

Aspekte der Kantrezeption im lutherischen Protestantismus

Albrecht Decke-Cornill

Die Titulierung Kants als den ‚Philosophen des Protestantismus‘ geht auf eine lange, ehrwürdige Tradition zurück. Es war Hegel, der in dem Jenaer Aufsatz *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität* Kants Transzendentalphilosophie erstmals in enge Verbindung mit der protestantischen Geisteswelt gebracht hatte. In ihr gewahrte er ein spezifisch protestantisches Fludium, das am ehesten mit Begriffe wie ‚Gesinnung‘, ‚Innerlichkeit‘ und ‚Gewissen‘ umschrieben werden kann. Wie der Protestantismus die Religiosität in die Subjektivität des Glaubenden hineinverlegt habe, so sei auch von Kant das Absolute zu etwas bloß subjektiv Geglaubtem degradiert worden, was zu einer abstrakten Trennung von Glauben und Wissen, Realität und Ideal, Endlichkeit und Unendlichkeit geführt habe. Hegel sieht es als seine Aufgabe an, diese Dichotomien zu überwinden und in einer höheren Einheit aufzuheben.⁽¹⁾

Sehr bald wurden diese durchaus kritisch gemeinten Bemerkungen von seiten lutherischer Theologen zustimmend aufgenommen. Eine bewußte Hinwendung zu Kant und weitreichende Adaption des Kritizismus innerhalb des Protestantismus setzte auf breiter Front allerdings erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein.

(1) Vgl. G. W. F. Hegel: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Hermann Glockner. Bd. 1. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965. S. 281ff.

Albrecht Ritschl und seine Schüler aus dem Umkreis der liberalen Theologie taten sich darin besonders hervor. Dort vertrat man fast durchgängig die These von einer bruchlosen Traditionslinie zwischen Kantischem Idealismus und Lutherischem Christentum, wobei man den Grad der Verwandtschaft jedoch unterschiedlich veranschlagte. In vereinzeltten Publikationen wurden zwar evidente Analogien zwischen Kant und Luther herausgestellt, die Einschätzung Kants als Philosoph des Protestantismus aber unter Hinweis auf gravierende Differenzen abgelehnt.⁽²⁾

Die meisten Autoren sahen jedoch in Luther den direkten Vorläufer Kants. Dies gilt z.B. für den Ritschlschüler Julius Kaftan, der in Kant den Philosophen feierte, der der evangelischen Lebens- und Kulturauffassung adäquaten Ausdruck verliehen habe.⁽³⁾ Aber auch Karl Holl, der im ersten Band seiner *Gesammelten Aufsätzen zur Kirchengeschichte* in wesentlichen Punkten das innerhalb der liberalen Theologie gängige Lutherbild korrigiert und auf die junge dialektische Theologie vorausgewiesen hatte, sah die Kulturbedeutung der Reformation in der Umwandlung, die die reformatorische Theologie in der praktischen Philosophie Kants erfahren habe.⁽⁴⁾

Mitunter ging die Amalgamierung so weit, daß der als Kantianer verkleidete Luther kaum mehr als Theologe kenntlich blieb. Was dieser eigentlich gemeint hatte, aber wegen seines hitzigen und pole-

(2) So z. B. K. Thieme: *Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luthers Theologie.* Leipzig 1895.

(3) Vgl. J. Kaftan: *Philosophie des Protestantismus. Eine Apologetik des evangelischen Glaubens.* Tübingen 1917. – Ders.: *Die religionsphilosophische Anschauung Kants in ihrer Bedeutung für die Apologetik.* Basel 1874. – Diese Einschätzung teilt auch der Philosoph F. Paulsen in: *Kant, der Philosoph des Protestantismus.* Berlin 1899.

(4) K. Holl: *Die Kulturbedeutung der Reformation.* In: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1: *Luther.* 7. Aufl. Tübingen 1948. S. 468 ff.

Aspekte der Kantrezeption im lutherischen Protestantismus

mischen Temperaments nicht in Ruhe auszuführen vermochte, das sei im nachhinein von dem bedächtigeren Kant systematisch entfaltet worden. Ein solches totales Aufgehen Luthers im Kantianismus liegt in Ernst Katzers Schrift *Luther und Kant. Ein Beitrag zur inneren Entwicklungsgeschichte des deutschen Protestantismus* vor. Kant führt, so Katzer, „die Gedanken Luthers weiter und erhebt die reformatorischen Ideen zu größerer Evidenz und klärender, systematischer Darstellung.“ Folgerichtig schließt sich daran die Forderung: „Unzweifelhaft haben daher Theologie und Kirche des Protestantismus die Richtung Kants einzuschlagen, wenn sie ihr innerstes Wesen wahren und auf gesunden geschichtlichen Bahnen vorwärtsschreiten wollen.“ ⁽⁵⁾

Bekanntlich ist der Protestantismus im 20. Jahrhundert nicht auf den Bahnen vorwärtsgeschritten, die Katzer ihm gewiesen hatte. Unter dem Eindruck der Katastrophe des ersten Weltkriegs wurde die Allianz suspekt, die er in ungebrochenem Fortschritts- und Kulturoptimismus mit dem Kantischen Idealismus eingegangen war. Die vehemente Kritik der dialektische Theologie am Neuprotestantismus hatte darin ihr Hauptangriffsziel. Ihre Rückbesinnung auf die Theologie der Reformatoren ging einher mit der Aufkündigung dieser vormals als unproblematisch empfundenen Gefolgschaft. Das Spezifische des christlichen Glaubens wurde nun in bewußter Abgrenzung und oft schroffer Antithetik zu allen wie auch immer gearteten philosophischen Positionen herausgearbeitet.

Es war vor allem Luthers Lehre vom *servum arbitrium*, d.h. seine kompromißlose Ablehnung der menschlichen Willensfreiheit, die beim

(5) Gießen 1910, S.133. – Ähnlich urteilt Bruno Bauch: *Luther und Kant*. Berlin 1904.

Rekurs auf die reformatorische Theologie neu zur Geltung gebracht und gegen den Kulturprotestantismus ins Feld geführt wurde. Gerade auch unter Theologen war diese These als Zumutung empfunden worden⁽⁶⁾ — aus verständlichen Gründen, konterkariert sie doch jeden Vermittlungsversuch zwischen christlichem Glauben und neuzeitlichen Freiheitskonzeptionen. Das *servum arbitrium* steht in anstößiger Weise quer zum bürgerlichen Ideal einer Persönlichkeit, die in der Verwirklichung ihrer selbst als autonomes Subjekt ihre Erfüllung findet. Es verwundert deshalb nicht, daß Luthers Schrift *De servo arbitrio* von liberalen Theologen an den Rand gedrängt oder ganz mit Schweigen übergangen wurde. Ritschl nannte sie ein „unglückliches Machwerk“⁽⁷⁾, obwohl Luther selbst sie als zentral angesehen hatte.

Mit der Rehabilitierung der Lehre vom unfreien Willen zielten die Vertreter der dialektischen Theologie also explizit auf den bürgerlichen Protestantismus, wobei ihre mitunter überzogenen Angriffe und ungerechtfertigten Feindsetzungen auch Ausdruck eines nach dem ersten Weltkrieg weitverbreitenden Krisenbewußtseins war, das sich in der Überzeugung niederschlug, es gelte nun endgültig von der bürgerlichen Gesellschaft Abschied zu nehmen.⁽⁸⁾

Die Ablehnung, die in diesem Zusammenhang Kant erfuhr, trägt Züge solcher polemischen Überspitzung. Verständlich werden sie, wenn man die spezifischen Voraussetzungen bedenkt, unter denen seine

(6) Vgl. Klaus Schwarzwälder: *Sibboleth. Die Interpretation von Luthers Schrift *De servo arbitrio* seit Theodosius Harnack. Ein systematisch-kritischer Überblick.* München 1969.

(7) Albrecht Ritschl: *Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung.* Bd. 1. Bonn 1903. S. 221.

(8) Vgl. Hermann Lübbe: *Religion nach der Aufklärung.* Graz, Wien, Köln 1986. S. 285.

Aspekte der Kantrezeption im lutherischen Protestantismus

Rezeption im Protestantismus erfolgt war. Sie setzte nämlich in der Hochblüte des Neukantianismus ein und trägt allenthalben Merkmale dieser nach 1860 vorgenommenen Neuinterpretation der Kantischen Philosophie. Typisch für diese Schule war eine ausgeprägte Aversion gegen die spekulative Metaphysik des nachkantischen Deutschen Idealismus, speziell gegen die Dialektik Hegels, die man der begrifflichen Falschmünzerei verdächtigte. In Rückbesinnung auf Kant sollte demgegenüber eine Philosophie entwickelt werden, die strengen wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht wird und als seriöse akademische Disziplin anerkannt werden kann. Diese Orientierung am Ideal der Widerspruchsfreiheit und logischen Stringenz hatte die Reduktion Kants zu einem reinen Erkenntnis- und Wissenschaftstheoretiker zur Folge. Was an Kants Texten dunkel erschien, wurde in den neukantianischen Monographien bereinigt, teils mit zeitbedingten Vorurteilen erklärt, teils einfach übergangen: Die „transzendente Dialektik, die doch mehr als die Hälfte der Elementarlehre der *Kritik der reinen Vernunft* ausmacht, wird in jenen Kantbüchern gar nicht oder wie ein Appendix thematisiert.“⁽⁹⁾

Das ‚Zurück zu Kant‘ implizierte jedoch auch ein Zurück zu den Kantischen Dichotomien, die Hegel spekulativ zu versöhnen versucht hatte. Es brach wieder jener Riß auf, der für Kants gesamte Philosophie kennzeichnend ist und sich in zahllosen Dualismen niederschlägt, z.B. zwischen Sinnlichkeit und Verstand, Verstand und Vernunft, theoretischer Vernunft und praktischer Vernunft, Trieb und Wille, Glauben und Wissen, Pflicht und Neigung, intelligiblem Ich und empirischem Ich. An diese antinomische Grundstruktur des Kantischen

(9) M. Puder: Kant—Stringenz und Ausdruck. Freiburg 1974. S. 11.

Denkens knüpfte die protestantische Theologie aus deutlich apologetischem Interesse bereitwillig an. Besonders Kants Metaphysikkritik und seine antinomische Zerreißung der Wirklichkeit in eine Tatsachen- und Glaubenssphäre wurden für die Vertreter des theologischen Neukantianismus — A. Ritschl, W. Herrmann, R. A. Lipsius, J. Kaftan u. a. — im Blick auf die Abgrenzung und Legitimation eines eigenständigen religiösen Glaubens bedeutsam. Die Adaption Kants schien ihnen biblisch-reformatorisch legitimiert werden zu können, weil er ihnen Gründe für die Absage an ein bloß theoretisches Gottesverhältnis an die Hand zu geben versprach. Wie Luther sich gegen die scholastische Vertheoretisierung des Glaubens gewandt hatte, so transponierte Kant die Religion insgesamt aus dem Bereich der theoretischen in den der praktischen Vernunft. Diese Hilfestellung kam umso gelegener, als sich die Theologie damals durch die Religionskritik und das naturwissenschaftlich geprägte Weltbild in die Defensive gedrängt sah. Kant hatte die Religion indifferent gegenüber den wissenschaftlich kontrollierten Annahmen über die Wirklichkeit gemacht, indem er religiöse Aussagen in Sätze transformierte, die dissonanzfrei mit der fortschreitenden wissenschaftlichen Weltaneignung auftreten können.

Dieser Ansatz wurde von protestantischen Theologen dankbar aufgenommen und fortgeführt.⁽¹⁰⁾ So trennte sich A. Ritschl von allen Elementen des Christentums, die gegen die Vernunft verstoßen und

(10) Noch in Rudolf Bultmanns existentialer Interpretation des christlichen Glaubens ist Kants Gegensatz von theoretischer und praktischer Vernunft virulent. Seine Ablehnung einer neutralen Zuschauerhaltung bei gleichzeitiger Vermeidung jeder Kollision mit den modernen Wissenschaften entspricht exakt der von Kant eingeführten säuberlichen Trennung von Glauben und Wissen. Kantisch strukturierte Theologien sind bis heute attraktiv geblieben.

Aspekte der Kantrezeption im lutherischen Protestantismus

ersetzte Seinsurteile über Gott durch Werturteile. Er fragte nicht mehr, was Gott dem Menschen gegenüber *ist*, sondern, was er ihm gegenüber *bedeutet*. Ernst Katzer radikalisierte unter Berufung auf Kant den Unterschied zwischen Glauben und Wissen zu einem beziehungslosen Nebeneinander: „Das ist das große Verdienst Kants, daß er Glauben und Wissen scharf voneinander scheidet. Das gibt dem Glauben seine Festigkeit und der Wissenschaft ihre Freiheit. (...) Echte Wissenschaft darf ruhig ihre Forschungen anstellen und auch auf das Gebiet der Religion erstrecken.(...) Je gewisser sie aber echte Wissenschaft ist, desto weniger wird sie in die ehrwürdigen Hallen frommen Glaubens eindringen wollen, um dort ihre Lehren zu verkünden.“ Deutlich ist die Erleichterung darüber herauszuhören, endlich einen Zufluchtsort vor den Nachstellungen der Wissenschaften gefunden zu haben, auch wenn dieses Refugium einem Ghetto gleicht: Die Religion wird nie mehr „vor einem Erfolg der Wissenschaft erzittern. Sie weiß sich geborgen in der Tiefe des menschlichen Gemüts.“⁽¹⁾ Auch Katzer argumentiert metaphysikkritisch. Luthers Ablehnung der neutralen Spekulation über Gott ohne Parteilichkeit und Selbsteinsatz deutet er im Sinne Kants um als Verlagerung von Glaubensaussagen aus der theoretischen in die praktische Vernunft.

Die folgenden Ausführungen gelten der genaueren Erörterung einzelner Faktoren, denen Kant seine Karriere als Philosoph des Protestantismus verdankt. Eine erschöpfende Darstellung dieses hochkomplexen Themas scheidet hier von vornherein aus. Der Vergleich zwischen Luther und Kant konzentriert sich in erster Linie auf das

(1) Luther und Kant, a. a. O., S. 119f. Ähnlich F. Paulsen, a. a. O., S. 19.

allerdings zentrale Problem der menschlichen Willensfreiheit. Daß dabei Kants Religionsphilosophie überhaupt nicht zur Sprache kommt, ist sachlich motiviert. Denn nirgendwo ist Kant der Aufklärung stärker verhaftet und nirgendwo von Luthers Denken weiter entfernt geblieben als gerade dort. Da sich in ihr nichts findet, was für eine besondere Affinität zur reformatorischen Theologie sprechen würde, kann sie in unserem Zusammenhang vernachlässigt werden.

Der unfreie Wille bei Luther und Kant

Offensichtlich werden die Analogien zwischen Kant und Luther erst, wenn man sich der Morallehre Kants zuwendet. Sie weist kryptisch Züge einer Religiosität auf, die der Luthers auffallend verwandt ist. So lassen sich in der unvermittelten Unbedingtheit, mit der sich das Sittengesetz als quasi transzendente Macht beim Menschen rigoros Gehör und Geltung verschafft, unschwer jene Attributen wiedererkennen, die bei Luther auf Gott bezogen waren. Das Gewissen ist ein unanzweifelbares Faktum, vor dem jedwede Kritik zu verstummen hat. Sein Urteil verlangt strikte Befolgung, weder bedarf es einer Begründung, noch duldet es Widerspruch. „Wie vor Kants Gewissen das Gesetz, so stand vor dem Luthers Gott: als ein heiliges Unbedingtes, das von seinem inneren Rechte überzeugt und zugleich schlechthin Gehorsam fordert.“⁽¹²⁾ Emanuel Hirsch zieht aus dieser Übereinstimmung den Schluß: „Kants Ethik ist nichts anderes als umgewandelte evangelische Gewissensreligion.“⁽¹³⁾

(12) Emanuel Hirsch: Luthers Rechtfertigungslehre bei Kant. In: Luther-Jahrbuch 4 (1922) S. 50.

(13) Ebd. S. 49f.

Aspekte der Kantrezeption im lutherischen Protestantismus

Gegenüber der Vernunft, die sich in Gestalt des Moralgewetzes gegen die widerstrebenden, von Sinnlichkeit affizierten Subjekte durchsetzt, ist eine neutrale Position prinzipiell ausgeschlossen. Niemals steht der Mensch außerhalb des Widerstreits zwischen seinen natürlichen Eigeninteressen und dem Anspruch der Vernunft, niemals ist er in der Weise undeterminiert, daß er sich außerhalb des Kampfplatzes stellen und abwägend zwischen den Alternativen wählen könnte. Wahlfreiheit im Sinne eines indifferenten Schwebeszustandes ist ihm verwehrt. Was Kant Freiheit nennt, ist vielmehr das rein passive Vermögen, sich ganz und gar vom Sittengesetz in Beschlag nehmen zu lassen. Sofern der Mensch vorbehaltlos dem Ruf der Vernunft gehorcht, partizipiert er an dem Unbedingten und ist demnach frei. Es ist kein liberales, sondern ein substantielles Freiheitsverständnis, das sehr wohl mit Zwang und strikter Unterwerfung vereinbar ist.⁽¹⁴⁾

Kants Ablehnung der Wahlfreiheit zugunsten eines Willens, um dessen Bestimmung Gesetz und Neigung permanent in Kampf liegen, findet bei Luther offensichtliche Entsprechungen. Nur scheinbar besteht hier ein Gegensatz zwischen dem ‚Philosophen der Freiheit‘, als der Kant häufig apostrophiert worden ist, und dem Reformator, der die Unfreiheit des Willens zum Kernstück seiner Theologie gemacht hat. Denn auch Luther räumt dem Menschen keinen Ort der Entscheidungsfreiheit zwischen Heil und Verderben ein.⁽¹⁵⁾ Die Wendung zu Gott liegt nicht innerhalb seines Möglichkeitsspielraums, sondern

(14) Dies hat Th. W. Adorno genau registriert: „Sämtliche Begriffe, welche in der Kritik der praktischen Vernunft, zu Ehren von Freiheit, die Kluft zwischen dem Imperativ und den Menschen ausfüllen sollen, sind repressiv: Gesetz, Nötigung, Achtung, Pflicht.“ (Negative Dialektik. Gesammelte Schriften. Hrsg. von R. Tiedemann. Bd. 6. Frankfurt 1973. S. 231.)

(15) Vgl. Frithard Scholz: Freiheit als Indifferenz. Alteuropäische Probleme mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns. Frankfurt/M. 1982.

verdankt sich einer Befreiungstat, die Gott ohne sein Zutun an ihm vollzogen hat. Der freie Wille ist einzig und allein Prädikat Gottes. Wer an ihn glaubt, kann nicht zugleich in der Fiktion seiner eigenen Willensfreiheit verharren, sondern ihm wird offenbar, daß er an der Freiheit nur teilhat, sofern sein Wille ein von Gott bestimmter und bewegter Wille ist.⁽¹⁶⁾ Es gibt lediglich die Alternative: entweder der Mensch erkennt im Glauben Gott als Gott an – was zugleich die Einsicht in die bloße Vermeintlichkeit der eigenen Wahlfreiheit impliziert –, oder er setzt sich in seinem natürlichen Unglauben selbst an Gottes Stelle. Als ein von transzendenten Mächten Besessener ist es ihm prinzipiell verwehrt, sich in einem Akt freier Selbstbestimmung dem Zugriff jener übermächtigen Fremdbestimmungen zu entziehen. „Denn wenn Gott in uns ist, so ist der Satan fern, und nur das Wollen des Guten ist da. Wenn Gott fern ist, ist der Satan da, und das Wollen des Bösen ist in uns. Weder Gott noch Satan lassen ein bloßes und reines Wollen in uns zu.“⁽¹⁷⁾

Luther entwickelt seine Lehre vom *servum arbitrium* in polemischer Auseinandersetzung mit Erasmus, der eben ein solches *absolutum velle* vertreten hatte.⁽¹⁸⁾ Dies lehnt Luther kategorisch ab, weil damit dem

(16) Dies hat vor allem H. J. Iwand mit kompromißloser Schärfe herausgestellt. Er sah darin die entscheidende Differenz zwischen dem reformatorischen Freiheitsverständnis und dem philosophischen des Deutschen Idealismus. Vgl.: Studien zum Problem des unfreien Willens. In: Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Karl Gerhard Steck. München 1965, S. 31-61. – Ders.: Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens. Ebd., S. 247-268. – Ders.: Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen für den Glauben. Ebd., S. 13-30.

(17) Martin Luther: Daß der freie Wille nichts sei. In: Ausgewählte Werke. Hrsg. von H. H. Borchardt und G. Merz. Ergänzungsreihe Bd. 1. 3. Aufl. München 1975. S. 86.

(18) Erasmus definiert den freien Willen „als eine Kraft des menschlichen Wollens, durch die sich der Mensch dem zuwenden, was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abkehren könnte.“ (Ausgewählte Schriften. Hrsg. von W. Welzig. Bd. 4. Darmstadt 1969. S. 37.)

menschlichen Willen eine Position außerhalb der konkreten Gottesbeziehung, ein ‚Jenseits von Gut und Böse‘ zugestanden wäre. Als ein unentschiedener, weil erst im Wahlakt sich entscheidender Wille würde er gottgleich über dem Gegensatz schweben und die beiden Wirklichkeiten zu bloßen Möglichkeiten entmächtigen, die er souverän mit einem Blick umspannt. Der Mensch steht jedoch, indem er das Gottesprädikat des *absolutum velle* für sich reklamiert, faktisch immer schon auf der Seite des Unglaubens, der sich grade darin manifestiert, daß ihm die Erlösungsbedürftigkeit dieses sich frei wählenden Willens verborgen bleibt.

Bei Luther führt der Wille nicht aus den empirischen Existenzbedingungen heraus, sondern ist in diese ganz und gar eingespannt. Dort entfaltet er eine Triebdynamik, die sich – ähnlich dem Willen bei Schopenhauer⁽¹⁹⁾ und dem Unbewußten bei Freud – gegen alle bewußten Vor-sätze unaufhaltsam durchsetzt. Auch als freier, d.h. von Gott ganz und gar regierter, ist er mit Zwang und Nötigung verbunden. Deshalb gilt Luthers berühmtes Diktum „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“ zu Recht als klassischer Ausdruck protestantischer Freiheit. Eben in diesem *Nicht anders Können* steckt die Essenz dieser Freiheit, während das Offenhalten der Wahlfreiheit im Sinne eines *Auch anders Könnens* gerade Unfreiheit dokumentiert hätte.⁽²⁰⁾ In genauer struktureller Entsprechung taucht diese Verschränkung von Freiheit und Zwang auch bei Kant auf, wenn er schreibt: „Ein jedes Wesen, das

(19) Schopenhauer macht in *Die Welt als Wille und Vorstellung* Luther zum Gewährsmann für seine These vom unfreien Willen. Vgl. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Arthur Hübscher. Bd. 2. Wiesbaden 1966. S. 480.

(20) Vgl. Rudolf Hermann: Willensfreiheit und gute Werke im Sinne der Reformation. In: *Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation*. Göttingen 1960. S. 57.

nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist ebendadurch in praktischer Hinsicht wirklich frei. ^{“(21)”}

Sowohl Luther wie Kant sind von tiefem Mißtrauen gegenüber der Vorstellung erfüllt, Freiheit könne sich in der Suspension von Nötigungen jedweder Art erschöpfen. Sie vertreten statt dessen ein anti-liberales Freiheitskonzept, das, abgelöst von seinem ursprünglichen Kontext, weit in das gesellschaftliche und politische Leben hineingewirkt hat. Besonders in Deutschland verfestigte sich die Tradition, von Freiheit nur so zu reden, daß sogleich kompensatorisch an Verbindlichkeiten erinnert wird, die jene erst zur wahren und echten Freiheit erheben. Dies hatte politisch insofern verhängnisvolle Auswirkungen, als Zwang und Unterdrückung nicht selten mit dem Pathos der Freiheit koalieren konnten. Unter dem Eindruck solcher Argumentationen war man nur zu schnell bereit, die kleinen konkreten Freiheiten einer großen imaginären Freiheitsidee zu opfern und sich in deren Namen in Ketten legen zu lassen. ⁽²²⁾

Der in natürlicher Unfreiheit befangene Wille kann nur durch einen radikalen Eingriff von außen in Freiheit gesetzt werden. Luthers Rechtfertigungslehre zielt auf das Motivationszentrum des Menschen, sie setzt nicht erst bei dessen Unvermögen an, aus eigener Kraft vor Gott gerecht zu werden. Diese verharmlosende Umdeutung hat sie erst später, ansatzweise schon bei Melancthon und vollends in der protestantischen Schuldogmatik erfahren. Es handelt sich jedoch nicht um eine bloße Insuffizienz, die den Menschen trotz seiner prinzipiellen Einsicht und Erfüllungsbereitschaft faktisch immer wieder scheitern

(21) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Immanuel Kants Werke. Hrsg. von Ernst Cassirer. Bd. 4. Berlin 1922. S. 307.

(22) Vgl. Hermann Lübbe: Freiheit und Verbindlichkeit. In: Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft. Freiburg 1971. S. 134.

Aspekte der Kantrezeption im lutherischen Protestantismus

läßt. Für Luther war vielmehr entscheidend, daß er Gottes Gebot nicht will und von sich aus nicht wollen kann. Er scheitert nicht erst beim Vollbringen.⁽²³⁾

Offensichtlich liegt hier eine fundamentale Differenz zu Kants Position vor. Denn für diesen ist der gute Wille kein ganz und gar jenseitiges Phänomen, sondern im Gegenteil höchster Ausdruck menschlicher Autonomie. Mit dem moralischen Imperativ meldet sich mein ‚besseres Ich‘ zu Wort. Da ich in ihm meine eigentliche Bestimmung als Vernunftwesen erkenne, ist Gehorsam ihm gegenüber ein Akt freier Selbstbestimmung. Auch wenn wir unter der unerbittlichen Strenge des Gesetzes stöhnen, schmeichelt es gleichwohl unserem Selbstwertgefühl, denn es läßt uns „die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren.“⁽²⁴⁾

Diese Autonomie ist jedoch keineswegs individualistisch eingeengt zu verstehen. Vielmehr partizipiert der Mensch, sofern er sich als *homo noumenon* begreift, an einem universalen Prinzip, das sein individuelles Fürsichsein übersteigt, indem es ihn an die „Menschheit in seiner Person“⁽²⁵⁾ erinnert. Auch wenn er ganz privatistisch bei sich bleibt, hat er dank der Allgemeinheit des Sittengesetzes Teil an der intelligiblen Welt, zu der Kant sogar ausdrücklich nicht nur Menschen, sondern überhaupt alle Vernunftwesen rechnet. Wie in der Mystik tut sich im Subjekt ein Abgrund auf. Indem es sich strikt auf sich selbst konzentriert, findet es Zugang zu einer inneren Transzendenz.

Daß die Vernunft, obwohl sie doch die Autonomie des Menschen begründet, nur als eine solche fremde Macht in Erscheinung tritt,

(23) Vgl. Iwand, Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens, a. a. O., S. 254 f.

(24) Kritik der praktischen Vernunft. In: Werke, a. a. O., Bd. 5, S. 97.

(25) Ebd., S. 97.

liegt daran, daß sie gegen eine grundsätzliche Renitenz von seiten der empirischen Subjekte anzukämpfen hat. Es kostet dem Menschen unendliche Überwindung, sein ‚besseres Ich‘ gegenüber seinen widerstreitenden natürlichen Neigungen zum Zuge kommen zu lassen. Der Widerspruch zur empirischen Wirklichkeit gibt den ideellen Forderungen allererst die Form der Transzendenz, ihre Emphase erhalten sie vor dem Hintergrund eines durchaus pessimistischen Menschenbildes. Kant steht mit seiner Lehre vom ‚Radikal-Bösen‘ quer zur optimistischen Anthropologie der Aufklärung, ihm war bewußt, daß das Böse „als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen“ ist.⁽²⁶⁾

Wenn er dennoch die Wirkungsmächtigkeit der Vernunft behauptet, bekundet sich darin kein plattes Zutrauen in die menschliche Perfektibilität, sondern ein kühner, gegen alle Anfechtungen aufrechterhaltener Glaube, der deutlich protestantische Züge aufweist. Sowenig es für Luther eine Harmonie zwischen Gott und Mensch geben kann, so unüberbrückbar ist bei Kant der Bruch zwischen natürlicher Selbstliebe und dem Sittengesetz. Wie Luther den Christen an die Profanität der Welt ausliefert und alle Formen selbstgewählter Heiligkeit verwirft, so ist bei Kant die Moralität einer Handlung nie eindeutig als solche zu identifizieren. Wie der Protestant trotz der uneingeschränkten Fortdauer der Erbsünde auch beim Getauften an eine unsichtbare Kirche, eine verborgene Gemeinschaft der Heiligen glaubt, so glaubt auch Kant gegen allen Augenschein an ein ethisches Gemeinwesen unter moralischer Gesetzgebung. Die Momente, in denen der sittliche Anspruch unabweisbar vernehmbar wird, beschreibt er als

(26) Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft. In: Werke, a. a. O., Bd. 6, S. 176 - Vgl. Paulsen, a. a. O., S. 25.

Aspekte der Kantrezeption im lutherischen Protestantismus

eine Art Theophanie. Er spricht in religiöser Metaphorik vom Ereignis einer Wiedergeburt, einer unvermittelten „Revolution in der Gesinnung im Menschen.“⁽²⁷⁾

Protestantischer Moralismus

In der protestantischen Theologie hat sich, wie erwähnt, Luthers radikale Position nicht lange halten können. An die Stelle seiner These von der totalen, auch den Willen einschließenden Gottlosigkeit des Menschen trat die gemilderte Lesart, wonach er die Gebote zwar anerkenne, aber aufgrund der Schwachheit des ‚Fleisches‘ nicht zu erfüllen imstande sei. In apologetischer Absicht kritisierte man Kants berühmtes Diktum „Du kannst, denn du sollst“ als Ausdruck eines haltlosen Optimismus¹, der die sittlichen Kräfte des Menschen überfordere, und betonte demgegenüber sein Angewiesensein auf die göttliche Gnade, aus der allein die Kraft zum Vollbringen erwachse. Trotz verbaler Gegnerschaft bewegt sich eine solche Argumentation nicht mehr auf Lutherischem, sondern bereits ganz und gar auf Kantischem Boden. Denn indem man sich nur pessimistisch hinsichtlich der Realisierungschancen äußert, ist implizit eingeräumt, daß der christliche Glaube sich mit den allgemeinen Sittlichkeitsnormen in Übereinstimmung befindet und nichts Eigenständiges über Gut und Böse zu sagen weiß.⁽²⁸⁾ Kennzeichnend für Kants Moraltheorie ist ja ihre autonome Begründung, d. h. ihre Formulierung ohne Rekurs auf theologische Prämissen. Die Theologen haben

(27) Ebd., S. 187. - Vgl. Klaus Wittig: Wiedergeburt als radikaler Gesinnungswandel. Über den Zusammenhang von Theologie, Anthropologie und Pädagogik bei Rousseau, Kant und Pestalozzi. Heidelberg 1970.

(28) Vgl. Hermann, a. a. O., S. 46f..

dem zugestimmt und die Loslösung der Ethik von der Dogmatik in der Annahme betrieben, daß die christlichen Dogmen dem modernen Menschen nicht mehr zumutbar seien, daß aber das christliche Liebesgebot als ein bleibender und allgemein akzeptierter Wert aus der Konkursmasse des durch die Aufklärung desavouierten dogmatischen Christentums zu retten sei. Exemplarisch drückt Katzer diese Überzeugung aus, wenn er schreibt: „Der moralische Vernunftglaube ist felsenfest. Die Dogmen schwanken.“⁽²⁹⁾ Glaube bezeichnet er im Sinne Kants als die „Gewißheit von der göttlichen Weltregierung, die dem Menschen das Moralgesetz in das Herz gab und die Menschheit dem Reiche Gottes entgegenführt. Er ist Glaube an das Göttliche im Menschen und dadurch hervorgerufene sittliche Gesinnung.“⁽³⁰⁾

Dieser auf Moral reduzierte Religionsbegriff fand in Deutschland größte Verbreitung. Er verwandelte die Kirche in eine volkspädagogische Anstalt und prägte über die offiziellen Schulpläne ganze Schülergenerationen. Auch der protestantische Typus des verinnerlichten, radikalisierten Gesetzesmenschen, der sein Gewissen zur heiligsten Instanz verklärt, ist auf diesem Boden gewachsen. Obwohl wir spätestens seit Piaget und Kohlberg über die Geschichts- und Milieubedingtheit des Gewissens aufgeklärt sind, ist es noch heute für viele Deutsche ein zeitenthobenes metaphysisches Phänomen. Diese Mystifizierung der Relativität sozialer Normen geht auf Kants religiöse Verklärung des Sittengesetzes zurück. Hier formuliert er mit einem Pathos, das ihm sonst eigentlich fremd ist: „Es ist ein Gott – denn es ist ein categorischer Pflichtimperativ vor dem sich

(29) Luther und Kant, a. a. O., S. 120.

(30) Ebd., S. 118f.

Aspekte der Kantrezeption im lutherischen Protestantismus

alle Knie beugen, die im Himmel und auf Erden (...) sind und dessen Nahme heilig ist.“⁽³¹⁾ Das in diesem Zusammenhang die Bibelsprache ins Spiel kommt, ändert nichts an dem grundsätzlich philosophischen Charakter von Kants Moralkonzeption. Es bleibt dabei: die Stimme des Sittengesetzes ist nicht – wie dies später von kantianisierenden Protestanten behauptet wurde – die Stimme Gottes. Die praktische Nötigung durch den Imperativ ist in ihrer eigenen Konstitution von Gott völlig unabhängig.

Trotzdem scheint Kant in eine überwunden geglaubte Heteronomie zurückzufallen, wenn er die *Metaphysik der Sitten* mit einer Theologie des Gewissens ausklingen läßt. Der Gott, auf den er doch wieder rekurriert, spielt jedoch nur in den Konsequenzen seiner Ethik eine Rolle, ihre Prämissen sind frei davon. Seine Bedeutung ist überdies sehr reduziert: es ist lediglich eine postulierte Gottesidee, derer der Mensch zur „Stärkung der moralischen Triebfeder“ bedarf.⁽³²⁾ Als eine bloß subjektive Denknötwendigkeit kommt ihr eine deutlich geringere Dignität als dem Sittengesetz zu. Nicht einem hinter dem Gesetz vermuteten Gesetzgeber gebührt Verehrung, sondern die Mächtigkeit des Gesetzes selbst wird unmittelbar als ein religiöses Phänomen erfahren, in ihm offenbart sich der eigentliche Seinsgrund. Deshalb sind im obigen Zitat sämtliche religiöse Attribute nicht auf Gott, sondern auf den kategorischen Imperativ bezogen. Ihm gegenüber nimmt Kant eine Frömmigkeitshaltung ein, die Ausdruck tiefer Gläubigkeit ist. Sein Glaube ist tatsächlich „Vernunftglaube, d. h. nicht nur ein vernünftiger Glaube, sondern ein Glaube an die Ver-

(31) Berliner Akademieausgabe Bd. 21, S. 64.

(32) *Metaphysik der Sitten*. In: Werke, a. a. O., Bd 7, S. 304. -Vgl. Schulz, a. a. O., S. 70.

nunft. "(33)

Dagegen ist bei Luther von solchen Autonomisierungs- und Sakralisierungstendenzen noch nichts zu spüren. Er argumentiert genau umgekehrt wie Katzer: nicht der moralische Vernunftglaube, sondern die Dogmen sind felsenfest, während die sittlichen Normen durchaus schwanken und keineswegs allgemein konsensfähig sind. Orientierungssicherheit im Handeln gewinnt man nur, wenn man sich von der Bibel leiten läßt. Außerhalb des von Gott Geforderten gibt es für Luther keine unbedingte praktische Nötigung für menschliches Tun. Sehr klar spricht er dies im *Sermon von den guten Werken* aus: „Zum ersten ist zu wissen, daß keine guten Werke sind denn allein, die Gott geboten hat. Gleichwie keine Sünde ist denn allein, die Gott verboten hat. Darum wer gute Werke wissen und tun will, der darf nichts anders denn Gottes Gebot wissen (...). Demnach müssen wir Unterscheidung der guten Werke lernen aus den Geboten Gottes und nicht aus dem Schein, Größe oder Menge der Werke an ihnen selber, auch nicht aus dem Gutdünken der Menschen oder menschlicher Gesetze oder Weise, wie wir sehen, daß geschehen und noch immer geschieht durch unsere Blindheit mit großer Verachtung göttlicher Gebote.“⁽³⁴⁾

An diesem Punkt ist die Kluft zwischen Kant und Luther unüberbrückbar. Während Kant die Moral von der Zustimmung zu transzendenten Gewißheiten unabhängig macht, irdem er diese selbst im Gegenzug zu einer transzendenten Macht verklärt, bleiben bei Luther Ethik und Dogmatik untrennbar verbunden. Gegen Erasmus, der mit der Skepsis des nüchternen, auf Ausgleich bedachten Wissenschaftlers

(33) Wilhelm Lütgert: Die Religion des Deutschen Idealismus und ihr Ende. Bd. I. Gütersloh 1923 (Nachdruck Hildesheim 1967). S. 9.

(34) Ausgewählte Werke, a. a. O., Bd. 2, S. 5.

der Bibel gegenübersteht, beharrt Luther in *De servo arbitrio* auf Engagement und Bekenntnis. Seine Theologie steht unter dem Primat ihres Gegenstandes, sie spricht aus einer Sache, nicht über eine Sache. Sie bietet keinen Raum für skeptische Neutralität, sondern steht und fällt mit der Verbindlichkeit ihrer Aussagen. Konstitutiv für sie ist deshalb ein kämpferisch-polemischer Zug, von dem Luthers Schriften in der Tat mehr als der Sache dienlich geprägt sind. Fragen der Dogmatik sind für ihn zentral und keineswegs müßige Streitpunkte, die man um des Friedens willen am besten auf sich beruhen läßt. „Hebe die verbindlichen theologischen Aussagen auf, und du hast das Christentum aufgehoben.“⁽³⁵⁾ Während Erasmus pragmatisch *ad hominem* argumentiert und konfessionelle Wahrheitsansprüche aus Gründen der Konfliktvermeidung zu neutralisieren trachtet, geht es Luther ausschließlich um die rechte Lehre. Sein polemischer Antiskeptizismus kümmert sich nicht um friedensgefährdende Konsequenzen, die aus theologischen Bekenntnissen resultieren können.

Die verheerenden Auswirkungen des konfessionellen Bürgerkriegs in Deutschland, bei dem sich fanatisierte Glaubensparteien gegenüberstanden, die sich mit äußerster Brutalität bekämpften, weil sie ihr irdisches und ewiges Heil von der Geltung transzendenter Wahrheitsansprüche abhängig wähten, haben im nachhinein Erasmus' Befürchtungen nur zu sehr bestätigt. Die Züge religiöser Barbarei, die er bei Luther registrierte, sind später im Zuge der Glaubenspaltung allgemein zum Durchbruch gekommen. Die politische Konkurrenz dogmatisierter Wahrheitsansprüche erwies sich für den bürgerlichen Frieden als destruktiv.

(35) Daß der freie Wille nichts sei, a. a. O., S. 11.

Angesichts dieser Erfahrungen besann man sich auf das schon bei Erasmus formulierte Toleranzgebot, d. h. auf die Unterordnung der Geltungsansprüche religiöser Wahrheiten unter die Friedenswahrungspflicht. Die in der gesamten Aufklärungsperiode vorherrschende Tendenz, Religion auf Moral zu reduzieren, hat hier ihren Ursprung. Das klassische Beispiel einer solchen moralischen Engführung findet sich bei Kant, für den die Religion „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ ist⁽³⁶⁾. Wenngleich diese funktionale Definition dem Phänomen der Religion bei weitem nicht gerecht wird, erlaubt sie doch, die Frage nach ‚wahr‘ und ‚falsch‘ auf sich beruhen zu lassen. In der Unterordnung unter die Moral bietet Religion keinen Raum mehr für Dogmenstreitigkeiten, weil sie grundsätzlich keine kognitiven Geltungsansprüche mehr erhebt. Demgegenüber ist Luthers Theologie frei von irenischen Rücksichtnahmen. Die Skrupel des Erasmus, der die politisch-gesellschaftlichen Folgen von theologischen Positionen berücksichtigt wissen will, sind ihm gänzlich fremd.

Dennoch sind plakative Gegenüberstellung unangebracht: weder kann man Luther direkt mit der praktizierten Intoleranz der Religionskriege in Verbindung bringen, noch die von Erasmus repräsentierte Traditionslinie durchgängig als friedensstiftend bezeichnen. Luthers These von der Unverfügbarkeit der Gnade impliziert nämlich eine brüderliche Egalität unter den Menschen, insofern sie vor Gott alleamt Sünder sind. Als solchen ist es ihnen verwehrt, sich gegenseitig als gottlos zu diffamieren. Der Zwang zur Selbstheiligung entfällt, wenn das Heil *extra nos* geschieht. *Sub specie dei* werden alle Qualitätsunterschiede ziviler Sittlichkeit hinfällig, denn die Unterscheidung

(36) Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft. In: Werke, a. a. O., Bd. 6, S. 302.

-Vgl. dazu Hermann Lübbe: Religion nach der Aufklärung, a. a. O., S. 87.

Aspekte der Kantrezeption im lutherischen Protestantismus

von Gut und Böse bleibt allein Gott vorbehalten. Damit ist einer nüchtern-pragmatischen Sichtweise auf die Moral Raum gegeben. Sie kann beim wirklichen Menschen ansetzen, braucht den Eudämonismus nicht zu verteufeln und ist davor gefeit, den Notbau von Sozialregulativen, mit denen die Menschen ihr Zusammenleben sozialverträglich organisieren, mit Gottes Gerechtigkeit zu identifizieren.

Eine solche Tendenz zur Vergöttlichung des Sittengesetzes liegt hingegen, wie gesehen, bei Kant und dem an ihn anknüpfenden Protestantismus vor. Das führte nicht nur zu radikalisierten Feindsetzungen aufgrund moralischer Überlegenheitsgefühle, wie dies zuletzt noch im Kalten Krieg praktiziert wurde, als man den Kommunismus nicht nur politisch als ein repressives Herrschaftssystem, sondern religiös als gottlos meinte bekämpfen zu müssen. Als der Moralismus im Protestantismus Einzug hielt, wuchsen auch die psychischen Belastungen für den Einzelnen. Der Christ stand nunmehr unter einem ins Extrem gesteigerten Sollensdruck, den er als von Gott ausgeübt und deshalb als unbedingt verpflichtend empfinden mußte. Dieser Gott, dem er in der sittlichen Forderung begegnete, wurde die Quelle seines permanent schlechten Gewissens. In ihm fand ein repressives Über-Ich seine religiöse Verklärung.