

Löttsch, Frieder, *Vernunft und Religion im Denken Kants*. Lutherisches Erbe bei Immanuel Kant (Böhlau Philosophica 2). 8° (VI u. 281 S.) Köln-Wien 1976, Böhlau.

Seine schon früher (in: *Theokratia II*, 1970–72, Leiden 1973, 307–322) ange deutete These, in Kant habe sich die religiöse Aufklärung innerhalb der protestan tischen Theologie des 18. Jahrhunderts, die „Neologie“, auf dem Weg über die „Kopernikanische Wende“ der Vernunftkritik zur sog. „Noologie geläutert“ (229), versucht der Verf. in dieser Arbeit ausführlicher darzulegen. Nach methodischen Vorüberlegungen zur Kantexegese und -interpretation, die auch für sich genommen lesenswert sind, wird eine eigenwillige und durch ihre spekulative Selbstsicherheit beeindruckende Entwicklungsgeschichte und Systematik der Kantschen Religions- philosophie geboten, die an verschiedenen Stellen Wesentliches berührt und den Leser zur kritischen Stellungnahme herausfordert.

Der Melanchthonianer Johann Joachim Spalding (1714–1804) wird dabei als jener Theologe benannt und mit einschlägigen Texten vorgestellt, der die neologi sche Theologie bis an den von Kant ins Werk gesetzten Umbruch herangeführt habe. Bei allem Respekt vor dem Auffinden einer Reihe von Belegen mit verwand ten Formulierungen wird sich der Leser kaum überzeugt finden, daß es sich hier wirklich um die entscheidende „historische Quelle“ handelt, die für Kant der Aus gangspunkt seiner Konzeption war, so daß sie damit als das „entscheidende Instru ment für die historische Diagnose der inhaltlichen Provenienz“ gelten könnte (16), abgesehen vielleicht von der Stelle, auf die sich Kant offenbar bei seiner lobenden Erwähnung Spaldings in seiner Ethikvorlesung bezieht und in der nach dem „Kön nen“ gefragt wird, das vom „Müssen“ (= „Sollen“ bei Kant) vorausgesetzt ist (18 u. 208 f., vgl. die Ethikvorlesung nach P. Menzer, Berlin 1924, 3). Kant und Spalding waren als Zeitgenossen mehr oder weniger den gleichen Einflüssen ausgesetzt, wie sie besonders vom englischen Deismus ausgingen, der bei L. nicht über das be kannte und für die wenigsten seiner Vertreter zutreffende Klischee hinauskommt (vgl. G. Gawlicks Vorwort zum Nachdruck von Lechlers Geschichte des englischen Deismus, Hildesheim 1965). Spalding hat z. B. (anonym) Übersetzungen von Wer ken Shaftesbury's verfaßt und veröffentlicht, dessen Hiobinterpretation (übersetzt von C. A. Wichmann) im übrigen Kant weit nähersteht als die entsprechende Predigt Spaldings (121). Außerdem dürften „Fragenkomplexe“ nach dem rechten Wis sen, Glauben, Hoffen und Tun (181 f.) so naheliegend sein, daß sie weder Spalding noch dem Raum des Luthertums im allgemeinen zuzueignen sind: es gibt eine ent sprechende Parallelstelle bei Thomas von Aquin („*Tria sunt homini necessaria ad salutem: scilicet scientia credendorum, scientia desiderandorum, et scientia ope randorum*“ – In duo praec. carit., Prol.), die genauso gut oder besser als Vorlage für die Kantschen Fassungen gelten könnte, aber Kant, soweit sich das überhaupt sagen läßt, mit Sicherheit nicht bekannt war. Ähnliche Vorbehalte kann man gegen über den weiteren Parallelen geltend machen. Insofern ist K. Beckmanns Disserta tion (Göttingen 1913) über die Berührungen Spaldings mit Kant wohl doch nicht ganz so abwegig, wie L. meint (17 Anm.).

In Anlehnung an eine Stelle im „Streit der Fakultäten“ (Akademieausgabe (= Ak) 7/59) unterscheidet L. auf dem Wege zur „Noologie“ drei Stadien der (prot.) Theologiegeschichte: die Orthodoxie, den pietistischen Mystizismus und die religiöse Aufklärung, denen „in der formalisierten Sphäre der philosophischen Reflexion die Denkstrukturen des Dogmatismus, der Skepsis und der Kritik entsprechen“ (19, vgl. auch 99 Anm., 220), die sich auch als Phasen in der persönlichen Denkgeschich te Kants abzeichnen (220). „Materialiter“ stellt sich für L. in „pünktliche(r) Paral lelität“ die Orthodoxie als eine „Theologie nach dem Tode des (metaphysischen) Todes“, der Mystizismus als eine „Theologie nach dem Tode des Teufels“ und die religiöse Aufklärung als das Stadium „nach dem ‚Tode Gottes‘“ als eines „statuta rischen“ Gottes dar (also noch nicht in der Feuerbachschen Verabsolutierung), wo durch Kant die radikale Frage nach der Wirklichkeit Gottes überhaupt nach Löttsch „als erster unabhängig von der Offenbarung“ stellen konnte (99–102). Mit dem „Tode des Teufels“ ist übrigens eine damals im Anschluß an einen Beses senheitsfall geführte Diskussion gemeint, an der sich J. S. Semler und W. A. Teller beteiligt haben. Sie wurde mit ganz ähnlichen Argumenten wie heute bestritten und führte eher zu einer Suspendierung oder Eliminierung der Frage nach dem Teufel als

zu seiner ausdrücklichen Leugnung, was jedoch genügte, um noch im ausgehenden 18. Jh. eine kräftige Gegenbewegung einzuleiten (vgl. z. B. E. Hirsch, *Gesch. d. neueren ev. Theologie*, 5 Bde., Gütersloh 1960). Ob das ausreicht, um eine Epoche der Theologiegeschichte ernsthaft zu kennzeichnen, mag bezweifelt werden, zumal die angeblich „umfassendste Arbeit“, die je über den Teufelsglauben geschrieben worden sein soll, diese Diskussion völlig übergeht (H. Haag, *Teufelsglaube*, Tübingen 1974, 27).

Mit Recht betont der Verf. den engen Zusammenhang des gegenseitigen Sich-Bedingens zwischen dem Werdegang des transzendentalen Idealismus Kants und seiner Religionsphilosophie, die zugleich antreibend und gewinnend Anteil hat an der nach langem Ringen erkämpften Wende vom absteigenden zum aufsteigenden Vernunftgebrauch innerhalb dieser persönlichen Denkgeschichte (158, vgl. auch 84 ff., 119 f. u. 144 ff.). Es stört dabei nicht, daß das Wort „Noologie“ mit seinen Ableitungen „noologisch“, „Noologisierbarkeit“ usw. nicht bei Kant vorkommt (in seinen Druckschriften steht nur einmal „Noologisten“ als Gegenbegriff zu „Empiristen“ im Hinblick auf den Ursprung reiner Vernunftkenntnisse = Ak 3/551). Der Verfasser versucht mit viel Scharfsinn die sich auseinander und gegeneinander entwickelnden Phasen der „Noologisierung“ der Religion, wie er sie zu erkennen glaubt, nachzuzeichnen. Diese oft eigenwilligen Analysen, die ihren Schwerpunkt im Bereich der Ethik bzw. Rechtfertigung haben, geben dem Buch einen eigentümlichen Reiz, auch wenn man ihnen nicht immer zustimmen kann. Daß z. B. die Religion nicht das „Grundprinzip der Moral sein“ kann, behauptet Kant nicht erst seit seiner Ethikvorlesung (200), sondern schon in den „Träumen“ (z. B. Ak 2/373) und etwa gleichzeitig in einer persönlichen Notiz bis spätestens 1765 (Ak 20/153), womit er einen spezifischen Impuls aus dem englischen Deismus aufgriff, der auf weitere Konsequenzen drängte (vgl. G. Gawlick a.a.O. XIX u. XXI). Damit gehört diese Einsicht weniger zum „kritischen Durchbruch“ (203) als zu den auf ihn hintreibenden Faktoren. Oder: wenn der Autor gegen J. Schmucker und D. Henrich behauptet, Kant kenne in der „Untersuchung über die Deutlichkeit . . .“ noch kein dem späteren kategorischen Imperativ ähnliches oberstes Moralprinzip (60 f. Anm.), dann sollte er dies jedenfalls nicht auf dem Boden eines vermeidbaren Mißverständnisses tun: „schlechterdings unerweislich“ (Ak 2/299) heißt in der genannten Schrift nicht, daß für Kant eine „unmittelbare oberste Regel der Verbindlichkeit“ noch nicht in Sicht ist, sondern daß ein solches Prinzip als ein erstes seiner Natur nach unableitbar sein müsse im Hinblick auf Handlungen, die als un-bedingt verbindlich nicht als Mittel, sondern selbst als Zweck zu betrachten sind. Von daher wären die Behauptung selbst und die sich anschließenden Überlegungen zu überprüfen.

Was L. näherhin unter der „Noologisierung“ der Neologie versteht, wird in neun Thesen entwickelt, die die verschiedensten Bereiche der Kantforschung berühren und hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden können. Es ist die Rede von „Entmythologisierung“ der wesentlich „ethisch orientierte(n) Theologie nach dem Tode des Teufels“ (104 u. 98), aus der der Zufall der göttlichen Willkür einerseits und der Erfolgsmöglichkeit andererseits auszuschalten sei (115–125). Die so freigesetzte „Gewissenhaftigkeit des moralischen Subjekts“ äußere sich dann als „permanenter Gottesdienst des moralischen Lebens“ (131 f. u. 138). Um der „Ernsthaftigkeit des Ethos“ willen (190), d. h. um die „Aporie“ zu vermeiden, „auf Grund theologischer Dijudikationsprinzipien der Moral . . . das einzig legitimierbare Exekutionsprinzip der Religion (d. i. die Heiligkeit und Reinigkeit des Herzens) zu gefährden“ (202 u. 187), seien „spekulative(r) Dogmen“ aus der Religion auszuschalten (149). In der transzendentalen Deduktion der Rechtfertigung z. B. konzipiere die ethische Autonomie die Theonomie als ihr „kritische(n)s Selbstbewußtsein“ (189 f.), wobei die konfessionelle Rechtfertigungslehre als nicht-noologisierbar ausgeschieden werde (149); oder: die Eschatologie gewinne „in ihrer Restriktion auf ihre regulative Qualität“ beim Zusammendenken von „menschliche(r) Autotelie“ und „eschatologische(r) Teleologie“ „überhaupt erst“ ihre „mögliche Rationalität“ (162 f.). So erlange die „Noologie der Offenbarung“ in der „Interdependenz von inhaltlichem Sein und dessen formaler Erkenntnis“ ihre „absolute Position“ (235).

Die dieser Deutung zugrunde liegenden Überlegungen Kants beschränken sich demgegenüber bewußt auf den Bereich der Philosophie; sie gehören in den inneren

der „concentische(n) Kreise“ (Ak 6/12), der von den „Grenzen der bloßen Vernunft“ umschlossen ist, wobei der größere Kreis dem biblischen Theologen überlassen bleibt. Eine dergestalt von unten aufsteigende „philosophische Theologie“ kann ein wertvoller Gesprächspartner für jede Theologie sein. Es fällt auf, daß L. in diesem Punkte eine unscharfe Terminologie verwendet, also z. B. gelegentlich von „Theologie“ spricht, wo man „philosophische Theologie“ erwarten würde. Das geschieht offenbar absichtlich, weil für ihn (anders als für Kant) die Linien der Offenbarungstheologie und der philosophischen Reflexion nach der Kopernikanischen Wende in der „Vernunftphilosophie“ der „Noologie“ (157) konvergieren, um das Erbe der alten, schon immer mit Philosophie „amalgamierten“ Orthodoxie „in reflektierter Weise“ „weiterzuführen“ (125, 214, 219). Für diesen „Protestantismus der Kopernikanischen Wende“ soll gelten: „Also ist die Freiheit des Protestantismus zugleich der Protestantismus der Freiheit und hat daher authentische Gültigkeit für die Selbstkonstitution praktischer Vernunft zur Persönlichkeit a priori“ (240). Damit geht L. weit über Kant hinaus in Richtung auf Hegel und Schleiermacher, die er zum Schluß auch in seine Überlegungen mit einbezieht, aber er erneuert damit im Grunde in positiver Umdeutung nur den alten Rationalismusvorwurf, den der von ihm unter anderer Rücksicht zitierte K. Aner (Die Theologie der Lessingzeit, Halle 1929, Nachdruck Hildesheim 1964) vertritt. Davon wird freilich seine Kantinterpretation in vielen Einzelheiten nur indirekt berührt, so daß es insofern offenbleiben könnte, ob seine Stimme für das Selbstverständnis reformatorischer Kirchlichkeit repräsentativ ist, wenn nicht ein anderer Gesichtspunkt gerade diese Rückfrage nahelegen würde: Wenn es nämlich wahr sein sollte (was noch anderweitiger Zustimmung bedarf), daß der von L. gezeichnete rationalistische Verwandlungsprozeß mit theologischem Anspruch (unabhängig davon, ob es sich dabei um eine legitime Kantinterpretation handelt oder nicht) „die organische Weiterführung ursprünglich reformatorischer Anliegen“ wäre, für die Luther die „Aporien“ und Melancthon „die positiven Denkvoraussetzungen“ lieferte (164 f.), dann würde sich eine interessante ökumenische Perspektive eröffnen in Anbetracht dessen, daß aus der Sicht der katholischen Theologie verschiedene der behandelten sehr zentralen Ansätze, die von Kant als Philosoph und im Namen der Vernunft vorgebracht wurden, wenigstens in einigen Fällen theologisch auch als „katholisierend“ bezeichnet werden könnten, freilich in einem anderen Sinn, als der Verf. diesen Ausdruck versteht (154 Anm.). Hier würde sich eine Aufgabe für die Zukunft ergeben etwa im Hinblick auf eine Theorie der Vermittlung verschiedener konfessioneller Positionen, die durch unterschiedliche Denkvoraussetzungen bedingt sind und der Sache nach einander näherstehen, als es die entsprechenden Formeln vermuten lassen. Wenn das „Reflexionsgenie“ Kant (z. B. 14) eine solche Reichweite haben sollte (es spricht vieles dafür), dann würde jede Untersuchung eines seiner „Nachdenker“, die in diese Richtung weist, auch wenn sie wie die vorliegende der Korrektur bedarf, ein Schritt auf dem rechten Wege sein. – Gefundene Druckfehler: Gepräße statt Gegröße 19/16; späteren statt spräteren 47/2; kathartische statt katharktische 249/1–2.

A. Winter

Jüngel, Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus.* 8° (XVI u. 564 S.) Tübingen 1977, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Die Grundthese dieses „Studienbuchs“ (XVI) ist, daß man nur vom „Wort Gottes“ her zu einem universal verantwortbaren Gottesbegriff kommen kann; denn die Offenbarung der Liebe Gottes im Kreuzestod Jesu kommt nicht nachträglich zum Wesen Gottes hinzu, sondern sie ist gerade die Weise, in der allein sich sein Wesen ausspricht. Es bedarf dann eines trinitarischen Gottesverständnisses, um Gott als Liebe zu erfassen.

Im ersten Hauptteil (1–54) wird die theologische Aporie der Rede von Gott aufgewiesen. Sie entsteht daraus, daß die Tradition von Gott meist nur „als dem wegen seiner schlechthinnigen Überlegenheit eigentlich Unbegreifbaren“ (8) zu reden wagte. Sie versuchte, diesen absoluten Gott aus der Welt als notwendig zu erweisen; der Preis dafür war, daß es unmöglich wurde, eine Identität dieses Gottes mit dem gekreuzigten Jesus redlich zu denken.