

Wie Jesus glauben? Oder: An Jesus glauben?

Kants Einfluss auf die moderne Theologie

I.

Immanuel Kant, dessen 200. Todestag am 12. Februar begangen wurde, markiert mit seinem Denken den „Höhepunkt der Aufklärung“. So vermerkt es exemplarisch Birgit Recki im Kant-Artikel des Lexikons „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (2001). Von diesem Höhepunkt aus, ja als dieser Höhepunkt wirkt seine Philosophie bis heute in kaum gebrochener Strahlkraft. Mit Recht unterstreicht Volker Gerhardt zu Beginn seines Buches „Immanuel Kant“ (2002), die Philosophie der letzten beiden Jahrhunderte habe im Zeichen Kants gestanden. Die unmittelbare und mittelbare Wirkung des Königsberger Denkers bis in unsere Zeit hinein und sicher auch noch darüber hinaus ist von schier unüberschaubarer Dimension. Sie erstreckt sich nicht nur auf die Geisteswissenschaften, sondern ebenso auf Natur- und Sozialwissenschaften – und darüber hinaus auf das praktische Leben ungezählter Menschen, die sich zum Teil dieser Wirkung nicht einmal bewusst sind.

Kants berühmteste Werk, die „Kritik der reinen Vernunft“ von 1781, wird mitunter für das wichtigste philosophische Buch der Neuzeit gehalten. Seine Pointe besteht darin, dass die Vernunft hier ihr eigenes Vermögen kritisiert, sich also selbst einschränkt. Demnach haben die aus der reinen Vernunft stammenden Erkenntniselemente nur so weit Geltung, wie die sinnliche Erfahrung reicht. Sie gelten nicht darüber hinaus, nicht für Jenseitiges, Transzendentes. Sogar im Diesseits ist laut Kant das „Ding“ nicht „an sich“ zu haben, nicht absolut zu erkennen, sondern immer nur aus dem einen oder anderen Blickwinkel.

Dieser neue Denkansatz, durch die Quantentheorie im 20. Jahrhundert eindrucksvoll bestätigt, hat alle traditionelle Metaphysik und Dogmatik „alt“ aussehen lassen. Werden doch mit spekulativen Aussagen über Dinge jenseits des Erfahrbaren laut Kant unberechtigte Wahrheitsansprüche erhoben! Als strittig bleibende Behauptungen über die Wirklichkeit münden sie nur in unsinnige Glaubenskämpfe. Tatsächlich steht im Hintergrund der Kantschen Vernunfttheorie wie des Aufklärungszeitalters überhaupt die Erfahrung blutiger Religions- bzw. Konfessionskriege. Dennoch galt nach Kants Überzeugung Religion als für den inneren Frieden des Gemeinwesens unverzichtbar. So machte für ihn Religion im allgemeinen durchaus Sinn, während jeder theologische oder philosophische „Dogmatismus“ ihm geradezu moralisch verdächtig erschien.

Durchaus ist dem aufgeklärten Philosophen bewusst: Die Vernunft wirft aus sich heraus die Grundfragen von Religion und Weltanschauung auf. Heutzutage würde man formulieren: Kein denkender Mensch kann der Frage nach dem Sinn des Lebens und der Welt ausweichen. In der „Kritik der reinen Vernunft“ betont Kant: Gerade in den Erkenntnissen, die „über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfadens, noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft... Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen

Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.“

Der Mensch trägt also von Natur aus den Impuls in sich, über sich selbst und den Horizont der sichtbaren Welt hinauszufragen. Kant unterstreicht, dass derlei Fragen als solche legitim sind: „Die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne dass bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft ... beantwortet werden können.“ Gerade deshalb betrachtet Kant es als wichtigste Angelegenheit der Philosophie, ein- für allemal die „Quelle ihrer Irrtümer“ zu verstopfen. Vernunftkritik soll keineswegs metaphysisches und religiöses Fragen unterbinden, sondern dafür sorgen, dass dabei die Grenzen der Vernunft zum Zuge kommen.

In der Vorrede zur zweiten Auflage seiner „Kritik der reinen Vernunft“ formuliert Kant den berühmten Satz: „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen...“ Aus dem Zusammenhang gerissen, ist dieser Satz freilich missverständlich. Kant möchte hier keineswegs aller Religion, allen Glaubensweisen beliebigen Freiraum neben dem vernünftigen Wissen verschaffen. Vielmehr wettet er im Kontext gegen den „Unglauben“ derer, die ein Wissen auf rational unzugänglichen Gebieten behaupten. Ausdrücklich wendet er sich gegen Schwärmerei und Aberglauben ebenso wie gegen Atheismus und Materialismus.

Hingegen plädiert er für einen aufgeklärten *Vernunftglauben*. Gemeint ist damit eine Glaubensweise, die sich allein aus der Vernunft ableiten oder innerhalb ihrer Grenzen bestätigen lässt. Diesen Vernunftglauben hat Kant 1793 in seiner Spätschrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ umrissen. Etwas verkürzt gesagt, versucht er hier, die Hauptinhalte der christlichen Religion in ihren geschichtlichen Bezügen umzudeuten in übergeschichtliche, zeitlose Wahrheiten.

II.

Kants Vorgehen lässt sich am Beispiel seiner Rede von der „Wiedergeburt“ verdeutlichen. Er hat diesen Begriff von Kindheit an gekannt, denn er ist pietistisch erzogen worden. Seine Eltern und Förderern haben gleichermaßen von der „Wiedergeburt“ gesprochen, und zwar unter dem geistigen Einfluss Philipp Jakob Speners, der als Vater des Pietismus gelten kann. Dessen Predigten hatten den „hochwichtigen Articul von der Wiedergeburt“ (so der Publikationstitel von 1696) theologisch ins Zentrum gerückt.

Der junge Kant zeigte allerdings schon im Studentenalter eine Hinwendung zum Geist der Aufklärung: Das begonnene Theologiestudium beendete er nach dem Tod des Vaters zu Gunsten philosophischer und anderer Studien. Dass er in seinem Spätwerk „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ den Begriff der Wiedergeburt zur Charakterisierung des Neuwerdens des inneren Menschen erneut aufgriff, zeugt noch indirekt von seinen pietistischen Wurzeln.

Kants philosophische Rede von „Wiedergeburt“ erinnert deutlich an die fromme Tradition. Ähnlich wie die christliche Erbsündenlehre spricht er zunächst vom „radikalen Bösen“. Darunter versteht der Philosoph einen in der gesamten menschlichen Gattung anzutreffenden Hang zum moralisch Bösen, entsprungen einem der theoretischen Vernunft unerforschlichen,

überzeitlichen Freiheitsakt. Dieses radikale Böse bestimme daher die Maxime des menschlichen Willens in der Zeit. Notwendig sei folglich ein Wiedergewinnen der „Heiligkeit der Maximen“, also eine „Art von Wiedergeburt“ – und zwar „durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen“. Hinter dieser Ausdrucksweise steckt freilich ein anderes Deutungsschema als in der christlichen Religion. Bei Kant geht es nicht mehr um das Hereinbrechen der Gottesherrschaft durch seinen Geist dank der erkannten göttlichen Liebe. Vielmehr dreht sich alles um die Selbstfindung des Menschen kraft seiner eigenen Vernunft. Deshalb geht Kant das Thema der Wiedergeburt bereits mit der Vorbemerkung an: „Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muss er *sich selbst* machen oder gemacht haben.“

Hier begegnet in scharfem Kontrast zur christlichen Gnadenlehre eine Vorstellung von Selbsterlösung. Karl Vorländer betont in seinem Buch über Kants Person und Werk mit Recht: „In geradem Gegensatz zu Luthers bekannten Katechismussatz lehrt unser Denker, dass der Mensch *aus eigener Vernunft und Kraft* dem Schlechten entgegenwirken und zum Guten gelangen kann, dass die ‚völlige Revolution der Denkungsart‘ durch ihn selbst erfolgen muss...“ Wie aber soll das unter den von Kant selbst genannten Voraussetzungen der Herrschaft des „radikalen Bösen“ im Menschen möglich sein? Nach Kant beeinflusst das Böse nur den Willen und keineswegs die praktische Vernunft selbst. Das autonome Neuwerden kann deshalb „durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen“ bewirkt werden. Da es moralisch zu einer solchen Selbständerung in Richtung der göttlich gebotenen Heiligkeit kommen *solle*, müsse der Mensch sie auch vollziehen *können*.

Dieser Schluss leuchtet allerdings nicht unbedingt ein. Könnte das Gesetz des „*Du sollst*“ nicht gegeben sein, um den Menschen am Ende sein Nichtkönnen und so das Angewiesensein auf die Gnade Gottes zu lehren? Das jedenfalls war die reformatorische Erkenntnis Martin Luthers. Der neutestamentliche Begriff der Wiedergeburt drückt in diesem Sinne Passivität aus: Nicht um autonomes „Machen“ geht es, sondern um inneres Neuwerden als Geschenkerfahrung. Demgegenüber legt Kants philosophische Rede von „Wiedergeburt“ alles Gewicht auf die „eigene Kraftanwendung“. Seine Deutung sprengt das Bildwort, liest es gegen den ursprünglichen Sinn.

Aber auch eine aktiv vorgestellte Selbst-Revolution sprengt den Rahmen des von Kant anvisierten moralischen Prozesses. Denn alle Erfahrung spricht dagegen, dass das angeblich aus eigener Vernunft und Kraft zu Vollbringende den unwandelbar „neuen Menschen“ formt! Hier nimmt Kant deshalb Zuflucht zur Unbegreiflichkeit Gottes. Für den Blick des *Ewigen*, der den Grund des Herzens durchschaue, müsse doch ein langsamer, aber stetiger Fortschritt zum relativ Besseren innerhalb der Zeit durchaus als eine „Revolution“ gelten können! Erlaubt sei deshalb die Hoffnung, dass der Mensch dank der Reinheit und Festigkeit jenes guten Prinzips, das er sich zur obersten Maxime seines Willens genommen hat, sich tatsächlich auf dem Weg eines beständigen Fortschreitens zum Besseren befinde.

Für diese Annahme beruft sich Kant auf die ursprüngliche „*Anlage zum Guten in uns*“: Um deren Wiederherstellung geht es seiner Auffassung nach bei der Wiedergeburt. Wie aber soll das Subjekt dazu, noch ohne wiedergeboren zu sein, also noch unter der Herrschaft des radikalen Bösen fähig sein? Handelt es sich doch bei der Umkehr zum Guten keineswegs mehr um die Selbstbestimmung eines moralisch „neutralen“, sondern eines verderbten Willens!

Dieses entscheidende Problem hat Kant nicht überzeugend lösen können.

III.

Immanuel Kant hat mit seiner Philosophie und insbesondere auch seiner Religionsphilosophie großen Einfluss auf die christliche Theologie gewonnen – und behalten. Das gilt zuvörderst für die protestantische Theologie; hier ist er bisweilen geradezu als der „Philosoph des Protestantismus“ (Julius Kaftan u.a.) eingeschätzt und bezeichnet worden. Zwei wirkungsgeschichtliche Linien lassen sich nachweisen. Den einen Wirkungsstrang kann man den *kulturprotestantischen* nennen, den anderen zusammenfassend den *existenztheologischen*.

Der so genannte *Kulturprotestantismus* weist schon dem Leitbegriff der *Kultur* nach auf Kant selbst zurück. Der Königsberger Philosoph betrachtet den Menschen „hier auf Erden als den letzten Zweck der Natur, in Beziehung auf welchen alle übrige Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen...“ Auf dieser Basis überlegt er: „Wenn nun dasjenige im Menschen selbst angetroffen werden muss, was als Zweck durch seine Verknüpfung mit der Natur befördert werden soll: so muss entweder der Zweck von der Art sein, dass er selbst durch die Natur in ihrer Wohltätigkeit befriedigt werden kann; oder es ist die Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken, wozu die Natur ... von ihm gebraucht werden könne.“

Diesen zweiten Zweck der Natur nennt Kant „die *Kultur* des Menschen“. Seine Überlegung ist alles andere als selbstverständlich: Kultur soll letzter Zweck der Natur als solcher sein! Dahinter steht die stoische Auffassung, das Gesetz der Freiheit und damit der Moral sei letztlich kein anderes als das der Natur selbst. Auf dieser Basis erarbeitet Kant eine Methode der „Kultur echter moralischer Gesinnungen“. Ihm liegt an „einer immer fortschreitenden Kultur“.

Hierbei ist für ihn „der sich auf ein Gesetz gründende moralische Wunsch, das höchste Gut zu befördern“, identisch mit dem, „das Reich Gottes zu uns zu bringen“. Moralische Nötigung nach den Gesetzen der Freiheit bedeutet ihm „eine Berufung zur Bürgerschaft im göttlichen Staate“, eben zum „Reich Gottes“ auf Erden. Die Herrschaft des Guten hat nach seiner Sicht schon überall dort begonnen, wo die Grundsätze der Konstitution des Gottesreiches „öffentlich zu werden anheben“. Ist doch dieses Reich „in der Verstandeswelt schon da, ... obschon die vollständige Entwicklung seiner Erscheinung in der Sinnenwelt noch in unabsehlicher Ferne hinausgerückt ist.“

Kant verbindet seine fortschrittsgläubige Auffassung vom Reich Gottes mit dem Gedanken der wahren, durchaus sichtbaren „Kirche“: Sie setzt er mit dem rein moralisch verstandenen „Reich Gottes“ gleich. Dabei denkt er an keine bestimmte Konfession, sondern allgemein an das geschichtlich gewachsene Christentum. Vor allem Vertreter des Protestantismus haben Kants Kirchenverständnis sympathisch gefunden – gerade weil es dem römisch-katholischen Exklusivismus zuwiderläuft.

An erster Stelle ist hier *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher* zu nennen. Dieser 30 Jahre nach Kant verstorbene Theologe gilt weithin als „Kirchenvater“ der modernen protestantischen Theologie. Der Philosophie Kants verdankte Schleiermacher viel, auch wenn er in einem entscheidenden Punkt über ihn hinausging: Er bejahte erkenntnistheoretisch den ver-

nunftkritischen Ansatz Kants und verankerte gerade darum den Glauben weniger in der Reflexion und Spekulation als vielmehr im *Gefühl*. Anders als der Königsberger Philosoph ging er davon aus, dass der Glaube in seinem Vollzug Gott nicht nur zu postulieren habe, sondern ihn *a priori* im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit erfahre.

Von daher griff Schleiermacher Kants Rede vom „Reich Gottes“ auf. Insofern ist die Theologie Schleiermachers insgesamt als eine „Theologie des Reiches Gottes“ (M. E. Miller) konzipiert. Damit hatte Kants kulturphilosophischer Reich-Gottes-Gedanke an zentraler Stelle Eingang in die protestantische Theologie gefunden. In Schleiermachers „Glaubenslehre“ wird das Christentum dementsprechend als eine moralisch bestimmte Glaubensweise mit dem Ziel des „Reiches Gottes“ verstanden. Die Stiftung dieses Reiches meint Schleiermacher in der Kirchengründung durch Jesus erblicken zu können.

Kant hatte das ewige Wort Gottes, den Logos, von dem am Eingang des Johannesevangelium die Rede ist, als jenes „Urbild“ verstanden, das den Gottessohn bedeutet und jedem Menschen einwohnt. Demgegenüber geht Schleiermacher als Theologe davon aus, dass *Jesus* als das Fleisch gewordene Wort dieses Urbild repräsentiere. Als dieses einzigartige Urbild stifte Jesus das neuartige Gesamtleben der Kirche. Dabei versteht Schleiermacher Jesus nicht mehr im Sinn des altkirchlichen Dogmas: Mit Kant lehnt er die Lehre von dem *einen Gottmenschen in zwei Naturen* ab. Er sieht das göttliche Wesen Christi folglich nicht nur der menschlichen Natur Christi, sondern auch der Kirche insgesamt einwohnen.

Nach Schleiermacher verstehen sich Christen gewissermaßen als einen prozesshaften Teil der Erscheinung Christi selbst. Von Kant her sieht Schleiermacher in den Christen denselben Funken des ewigen Wortes auflodern, der in Christus archetypisch in der Menschheit erschienen ist, um sie durch sein Bild aufzuwecken und ihrer Vollendung näherzuführen. Das Erscheinen Jesu Christi deutet Schleiermacher als eine Wirkung der in der menschlichen Natur liegenden Entwicklungskraft, die in einzelnen Menschen hervortritt, um durch sie die übrige Menschheit weiter zu fördern.

Im Nachhinein kann man Schleiermachers Christus-Auffassung *kulturprotestantisch* nennen. Sie verabschiedet konsequent die bisherige kirchliche Lehre von Kreuz und Auferstehung als dem zentralen Erlösungsgeschehen. Schleiermacher versteht die Erlösung als solche nicht mehr als von Gott „geordnet“: Sie besteht einzig und allein in der Wirksamkeit des Bildes, das der geschichtliche Jesus einschließlich seines Passionsweges als spirituellen Impuls hinterlassen hat. Nur dieses Urbild als solches erreicht in seiner indirekten Wirksamkeit die Gläubigen aller späteren Epochen. Wo das aber geschieht, dort befindet sich die fortschreitende Kultur auf dem Weg zu ihren höchsten Ausformung.

IV.

Als ein typischer Kulturprotestant gilt in der modernen Theologiegeschichte *Albrecht Ritschl*. Der 1889 verstorbene Systematiker argumentiert deutlich erkennbar auf der Linie von Kant und Schleiermacher. In deren Sinn greift er den moralisch gemeinten Leitbegriff des „Reiches Gottes“ auf. Die „Kirche“ wird damit als Inbegriff und Avantgarde einer vergeistigten Menschheit unter Christus als Haupt verstanden.

Was das Verständnis Jesu betrifft, so ist Ritschl mit Kant und Schleiermacher bestrebt, das traditionelle Christusverständnis zu überwinden. Nach Jesu göttlicher und menschlicher Natur dürfe man nicht fragen, sondern nur nach seinem Wert für uns. Dogmatische Überlegungen hätten der konkreten Betrachtung des geschichtlichen Jesus zu weichen: Dessen einzigartige Autorität und Gottesvertrauen könnten allein seinen Wert als Gottheit erweisen. Eine stellvertretende Heilsbedeutung seines Todes wird von Ritschl wie schon von Kant und Schleiermacher verworfen. Mit Jesu Tod komme sein ganzer Lebenslauf als Bewährung der Botschaft von der Liebe Gottes zur Vollendung; er bedeute in diesem Sinn Stiftung der Sündenvergebung und Gründung der christlichen Kirche in einem.

Die Kirche ist als sittliche Gemeinschaftsgröße dem einzelnen Christen vorgeordnet. Auf sie als ideale Größe im Ganzen bezieht sich deshalb bei Ritschl die Erlösungslehre: Nur wer der „Mutter Kirche“ zugehöre, könne der Rechtfertigung teilhaftig und so mit Gott versöhnt werden. Unter „Rechtfertigung“ versteht Ritschl, dass der Sünder gerechtesprochen wird, um dadurch in die Gottessohnschaft aufgenommen zu werden. Diese von Gott geschenkte „Versöhnung“ habe der Mensch sich seinerseits *anzueignen*.

Ritschls bekanntester Schüler war der 1930 verstorbene Kirchen- und Dogmengeschichtler *Adolf von Harnack*. Ganz auf der Linie von Kants Religionsphilosophie konnte er formulieren: „Wir Menschen gehören in die Ewigkeit: wir sollen das werden, was Jesus war und ist, ein Mensch der Ewigkeit, dessen inneres Leben Gott ist.“ Harnack hielt also alle Menschen ihrer Bestimmung nach für ebenso göttlich wie den Nazarener. Die menschliche Seele sah er – wiederum in innerem Anschluss an Kants Autonomie-Konzept – als derart geädelt an, dass sie sich selbst mit Gott als ihrem Vater zusammenschließen vermag. Freilich befindet sie sich noch allemal in der Entwicklung, im evolutiven Fortschritt wachsender Heiligkeit, wie ebenfalls im Sinne Kants gesagt wird.

So sehr erwies sich von Harnack als Kulturprotestant, dass er sich 1914 zur Abfassung eines Kriegsaufrufs für den Kaiser motiviert sah. Demnach sollte die deutsche Kultur gegen die „Halbkultur“ des Gegners „bis zum letzten Blutstropfen“ verteidigt werden! Im Hintergrund seiner Theologie steht dabei ein Gottesbegriff, der konsequent kantianisch von dem Gedanken an eine göttliche Trinität „gereinigt“ war. Namentlich das Christus-Dogma wird abgelehnt: Es gebe in Jesus keine Naturen-Gemeinschaft mit Gott, sondern nur eine moralische. Christus mag der „vom Vater Eingesetzte“ sein; aber „allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein.“

Diese berühmte These von Harnacks deutet Jesus als „persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums“, als die er noch heute empfunden werden könne. Schon Schleiermacher hatte ein „Leben Jesu“ geschrieben. Und auch von Harnack legt als Kirchen- und Dogmengeschichtler auf die historische Gestalt Jesu Gewicht. Aber diese Gestalt wird kulturprotestantisch nur als inspirierender Impuls für heutige Frömmigkeit verstanden.

Und selbst dies Geschichtliche wird noch zurückgenommen auf der zweiten Linie der theologischen Wirkungsgeschichte Kants, der *existenztheologischen*. Sie setzt rund zwei Jahrzehnte nach Kants Tod ein mit dem Theologieprofessor *August Gottreu Tholuck*. Der Hallenser Erweckungstheologe konnte an Kants religionsphilosophische Rede von der „Wiedergeburt“ anknüpfen. Nicht jedoch der Kultur- und Gemeinschaftsaspekt des „Reiches Gottes“ war auf

dieser Linie leitend, sondern der Individualaspekt von Schuld und Vergebung, von Sünde und Rechtfertigung.

Kant hatte in dieser Hinsicht für die Vernunft eine „Antinomie“ ausgemacht; das heißt, es gibt zwei rational vertretbare Lösungen, die jedoch einander widersprechen. In der einen Perspektive erscheint die göttliche Gnade, ja der sie ergreifende Glaube als reines Gottesgeschenk, das in der gelebten Dankbarkeit des Glaubenden Früchte trägt. In der anderen, entgegengesetzten Perspektive darf der Menschen auf Gottes Gnade nur unter der Vorbedingung eigener Anstrengung hoffen. Hier gehen menschliche Werke der Heilzuwendung voraus – eine der reformatorischen Erkenntnis schnurstracks zuwiderlaufende Sichtweise, die aber Kant als Philosoph vorgezogen hat.

Bei Tholuck zeigt sich, wie von theologischer Seite versucht wird, die lutherische Lösung einer Rechtfertigung durch das Geschenk reiner Gnade vorzuziehen, ohne dabei Einflüsse des kantischen Autonomiekonzepts zu verleugnen. Wenn Tholuck die kantische Rede von der „Wiedergeburt“ aufgreift, fließen in den biblischen Begriff philosophische Farben mit ein. So betont er die jedem Menschen mögliche Erkenntnis, selbst „göttlichen Geschlechts“ zu sein. Von daher gewinnt der existenzielle Vorgang der Selbsterkenntnis bei ihm deutlichen Vorrang vor der biblischen Geschichte.

V.

Der existenztheologische Wirkungsstrang von Kant her zeigt sich auch bei Tholucks Schüler *Wilhelm Herrmann*. Dem 1922 verstorbenen Theologen zufolge geht der Mensch nicht auf in der naturwissenschaftlich erforschbaren Wirklichkeit. Auf der einen Seite gehört er ihr natürlicherweise an, ja im Zeitalter der Moderne kann er die Resultate empirischer Forschung für sein Welt- und Selbstverständnis unmöglich verleugnen: „Indem wir die Erzeugnisse der Industrie benutzen, bejahen wir im stillen die Idee, unter deren Leitung sie möglich wurden.“

Auf der anderen Seite gehört das Selbst des Menschen einer transzendenten, unverfügbaren Wirklichkeit an. Insofern kann er sich selbst, seine Existenz nur verstehen, wenn diese geistige Dimension seines Daseins im Glauben hell wird. Denn erst dann kommt der Mensch in Wahrheit zu sich selbst, wenn er eine erlösende Antwort auf die Schuldfrage und die ihn bedrohende Endlichkeit seiner Existenz erhält. Diese Antwort aber bezieht er aus dem „inneren Leben“ Jesu als einer vorbildlichen Existenzmöglichkeit.

Der späte Wilhelm Herrmann ist angesichts der fortschreitenden historisch-kritischen Jesus-Forschung mit ihrer wachsenden Skepsis zu der radikalen Ansicht gelangt, der Glaube habe sich nicht am *historischen* Jesus, sondern ganz am *auferstandenen* zu orientieren. Überhaupt komme es letztlich nicht unbedingt auf das „Bild Christi“ an; vielmehr könne sich die Macht des Guten auch in anderen Personen oder Geistesbewegungen manifestieren. Damit bricht hier Kants religionsphilosophisches Denken erneut voll durch.

Herrmanns Schüler *Rudolf Bultmann* wurde als Neutestamentler einer der bekanntesten Theologen des 20. Jahrhunderts. Mit seinem Namen verbindet sich das Programm der Entmythologisierung des Neuen Testaments. Auch darin lässt sich Kants Nachwirkung ausmachen: Wie Kant sich mit seiner Vernunftkritik gegen alle spekulative *Metaphysik* gewandt

hatte, so hinterfragt Bultmann methodisch alle *Mythologie* – also gewissermaßen die einstige „Metaphysik“ des antiken religiösen Weltbildes. Genauer gesagt: Ihm geht es um eine existentielle „Interpretation“ des alten mythologischen Weltbildes. Gemeint ist damit eine Übertragung einstiger Glaubens- und damit Existenzaussagen in heute vollziehbare.

Ähnlich wie sein Lehrer Herrmann meint Bultmann, man könne nicht „elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.“ Schon Kant hatte jeglichen Wunderglauben abgelehnt, um allein die moralische Dimension religiösen Glaubens herauszuarbeiten. Bultmann geht es um die *existenzielle* Dimension: Er begrüßt es, dass der Existenzphilosoph Martin Heidegger mittlerweile das menschliche Existenzverständnis durch das Bewusstsein von Schuld und Vergänglichkeit geprägt sieht.

Namentlich Bultmanns These von der Aufhellung der Existenz durch auf das Sinnangebot der neutestamentlichen Gnadenbotschaft geht über Herrmann und Tholuck auf Kant zurück. Bei Kant kann man sich allerdings bloß auf jene Denkmöglichkeit beziehen, die er selbst philosophisch verworfen hatte: die der Rechtfertigung und Erlösung als eines reinen Geschenkes! An diesem Punkt denkt Bultmann lutherisch. Die Wirkung Kants macht sich bei ihm an diesem Punkt bemerkbar in der Akzentuierung der *eigenen Entscheidung* innerhalb des Rechtfertigungsgeschehens. Sie entspricht der kantischen Deutung der „Wiedergeburt“ als eines autonom zu vollziehenden Gesinnungswandels.

Wie schon Wilhelm Herrmann versucht Bultmann den Glauben gegen die Resultate der historischen Forschung abzuschirmen. Vom „historischen“ Jesus bleibt bei Bultmann bedeutungsmäßig nur das bloße „Dass“ seines Gekommenseins übrig. Auch in dieser Reduktion wirkt Kant nach, dem mehr am übergeschichtlichen, ewigen „Wort Gottes“ gelegen war als am geschichtlichen Jesus. Diese Linie zeigt sich auch bei Bultmanns Schüler *Gerhard Ebeling*: Nicht zufällig wird in dessen dreibändiger „Dogmatik des christlichen Glaubens“ (1979) die Behandlung der Frage nach dem historischen Jesus den Darlegungen der Christologie lediglich *angehängt*.

Auch der kürzlich verstorbene Theologe *Heinz Zahrnt* lässt sich von dieser Wirkungsgeschichte her verstehen. In seinem Alterswerk mit dem bezeichnenden Titel „*Glauben unter einem leeren Himmel*“ (2000) schreibt er, angesichts der eindrucksvollen Überlieferung über den „biblischen Christus“ werde die Frage nach dem historischen Jesus zweitrangig. Wörtlich heißt es: „Wenn er es nicht war, dann war es eben ein anderer – ein anderer Mensch oder auch eine Gemeinde. ... Mit dem Verlust des Boten würde die Botschaft für mich nicht gegenstandslos. ... Was sich in mir schwach und undeutlich zu Wort meldet, das ist in Jesu Gottesbewusstsein rein und klar durchgedrungen und als sein vollmächtiges Wort an mich gelangt.“

Nicht also der Glaube an Jesus, sondern allenfalls Jesu Glaube an seinen Gott soll Begeisterung erwecken. Zwischen dem „Glauben an Jesus“ und dem „Glauben Jesu“ als einer vorbildlichen religiösen Einstellung liegen freilich theologische Welten. Der kirchlich überlieferte Glaube *an* Jesus meint die Person des einen, ewigen Gottessohnes in Menschengestalt. Damit wird Gott selbst „dreifaltig“ verstanden als die radikale Macht der Liebe, die willens

und in der Lage war, die Grenze zwischen Schöpfer und Schöpfung ein- für allemal heilvoll zu überschreiten. Von dieser Grundaussage des Christentums entfernt sich, wer bloß vom „Glauben Jesu“ ausgeht. Zudem setzt die Rede vom „Glauben Jesu“ als einem vorbildlichen Glaube voraus, dass ich selber ebenso glauben kann und soll wie er. Solch eine Glaubensauffassung aber droht zu überfordern; sie macht Druck, statt zu befreien. Kants Einfluss auf die Theologie muss aus diesen Gründen in seiner Ambivalenz wahrgenommen werden – und zwar nicht vom „Vernunftglauben“, sondern von der Glaubensvernunft aus.

Literaturhinweise:

Norbert Fischer (Hg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg 2004

Manfred Geier: Kants Welt, Berlin 2003

Volker Gerhardt: Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart 2002

Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Programme der Theologie. Denker, Schulen, Wirkungen. Von Schleiermacher des Moltmann, München 1978

Manfred Kühn: Kant. Eine Biographie, München 2003

Wolfhart Pannenberg: Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte, Göttingen 1996

Werner Thiede (Hg.): Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie, Göttingen 2004

Karl Vorländer: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk (Sonderausgabe nach der 3. Auflage von 1992), Wiesbaden 2003

Aloysius Winter: Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants, Hildesheim 2000