Das auf *Petrus Damiani* zurückgeführte Wort von der Philosophie als der „ancilla theologiae“ (*W. Kluxen: HistWb d. Phil. 1/294*) hat einen Vorläufer bei *Philo Alexandrinus*, *Opera quae supersunt*, ed. *L. Cohn et P. Wendland*, Vol. III (Berlin 1898, Nachdr., Berlin 1962) 88: „γένουτ' ἂν οὖν ὡσπερ ἡ ἐγκύκλιος μουσικῆ φιλοσοφίας, οὕτω καὶ φιλοσοφία δοῦλη σοφίας.“ (*De congressu eruditionis gratia* 79).

<sup>282</sup> Ak XXI 74.

der Fundamente für höhere Gebäude beschäftigt. Damit ist er zugleich für den Theologen als Gesprächspartner vorgestellt, der ihm weder als Gegner noch als Unbeteiligter begegnet, sondern auf seine Weise der gemeinsamen Sache dienen will. Denn wie er mit seiner Philosophie die kritische Überwindung der Extreme des metaphysischen Dogmatismus und Skeptizismus unternimmt, sucht er konsequent mit seiner philosophischen Theologie zwischen den Einseitigkeiten eines dogmatischen Orthodoxismus und eines sich über alle Offenbarung erhebenden Naturalismus jene kritische Basis, die zugleich vernünftig und christlich ist, wobei er die konfessionellen Standpunkte in einer tieferen Schicht auf ihr natürlicherweise Berechtigtes hinterfragen, als ursprünglich zusammengehörig entdecken und miteinander vermitteln möchte, ohne sie jedoch damit schon wissend in eine höhere Synthese hinein „aufheben“ zu können. Bei alledem ist er selbst einseitig, aber in einer Weise, die nicht ohne Bezug auf die Konfessionen zu verstehen ist, mit denen man im 18. Jahrhundert wegen ihrer Geltungsansprüche gegeneinander schlechte Erfahrungen gemacht hatte<sup>283</sup>. Weil sie nicht kontradiktorisch, sondern kontrapunktisch angelegt ist, ist diese Einseitigkeit seine Stärke, weil nur so ein Gespräch wirklich zweiseitig und nicht pseudodialogisch geführt werden kann<sup>284</sup>. Der Theologe und die Theologen sind herausgefordert, sich auf ihr Eigenstes zu besinnen, das in diesem Dialog standzuhalten vermag: sich der (geschichtlich vermittelten) Vernunft, soweit sie berechnete Ansprüche geltend macht, zu stellen, ohne ihr auszuweichen oder ihr Gewalt anzutun<sup>285</sup>, ja, ihr selbst zum Korrektiv zu werden, soweit sie sich in ihrer je geschichtlichen Gestalt an Ideologien bindet und ihre Souveränität aufs Spiel setzt. Dafür braucht man kein „Kantianer“ zu werden. Kant ließ dem biblischen Theologen sein Recht und seinen Platz, und zwar, mit K. Barths Worten: „nicht protestierend, freilich auch nicht zustimmend, interessiert, aber alle Verantwortung ablehnend, abwartend, ob jener, der Theologe, wohl die Lust und den Mut haben werde, die ihm zukommende Stellung als Verkündiger der Offenbarung, d. h. der Religion innerhalb *und* außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft wirklich einzunehmen.“<sup>286</sup> Er selbst wollte nur die

<sup>283</sup> Vgl. G. Funke, Die Aufklärung. In ausgewählten Texten dargestellt und eingeleitet (Stuttgart 1963), Einleitung: Das sokratische Jahrhundert 5 f.

<sup>284</sup> Vgl. F. Bacon, Das neue Organon (Novum Organon), hrsg. v. M. Bubr („Phil. Studentexte“) (Berlin 1962) 68: „Und um so mehr ist dieser Eitelkeit entgegenzutreten und sie in die Schranken zu weisen, da aus einer ungesunden Vermischung des Göttlichen und Menschlichen nicht bloß eine phantastische Philosophie, sondern auch eine ketzerische Religion herauskommt. Es ist deshalb nur heilsam, wenn nüchternen Geistes dem Glauben nur das gegeben wird, was des Glaubens ist.“

<sup>285</sup> Ca 10/206.

<sup>286</sup> K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte (Zürich 1952) 250.

Fundamente legen, auch (und vielleicht gerade) für eine erneuerte Theologie.

Vielleicht interessiert noch eine letzte Frage zum Thema: Ist eine solche philosophische Religion der vollen Strenge des Sittengesetzes und in letzter Verantwortung vor Gott <sup>287</sup> außerhalb kirchlicher Gebundenheit und Geborgenheit lebbar? – Kant hat gewußt, wovon er sprach, und er hat es, soweit wir sehen, durchgehalten. Aber es wäre sicher nicht jedermanns Sache und eigentlich niemandem zu empfehlen, er sei denn mit der Rolle des Hiob zufrieden, den Kant öfters (manchmal nur als Stichwort) erwähnt und der ihm ein religiöses Vorbild ist. Hiob (wie Kant ihn interpretiert) muß sich die vernünftelnden und zugleich vor Gott gunstbewerblerischen Reden der Freunde anhören und weiß doch genau, daß sein Schicksal der Sonderfall ist, durch den sich erweist, daß die Freunde Dinge behaupten, die sie nicht verstehen. Hiob dagegen redet, wie er denkt, er heuchelt keine Überzeugung, wo er unsicher ist, weil das vor Gott ungereimt wäre. Im Gegensatz zu den Freunden wird diese unbedingte Redlichkeit später anerkannt. Den einzigen Fehler Hiobs, nämlich auch selbst unweise über Dinge geurteilt zu haben, die ihm zu hoch waren <sup>288</sup>, sucht Kant noch zu vermeiden. In diesem Sinne spricht er von seinem eigenen Namen in einem Brief an L. E. Borowski (1792) gegenüber dem geheiligten Namen Christi als dem „eines armen ihn nach Vermögen auslegenden Stümpers“ <sup>289</sup>. Ähnlich in dem schon genannten Brief an J. C. Lavater: „Wissen Sie auch, an wen Sie sich deshalb wenden? an einen, der kein Mittel kennt, was ihm im letzten Augenblicke des Lebens Stich hält, als die reineste Aufrichtigkeit in Ansehung der verborgensten Gesinnungen des Herzens und der es mit *HIOB* vor ein Verbrechen hält Gott zu schmeicheln und innere Bekenntnisse zu thun, welche vielleicht die Furcht erzwungen hat und womit das Gemüth nicht in freyem Glauben zusammenstimmt.“ <sup>290</sup> Genauso sprach er noch vor seinem nahen Tode: „... ich fürchte nicht den Tod, ich werde zu sterben wissen. Ich versichere es Ihnen vor Gott, daß, wenn ich's in dieser Nacht fühlte, daß ich sterben würde, so wollte ich meine Hände aufheben, falten und sagen: Gott sei gelobt! Ja, wenn ein böser Dämon mir im Nacken säße und mir ins Ohr flüsterte: Du hast Menschen unglücklich gemacht! dann wäre es etwas anderes“ <sup>291</sup>. 1799 notierte er auf ein loses Blatt: „Es ist unmöglich, daß ein Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde“ <sup>292</sup>.

Das Extrem war sein Profil. Es könnte uns, wenn nicht zum Vorbild, so doch zum Stimulus werden für eine differenziertere Kriteriologie. Echte Pluralität in der Religion ist gut, weil unzulängliche Gefäße das Meer nicht fassen, aber es gibt eine Grenze, wo die Vielfalt sich gegeneinander kehrt und sündig wird. Oftmals sind die verschiedenen Formeln nur benachbarte begriffliche Schnitte durch dieselbe Wirklichkeit.

Wo beginnt das Mißverständnis der Wißbarkeit? Wo die menschliche Selbstherrlichkeit? P. Tillich spricht vom Protestantismus als „kritischem (-s) Prinzip“<sup>293</sup>. Kraft dieses Prinzips müsse „der Protestantismus nicht nur gegen andere Ideologien, sondern auch gegen seine eigenen kämpfen“<sup>294</sup>. In diesem Sinne ist Kant sicher immer Protestant geblieben. Da aber, ebenfalls nach Tillich, auch wenigstens der historische Protestantismus der Ideologisierung seines Prinzips nicht entgangen ist<sup>295</sup>, und da andererseits der Katholizismus, wie ich ihn verstehe, heute ebenfalls zur kritischen Gewissenserforschung angesetzt hat, glaube ich, daß man Kant sogar einen „Philosophen des Ökumenismus“ nennen könnte, eines Ökumenismus freilich, der nicht in oberflächlicher Standpunktverwischung sein Genügen findet oder interkonfessionalistisch den geringsten gemeinsamen Nenner sucht, sondern der die Christen aller Konfessionen und Denominationen dazu bewegt, redlich und selbstkritisch hinabzusteigen zu den Wurzeln, liebend und in der gläubigen Hoffnung, im Eigentlichsten und Tiefsten – und damit in Gott, der zugleich die Höhe und Tiefe erfüllt, und in Christus, der in diese Tiefe hinabgestiegen ist und sie zu der seinigen gemacht hat – einander zu finden.

---

<sup>287</sup> Ca 7/320: „... weshalb ich auch jetzt in meinem 71sten Lebensjahre, wo der Gedanke leicht aufsteigt, es könne wohl sein, daß ich für alles dieses in kurzem einem Weltrichter als Herzenskündiger Rechenschaft geben müsse, die gegenwärtige mir wegen meiner Lehre abgeforderte Verantwortung als mit völliger *Gewissenhaftigkeit* abgefaßt freimütig einreichen kann.“

<sup>288</sup> Die wichtigste Hiobauslegung Ca 6/131–134.

<sup>289</sup> Ca 10/171.

<sup>290</sup> Ca 9/139.

<sup>291</sup> Bei *E. A. Ch. Wasianski*, a. a. O. 235. Vgl. dazu auch *J. G. Hasse*, Letzte Äußerungen Kant's, von einem seiner Tischgenossen, Zweyter Abdruck (Königsberg 1804) 19.

<sup>292</sup> Ak XIX 649.

<sup>293</sup> *P. Tillich*, Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung (Siebenstern TB 64) (München u. Hamburg 1966) 29.

<sup>294</sup> A. a. O. 100.

<sup>295</sup> Ebd.