

Die öffentliche Aufgabe der Theologie – im Sinne Immanuel Kants

Ein Hinweis auf die Rückseite der Wirkungsgeschichte Luthers

WALTER SPARN

In der historisch-theologischen Anamnese, die der Jubilar lebenslang gepflegt hat (und für die, trotz der ihrer Intelligenz innewohnenden Suggestivität, alle Schüler, angefangen vom Autor dieser *paginae gratulatoriae*, lebenslang dankbar sind), spielt die Gestalt Immanuel Kants eine geringe Rolle – verglichen jedenfalls mit seinem Zeitgenossen im späten 18. Jahrhundert, Johann Wolfgang Goethe. Das ist schon deshalb erstaunlich, weil der Weimarer Dichterkönig um nichts plausibler in die Wirkungsgeschichte Luthers gestellt werden kann als der Königsberger Philosophenfürst, schon gar nicht in die Nachfolge der „klassischen Erben“ des Reformators. Da müßte man Namen wie den des anderen Königsberges, Johann Georg Hamann, oder den des Weimarer Kollegen und Kritiker Goethes, Johann Gottfried Herder, nennen ...

Die Zurückhaltung Jörg Baur gegenüber Kant ist aber auch deshalb erstaunlich, weil er schon in seiner Habilitationsschrift (1968) im Gegenüber zur „vollständigen Zersetzung der Lehre von der Rechtfertigung“ durch die aufklärerische Philosophie und Theologie, wie er Albrecht Ritschl zustimmend zitierte, Kant ein „kritisch transzendierendes Moment“ gutgeschrieben hat. Ihm rechnet Jörg Baur, trotz „weitgehende(r) Farbenblindheit gegenüber den Propria des Christlichen“ auch nicht das doch in seiner Wirkungsgeschichte stehende idealistische Identitätsdenken zu. Vielmehr war Kant an einigen Stellen „dem ‚Eindruck der religiösen Ideen des Christentums‘ ungeschützter ausgeliefert“ und kam daher zu „gegenläufigen Einsichten“ auf dem Feld der Anthropologie, d.h. der Unerklärlichkeit des „radikal Bösen“ und der Notwendigkeit einer „Revolution in der Gesinnung“. Die „Strenge und Tiefe dieser Erfahrung des Menschseins unter dem Gesetz führt Kant“, so meint Jörg Baur, „denn auch bis an die Schwelle der Aporie heran, hinter der sich, würde sie nur ins Aporetische hinein gegangen, der Koinzidenzpunkt von philosophischer Analyse und reformatorischer Einsicht befindet [...]“. Freilich gehe Kant gerade nicht so weit, sondern führe das Postulat ein, daß, wenn wir gute Menschen werden sollen, „wir es auch können müssen“; denn selbst der hierbei vermutlich nötige „hö-

her[e] Beistand“ darf um der „unbedingte[n] Selbständigkeit der Moralität“ willen doch keine „freie Tat Gottes“ sein.¹

Nun, weil Kant an der entscheidenden Stelle in der Perspektive des Gesetzes verharrt, kommt es zu einer fast bizarren Umdeutung der reformatorischen Soteriologie und ihrer Unterscheidung von Gottes Werk und Menschenwerk zumal der Versöhnungs- und der Rechtfertigungslehre.² Ihre Umgestaltung durch Kant wird öfter als Übergang zur tridentinischen Korrelation von Natur und Gnade getadelt; aber deren Vertreter haben das von Anfang an nicht akzeptiert, da jene Rechtfertigungslehre, aus der Perspektive des Beichtvaters formuliert, mit dem Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche unlösbar verknüpft ist. Die Frage, ob und wie Kant in der Wirkungsgeschichte Luthers zu stehen kommt, muß daher auch an seinen strikt kongregationalistischen Kirchenbegriff gestellt werden.³ Ich möchte sie etwas anders, an einer oder vielleicht sogar der Schnittstelle des Institutionellen und des Doktrinalen im reformatorischen Christentum stellen, dort, wo es um die öffentliche Bedeutung der Theologie als Lehrform einerseits, als öffentliche Institution andererseits geht. Diese Frage hat Kant selbst gestellt und mit aller wünschenswerten, gleichwohl nicht immer klar verstandenen Deutlichkeit auch beantwortet, im *Streit der Fakultäten* von 1798. Die Lektüre dieser Schrift zeigt, daß Kant sehr wohl in der Wirkungsgeschichte Luthers steht, und zwar in einer von Luther vielleicht nicht beabsichtigten, aber wohl doch gebilligten oder zumindest nicht ausgeschlossenen Wirkungsgeschichte. Es handelt sich um die etatistische Kirchengestalt des erneuerten evangelischen Glaubens.

I. Kants Plädoyer für die Konfessionstreue der Theologie

1. Zur religionspolitischen Situation des Streits der Fakultäten

Für das Verständnis der Schrift Kants⁴ ist es nicht unwichtig zu bemerken, daß sie von einem religionspolitischen Konflikt ihren Ausgang nimmt. Mit dem Wöllnerschen Religionsedikt von 1788 hatte sich Friedrich Wilhelm II. von der Kultur- und Religionspolitik seines Vorgängers, Friedrichs II., distanziert,

¹ JÖRG BAUR, *Salus Christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses*, Gütersloh 1968, 157–159.

² Vgl. WALTER SPARR, *Kant's Doctrine of Atonement as a Theory of Subjectivity*, in: PHILIP J. ROSSI, MICHAEL WREEN (Ed.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington/Indianapolis 1991, 103–112.

³ Vgl. UDO KERN, *Kirche als „Hausgenossenschaft“ der Freien. Grundzüge der Ekklesiologie Kants*, in: *ThLZ* 109 (1984) 706–716.

⁴ Vgl. GERD IRLITZ, *Kant-Handbuch*, Stuttgart 2002, 435–440.

um zum alten Bündnis von Thron und Altar zurückzukehren. Dieses Edikt wurde noch 1788 durch eine Zensurbestimmung ergänzt, zu deren Durchführung 1791 eine „Immediat-Examinations-Commission“ eingerichtet wurde, besetzt von Vertrauensleuten Johann Christoph Wöllners, eines Theologen und Schülers von Siegmund Jakob Baumgarten in Halle. Kant selbst rückt in seine Vorrede zum *Streit*, publiziert nach dem Tod Friedrich Wilhelms II. und der sofort erfolgten Aufhebung der Zensur im Jahr 1798, eine „kurze Geschichtserzählung“ über seinen Konflikt mit der Zensur ein und druckt die königliche Ordre sowie seine damalige Antwort ab (A V-XIII).⁵

Mit der Zensur hatte Kant es zu tun bekommen, als er das zweite Stück seiner *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* 1792 vorab in der *Berlinischen Monatsschrift* publizieren wollte, dem neben der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* wichtigsten Organ aufklärerischer Philosophie und Theologie in Deutschland. Dieses Blatt war wegen der erneuerten Zensur nach Jena ausgewichen – Kant hätte in Berlin nichts vorlegen müssen. Er tat es dennoch, um nicht den geringsten Verdacht staatsbürgerlicher Illoyalität auf sich zu ziehen. Der Vorsitzende der Kommission, der Pädagoge Gottlieb Wilhelm Hillmer, übergab Kants Text seinem Mitzensor, dem Theologen und Konsistorialrat Hermann Daniel Hermes mit der Begründung, daß er ganz in die *biblische* Theologie falle; und in eben dieser Sicht votierte jener Zensor negativ. Nichtsdestoweniger erschien der Gesamttext, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, ausgestattet mit positiven Gutachten aus Jena und dem Plazet der Theologischen Fakultät in Königsberg, im Jahr 1793. Die Schrift ist, wie dann auch der *Streit der Fakultäten*, einem Göttinger Theologen gewidmet, dem Schwaben Carl Friedrich Stäudlin.⁶

Kant mußte siebzig Jahre alt werden und vierzig Jahre im Dienst der Universität Königsberg verbracht haben, um sich den Rüffel seines Landesherrn einzuhandeln, er mißbrauche seine Philosophie zur „Entstellung und Herabwürdigung mancher Grund- und Hauptlehren der heiligen Schrift und des Christentums“ (IX). In seiner Antwort auf den „allergnädigsten Spezialbefehl“ bezeichnet Kant diesen Vorwurf als gegenstandslos: Er habe nicht das Christentum, sondern die natürliche Religion gewürdigt. Er bekräftigt gegenüber einer Glaubenskommission von „pietistischem Zuschnitte“ und dem obskurantisti-

⁵ Hier und im folgenden zitiert nach der Originalausgabe von 1798 (Königsberg: Friedrich Nicolovius), deren Seitenzählung in den gängigen Ausgaben der Werke Kants als „A“ vermerkt ist.

⁶ In einem Brief vom 4. Dezember 1794 an Stäudlin (AA XI, 532f.) nennt Kant die wesentlichen Inhalte des bereits fertigen *Streit der Fakultäten* und bedankt sich für die Zusendung von Stäudlins „Geschichte und Geist des Skeptizismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion“ (2 Bde., Leipzig 1794).

schen Treiben „zu einem sich immer mehr von der Vernunft entfernenden Glauben“ (XXIII) das Recht der Philosophie, verstanden als öffentlicher Vernunftgebrauch, auf die Prüfung aller Wahrheits- und Geltungsansprüche, nicht nur der Religion im allgemeinen, sondern auch des kirchlich institutionalisierten und staatlich sanktionierten Christentums (XVII–XIX). Jetzt stellt Kant den Zensurkonflikt in einen Problemhorizont, der mit dem Titel *Der Streit der Fakultäten* bezeichnet ist – ein Streit, der seit den Auseinandersetzungen zwischen August Hermann Francke und Christian Thomasius und dann zwischen Johann Franz Budde und Christian Wolff anstand.⁷ Er beantwortet die Frage nach der Aufgabe und der Stellung einer theologischen Fakultät einerseits aufgrund der wissenschaftlichen Bestimmung des Verhältnisses der „oberen Fakultäten“ Theologie, Jurisprudenz und Medizin zur „unteren Fakultät“ Philosophie, andererseits im Blick auf die öffentliche, gesellschaftliche Funktion dieser beiden „Klassen“ von Fakultäten der Universität. Gleichwohl stellt das Verhältnis von Theologie und Philosophie nach Umfang und Bedeutung das eigentliche Thema Kants dar. Das liegt nahe angesichts der in vielem immer noch privilegierten Ersten Fakultät, die sich insbesondere eben der Philosophie als *ancilla theologiae* bedienen durfte. Der nicht selten ironische, manchmal scharf polemische Ton der Schrift trifft daher vor allem die Theologie; aber er meint durchaus die gesamt feudale Struktur der oft sehr verzopften Universitäten des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation.⁸

2. Theologie für die Geistlichen, die „biblischen Theologen“

Im Blick nicht nur auf die Theologie, sondern auch auf die anderen oberen Fakultäten läßt Kant keine Illusionen darüber zu, daß Wissenschaft als *Institution*, unbeschadet ihrer Gelehrsamkeit, gesellschaftlicher Macht unterliegt. Denn es ist der Staat, der sie braucht und sanktioniert, nämlich Fakultäten, die ihre Lehren *öffentlich* vortragen, auf solche Weise das Volk leiten und so der Regierung „den stärksten und daurendsten Einfluß aufs Volk verschaff(en)“ (7). Die *Regierung* ist es, die höchstes Interesse an den Gegenständen dieser drei Fakultäten haben muß, nämlich an der Realisierung der „natürlichen Zwecke“ des Volkes, „zuerst eines jeden ewiges Wohl, dann das *bürgerliche* als Glied der Gesellschaft, endlich das *Leibeswohl*“ (12. 30).⁹ Die Lehrer der oberen Fakultäten sind durch Vertrag und Amt

⁷ Ohne alle Namen, insbesondere den seines Schwiegervaters Budde zu nennen, thematisiert dies als „Streit“ bereits JOHANN GEORG WALCH, *Philosophisches Lexicon* (1726), Leipzig ²1733, 888–890 („Facultät“).

⁸ Den ironischen Witz Kants hebt besonders hervor STEFFEN DIETZSCH (Hg.), *Immanuel Kant, Der Streit der Fakultäten*, Leipzig ²1992, 125ff.

⁹ Im Original nicht kursiv, sondern stets gesperrt.

mit diesem staatlichen Interesse verbunden. Dabei hat die Theologie den ersten Rang, zwar nicht „nach dem Naturinstinkt“ der Leute, denen nämlich der Arzt der wichtigste Mann wäre, aber doch „nach der Vernunft“ (13), die nämlich die Frage „Was dürfen wir hoffen?“ zu ihren drei wesentlichen Fragen rechnen muß; vielleicht auch nach der Vernunft der Regierung, der „Religion ein höchst wichtiges Staatsbedürfnis ist“ (XXV).¹⁰ Wo es um die Repräsentation staatlicher Herrschaft in Gestalt von Fakultäten der Universität geht, braucht Kant an der traditionellen Hierarchie somit nichts zu ändern.

Die Theologie hat mit den anderen oberen Fakultäten jedoch etwas gemeinsam, was für ihre öffentliche Funktion im Interesse des Staates wesentlich ist. Wie bei den andern oberen Fakultäten gründet sie ihre Lehre „auf *Schrift*“, auf ein „*Statut*“, auf ein „Gesetzbuch“. Das scheint im Blick auf den Bibelkanon als der jedermann zugänglichen Norm der Theologie unproblematisch, so wie es unproblematisch ist, daß die Jurisprudenz auf öffentlich geltendes Gesetz rekurriert. Doch liegt darin eine folgenreiche Festlegung. Ein *Statut* und die Sanktion seiner Lehren als „schlechthin Gehorsam fordern(d)“ beruht nach Kant allein auf „der Willkür eines Obern“, auf dem „Befehl eines äußeren Gesetzgebers“; und das auch dann, wenn diese Lehren „zugleich aus der Vernunft abgeleitet werden könnten“ (14). Wie der Rechtslehrer für sein Publikum nicht aus dem Naturrecht, sondern aus dem positiven Landrecht schöpft und der Arzneigelehrte nicht aus der Physik, sondern aus der geltenden Medizinalordnung, so argumentiert der Theologe als Vertreter der oberen Fakultät „nicht aus der Vernunft, sondern aus der *Bibel*“ (15).

Diesem „nicht – sondern“ entsprechend bestimmt Kant die Eigenart der theologischen Fakultät allein aus dem „reinen biblischen Theologen“, der die Bibel durchweg als Gottes Wort voraussetzt, auch wenn die Vernunft in vielem mit ihr nicht Schritt halten kann. Diesem ist durchaus nicht erlaubt, einen historischen Beweis für den göttlichen Ursprung der Bibel zu versuchen; er muß ihn als „Glaubenssache“ vielmehr auf ein gewisses, freilich unerklärliches „Gefühl“ gründen und auf das Vertrauen seiner Hörer zählen (16f.). Es ist ihm auch nicht erlaubt, biblischen Sprüchen einen darin nicht klar enthaltenen moralischen Sinn zu unterlegen; „da es keinen von Gott autorisierten menschlichen Schriftausleger gibt“ (17), wie Kant gut evangelisch sagt, muß der biblische Theologe eher auf die übernatürliche Eröffnung des Verständnisses durch den Heiligen Geist rechnen. Es ist ihm schließlich nicht erlaubt, statt auf die göttliche Gnade – Kant definiert sie als eine das Herz durch den Glauben innerlich umwandelnde „übernatürliche, gleichwohl moralische Einwirkung“ – auf das

¹⁰ Vgl. RALF SELBACH, Staat, Universität und Kirche. Die Institutionen in der Systemtheorie Kants, Frankfurt a.M. 1993.

moralische Vermögen und die Tugend des Menschen zu rechnen, mit dem traditionellen Ausdruck: die göttliche Gnade durch menschliche Werke zu ersetzen. Ein guter Lutheraner, kann man da nur sagen! Allerdings, und das ist hier das Entscheidende, Kant betrachtet die Grenze zwischen der Theologie und der Vernunft, selbst wenn beide auf das gleiche, etwa moralische Ziel hinauswollten, als undurchlässig. Wenn der Theologe die „Mauer des alleinseligmachenden Kirchenglaubens“ überspringt, so „verläuft er sich in das offene freie Feld der eigenen Beurteilung und Philosophie, wo er, der geistlichen Regierung entlaufen, allen Gefahren der Anarchie ausgesetzt ist“ (18).

Um das erstaunliche Plädoyer Kants für die Kirchen- und Konfessionstreue der Theologie zu verstehen, muß man seine Einschätzung der oberen Fakultäten, als dem staatlichen Interesse an der Leitung des Volks zugeordnet, insgesamt in Betracht ziehen. Das „Volk“ will Kant zufolge seine natürlichen Zwecke – Seligkeit dereinst, Besitzsicherheit und Lebensgenuß jetzt – von den Gelehrten bestätigt haben, aber selber möglichst wenig dafür tun. Es erwartet von ihnen das Einlaßbillet ins Himmelreich, den gewonnenen Prozeß und das lange Leben – „dafür habt ihr ja studiert“. Das Volk geht also zum Gelehrten „wie zum Wahrsager und Zauberer, der mit übernatürlichen Dingen Bescheid weiß“ (31f.). Der so Erhöhte steht in Gefahr, sich für den erhofften „Wundermann“ auch selber auszugeben, damit ihm das Volk zufalle. Mag der populistisch versuchliche Wissenschaftler noch wissen, daß die Leute sich gern „übergroße Begriffe“ von ihm machen, so wird die Sache noch zweideutiger, wenn seine Schüler, die „Praktiker“ und „Geschäftsleute“ der oberen Fakultäten, wie Kant unverblümt sagt, jene abergläubischen Erwartungen des Volks bedienen: Geistliche, Justizbeamte und Ärzte. Am schlimmsten wird es, wenn auch die Regierung das Spiel mitmacht und den Fakultäten eine wissenschaftsfremde Theorie aufdringt, die auf den Einfluß berechnet ist, den jene Praktiker dann, beispielsweise das „Pfaffentum“ (96), auf das Volk haben. Denn dieses Volk hängt nur zu gerne dem an, wo es „am wenigsten nötig hat, sich selbst zu bemühen und sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen, und wo am besten die Pflichten mit den Neigungen in Verträglichkeit gebracht werden können“, weicht also etwa in blinden Buchstabenglauben oder in formale Gesetzesbefolgung aus. „Das Volk will *geleitet*, d.i. (in der Sprache der Demagogen) es will *betrogen* sein“ (33f.).

II. Worin sich die Philosophie von den oberen Fakultäten unterscheidet

Kant ist zunächst nicht der Meinung, daß die Philosophie mit den Ambivalenzen, in welche die oberen Fakultäten verstrickt sind, gar nichts zu tun habe.

Auch für sie gilt, daß „der Streit der Fakultäten um den Einfluß aufs Volk geführt (wird)“ (29). Aber die Art, wie sie das Volk zu überzeugen sucht, sein Bestes zu wollen, ist eine ganz andere: Sie läßt sich auf seine Wünsche nur durch Vorschriften ein, die sie aus der Vernunft entlehnt. Denn sie ist lediglich „dem Prinzip der Freiheit anhänglich“ und kann sich somit nur an das halten, „was der Mensch selber hinzutun kann und soll: *rechtschaffen* zu leben, keinem *Unrecht* zu tun, sich *mäßig* im Genusse und duldend in Krankheiten und dabei vornehmlich auf die Selbsthilfe der Natur rechnend zu verhalten.“ Das bedarf keiner großen Gelehrsamkeit, sondern vor allem der „Selbstbemühung“, „seiner Vernunft das Regiment an(zu)vertrauen“. Das freilich ist „dem Volk gar nicht gelegen“ (30f.).

So fragt sich, was die oberen Fakultäten mit der Philosophie überhaupt zu schaffen haben. Wenig und viel zugleich: Sie sollten den eben beschriebenen „gesetzwidrigen Streit“, in welchem sie die untere Fakultät mit List oder Drohung zu nötigen suchen, vermeiden und sollten sich die Prüfung und Begrenzung ihrer Wahrheitsansprüche gefallen lassen, eben um sich nicht in der Rolle von Wundermännern einzurichten, die mit magischer Kraft ausgestattet scheinen und „Observanz“ fordern dürfen. „Gesetzwidrig“ wäre schon, wie angedeutet, wenn die oberen Fakultäten etwas aus der Vernunft Entlehntes in ihre Lehren einmischen wollten. Damit verletzen sie nicht nur die Autorität der durch sie gebietenden Regierung, sondern kämen ins Gehege eben mit der philosophischen Fakultät. Und diese, da nimmt Kant kein Blatt vor den Mund, wird ihnen die geborgten Federn schonungslos abziehen, wird mit ihnen nicht in Devotion, sondern nach dem Maß der Gleichheit und Freiheit verfahren. Kant warnt die oberen Fakultäten daher vor „Mißheiraten“ mit der Philosophie, rät vielmehr, guten Abstand zu halten, „damit das Ansehen ihrer Statuten nicht durch die freien Vernünfteleien (der Philosophie) Abbruch leide“ (16).

Kant will die Philosophie jedoch keineswegs auf eine Spielwiese bloßer „Vernünfteleien“ schicken, im Gegenteil: „Es muß zum gelehrten gemeinen Wesen durchaus auf der Universität noch eine Fakultät geben, die, in Ansehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig, keine Befehle zu geben, aber doch alle zu beurteilen, die Freiheit habe, die mit dem wissenschaftlichen Interesse, d.i. mit dem der Wahrheit, zu tun hat, wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muß; weil ohne ein solche die Wahrheit (zum Schaden der Regierung selbst) nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frei ist, und keine Befehle, etwas für wahr zu halten (kein *crede*, sondern nur ein freies *credo*) annimmt.“ (8f.). Daß diese Fakultät die *untere* heißt, hält Kant für menschlich-allzumenschlich: Wer befehlen kann, und sei es nur nach unten, der hält sich für vornehmer als den, der „frei ist, aber nieman-

den zu befehlen hat“ (10). Die Philosophie steht mithin außerhalb der Hierarchie, welche die oberen Fakultäten verkörpern.

Das Merkmal der Philosophie, wie Kant sie innerhalb der Universität platzieren will, ist ihre Eigenart als eine *Instanz freien Denkens und unabhängiger Kritik*. Politischer Macht nicht untertan, ist sie ihrerseits nicht mit institutioneller Gewalt ausgestattet, muß vielmehr ohne jede Sanktionsmacht auskommen. Frei ist sie, weil sie ausschließlich der „Gesetzgebung der Vernunft“ folgt und daher ausschließlich für das *wissenschaftliche Interesse an der Wahrheit* steht. Sie beansprucht von niemandem Gehorsam, sondern von allen nur Freiheit, nämlich Selbstdenken und Selbstbemühung. Die Philosophie verspricht ihrem Publikum also nichts – jedenfalls keine religiöse oder politische oder medizinische Nützlichkeit. Aber genau darin besteht ihre eigenartige Nützlichkeit: in ihrer Kontrollfunktion im Blick auf Wahrheit, „der ersten und wesentlichen Bedingung von Gelehrsamkeit überhaupt“ (25). Kant spricht hier von der Anspruchslosigkeit, „bloß frei zu sein, aber auch frei zu lassen, bloß die Wahrheit, zum Vorteil jeder Wissenschaft, auszumitteln und sie zum beliebigen Gebrauch der oberen Fakultäten hinzustellen“ (26). Anspruchslos ist die Philosophie allerdings nur im Blick auf ihre institutionelle Macht – höchst anspruchsvoll ist sie dagegen im Blick darauf, daß sie ihre kritischen Fragen und Zweifel „auf alle Teile des menschlichen Wissens“, auf die historischen und empirischen wie auch auf die theoretischen Erkenntnisse, anwenden darf. Die oberen Fakultäten müssen, auch wenn es ihnen lästig ist, sich gefallen lassen, in ihrem vermeinten Besitzstand öffentlich in Frage gestellt zu werden (26f.).

Kant sagt damit nicht weniger als dies: Wissenschaftliche Verbesserungen in den oberen Fakultäten sind stets ‚philosophisch‘: durch den herrschaftsfreien Diskurs der philosophischen Fakultät induziert. Sie sind jeweils das Ergebnis dessen, was er den „*gesetzmäßigen Streit* der oberen Fakultäten mit der unteren“ (35) nennt. An diesem notwendigen Streit ist nun auch die Regierung interessiert, weil ihr die Wahrheit der von ihr sanktionierten Lehren nicht gleichgültig sein kann. Daher muß sie der unteren Fakultät die völlige Freiheit einer öffentlichen Prüfung der Wahrheit zugestehen und wenn schon nicht die ganze Wahrheit, so doch die Wahrheit der aufgestellten Grundsätze öffentlich sagen lassen.

Kant stellt vier *Verfahrensregeln* auf: 1. Im einzelnen darf der Streit nicht durch Kompromiß (scheinbar) beendet, sondern muß mit einem rechtskräftigen Spruch der Vernunft beigelegt werden. 2. Der Streit im ganzen kann nie aufhören, weil statutarische Vorschriften für öffentliche Lehre immer nötig und damit Irrtum oder Zweckwidrigkeit immer möglich bleiben, zumal „die oberen Fakultäten ihre Begierde zu herrschen nie ablegen werden“ (38). 3. Der Streit beteiligt nicht die Regierung, deren Würde es nicht gemäß wäre, „selbst den Gelehrten zu spielen“ (39), sondern lediglich die Fakultäten als gelehrte Gemeinwesen

untereinander; sie sind allerdings der Regierung für die Instruktion der „Geschäftsleute“, die dann im bürgerlichen Gemeinwesen praktisch wirken, verantwortlich wie umgekehrt die Regierung diese Geschäftsleute nur durch die Fakultäten anweisen und gegebenenfalls maßregeln darf. 4. Der Streit unter den Theoretikern verläuft nach der Art eines Parlaments, in dem die Philosophie die (linke) *Oppositionsbank* einnimmt, während die oberen Fakultäten die rechte Bank innehaben und die *Statute der Regierung* verteidigen; einer Regierung, die aus wohlverstandenen Interesse gleichwohl auch jene Oppositionspartei im Sinne des physiokratischen „laissez faire“ frei walten läßt. So dient der Streit, der also kein „Krieg“ ist, der Eintracht des gelehrten und bürgerlichen Gemeinwesens, weil er „einen beständigen Fortschritt beider Klassen von Fakultäten bewirken muß und endlich zur Entlassung von allen Einschränkungen der Freiheit des öffentlichen Urteils durch die Willkür der Regierung vorbereitet“ (42).

III. Der „gesetzmäßige Streit“ zwischen Theologie und Philosophie und sein Ergebnis

Welche Rolle weist Kant der Theologie im gesetzmäßigen Streit der Fakultäten zu? Sein Ausgangspunkt ist die Kontraposition zweier Rollen oder gelehrter Funktionen. Dem „biblischen Theologen“ als einem „*Schriftgelehrten* für den *Kirchenglauben*“, der seine Lehren nicht aus der Vernunft, sondern (!) aus der Bibel schöpft und dessen Aufgabe es nur ist, „den *Bibelglauben* aufrecht zu erhalten“, steht der Philosoph gegenüber, hier nämlich als „rationaler Theolog“, als „*Vernunftgelehrte(r)* für den *Religionsglauben*“ oder Lehrer des „reinsten moralischen Vernunftglaubens“, dessen Aufgabe es ist, den Bibelglauben, einen als solchen zufälligen Geschichtsglauben, davor zu bewahren, als Selbstzweck aufzutreten und sich in heidnischen Aberglauben zu verkehren. Diese Rollenverteilung besagt vor allem und entscheidend, daß sich ihr „gesetzmäßiger“ Streit nicht auf dem Feld der Spekulation über Gott und die Welt, sondern auf dem Feld der *Bibelauslegung* abspielt. Es geht hier um die Wahrheit nicht als Frage nach irgendwelchen Sachverhalten, sondern nur als Frage nach dem richtigen Verstehen der (wahrheitsfähigen) Aussagen der Bibel. Der „gesetzmäßige“ Streit beider Fakultäten hat mithin die Form eines hermeneutischen Streits. Mit seiner Auffassung steht Kant zweifellos in der Wirkungsgeschichte (auch) der Reformation und der ihr folgenden Fortentwicklung der Hermeneutik als Medium der Wahrheitssuche in der Frühen Neuzeit besonders durch die Theologie.¹¹ Sein Angebot zeigt zugleich freilich, daß sich die aufklärerische

¹¹ Vgl. AXEL BÜHLER, LUIGI CATALDI MADONNA (Hg.), *Hermeneutik der Aufklärung*,

Hermeneutik von der altprotestantischen und auch von der pietistischen Bibelhermeneutik in wesentlichen Punkten abgelöst hat und daher das reformatorische Schriftprinzip nur noch formal oder „statutarisch“, d.h. in institutioneller Autorität begründen kann (im Falle Kants: und will). Kant schlägt denn auch Grundsätze der Hermeneutik vor, die er im Blick auf die Bibel formuliert, die aber auf alle statutarisch geltenden Texte angewandt werden könnten.

1. Der hermeneutische Streit

Diese erste, grundlegende der vier Auslegungsregeln Kants bestimmt, daß Bibelstellen, die alle Begriffe der Vernunft übersteigen, zugunsten des Religionsbegriffs der praktischen Vernunft ausgelegt werden dürfen; daß Bibelstellen, die ihr widersprechen, zu ihren Gunsten ausgelegt werden müssen, daß also Mysterien wie der Trinität oder Paradoxien wie der Prädestination ein praktisch handhabbarer, ein moralischer Sinn gegeben werden muß (49f.). Die weiteren drei Regeln wenden dies auf das Verhältnis von religiösem Glauben und Moralität an: Da in der Religion alles aufs Tun ankommt, müssen alle biblischen Lehren auf diese Endabsicht bezogen werden; dieses Tun muß ein eigenes Tun sein, so daß die Rede davon, daß man sich hier auch passiv verhalte, gegen ihren buchstäblichen Sinn zu verstehen ist. Wo dieses Tun zur Rechtfertigung vor dem eigenen Gewissen nicht zureicht, „da ist die Vernunft befugt, allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit [...] gläubig anzunehmen.“ (60f.). Zunächst gut reformatorisch ist die Bibelhermeneutik Kants eine Funktion der Rechtfertigungslehre; im völligen Gegensatz allerdings dazu kann sie die göttliche Gnade nicht als externe und kontingente Zuwendung Gottes wahrnehmen, sondern als „die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage, d.i. das Prinzip der reinen Sittlichkeit“ (59), das wir nämlich nicht selbst in uns gegründet haben. Diese Anlage kann mit der Natur (im Sinne des Strebens nach Glückseligkeit) in Widerstreit geraten und sie steht mit der Sünde als der Bösartigkeit in der menschlichen Natur auch tatsächlich im Widerstreit. Die moralische Anlage, die zu besitzen also „nicht Verdienst sondern Gnade ist“, bleibt jedoch stets, auch wenn ihr eine übernatürliche Hilfe zuteil wird, nichts anderes als die Natur des Menschen, „sofern er durch sein eigenes inneres, aber übersinnliches Prinzip (die Vorstellung seiner Pflicht) zu Handlungen bestimmt wird“; mit der Folge: „[...] wir müssen an der Entwicklung der moralischen Anlage in uns selbst arbeiten (59f.).

Hamburg 1994; ARMIN EMMEL, Forschungsbericht, in: Das Achtzehnte Jahrhundert 26 (2002) 89–97; WALTER SPARN, Philosophie, in: MARTIN BRECHT / HARTMUT LEHMANN (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 4, Göttingen 2004, 227–263, bes. 253ff.

Auf hermeneutischer Ebene entspricht diesem Gnadenbegriff das Verständnis des göttlichen Wortes. Kant bezweifelt nicht, daß Gott zu uns redet, bestreitet jedoch, daß er anders zu uns redet als durch unsere praktische Vernunft: das Tun des Guten gebietend und unterstützend. Der „Zuruf“, so beantwortet Kant einen möglichen Einwand, „geschieht an den Menschen durch seine eigene Vernunft, sofern sie das übersinnliche Prinzip des moralischen Lebens in sich hat“, und das gilt auch von der „Zusage“ der Unterstützung unserer Moralität durch Gott (68f.). Daher besteht authentische Bibelauslegung im Blick auf die darin enthaltene Religion zugleich im Hineinlegen: „der Gott in uns ist selbst der Ausleger, weil wir niemanden verstehen als den, der durch unseren eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre also durch nichts als durch Begriffe unserer Vernunft, sofern sie rein-moralisch und hiermit untrüglich sind, erkannt werden kann.“ (70; vgl. 111). Das Streit-Arrangement Kants beruht somit darauf, daß das Faktum der moralischen Vernunft das normativ Göttliche in uns ist; ein Faktum, „das wir zu bewundern niemals aufhören können“ – es macht unsere über alle Erfahrung hinausgehende Menschenwürde aus (91f.).

Kant spricht von Schriftauslegungen, „sofern sie die Religion betreffen“ und die deshalb stets „nach dem Prinzip der in der Offenbarung abgezwekten Sittlichkeit gemacht werden (müssen) und [...] ohne das entweder praktisch leer oder gar Hindernisse des Guten (sind)“ (70). Der Kern des Kantschen Arguments ist daher ein bestimmter Begriff von Religion, nämlich derjenigen, „die bloß ein Gegenstand der Vernunft sein kann“ (49). Religion ist, wie Kant auch in dieser Schrift sagt, vernünftigerweise nicht der „Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen (denn der heißt Theologie), sondern der aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote (und subjektiv der Maxime, sie zu befolgen)“. Da dieser Religionsglaube materialiter mit Moral identisch ist und daher „auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen“ (44), ist er „einig [ein einziger], allgemein und notwendig, mithin unveränderlich“ (70; vgl. XVIII). Er vereinigt die Menschen zu einer ebensolchen allgemeinen, freilich unsichtbaren Kirche; Kant nennt sie *catholicismus rationalis* (74; vgl. 94). Jeder Geschichts- und Kirchenglaube ist dagegen partikular, zufällig und veränderlich, da er sich auf äußerlich Gegebenes, auf historisch überlieferte Offenbarungen und ihre institutionellen Träger beruft. Da Religion niemals auf Satzungen gegründet werden kann, ist der freie Glaube als solcher mit kirchlicher Verpflichtung und Bindung unvereinbar. Hiervon noch weiter unten.

Die Bibel enthält nun allerdings beides: den reinen Vernunft- oder Religionsglauben und den Geschichts- oder Kirchenglauben, der eben einer „Offenbarung“ bedurfte, um Geltung zu erlangen, der also ganz auf Statuten beruht. Kant nennt den ersteren „Kanon“; nur dieser, wie er auch vermittelt der

Vernunft aus uns selbst entwickelt werden kann, ist „biblische [!] Glaubenslehre“ (94). Den letzteren nennt Kant „Organon“, „Hülle“ oder „sinnliches Vehikel“, das zur faßlicheren Einführung in den Religionsglauben „zwar (für diese oder jene Person, für dieses oder jenes Zeitalter) zuträglich sein kann, aber nicht notwendig dazu gehöret“ (46f.). Weil beides in der Bibel verbunden ist, kann und muß man sie auslegen, und der Zweck der Auslegung ist, „Kanon“ (mit einem theologisch leider üblich gewordenen Ausdruck müßte man eigentlich sagen: den Kanon im Kanon) und „Organon“ wieder zu unterscheiden und in ihrer historischen bzw. religiösen Funktion zu trennen. Das widerspricht direkt dem reformatorischen *Scriptura sacra sui ipsius interpres*. Gegen den Einwand, daß die Bibel nicht aus der Vernunft, sondern „aus sich selbst gedeutet“ werden müsse, argumentiert Kant, daß sie gerade als Offenbarung nicht bloß „nach Grundsätzen der Geschichtslehren“ theoretisch in Stimmigkeit gebracht werden darf, sondern „nach Vernunftbegriffen praktisch ausgelegt werden (muß); denn, daß eine Offenbarung göttlich sei, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand gibt, eingesehen werden. Ihr Charakter (wenigstens als *conditio sine qua non*) ist immer die Übereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt“ (66).

2. „Friedens-Abschluss“

Auf der Basis einer „philosophischen Schriftauslegung“, die Kant wie das Christentum selbst als nicht (offenbarungsleugnend) „naturalistisch“, sondern als „natürlich“ kennzeichnet (62f.), läßt sich nun der ungesetzliche Streit beenden, in dem Theologie die Philosophie gewöhnlich verdächtigt, buchstäblich zu glaubende Offenbarungslehren wegzuphilosophieren und ihnen einen beliebigen Sinn unterzulegen, und die Philosophie die Theologie beschuldigt, die innere Religion als moralischen Endzweck von Offenbarung und Kirchenglauben aus dem Auge zu verlieren. Kants Friedensangebot lautet, die Theologie möge sich als Fakultät der Schriftgelehrsamkeit verstehen. Sie bleibt dann die Erste der oberen Fakultäten als *prima inter pares*, im Blick einerseits auf das staatliche Interesse, durch den Kirchenglauben „lenkbare und moralisch-gute Untertanen zu haben“, andererseits im Blick darauf, daß sie „die wichtigste menschliche Angelegenheit“ (95f.) zum Gegenstand hat. Aber die philosophische Magd trägt ihr nicht mehr die propädeutische Schleppe nach, sondern „die Fackel vor“ (26), wie Kant mit Georg Chr. Lichtenberg und schon Christian Wolff sagt; „Fackel“ verstanden als die Erkenntnis- und Urteilsfähigkeit im Unterschied zum bloßen Fachwissen. Weil sie weiß, wie religiöse Erkenntnis allein möglich ist, ist es im Falle des Streites über den Sinn einer Bibelstelle die Philosophie, die „sich das Vorrecht anmaßt, ihn zu bestimmen“ (48f.).

Der Friede in dem von der „philosophischen Schriftauslegung“ festgestellten Rahmen hat seinen Preis. Die Theologie verzichtet auf Ansprüche, die über philologisch gelehrte Bibelauslegung hinausgehen und in die „doktrinale“, eine die „Glaubenslehre“ formierende Interpretation übergehen (110). Die Philosophie ist zuständig für die Schriftauslegung, sofern die Bibel historische Quelle der sanktionierten Kirchenlehre sein soll. Sie ist es, sofern die Bibel, wenn auch „im Ton einer historischen Erkenntnis (als Offenbarung)“ (36) auftretend, zu denken gibt, d.h. rational ist. Und erst recht ist die Philosophie zuständig, wenn eine ästhetische Quelle von Offenbarung, wenn also ein subjektives Gefühl übernatürlichen Einflusses behauptet würde, wie Kant gegen die pietistische Erfahrungstheologie und gegen die theosophischen Neuoffenbarungen wie die von Emanuel Swedenborg vertretene geltend macht. Er kritisiert solchen „vernunfttötenden Mystizismus“ oder „Illuminatism innerer Offenbarungen“ als sektiererisch, d.h. unfähig zu öffentlicher Mitteilung und Prüfung (65f. 93f. 115ff.).

Weil die philosophische Fakultät in Sachen Religion stets das Vorrecht hat, öffentlich Einspruch zu erheben und den Streit nach ihren Regeln zu führen (97), aufgrund ihres Privilegs also, das Interesse der Vernunft bloß an Wahrheit zu vertreten, „könnte es wohl dereinst dahin kommen, daß die Letzten die Ersten (die untere Fakultät die obere) würden, zwar nicht in der Machthabung, aber doch in Beratung des Machthabenden“ – deren Zwecke werden mit freier Einsicht letztlich besser erreicht werden als mit „ihrer eigenen absoluten Autorität“ (42). Kant ist überzeugt, daß biblische Theologen mit seinem Angebot einig gehen. Denn, da sie schon längst das, was in der Bibel menschlich akkomodiert gesagt ist, in „einem gottwürdigen Sinne (theoprepos)“ auslegen, bekennen auch sie, „die Vernunft sei in Religionssachen die oberste Auslegerin der Schrift“ (54).

Was bleibt für die Theologie? Etwas maliziös meint Kant, sie müsse sich nun nicht mehr auf die „niedrigere“ philosophische Bank setzen (97) und behalte doch ihre eigentümliche Aufgabe der Schriftgelehrsamkeit, und diese Aufgabe sei auch noch keineswegs erledigt. Kant hält wenig von jenen „Kraftgenies“, die dem Leitbande des Kirchenglaubens „schon jetzt entwachsen zu sein wähnen“ (106). Er empfiehlt der Theologie vielmehr, den Kirchenglauben zu schützen vor seiner abergläubischen und heidnischen Gefährdung durch „seelelosen Orthodoxism“, der den Kirchen- und Geschichtsglauben, das Äußerliche der Religion, als solches zur Pflicht und Heilsbedingung erklärt (107f. 73f. 76f.). Sie sollte allerdings diese vom „wackere(n) Spener“ gestellte Aufgabe nicht wie dieser „supranaturalistisch“ und „mystisch“ lösen (83f.), sondern den Kirchenglauben im Lichte des reinen Religionsglaubens und mit dem Ziel der vernünftigen Kongruenz mit diesem reinigen und allmählich läutern (58.

74ff.). Kant verspricht sich davon den Erfolg, daß die Theologie, von der Philosophie besser belehrt, auch ihre Praktiker „immer mehr in das Gleis der Wahrheit“ bringt und daß die „Sekten“, d.h. die christlichen Konfessionen und die protestantischen Gruppen sich friedlich einander annähern (28. 78f.).

Vor allem ist es die Bibel selbst, die eine theologische Fakultät von Schriftgelehrten auf lange Sicht notwendig macht. Es ist für Kant allerdings nicht die „Gottesgelahrtheit“ oder angebliche „Inspiration“ ihrer Verfasser, welche die Bibel als Wort Gottes beglaubigt. Es sind auch nicht die in ihr enthaltenen Geschichtserzählungen, sondern ihre „erprobte(n) Kraft [...], Religion in menschlichen Herzen zu gründen“ (104). Die Bibel enthält nämlich „in sich selbst einen, in praktischer Absicht hinreichenden, Beglaubigungsgrund ihrer (moralischen) Göttlichkeit“ – sie ist der „Text einer systematischen Glaubenslehre“, die praktischen Einfluß auf das Herz der Menschen hat, mit andern Worten: Sie enthält den „Kanon“ vernünftiger Moralität. Deshalb ist sie auch als „Organon“ so wertvoll, „nicht allein der allgemeinen und inneren Vernunftreligion, sondern auch als Vermächtnis (neues Testament) einer statutari-schen, auf unabsehbare Zeiten zum Leitfaden dienenden Glaubenslehre“ (105; vgl. XIXf.). Es ist also eine in philosophischer Sicht als Schwäche einzuschätzende, freilich durch eine Stärke auch überholbare Eigenschaft der Bibel, die theologische Schriftgelehrsamkeit notwendig und sinnvoll macht. Der Philosoph darf für sich sagen: „Die Göttlichkeit ihres moralischen Inhalts entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung“, und er ist berechtigt zu sagen, „daß die Bibel, gleich als ob sie ein göttliche Offenbarung wäre, aufbewahrt, moralisch benutzt, und der Religion, als ihr Leitmittel, unterlegt zu werden verdiene“ (106). Die Offenbarung in Gestalt der Bibel, obwohl an sich zufällig, ist um so weniger überflüssig, als sie den theoretischen Mangel des reinen Vernunftglaubens zu ergänzen vermag, insbesondere im Blick auf die Frage nach dem Bösen im Menschen selbst; denn ohne Religion könnte der Hang zum Bösen das gleiche Vernunftrecht anmelden wie die Anlage zum Guten (XVIIIIf.). Daher sollte die Bibel weder „ungläubisch“ dem bloßen Zufall noch „abergläubisch“ einem Wunder zugeschrieben werden: Sie gehört vielmehr zur „fortschreitenden moralischen Kultur in dem allgemeinen Gange der Vorsehung“ (104).

IV. Theologische Aufklärung und öffentliche Theologie

Kants Friedensschluß zwischen der theologischen Fakultät und der philosophischen Fakultät stellt eine philosophische Kritik der Theologie dar, die sehr tief in deren tradierte Struktur und Logik eingreift, die gleichwohl beansprucht, sie

in ihrer eigentlichen und fortdauernden Aufgabe, biblische Theologie zu sein, ins Recht zu setzen; sie stellt also eine (philosophische) Wissenschaftstheorie der Theologie dar. Als „auf dem Kritizismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre“ gleich weit entfernt von „dem seelenlosen Orthodoxismus und dem vernunfttötenden Mystizismus“ (93f.) gehört Kants Kritik zugleich in den Kontext der protestantischen Theologie seiner Zeit, jener nämlich, die ihrerseits die Kritik der statutarischen Dogmatik und Institutionalität betrieb und sich für die freie Aneignung der biblischen und kirchlichen Tradition am Maß der je eigenen, vernünftig zu verantwortenden Glaubenseinsicht stark machte.

Die Rede ist von der zunächst tadelnd so genannten *Neologie*, jenem Strang der theologischen Entwicklung der Aufklärung, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert den Kampf gegen die dogmatische Orthodoxie einerseits, gegen den autoritären Pietismus andererseits aufnahm und in den achtziger Jahren, von der Religionspolitik des friderizianischen Preußen gefördert, zumal das Konsistorium in Berlin und die theologische Fakultät in Halle prägte. Noch stärker präsent war diese Neologie in den auch von Kant bedienten publizistischen Organen der sich bildenden aufklärerisch bürgerlichen Öffentlichkeit, und in deren Diskurs wurde sie mehr und mehr akzeptiert und sogar dominant: die „Theologie der Lessingzeit“, wie die klassische Monographie sie nennt.¹² Ganz genau wie der Philosoph gerieten auch die Neologen ins Visier der religionspolitischen Reaktion im Edikt von 1788. Mitglieder der Fakultät Halle wurden aufgrund der erneuerten Zensur vom König direkt mit Amtsenthebung bedroht; Pfarrer wurden exemplarisch bestraft. Aus Protest dagegen traten prominente Neologen von ihren kirchenleitenden Ämtern zurück.

1. Kant als distanzierter Nutznießer der Neologie

Als Kant seine Religionsphilosophie entwickelte und sie mit der christlichen, symbolisch fixierten Dogmatik konfrontierte, hatte die Neologie schon eine ganze Reihe von Kämpfen mit den orthodoxen und den pietistischen Traditionalisten hinter sich. Vieles an Kants Kritik wurde seit den siebziger Jahren hier vorgebildet und in öffentlichen Debatten durchgeföhrt. Das betraf vor allem die Kritik der religiösen Begründung des Aberglaubens, etwa des Teufels- und

¹² KARL ANER, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929, ND Hildesheim 1964; zur Entwicklung und zum Programm der Neologie vgl. WALTER SPARN, *Vernünftiges Christentum*, in: RUDOLF VIERHAUS (Hg.), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen 1985, 18–57; zur Rückkehr des Aufklärungsthemas auch in der theologischen Historiographie vgl. KURT NOWAK, *Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945*, Leipzig 1999.

Dämonenglaubens; das magische Verständnis der Sakramente, das deterministisch verstandene Erbsündendogma, die Annahme der Verdammnis der Heiden oder Ewigkeit der Höllenstrafen. Insgesamt galt die Kritik dem blinden, d.h. sich und seines Grundes nicht durchsichtigen, bloß auf fremde Autorität hin glaubenden „Köhlerglauben“. Sie knüpfte an die reformatorische *libertas Christiana* gegenüber Traditionen und Institutionen an; Luther galt als der Held und Held dieser Freiheit. Daß die emanzipatorische Anrufung Luthers als „großer Mann“, wie es Gotthold Ephraim Lessing pointierte, keineswegs die theologische Gefolgschaft bedeutete, sondern eine weitgehende Dekanonisierung der Theologie Luthers neben sich hatte, ist der späteren Theologie stets gewiß gewesen – seit 1817 berief sie sich immer wieder emphatisch auf Luther gegen die Aufklärung. An der dogmatischen Heterodoxie der Neologie, das hat Jörg Baur im Kern des Heilsverständnisses am genauesten gezeigt, kann kein Zweifel sein.¹³ Die Neologie selber verstand ihre Modifikationen der Theologie Luthers allerdings als deren wesentlichen Intentionen durchaus angemessen und notwendig unter den so offensichtlich veränderten geschichtlichen Umständen; Veränderungen, die als Zugewinn an religiöser Freiheit und freiem Glauben in der Wirkungsgeschichte Luthers begrüßt wurden.

Aufgrund dieser Einschätzung vollzogen die Neologen eine tiefgehende Transformation des Selbstverständnisses der Theologie. Sie wurde zur Reflexion und Legimitation subjektiver christlicher „Religiosität“ – dieser Neologismus ist ebensowenig zufällig wie die Umbildung der theologischen „Dogmatik“ in eine „Glaubenslehre“. Die methodischen Folgen dieser Transformation waren zum einen die Erneuerung der (vom Pietismus scharf verneinten) Unterscheidung zwischen der Theologie als *Wissenschaft* und dem persönlichen *Glauben*, zum anderen die Unterscheidung zwischen der Erforschung *historischer* Tatbestände und der Begründung religiöser *Normen*. Das erlaubte die (religiös nun erforderte) Historisierung der bislang direkt als Bibelauslegung geltenden Dogmen mithilfe der neuen Disziplin der „Dogmengeschichte“, und es erlaubte die Historisierung der Bibel selbst. In seinem bis heute, nämlich in Gestalt der historisch-kritischen Exegese, folgenreichen (und unbewältigten) Werk *Von freier Untersuchung des Canon* von 1771/5 legte der Neologe Johann Salomo Semler programmatisch den „Zaun“ um das Heilige Buch nieder, um es durchweg zum Gegenstand historisch-kritischer Forschung zu machen. Seit her gibt es (mindestens) zwei Lektüren der Bibel, die nur schwer aufeinander bezogen werden und jedenfalls nicht aufeinander reduziert werden können: die Lesung der Bibel als historisches Dokument und ihre Lesung als religiöses Zeugnis. Die für diese historisch-kritische Dekanonisierung der Bibel wichtig-

¹³ JÖRG BAUR, *Salus* (wie Anm. 1) 111ff.

ste hermeneutische Voraussetzung war die Annahme der Akkomodation der Autoren der biblischen Bücher und insbesondere der Redeweise Jesu Christi an die kulturelle, d. h. weltbildliche und sprachliche Kapazität der jeweiligen Zeit. Auf dieser Annahme beruht auch Kants Unterscheidung zwischen menschlich-allzumenschlichen Geschichtserzählungen und der „moralischen Göttlichkeit“ der Bibel.

Auf den ersten Blick erstaunlich, hält Kant im *Streit der Fakultäten* jedoch sehr deutliche Distanz zur Neologie. Denn beide sind, in der Wirkungsgeschichte der Reformation, ja einig in der emphatischen Einforderung von Freiheit auch in Religionsdingen, die nämlich aus sich selbst heraus nur freie Zustimmung erfordern und nützlichen oder gar erzwungenen Gehorsam ausschließen. Beide sind aufklärerisch sich darin einig, daß wahre Religiosität „mit dem Bewußtsein der Freiheit verbunden ist, indessen der Kirchenglaube [für sich allein] über die Gewissen Gewalt ausübt“ (76. 107). Beide glauben an die, allerdings tätig zu realisierende „Perfektibilität“ von Wissenschaft und Religion gleichermaßen.¹⁴ Es gibt auf Kants Seite jedoch zwei gute Gründe für seine Distanz zur neologischen Gestalt der Aufklärung (beiläufig sei daran erinnert, daß die ersten Theologen, die Kant rezipierten, konservative und nun „supranaturalistische“ Exegeten waren¹⁵).

Der eine Grund ist, daß Kant wahre Religiosität allein darauf begründen kann und will, was aus der in praktischer Hinsicht unfehlbaren *Vernunft* geschöpft werden kann, Erfahrung und Gefühl dagegen als ungeeignet bezeichnet, Organ des Übersinnlichen zu sein: „eine unmittelbare göttliche Offenbarung [...] wäre eine übersinnliche Erfahrung, welche unmöglich ist“ (69). Das neologische Prinzip, religiöse Gewißheit auf Erfahrung im Sinne innerer, un widersprechlicher *Empfindung* als auf Gottes Stimme gegründet anzusehen, impliziert jedoch nicht Kants Trennung, um nicht zu sagen: Entgegensetzung von religiöser Überzeugung und geschichtlichen „Adiaphora“ (54. 67). Es impliziert auch nicht Kants Entgegensetzung von Vernunft und Gefühl; die Gefühls-empfindung gilt neologisch als zwar schlechthin authentisch, aber doch der Äußerung und damit auch der vernünftigen Darlegung fähig, ist also nicht enthusiastischer Art. Deshalb ist sie, anders als die immer auch bezweifelbare hi-

¹⁴ Daß diese Perfektibilität zugleich Krisenhaftigkeit bedeutete, war ihren Protagonisten klar, vgl. WALTER SPARN, Perfektibilität. Protestantische Identität „nach der Aufklärung“, in: WOLFGANG E. MÜLLER / HARTMUT H. R. SCHULZ (Hg.), *Theologie und Aufklärung*. FS Gottfried Hornig, Würzburg 1992, 339–357.

¹⁵ Vgl. MARTIN BRECHT, Die Anfänge der idealistischen Philosophie und die Rezeption Kants in Tübingen, in: HANSMARTIN DECKER-HAUFF u. a. (Hg.), *500 Jahre Eberhard-Karls-Universität Tübingen*, Tübingen 1977, 381–421; BODO SEIDEL, Kant und die Zielgerade der Historiotheologie in der der späten Aufklärung, in: NORBERT HINSKE u. a. (Hg.), *Der Aufbruch in den Kantianismus ... an der Universität Jena*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1992, 139–163.

storische und statutarische Autorität, das hinreichende Argument für die Wahrigewißheit des christlichen Glaubens. Kant bestreitet seinerseits zwar nicht, daß in Glaubenssachen ein „Gefühl der Göttlichkeit“ vonnöten ist, hält dieses Gefühl jedoch für ein „nicht erweisliches oder erklärliches“ und will es aus dem „öffentlichen Vortrage ans Volk“ herausgehalten wissen, weil „vorwitzige Zweifel und Grübeleien“ die Folge wären (16f.). Nicht der biblische Theolog, wohl aber der Philosoph darf und muß ein solches „frommes Gefühl eines übernatürlichen Einflusses“, wenn es der Belehrungsgrund für eine Überzeugung sein soll, auf seinen Ursprung und Gehalt prüfen. „Mit kalter Vernunft“ und ungeschreckt durch die Heiligkeit des angeblich gefühlten Gegenstandes bringt er „dieses vermeinte Gefühl auf Begriff“ (37). Sichtlich ist Kant auf die „zweifache mystische Gefühlstheorie“ des hallischen bzw. des herrnhutischen Pietismus fixiert (84ff.) – gegen welche die Neologen ihrerseits ausdrücklich opponierten.¹⁶

2. Kant als Gegner neologischer Aufklärung

Der andere Grund für Kants Distanz gegenüber der Neologie, die hier geradezu zur Feindschaft wird, ist deren Anspruch, als *Theologie* öffentlich und aufklärerisch zu wirken. Diesem Anspruch mißtraut Kant zutiefst, ähnlich wie Lessing, und kommt als aufklärerischer Philosoph besser mit den Orthodoxen aus; allerdings, hierin anders als Lessing, mit den Vertretern nicht der dogmatischen, sondern der etatistischen Orthodoxie.

Kant zitiert positiv nur einen einzigen Theologen, den man wegen seiner Exegese und seiner (noch vorsichtigen) Dogmenkritik der Neologie zurechnen könnte, den berühmten Göttinger, als Orientalist aber außerhalb der theologischen Fakultät lehrenden Johann David Michaelis. Er zitiert ihn aber mit dem kaum neologischen, dafür umso mehr kantianischen Grundsatz, er bringe weder etwas Biblisches in die Philosophie hinein noch auch etwas Philosophisches aus der Bibel heraus (XVII). Noch deutlicher ist die einzige direkte Erwähnung der „Neologen“ in Kants Schrift. Sie sagt, daß „ihr mit Recht verhaßter Name aber sehr mißverstanden wird, wenn er jede Urheber einer Neuigkeit in Lehren und Lehrformen trifft. (Denn warum sollte das Alte eben immer das Bessere sein?)“ (41f.). Nach diesem bescheidenen Lob „brandmarkt“ Kant sie dann aber als „Volkstribunen“, die den gelehrten Streit vor das bürgerliche Gemeinwesen bringen, sprich: auf den Kanzeln führen und so zum „gesetzwidrigen Streit“ machen. Denn sie gehen unbefugterweise vor den Richterstuhl des Vol-

¹⁶ So etwa JOHANN JOACHIM SPALDING, Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum, Leipzig 1761, ⁵1784.

kes und seiner Neigungen; sie säen auf diese Weise Aufruhr, gefährden die Regierung, ja führen Regierungslosigkeit, „Anarchie“ ein (40f. Anm.). Die Neologen sind, mit andern Worten, diejenigen, die die Mauer um den statutarischen Kirchenglauben überspringen und damit Chaos produzieren.

Nun, auch diese „Volkstribunen“ votierten betont für legale Reformation statt anarchischer Revolution. Aber sie verfolgten in der Tat volksaufklärerische und volkspädagogische Ziele, und ihre „Aufklärung“ war tatsächlich nicht immer mit der nötigen Sensibilität ausgestattet. Es verursachte Rumor, wie sie etwa den Exorzismus in der Taufe und das abergläubische Gewitterleuten abschafften; ihre seit den achtziger Jahren den Gemeinden aufgenötigten, am Maß aufklärerischer Tugend und Gottseligkeit revidierten Gesangbücher erfuhren teils massiven Widerstand; sie überschritten, auch hierin obrigkeitlich gestützt, die Grenzen zwischen den protestantischen Konfessionen. Gleichwohl konnten die Neologen im Geist frommer Aufklärung die Kantsche „Mauer“ zwischen dem rein biblischen Theologen und der öffentlichen Diskussion religiöser Wahrheitsansprüche, also dessen, was Kant „Philosophie“ nennt, nicht akzeptieren. Schon als protestantische Theologen konnten sie auch nicht Kants Meinung akzeptieren, daß die Auslegung der Bibel, als wissenschaftliche *hermeneutica sacra*, „nicht der Vernunft der Laien, sondern nur der Scharfsinnigkeit der Schriftgelehrten überlassen wird“ – eine Einschränkung, die der römisch-katholischen Auffassung nahesteht, wie Kant, ebenso wie bei seinem Begriff der statutarischen („sichtbaren“) Kirche, selber zustimmend anmerkt (98. 99 Anm. 108).

Das Interesse der Neologie ist aber gerade die öffentliche Debatte über die Fortbildung des „statutarischen Kirchenglaubens“ zu einer mündigen, insofern vernünftigen Religiosität; einer Frömmigkeit, deren biblischer Stoff ebenfalls nicht statutarischen Charakters ist, vielmehr so ehrfürchtig wie frei immer neu angeeignet wird.¹⁷ Auch die Neologen meinen, daß Glaubenssätze nicht sagen, was man glauben soll, sondern was, obwohl unerweislich, doch geglaubt werden kann, denn „das Glauben verstattet keinen Imperativ“ (57). Aber anders als Kant zielen sie, mit der reformatorischen Tradition, auf die Erneuerung des *inneren Zusammenhangs von Frömmigkeit und Bildung*. Deshalb haben sie alles Interesse daran, Kants „Mauer“ zu überwinden und sich an der Schriftauslegung zu beteiligen, die Kant als „philosophische“ definiert. Sie beschränken sich nicht auf das, was Kant den „privaten Vernunftgebrauch des Beamten in der Institu-

¹⁷ Ein besonders interessantes Beispiel dafür ist AUGUST HERMANN NIEMEYER, Charakteristik der Bibel, Halle 1775–1782, eine psychologische und auch soziologische Beschreibung biblischer Personen als frommer Charaktere; vgl. WALTER SPARN, Zur Thematik „Biographie und Persönlichkeit des Paulus“, in: PETER PILHOFER (Hg.), Biographie und Persönlichkeit des Paulus, Tübingen 2005 (im Druck).

tion“ (28) nennt, sondern betätigen sich engagiert als Publizisten, um das Verhältnis von Christentum und Aufklärung *öffentlich* zur Diskussion zu stellen. Nicht zufällig war es ein Pfarrer (Johann Friedrich Zöllner), der die Frage öffentlich stellte, die unter anderen auch Kant mit seinem berühmten Aufsatz „Was ist Aufklärung?“ von 1784 beantwortete.¹⁸

Die theologische Problematik der „Mauer“ Kants läßt sich an einem politisch-praktischen Fall studieren, nämlich an dem Theologen, der jedenfalls im Konfliktfall Kants Maßgabe folgte. Als einziger prominenter aufklärerischer Theologe verteidigte Johann Salomo Semler das Wöllnersche Religionsedikt, und das öffentlich. Gerade Semler, übrigens ein Baumgarten-Schüler wie Wöllner, hatte die Unterscheidung der privaten oder moralischen Religiosität von der öffentlichen oder statutarischen Religion stark gemacht, und er hielt auch jetzt an dem Freiheitsvorbehalt frommer Subjektivität gegenüber objektiv-staatlichen Machtansprüchen fest; er plädierte stets für Gewissensfreiheit und eine entsprechend tolerante Religionspolitik des Staates. Trotzdem billigte er, nicht anders als Kant, dem Staat das Recht zu, die „religiöse Lehrordnung der äußeren Gesellschaft“ in der Tradition der „historischen Religion“ autoritativ zu sanktionieren. Seine Gründe hierfür waren eben dieselben, die Kant dem aufgeklärten Absolutismus im Blick auf die oberen Fakultäten zubilligte. Semlers Pech war, daß er kein Philosoph in der philosophischen Fakultät, sondern ein Theologe in einer theologischen Fakultät war. Es war im Sinne Kants nur konsequent, wenn Semler für das Religionsedikt votierte. Denn dieses Edikt zielte ja keineswegs, wie Kant das stilisiert, auf den inneruniversitären Disput, sondern wollte die bürgerlich-öffentliche Diskussion in Religionsfragen begrenzen; und an ihr beteiligte sich Kant, entgegen seiner Charakteristik der *Religion innerhalb* als eines fürs Publikum unverständlichen, verschlossenen Buches (XV), nach Kräften. Der Preis, den Kant dem mit ihm, dem Philosophen, einig gehenden Theologen abforderte und den Semler zu entrichten bereit war, war hoch. Er verlangte eine doppelte Spaltung: erstens die zwischen theologischen „Wissenschaftslehrern“, die von konfessioneller Verpflichtung frei sind, und eidlich an staatlich sanktionierte Symbole und Dogmen gebundenen „Kirchenlehrern“; zweitens die Spaltung im Theologen selbst, der nun zugleich innere, „private“ Denkfreiheit beanspruchen soll und der zugleich die äußere, institutionelle Bekenntnisbindung festhalten muß.¹⁹

¹⁸ NORBERT HINSKE (Hg.), *Was ist Aufklärung?* Beiträge aus der Berlinischen Monatschrift, Darmstadt 31981, XXXVIIff. Vgl. WALTER SPARR, Religiöse und theologische Aspekte der Bildungsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung, in: NOTKER HAMMERSTEIN / ULRICH HERRMANN (Hg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Bd. II: 18. Jh., München 2005, 134–168, bes. 158ff.

¹⁹ JOHANN SALOMO SEMLERS Verteidigung des Königlich Preußischen Edikts vom 9ten

V. Supranaturalistische und etatistische Domestikation der „Ersten Fakultät“

Kants *Streit der Fakultäten* stellt eine polemisch geschickt formulierte Antwort auf die Frage dar, welche Fakultät die Erste Fakultät einer Universität sei; eine Frage, die im Blick auf die Privilegien dieser Fakultät, von ihrem Zensurrecht bis hin zur finanziellen Ausstattung ihrer Mitglieder, von großer Bedeutung war. Kants Antwort darf man in einer Hinsicht gut aufklärerisch nennen: Sie klärt die in der Frage liegenden *Erwartungen* über sich selbst auf und enttäuscht sie nötigenfalls – es kommt ganz darauf an, welches Interesse die Frage leitet. Ist es ein wissenschaftliches, so ist die Frage falsch gestellt, denn wissenschaftlich gesehen ist jegliche Hierarchie der Fakultäten vom Übel. Eben dies besagt Kants Platzierung der philosophischen Fakultät, als Sachwalterin von Vernunft und freier Wissenschaft, auf der Oppositionsbank. Nun, gerade dieses Bild fördert aber auch gewisse Zweifel gegen die juristisch-politische Regulierung der kulturellen Selbstverständigung einer Gesellschaft in Gestalt des „Streits der Fakultäten“, wie sie für Kants Programm charakteristisch ist. Denn hier steht eine „Klasse“ von Fakultäten bloß für Stabilität, und dies im direkten staatlichen Interesse, die „Klasse“ Philosophie aber für freie Mobilität, und dies im (wohlzuverstandenen) indirekten Interesse des Staates.

Es steht allerdings auch in theologischer Perspektive außer Zweifel, daß die Frage nach einer Ersten Fakultät nicht in den Bereich wissenschaftlich zu bearbeitender Wahrheitsfragen gehört, sondern in die Sphäre gesellschaftlicher Interessen. Kant definiert diese Interessen jedoch in der Sicht einer aufklärerisch-absolutistischen Regierung; in der Hoffnung, daß die staatlich zugelassene und geschätzte „Opposition“ in Gestalt der Philosophie und der ihr gewährten Publizität auf lange Sicht auch den oberen Fakultäten zugute kommen und die Entwicklung eines republikanischen Gemeinwesens uneingeschränkter bürgerlicher Freiheit befördern werde. In diesem Kontext weist Kant der theologischen Fakultät einen respektablen ersten Platz unter Gleichen an, als berufene Sachwalterin der „wichtigsten menschlichen Angelegenheit“. Aber die der Berufsausbildung dienende „biblische Theologie“ wird zugleich festgelegt auf die Befriedigung staatlicher Versorgungs- und Ordnungsbedürfnisse und die Kirche auf eine Repräsentation institutioneller Gewalt. Der theologische Preis für

Juli 1788, Halle 1788; entsprechend rezensiert von HEINRICH PHILIPP CONRAD HENKE, in: DERS., *Beurteilung aller Schriften, welche durch das Königlich Preußische Religionsedikt ... veranlaßt sind*, Kiel 1793, ND Königstein/Ts. 1978, 131–145. Vgl. auch GOTTFRIED HORNIG, *Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen*, Würzburg 1996.

Kants Konservatismus ist, so scheint mir, in zweifacher Hinsicht theologisch zu hoch.

Erstens verknüpft die Kantsche Platzanweisung die Existenz der Theologie in der Universität, religiös gesehen, ausschließlich mit dem statutarischen Kirchenglauben. Das verlangt nicht nur eine unbefragbare, mithin unevangelische Verpflichtung auf die kirchlichen Bekenntnisse als Rechtsorpora (theologisch gesagt: als Gesetz), sondern verlangt der Theologie unter dem Titel „biblische Theologie“ überdies die Verpflichtung auf einen Bibelpositivismus ab, der sich nur als *Supranaturalismus* erklären, d.h. nur aufgrund einer frommen Dezision Bestand haben kann. Selbst der von Kant geschätzte Carl Friedrich Stäudlin, oder dessen Tübinger Lehrer Gottlob Christian Storr haben sich derart auf materialen Supranaturalismus zurückgezogen (der Versuch Storrs, in der Folge des Kantischen Kritizismus den historischen Beweis der göttlichen Autorität der Bibel wieder ins Recht zu setzen, mißglückte freilich).²⁰ Denn das würde bedeuten, die Bibel statt als Evangelium strikt als *Gesetz* zu handhaben. Eben dies tut Kant, wenn er der Theologie pädagogisch die „messianische Geschichtserzählung“, auf welcher der „biblische Glaube“ doch beruht, theologisch und institutionell die Bibel dagegen als Inbegriff von „Glaubensvorschriften“, als „Gesetzbuch“ zugrundelegt – in Kenntnis „der Wirkung, welche die Lesung der Bibel auf das Herz der Menschen tun mag“ (98. 13f. 99ff.). Wie wenig Kant der Einwand gekümmert hätte, sieht man daran, daß er den Begriff „Kanon“ nicht nur für den moralischen Gehalt der Bibel in Unterscheidung von ihr als „Organon“ gebraucht, sondern auch für die Bibel im ganzen, eben als Gesetzbuch (14).

Zweitens verknüpft Kants Platzanweisung die Existenz der biblischen Theologie in der Universität nicht nur mit der Pflege der moralischen Anlage der Gläubigen, sondern auch mit dem statutarischen Kirchenglauben als dem „großen Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe“ (106). Die Pflicht der Sozialdisziplinierung, mit Kants Worten: die Pflicht, dem Staat „lenkbare Untertanen“ zu verbürgen, bindet die Kirchen an den status quo der jeweiligen Obrigkeit, in seinem Fall: an den aufgeklärt paternalistischen Staat. Weder gut reformatorisch noch auch wirklich aufklärerisch hält Kant damit an der Kopplung von Kirche und Staat, d.h. von religiöser Autorität und politischer Macht fest, nämlich im Interesse des Staates. Repräsentiert nicht letztlich der Staat die „wichtigste menschliche Angelegenheit“? In Semlers Dilemma angesichts des Religionsedikts tritt zutage, daß Kants Regulierung des Streits

²⁰ GOTTLÖB CHRISTIAN STORR, *Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam*, Tübingen 1793; vgl. WALTER SPARR, *Supranaturalismus im Geiste Kants? Das Dogmatik-Kompendium von Gottlob Christian Storr (1793)* (im Druck).

der Fakultäten keineswegs in einer neutralen Beobachterperspektive stand. Seine für diese Regulierung konstitutive Definition des reinen Religionsglaubens stellt trotz ihres Anspruchs auf vernünftige Allgemeinheit doch zugleich eine religionspolitische Option dar. Ein preußischer Staat, der sie zur Maxime gemacht hätte, hätte nicht nur die Theologen auf den „privaten“ Religionsvortrag beschränkt und nur den Philosophen das Privileg des „öffentlichen Vernunftgebrauchs“ erteilt; er hätte, weil jene Option religiöse Positivität und Pluralität delegitimiert, die Grundlagen seiner liberalen, aber realistischen Religionspolitik zerstört.

Glücklicherweise setzte dieser Staat nicht auf eine gemeinsame Vernunftreligion (heute würde man sagen: Zivilreligion) und eine religionsaffine Moral (heute würde man sagen: Leitkultur), sondern sah nach dem Tode Friedrich Wilhelms II. sein Staatsziel besser gewahrt in der politischen Akzeptanz religiöser Differenz und bald auch in der politischen Verpflichtung auf eine Verfassung. Auch die Universitätsreform, die mit den Namen Wilhelm von Humboldt oder Friedrich Schleiermacher verbunden ist, hat Kants neu bestimmte Rolle der Philosophie in der Opposition zu den oberen Fakultäten nicht so übernommen, sondern hat philosophische Kompetenz, durchaus im Sinne des von Kant gemeinten kritischen und dynamisierenden Effekts, auch und gerade in den oberen Fakultäten verlangt; mit dem ein ganzes Jahrhundert lang glanzvollen Effekt der produktiven Begegnung und Auseinandersetzung (nicht Vermischung) von gesellschaftlichem Interesse und interessefreier Wahrheitssuche, von Empirie und Theorie.

Seinerzeit boten die Kritiker der Kantschen Wissenschaftstheorie der Theologie (Johann August Eberhard, Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder) gute Gründe dafür auf, daß für religiöse Praxis wie auch für die kulturelle „Bildung zur Humanität“ die Sprache und die Geschichte nichts Außerwesentliches und Zufälliges sind, von dem ein reiner, vermeintlich allgemeiner Vernunft- oder Religionsglaube abgetrennt werden könnte. Die *supranaturalistische* Domestizierung der Theologie, die weder dem Historiker der Bibel noch dem Theoretiker des Christentums als Religion einen mehr als zufälligen Platz in der theologischen Fakultät gelassen hätte, wäre durch die Bestätigung der Theologie als Erste Fakultät im erneuerten Bündnis der oberen Fakultäten mit dem Staat dafür in gar keiner Weise der Ausgleich gewesen. Angesichts der noch heute verfassungsmäßig hinkenden und volkskirchlich unzureichend realisierten Trennung von religiöser Autorität und staatlicher Macht darf und muß man dem hinzufügen, daß die *etatistische* Domestikation der Theologie ein allzu hoher Preis dafür ist, die Erste Fakultät in der Universität zu sein. Die darin liegende Gefahr, die staatliche Einschränkung der wissenschaftlich-theologischen Kompetenz künftiger Pfarrer und Religionslehrer, ist im Zeitalter des Bologna-

Prozesses akuter als zu Kants Zeiten. Noch ernster ist die Lehre, die man aus Kants Korrelation von staatlichem Interesse und öffentlich-theologischer Aufgabe ziehen muß: Die Theologie verfälscht das Evangelium, dem nachzudenken ihr genuiner Auftrag ist, in das Gesetz; statt Evangelium und Gesetz zu unterscheiden, wird sie selber zur Funktion des Gesetzes in seiner politischen Gestalt und mißbraucht die „messianische Geschichtserzählung“ als „Gesetzbuch“.

Dieser Schluß bestätigt Jörg Baur's Zurückhaltung gegenüber Kant, und dies umso mehr, als „gegenläufige Einsichten“ hier nicht festzustellen sind. Und daß Kant eine Zeitlang zum „Philosophen des Protestantismus“ avancierte,²¹ ist kein starkes Argument dagegen. Dasselbe gilt im Blick auf die Tatsache, daß die Luther-Renaissance des 20. Jahrhunderts, sieht man von ihren nationalpolitischen Zwecken ab, in erster Linie neukantianisch inspiriert war.²² Ersteres bestätigte, die letztere überspielte, daß die Theologie dabei in der bürgerlich-protestantischen Konstellation von religiösen und staatlichen Interessen plazierte war und blieb. Damit stehen wir auf der Rückseite der Wirkungsgeschichte Luthers: die *cura religionis* durch den Staat. Auch wenn das landesherrliche Kirchenregiment der Vergangenheit angehört, so verhalten sich sogar Synoden und, wen wundert es, Bischöfe nach dem Muster der althergebrachten Korrelation des Anspruchs auf religiöse Autorität und der politischen Macht. Die konstantinische Gefangenschaft der Kirche und der auf ‚die‘ Kirchen, tatsächlich auf ein bestimmtes Kirchenwesen verpflichteten Theologie, eine Gefangenschaft, die auch Luthers Reformation nicht beenden konnte, dauert noch an.

²¹ Zuletzt bei WERNER SCHULTZ, *Kant als Philosoph des Protestantismus*, Hamburg 1961.

²² Vgl. HEINRICH ASSEL, *Der andere Aufbruch. Die Luther-Renaissance*, Göttingen 1994, bes. 59ff.