

Autonomie und Transzendenz

Zwei Kernthemen der Enzyklika *Fides et Ratio* im Fokus von Augustins und Kants Denken

VON NORBERT FISCHER

1. Einführung

Die Enzyklika *Fides et Ratio* öffnet sich betont einem Verständnis von Philosophie, das deren neuzeitliche Ansätze nicht grundsätzlich diskreditiert; sie richtet aber klare Forderungen an die Philosophierenden und weist sie aus philosophischen Motiven auf ihre genuinen Aufgaben hin.¹

Ein Motiv, das die früher bestehenden Vorbehalte gegenüber der neuzeitlichen Philosophie zur Folge hatte, war der ihr allgemein unterstellte Subjektivismus, von dem man annahm, dass er notgedrungen zum Relativismus, zum Agnostizismus und schließlich gar zum Atheismus führe. Obwohl auch Augustinus in seinem philosophischen Fragen als suchendes Subjekt auftritt, wird ihm aber kaum je Subjektivismus angelastet – vielleicht deshalb, weil er auf dem Weg seines kritischen Fragens am Ende zu einem maßgebenden Theologen geworden ist, ja sogar zum Kirchenvater.² Dennoch hat sich auch Kant anfangs große Zustimmung im katholischen Deutschland erworben. Der Benediktiner und Philosophie-Professor Marten Reuß, der seit 1788 über Kant gelesen und ihn 1792 im Auftrag des Würzburger Bischofs besucht hat, schreibt im Brief vom 21.04.1797 an Kant (AA 12, 159): „Es kan Ihnen nicht gleichgültig seyn, zu erfahren, daß ihre Grundsätze auf dem Boden des kathol. Teutschlandes immer festeren Fuß setzen.“ Und der Freiburger Professor Leonhard Hug konnte 1796 schreiben: „Am unerwartetsten war ihm [Kant] vielleicht die beynahe einmüthige Bewunderung, die ihm das katholische Deutschland schenkte.“³

¹ Verfasst wurden die folgenden Überlegungen für eine Konferenz in Rom an der Pontificia Universitas Lateranense zum 10. Jahrestag von *Fides et Ratio*, initiiert von deren Rektor, Erzbischof Rino Fisichella (16.–18. Oktober 2008); am 9. Dezember 2008 wurden sie in der Akademie des Bistums Mainz erneut vorgetragen. Hier sind sie ein wenig überarbeitet. Die Konferenz in Rom stand unter dem programmatischen Titel *Fiducia nella ragione (Trust in Reason)*. Papst Benedikt XVI. hat den Verfasser gelegentlich brieflich in seinen Bemühungen ermuntert und dabei der Hoffnung Ausdruck verliehen, „daß ein neuer fruchtbarer Kontakt zu Immanuel Kant zustande kommt“.

² Im Hintergrund stehen einige vom Autor verfasste und herausgegebene Arbeiten; besonders: *N. Fischer*, Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik, Bonn 1987; *N. Fischer* (Hg.), Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. 2 Bände (ausgewählte Beispiele von den Anfängen der Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart), Hamburg 2009. Weiterhin *ders.*, Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen, Paderborn 1995; *N. Fischer* (Hg.), Kants Metaphysik und Religionsphilosophie (= KMR), Hamburg 2004; außerdem: Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte (= KuK), Freiburg i.Br. 2005. Siglen im Folgenden nach *C. Mayer* (Hg.), Augustinus-Lexikon, Basel 1987ff.; *N. Fischer* (Hg.): KMR.

³ Vgl. *L. Hug*, Vom Ursprunge der menschlichen Erkenntniß in Hinsicht auf die Grundsätze der kantischen Philosophie, Basel 1796, 7. Zur erstaunlichen Geschichte des Verhältnisses der Phi-

Die Beziehung der katholischen Welt zu Kant hat sich seit der seltsamen Indizierung der *Critica della ragione pura* dramatisch verschlechtert.⁴ Auf dem unrühmlichen Gipfel der Denunziation Kants hat zum Beispiel der Jesuit Viktor Kolb Kant als den Wegbereiter Schopenhauers, Feuerbachs, Nietzsches und Eduard von Hartmanns bezeichnet und ihn als Vater des Nihilismus denunziert.⁵ Dabei hätten die blindwütigen katholischen Kant-Gegner bedenken sollen, was Friedrich Nietzsche einmal zu Kant gesagt hat:

Woher das Frohlocken, das beim Auftreten Kants durch die deutsche Gelehrtenwelt gängig, die zu drei Viertel aus Pfarrer- und Lehrer-Söhnen besteht –, woher die deutsche Überzeugung, die auch heute noch ihr Echo findet, dass mit Kant eine Wendung zum Besseren beginne? Der Theologen-Instinkt im deutschen Gelehrten errieth, was nunmehr wieder möglich war⁶

Nietzsche wusste besser als mancher unverständige Leser, dass Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* zwar jede Art ‚dogmatischer Metaphysik‘ bekämpft, jedoch in der Absicht, „zum Glauben Platz zu bekommen“, um dem „Materialism, Fatalism, Atheism, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben [...] selbst die Wurzel“ abzuschneiden.⁷ Um mit Vernunft zum Glauben an einen „lebendigen Gott“ zu führen und diesen vernünftigen Glauben an Befestigen, bekämpft er den Deismus, den er in die Nähe des Atheismus rückt.⁸

Philosophie Kants zum Katholizismus vgl. im Überblick *N. Fischer* (Hg.), *KuK*; weiterhin *ders.*, Müssen Katholiken weiterhin Furcht vor Kant haben? *Kants Philosophie als ‚ancilla theologiae‘* (Eichstätter Universitätsreden; Band 114), Wolnzach 2005.

⁴ So der Titel der von dem italienischen Militärarzt Vincenzo Mantovani hergestellten Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft*, deren Text dann Albertino Bellenghi, ein vor allem als Agrarwissenschaftler hervorgetretener Kamaldulenser, seinem Gutachten für die Indexkongregation zugrunde gelegt hat; vgl. dazu *C. Göbel*, *Kants Gift. Wie die Kritik der reinen Vernunft auf den Index Librorum Prohibitorum kam* (in: *KuK*, 91–137). Die Indizierung hat jedoch nicht sofort Wirkung gezeigt, am wenigsten vielleicht in Rom; vgl. dazu *E. Naab*, *Vorlesungen über Kant an der Gregoriana um 1830* (in: *KuK*, 351–363).

⁵ Vgl. *V. Kolb*, *Immanuel Kant, der Bahnbrecher der modernen Zeit. Vorträge für die gebildete Männerwelt zum tieferen Verständnis der Gegenwart*, Wien 1919; *F. X. Kiefl*, *Kant und der Katholizismus*. In: *Korrespondenz- und Offertenblatt für die gesamte katholische Geistlichkeit Deutschlands* 34 (1924), 25f.; 36, (1926), 1–5; 45–48; 97–101. Dazu: *N. Fischer*, *Kants Rechtfertigung von Metaphysik und Religion. Die kritische Philosophie als ‚ancilla theologiae‘?* (*KuK*, 25); *R. Theis*, *Peter Wust und die ‚Autorität Kants‘* (*KuK*, 391).

⁶ *F. Nietzsche*, *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, 10. In: *Ders.*, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (= KSA)*, herausgegeben von *G. Colli* und *M. Montinari*, Berlin/München 1980, hier Band 6, 176; vgl. auch: *Der Antichrist* 11 (KSA 6, 177f.).

⁷ Vgl. *I. Kant*, *Kritik der reinen Vernunft (= KrV) B XXX, XXXIV*.

⁸ Siehe *KrV B 660f.*: „Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa bloß eine blindwirkende ewige Natur als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff allein uns interessiert, so könnte man nach der Strenge dem Deisten allen Glauben an Gott absprechen und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens oder obersten Ursache übrig lassen. Indessen da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getrauet, beschuldigt werden darf, er wolle es gar leugnen, so ist es gelinder und billiger, zu sagen: der Deist glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott.“ Angesichts dieser Diagnose kämpft Kant um die Rechtfertigung des Glaubens an einen lebendigen Gott. Im Überschlagen der bloß theoretischen Untersuchungen hält er es für möglich zu sagen (*KrV B 854*), „daß ich festiglich einen Gott glaube“; zu *Kants Metaphy-*

Implizit geht die Enzyklika *Fides et Ratio* auf ein echtes Verständnis der Philosophie Kants zu, was auch schon ein Buch des Jahres 2000 bezeugt, das nach der Wahl Kardinal Ratzingers zum Papst neu aufgelegt wurde. Dort antwortet Kardinal Ratzinger auf eine Frage von Peter Seewald:

Den Ausdruck ‚um seiner selbst willen geschaffen‘ hat gerade der Heilige Vater [scil. Johannes Paul II.] in den Enzykliken verschiedentlich aufgegriffen. Er hat ihn dabei von Immanuel Kant entlehnt und in einer neuen Weise weitergeführt. Kant hatte gesagt, der Mensch ist das einzige Wesen, das ein Zweck in sich selber ist, und nicht Zweck für etwas anderes. Der Papst sagt nun: In der Tat, der Mensch ist ein Ende in sich selbst und ist nicht seinerseits noch einmal ein Zweck für etwas anderes.⁹

Nachdem die Tür für ein förderliches Verhältnis katholischer Denker zur kritischen Philosophie Kants nach lang anhaltenden Störungen erneut geöffnet zu sein scheint, werden im Folgenden zwei Kernbegriffe der Enzyklika ins Auge gefasst, die im Denken Augustins wie in der Philosophie Kants eine große Rolle spielen.

Die Enzyklika spricht von der Autonomie des Geschöpfes und seiner Freiheit (15), von der Autonomie der Vernunft (16), von der Autonomie der Philosophie und der Wissenschaften (45; unter Bezugnahme auf Albertus Magnus und Thomas von Aquin); vom Ursprung der Autonomie in der Wahrheitssuche und von der wechselseitig zu achtenden Autonomie von Glaube und Philosophie (48 f.; 67). Theologische Argumentation habe im Gebrauch philosophischer Begriffe und Argumente die Notwendigkeit der Autonomie des Denkens (*cogitationis rectae autonomiae necessitas*) zu wahren (75). Im Geist des Thomas von Aquin erklärt die Enzyklika, die Glaubenszustimmung, die Verstand und Willen verpflichte, zerstöre nicht die Willensfreiheit des Glaubenden, der das Geoffenbarte in sich aufnimmt, sondern vervollkomme sie.¹⁰

Die Forderung der Autonomie wird für die Theologie wie für die Philosophie anerkannt; vor der gegenseitigen Zerstörung der Grundprinzipien der Autonomie wird gewarnt (77), allerdings auch vor der ‚Illusion von Autonomie‘, die wohl eher als Versuchung der Philosophie gilt (80). Philosophie solle die Bedeutung des metaphysischen Anspruchs (*metaphysici operis pondus*) anerkennen und nicht bei ihren Forschungen innehalten (84). Philosophen, die in Anerkennung des Gotteswortes und in Kontinuität mit der großen Tradition denken, werden es – wie der Papst jedoch in einer Weise

sik der Probleme, zur Möglichkeit subjektiver Gewissheit und zum theoretisch-doktrinalen Glauben vgl. N. Fischer, Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘, Bonn 1979, 144–171.

⁹ *Benedictus* <Papa, XVI.>, Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald (2000). Neuausgabe Stuttgart 2005, 119f. Im Hintergrund könnte vor allem Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘ (= GMS) stehen, z.B. GMS BA 66f. (= AA 4, 428f.).

¹⁰ Nach Thomas hebt das Wirken Gottes die Freiheit der Willensbestimmung nicht auf (S.th. I 23, 3 ad 3: „non tollit libertatem arbitrii“); vgl. auch S.th. I 1, 8 ad 2: „Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei“. Weiterhin I 2, 2 ad 1: „sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et perfectio perfectibile.“

sagt, die weiterer Klärung zu bedürfen scheint –, nicht versäumen, sich als getreue Anhänger des Autonomieanspruchs des philosophischen Denkens zu erweisen (85).¹¹ Ebenso klärungsbedürftig ist ein weiterer Gedanke, der sich mit Recht kritisch zu dem (usurpierten) Vorrecht des Einzelnen äußert, die Kriterien für Gut und Böse ‚autonom‘ festzulegen und dementsprechend zu handeln: Die Enzyklika beklagt, dass das ‚Gewissen‘ nicht mehr in seiner ursprünglichen Wirklichkeit gesehen werde, nicht als ein Akt der Einsicht der Person, der es obliege, die allgemeine Erkenntnis des Guten auf eine bestimmte Situation anzuwenden und so ein Urteil über das richtige zu wählende Verhalten zu fällen (98). Da der Sprachgebrauch der Enzyklika hier am umgangssprachlichen Gebrauch des Ausdrucks ‚autonom‘ orientiert ist, wird man dieser Kritik zustimmen können. In einem fachphilosophischen Sinn, der sich sachgemäß auf den Sprachgebrauch Kants zu beziehen hätte, wäre diese Redeweise aber verfehlt, zumal die mit Recht von der Enzyklika angemahnte ‚Heiligkeit‘ bei Kant ausdrücklich eine grundlegende Rolle spielt. Ähnliches gilt für die kritischen Bemerkungen, die sich mit Recht gegen den Allmachtswahn von Ideologien richten, die dem Menschen suggerieren, er könne sein absolut eigener Herr sein, der ‚autonom‘ über sein Schicksal und seine Zukunft entscheiden könne, wenn er nur auf sich selbst und seine Kräfte vertraue (107). Im Kontext der Philosophie Kants ist dem Ausdruck ‚autonom‘ aber alles Willkürhafte, das ihm die Sprache der Enzyklika anlastet, völlig fremd. Dies in Grundzügen zu zeigen, wird eine der Aufgaben der folgenden Überlegungen sein.

Einleuchtend ist der Nachdruck, mit dem die Enzyklika von der Philosophie die Offenheit für Transzendenz fordert, für die Anerkennung Gottes in seiner Gottheit, Transzendenz und höchsten Freiheit. Dieser Forderung können sich Philosophierende jedoch nicht als einer Maßgabe unterwerfen, die von außen an sie herangetragen wird. Es muss schon der eigene Blick auf die Wirklichkeit sein, der sie allerdings im Sinne der Enzyklika belehren kann, gerade wenn sich dieser Blick auch von Denkern wie Augustinus und Kant inspirieren und zu deren Einsichten führen lässt.

2. Zur geschichtlichen und systematischen Einordnung des Themas

Grundsätzlich erkennt die Enzyklika also die Autonomie der Philosophie an, fordert von ihr aber Offenheit für Transzendenz.¹² Damit markiert sie

¹¹ Die Rede von einem ‚Anspruch auf Autonomie‘ ist nicht nur von Kant her schwierig, so als möchte ein Subjekt gerne etwas haben, in diesem Falle Autonomie. Die ‚Autonomie der Vernunft‘ ist nicht etwas, das wir der Vernunft zusprechen oder ihr etwa entziehen könnten, ebenso wenig wie die Tatsache, dass die Vernunft als Richter auftritt; siehe *Augustinus*, *Confessiones* 10, 10: „nuntiantibus sensibus iudex ratio“; vgl. dazu *Kant*, *KrV*, B XIII.

¹² Damit verzichtet die Enzyklika auf verfehlte Berührungsängste, hält aber an den berechtigten Anliegen fest, die vordem zu einer starren Fixierung auf bewährte Formen gelungener Beziehungen von Glaube und Vernunft geführt hatten, z.B. im Werk des Thomas von Aquin, das gewiss weiter als wichtiger Bezugspunkt beachtet werden sollte.

den höchst nötigen Einstieg in einen echten Dialog mit neueren philosophischen Entwürfen, die zunächst argwöhnisch beäugt worden waren, unterdrückt aber mit gutem Recht nicht kritische Anfragen, denen sich die Philosophie entsprechend ihrem Selbstverständnis auch nicht verschließen kann. Dass sich im Verhältnis der kirchlichen Amtsträger zur Philosophie schon oft Umbrüche und Neuanfänge ereignet haben, ist sattsam bekannt und braucht hier nur kurz angedeutet zu werden: Schon Augustinus hat seine tiefe und weit reichende Bedeutung in der Kirche erst erlangt, nachdem er sich die (neu)platonische Philosophie mit ursprünglicher denkerischer Kraft angeeignet und sie überdies – nicht ohne kritische Distanz – mit der Botschaft des biblischen Glaubens verbunden hatte.¹³

Besonders deutlich zeigt sich ein solcher Umbruch und modifizierter Neubeginn im Anschluss an die Intervention von Papst Gregor IX., der im Schreiben vom 19. März 1227 an die Pariser Theologen das Eindringen des Aristotelismus beklagte, da er fürchtete, dass dessen Verfechter sich von der Tradition der ‚heiligen Väter lösten‘ und zu einer ‚philosophischen Lehre von den natürlichen Dingen‘ übergangen, die er nicht nur für ‚leichtfertig, sondern für gottlos‘ hielt.¹⁴ Thomas von Aquin hat wenig später die aristotelische Philosophie für die christliche Theologie und die (katholische) Kirche für viele Jahrhunderte hoffähig und verbindlich gemacht – allerdings in einer Auslegung, die nicht den Spuren der arabischen Aristoteles-Interpreten folgte, welche Interpretation als der durchaus einleuchtende Grund der Sorgen des Papstes verstanden werden kann.¹⁵

‚Transzendenz‘ ist ein notwendiges Kernthema der Enzyklika, da die christliche Glaubensbotschaft zwischen Schöpfer und Schöpfung klar unterscheidet und dennoch die beidseitige, von Liebe getragene Beziehung zwischen dem Schöpfer und den geschaffenen Wesen zum Thema hat. Augustinus denkt den Sinn der Transzendenz differenziert: in seiner Deutung der Schöpfung als *creatio de nihilo* und in seiner Reflexion der menschlichen Gottsuche, die er zunächst als Weg des Transzendierens vollzieht, die er zuletzt aber im Sinne eine Inversion unserer Aktivität, nicht als unsere Leistung auslegt, für die wir Menschen also allenfalls empfänglich sein können.

¹³ Vgl. E. von Ivánka, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (1964), Einsiedeln 1990; ebenso die Grundthese von N. Fischer, *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chirismos-Problematik*, Bonn 1987.

¹⁴ DH 824: „caelestis paginae intellectum sanctorum Patrum studiis certis expositionum terminis limitatae, quos transgredi non solum est temerarium, sed profanum, ad doctrinam philosophicam naturalium inclinando, ad ostentationem scientiae, non profectum aliquem auditorum“; dazu N. Fischer, *Einleitung*, in: *ders.*, *KuK*, 1.

¹⁵ Vgl. K. Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der ‚Deutschen Mystik‘ aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München 2006. Flasch konterkariert den Sieg des Thomas über Averroes. Er übergeht, dass Thomas gegen die arabischen Aristoteles-Interpreten für die unvertretbare Personalität des Einzelnen tritt, die für die christliche Glaubensbotschaft unverzichtbar ist. Er übersieht zudem, dass Meister Eckhart jesuanischer Moralist war. Moral im strengen Sinn setzt die ewige Bedeutung der Person voraus, auch wenn sie endlich ist und sich Gott verdankt.

Augustins Transzendenzverständnis führt zur Einsicht in die Vernünftigkeit der menschlichen Gottsuche und des festen Glaubens an Gott, aber auch zur Einsicht in seine Unbegreiflichkeit.

Solche Einsichten sind auch bei Kant zu finden, dessen Missachtung in katholischen Kreisen seit der befremdlichen Indizierung der *Critica della ragione pura* (formaljuristisch ist die *Kritik der reinen Vernunft* nicht indiziert!) großen Schaden angerichtet hat.¹⁶ Nach dem Abschluss seiner kritischen Hauptwerke benennt er es als sein Motiv, das er bei deren Ausarbeitung verfolgt habe, „zu beweisen, daß es für die Vernunft unvermeidlich sei, ein Daseyn Gottes anzunehmen“.¹⁷ Um dieses ‚Beweises‘ willen hatte er sich gezwungen gesehen, „zu beweisen, daß die speculative Vernunft weder seinen Begriff mit sich selbst einstimmig geben noch ein solches Daseyn [beweisen] oder auch nur die Realität dieses Begriffs darthun könne“ (Reflexion 6317=AA 18,623). Da Kant explizit den „lebendigen Gott“ sucht, bekämpft er den deistischen Gottesbegriff der Kosmotheologie und der Ontotheologie.¹⁸ Wie Augustinus hat er um Einsicht in die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott gerungen und sich dabei zum Bekenntnis der Unbegreiflichkeit Gottes genötigt gesehen.¹⁹

Dass die Enzyklika ‚Autonomie‘ als positiv besetztes Kernthema enthält, ist eine überraschende Neuerung, deren Sinn zwar intendiert ist, die aber nicht in ihrer vollen Tragweite entfaltet wird. Die Enzyklika lässt die Herkunft des philosophischen Gebrauchs dieses Terminus beiseite, der vor Kant auf seine politische, für die Enzyklika vernachlässigbare Bedeutung restringiert war.²⁰ Indem die Enzyklika den philosophischen Begriff der

¹⁶ Vgl. N. Fischer, KuK; nachdem Kant auf katholischer Seite in ein schiefes Licht gekommen war, wurde der Weg zur sachlichen Begegnung schwierig. Einen wichtigen Schritt vollzog J. B. Lotz (Hg.): Kant und die Scholastik heute, Pullach bei München 1955. Als neuere Arbeit, die von katholischer Seite positiv auf Kant zugeht, vgl. D. Keller, Der Begriff des höchsten Guts bei Immanuel Kant. Theologische Deutungen, Paderborn 2008.

¹⁷ Die ‚Reflexion‘ 6317 stammt aus den Jahren 1790/91 (vgl. AA 18,623–632). Schon in der KrV findet sich diese Einsicht. Trotz des negativen Ergebnisses des Versuchs, mithilfe der spekulativen Vernunft Erkenntnis des Übersinnlichen zu erlangen, beantwortet Kant die Frage, ob wir doch „einen einigen, weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen“ können, schon in der KrV mit voller Überzeugung (B 725): „Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen.“

¹⁸ Vgl. KrV B 660f. (im Abschnitt: Kritik aller Theologie aus speculativen Principien der Vernunft).

¹⁹ Diese Einsicht trägt Thomas von Aquin in größter Selbstverständlichkeit (S.th. I 3, Introductio: „de deo scire non possumus, quid sit, sed potius quomodo non sit: non possumus considerare de deo, quomodo sit, sed potius quomodo non sit“), aber auch mit Schärfe vor (de pot. 7,5 ad 14: „illud est ultimum cognitionis humanae de deo quod sciat se nescire“). Thomas von Aquin lebte denkerisch zwar im Gespräch mit der Tradition, war aber „aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht“, so wie Kant in der hier zitierten Stelle von sich sagt (Prolegomena A 3=AA 4,255); keinesfalls war Thomas ein Thomist, zu dem ihn verbohrt Kantgegner bis heute stilisieren.

²⁰ R. Pohlmann, Artikel: Autonomie, in: HWP 1 (1971), 701–719, 701: „Für die Griechen war der Begriff der autonomia eine zentrale politische Kategorie.“ Weiterhin 702: „Das Mittelalter kennt den Begriff der A. nicht. Erst zu Beginn der Neuzeit – im Laufe des 17. und 18. Jh. – gewinnt der Begriff vornehmlich innerhalb der Rechtswissenschaften erneut an Bedeutung. Mit

Autonomie positiv aufgreift,²¹ eröffnet sie eine positive Beziehung zur Philosophie Kants, die aber der Präzisierung fähig und bedürftig ist. Was Kant im Begriff der Autonomie denkt, entspricht zudem wichtigen Intentionen Augustins.²² Denn auch Augustinus sah sich genötigt, nach einem rationalen Moralprinzip zu suchen, das er nicht in der Goldenen Regel, sondern in einer formalen Bestimmung der Gerechtigkeit fand, die nicht auf eine Klugheitsregel im Dienste glücksuchender Subjekte reduziert werden kann.²³

Die folgenden Überlegungen beginnen mit dem Thema der Autonomie und führen von dort zur Transzendenz als zweitem Thema. Dies geschieht in der Meinung, dass ohne die sachgemäß verstandene Autonomie der menschlichen Vernunft wahre Transzendenz gar nicht denkbar ist.²⁴ Das erste Thema wird im Ausgang von Kant entfaltet und dann an Augustinus untersucht; das zweite Thema wird von Augustinus her ins Spiel gebracht und anschließend an Kant verfolgt. Im Folgenden werden also Hinweise gegeben, wie die positive Beziehung der Enzyklika zu Kant zu explizieren wäre und wie diese Explikation im Einklang mit Augustins Denken steht.²⁵

3. Autonomie und göttliches Gebot

Im Terminus Autonomie, den Kant in den philosophischen Sprachgebrauch eingeführt hat, ist ein Merkmal der menschlichen Vernunft gedacht, das in der Philosophie immer eine implizite und unvermeidliche Rolle spielte – und deutlich auch im philosophischen Denken Augustins. Bei beiden ändert

Kants Theorie der A. bekommt der Begriff eine umfassende philosophische Relevanz und wird im Anschluß daran von den verschiedenen Wissenschaften rezipiert, wobei ihm unterschiedliche, aus den jeweiligen fachwissenschaftlichen Zusammenhängen erwachsende Bedeutungsvarianten zukommen.“

²¹ Vgl. ‚Fides et Ratio‘ 16: Der Glaube „greift nicht ein, um die Autonomie der Vernunft zu beschneiden oder ihren Handlungsraum einzuschränken, sondern nur dazu, um dem Menschen bereiflich zu machen, daß der Gott Israels in diesen Geschehnissen sichtbar wird und handelt“. Dazu ‚Fides et Ratio‘ 15; 45; 48; 67; 75; 77; 79; 84; 98; 107.

²² Diese Intention ist schon bei Augustinus zu finden: er nannte eine schlechte Handlung nicht deshalb schlecht, weil ein Gesetz sie verbiete, sondern beharrte darauf, dass sie vom Gesetz verboten werde, weil sie schlecht sei; vgl. lib. arb. 1,6; dort sagt Evodius: „non sane ideo malum est quia vetatur lege, sed ideo vetatur lege, quia malum est.“ Vgl. auch 1,11 (hier spricht Augustinus): „nam lex mihi esse non videtur, quae iusta non fuerit.“

²³ Vgl. lib. arb. 1,15: „iustum est, ut omnia sint ordinatissima“; Ziel ist der ‚homo ordinatissimus‘ (vgl. 1,18); ebenso die ‚bona voluntas‘ (1,27), die der Wille allein durch sich selbst erreichen könne (1,26: „per se ipsam“).

²⁴ Zur Doppelfrage Augustins vgl. z.B. sol. 1,7; bei Kant z. B. KrV, B 723: Zu den „zwei Fragen, wobei die reine Vernunft ihr größtes Interesse hat“; laut KrV, B 831, haben wir „in einem Kanon der reinen Vernunft [...] nur mit zwei Fragen zu thun: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben?“ dazu N. Fischer, Deum et animam scire cupio. Zum bipolaren Grundzug von Augustins metaphysischem Fragen. In: Agostino e la tradizione agostiniana / Augustinus und die Augustinische Tradition. Herausgegeben von C. Esposito und P. Porro. Quaestio / Annuario di storia della metafisica; Band 6 (2006), Turnhout-Bari 2007, 81–101.

²⁵ Im Hintergrund steht N. Fischer, Motivi agostiniani nella filosofia di Immanuel Kant, in: GM 30 (2008), 333–360; jetzt auch auf Deutsch: Augustinische Motive in der Philosophie Kants. In: N. Fischer (Hg.), Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens; Band 2: Von Descartes bis in die Gegenwart, Hamburg 2009, 89–110.

der Autonomie-Gedanke nichts daran, dass die Vernunft des Menschen als geschaffene, endliche Vernunft gedacht wird, dass die auf Autonomie der Vernunft gründenden moralischen Gesetze zugleich als Gebote Gottes gedacht werden und dass der Wille im Streben nach seinem höchsten Ziel nicht autark ist, sondern auf die Art von Hilfe angewiesen bleibt, die theologisch als Gnade zu bezeichnen ist. Da diese drei Thesen nicht im Blick auf Augustinus, sondern im Blick auf Kant umstritten sind, sollen hier nur knappe Belege zu Kant genannt werden.

Kant denkt die menschliche Vernunft erstens – grundlegend für den Ansatz der kritischen Philosophie insgesamt – in platonischer Tradition als *intellectus ectypus* – im wesentlichen Unterschied zur Vernunft Gottes, die er als *intellectus archetypus* bezeichnet (KU B 350f.). Zweitens erklärt er, dass die moralischen Gesetze zugleich „als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen“ (KpV A 233). Sofern allen endlichen Vernunftwesen das Streben nach Heiligkeit aufgegeben ist, zeigt sich die Religion als ein echtes und unvermeidliches Anliegen der reinen Vernunft (und hat nichts mit ‚Bedürfnissen‘ besonderer Subjekte zu tun). Da die Heiligkeit im strengsten Sinn verstanden wird, hält Kant ihre Verwirklichung für unlösbar, solange wir nur auf unsere eigenen Kräfte angewiesen sind. Deshalb sagt er zur dritten These (KpV A 229f., Fn):

Wenn ich nun die christliche Moral von ihrer philosophischen Seite betrachte, so würde sie, mit den Ideen der griechischen Schulen verglichen, so erscheinen: Die Ideen der Cyniker, der Epikureer, der Stoiker und der Christen sind: die Natureinfalt, die Klugheit, die Weisheit und die Heiligkeit. In Ansehung des Weges, dazu zu gelangen, unterschieden sich die griechischen Philosophen so von einander, daß die Cyniker dazu den gemeinen Menschenverstand, die andern nur den Weg der Wissenschaft, beide also doch bloßen Gebrauch der natürlichen Kräfte dazu hinreichend fanden. Die christliche Moral, weil sie ihre Vorschrift (wie es auch sein muß) so rein und un-nach-sichtlich einrichtet, benimmt dem Menschen das Zutrauen, wenigstens hier im Leben, ihr völlig adäquat zu sein, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, daß, wenn wir so gut handeln, als in unserem Vermögen ist, wir hoffen können, daß, was nicht in unserm Vermögen ist, uns anderweitig werde zustatten kommen.²⁶

Schon Kants theoretische Philosophie enthält einen Gedanken, der mit der Autonomie zu tun hat, nämlich in der These, dass die endliche Vernunft des Menschen „in der Qualität [...] eines bestellten Richters“ fungiere, gerade so, wie Augustinus von der *ratio als index* gesprochen hatte.²⁷ Besonders auffällige Bedeutung erlangt die Autonomie aber erst in der praktischen Philosophie. Dort geht es um eine „Autonomie des Willens“, die sich da-

²⁶ Vgl. dazu Aus dem Nachlaß = AA 23,395: Laut Kant „muß man sich eine Gesetzgebung denken, deren Idee analogisch mit der menschlichen immer noch ein in praktischer Rücksicht für uns gültiges Erkenntnis ist: mithin alle unsere Pflichten zugleich als Göttliche Gebote deren Inbegriff Religion heißt“.

²⁷ Vgl. KrV, B XIII und conf. 10, 10. Vgl. dazu N. Fischer, Zu Ursprung und Sinn menschlichen Fragens und Suchens (conf. 10, 10): „Homines autem possunt interrogare“. In: Selbsterkenntnis und Gottsuche. Augustinus: ‚Confessiones‘ 10. Herausgegeben von N. Fischer und D. Hattrup, Paderborn 2007, 57–77. Im Hintergrund steht der Gedanke des Aristoteles (mit Bezug auf Anaxagoras), die Seele müsse herrschen, um erkennen zu können (De anima 429a19f.).

durch auszeichnet, „daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien“ (GMS BA 87 = AA 4, 440). Unmittelbar zuvor hatte Kant das wirksame Ideal genannt und erklärt: „Der Wille, dessen Maximen nothwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein heiliger, schlechterdings guter Wille“ (GMS BA 86 = AA 4, 439).

Entgegen verfälschenden Insinuationen, es gehe Kant in der ‚Autonomie des Willens‘²⁸ oder der ‚Autonomie der Vernunft‘ um willkürliche Selbstbestimmung endlicher Subjekte,²⁹ setzt Kant den Begriff nur der Autonomie der Heteronomie entgegen, nicht aber den der göttlichen Gesetzgebung.³⁰ Die von Kant gedachte Autonomie dient nicht der gottlosen Selbstermächtigung des Menschen, sondern fordert Unterwerfung unter ein Gesetz, das zugleich Gebot Gottes ist (KpV, A 237):

Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf die Autonomie seines Willens, als eines freien Willens, der nach seinen allgemeinen Gesetzen nothwendig zu demjenigen zugleich muß einstimmen können, welchem er sich unterwerfen soll.

Obwohl Kant Heiligkeit des Willens nur in Gott sieht, erklärt er:

Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl eine praktische Idee, welche nothwendig zum Urbilde dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht.³¹

Weil das hehre Ziel der Heiligkeit, das allen Menschen als einzige, allen gestellte Aufgabe vor Augen steht, unsere Kraft überfordere, und weil uns auch das Zutrauen fehle, dieser Vorschrift gerecht zu werden, weist Kant auf die Möglichkeit der Hilfe durch Gnade, die er zwar nicht zum Thema der Philosophie macht, für die er sich aber prinzipiell und explizit empfänglich zeigt. Kants Gedanke der Autonomie stützt weder die Willkür der Subjekte noch ein pelagianisches Autarkiestreben. Allerdings dient er als Gegenbegriff und Gegengift für die von ihm bekämpfte protestantische Prädestinati-

²⁸ Von ‚Autonomie des Willens‘ oder der ‚Vernunft‘ spricht Kant z.B. in GMS (vgl. BA 74 = AA 4, 433; BA 87 = AA 4, 440; BA 97 f. = 446 f.; BA 103 = AA 4, 449; BA 105 = AA 4, 450; BA 109–111 = AA 452 ff.) und in KpV A (z.B. 58 f.; 72–74; 226). Stets ist deutlich erkennbar, dass es nicht um die Rechtfertigung menschlicher Willkür geht.

²⁹ Vgl. dagegen G. B. Sala, Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als „ethisch gemeinen Wesen“ (KMR, 225–264, besonders 235).

³⁰ Vgl. GMS BA, 88 f. = AA 4, 441. Von der „Autonomie des Willens“ spricht Kant immer im Gegensatz zur „Heteronomie der Willkür“ (z.B. KpV, A 58), unter Betonung der Gesetzlichkeit der Maximen und dem Nichtgebundensein an Neigungen. Zwar erklärt Kant (KpV, A 45): „Glücklich zu sein, ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens.“ Natürliche Neigungen und Klugheitsregeln werden nicht geschmäht, taugen aber nicht zur Grundlegung der Moral.

³¹ KpV, A 237; vgl. dazu auch conf. 10, 67–70. Weiterhin Kant, Opus postumum (AA 21, 150; verfasst zwischen Dezember 1800 und Februar 1803): „Was ist heilig und wer ist der einzige Heilige. Das Urbild desselben ist das höchste Gut in Person.“ Weiterhin Vorlesungen über Moralphilosophie = AA 27, 14: „Ethik durch eine Tugendlehre erklärt, ist so fern gut, in sofern Tugend bloß vor den innern Richterstuhl gehört; da aber die Tugend nicht bloß moralisch gute Handlungen anzeigt: sondern zugleich eine große Möglichkeit des Gegenteils, und also einen innern Kampf einschließt, so ist dies ein zu enger Begriff, da wir Ethik, nicht aber Tugend (eigentlich) auch Engeln und Gott zuschreiben können: da bei diesen wohl heiligkeit nicht aber Tugend ist.“

onstheorie,³² weil diese das Weltgeschehen zu einem kosmischen Marionettentheater degradierte und somit die rationalen Grundlagen aller Theologie zerstörte.³³ Kant dagegen verteidigt die These von der Freiheit des menschlichen Willens und bezeichnet die Freiheit sogar als „Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft“ (KpV A 4).³⁴ Diese endliche Freiheit des Menschen sieht er keineswegs im Widerstreit mit der Annahme der Allmacht Gottes. Im Streit der Fakultäten heißt es zu dieser Frage (SF A 55=AA 7, 41):

So ist es mit St. Paulus' Lehre von der Gnadenwahl gegangen, aus welcher aufs deutlichste erhellt, daß seine Privatmeinung die Prädestination im strengsten Sinne des Worts gewesen sein muß, welche darum auch von einer großen protestantischen Kirche in ihren Glauben aufgenommen worden, in der Folge aber von einem großen Theil derselben wieder verlassen, oder, so gut wie man konnte, anders gedeutet worden ist, weil die Vernunft sie mit der Lehre von der Freiheit, der Zurechnung der Handlungen und so mit der ganzen Moral unvereinbar findet.

Ob Kant die Lehre des Apostels Paulus richtig deutet, mag eine ebenso offene Frage sein wie die Frage, ob Augustins Thesen zur Prädestination seine Lehre von der Freiheit der Willensentscheidung aufheben kann. Immerhin hebt Augustinus in einer Bemerkung zur Intention des Apostels, die auch zum Verständnis seiner eigenen Absicht wichtig ist, den Leitgedanken hervor, dass sich niemand der Verdienste seiner Werke rühmen solle (Simpl. 1,2,2): „et primo intentionem apostoli quae per totam epistulam viget tenebo quam consulam. haec est autem, ut de operum meritis nemo gloriatur.“ Dieser Intention stimmt Kant zu, wenn er sagt (KrV, B 579 Fn):

Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit (*merito fortunae*) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.

Autonomie gehört zu Kants Deutung der Person als Zweck an sich, zum Glauben, dass wir als endliche Vernunftwesen auf Gott hin geschaffen sind

³² Vgl. A. Winter, Kant zwischen den Konfessionen, in: *Ders.*, Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants, Hildesheim 2000, 1–47; *ders.*, Kann man Kants Philosophie ‚christlich‘ nennen? (KuK, 33–57); N. Fischer, Zur Gnadenlehre in Augustins ‚Confessiones‘. Philosophische Überlegungen zu ihrer Problematik. In: Gnade – Freiheit – Rechtfertigung. Augustinische Topoi und ihre Wirkungsgeschichte, herausgegeben von C. Mayer, A. E. J. Grote und C. Müller, Mainz 2006, 123–145.

³³ Zu Nicolai Hartmanns Antinomie von Ethik und Religion vgl. *ders.*, Ethik (1925), Berlin 1962, 199, 204, und 810; dazu N. Fischer, *Epigenesis des Sinnes*. Nicolai Hartmanns Destruktion einer allgemeinen Weltteleologie und das Problem einer philosophischen Theologie. In: KanSt 78 (1987), 64–86. Hartmann bekämpft die Prädestinationslehre, aber implizit auch die Destruktion der Moralität und ihres Sinnes durch Friedrich Nietzsche.

³⁴ Vgl. N. Fischer, Einleitung (KMR, XV–XXXV); W. Ertl, Schöpfung und Freiheit: ein kosmologischer Schlüssel zum Verständnis von Kants Kompatibilismus (KMR, 43–76); M. Forschner, Freiheit als Schlußstein eines Systems der reinen Vernunft. Transzendente und praktische Freiheit (KMR 131–159).

und nicht fremdbestimmt leben können.³⁵ Kants Glaube lebt vom Anstoß, den Kant als das „einzigste Factum der reinen Vernunft“ erfährt,³⁶ als ‚Bewußtsein des moralischen Gesetzes‘, das uns die Freiheit „offenbart“, und in der Folge die anderen Begriffe der spekulativen Vernunft, nämlich Gott und Unsterblichkeit (KpV, A 4f.). Insofern kann gesagt werden, dass die Philosophie Kants auch von einer *excitatio* lebt.³⁷

Dass wir von Gott auf Gott hin geschaffen sind, ist der von Hoffnung und Einsicht getragene Glaube Augustins, der ihm auf dem langen Weg seines Suchens zuteil wurde und der schon die *Confessiones* von Anfang bis zu ihrem Ende begleitet, durchformt und ihnen Einheit verleiht. Dieses Thema verbildlicht sich ebenso in der Kompositionsstruktur des Gesamtwerks wie in der Kompositionsstruktur der einzelnen Bücher.³⁸ Gott und Seele sind die Themen, die Augustins Fragen antreiben und ausfüllen, so wie Kant das Interesse der reinen Vernunft auf die Fragen reduzierte: „ist ein Gott? ist ein künftiges Leben?“³⁹

³⁵ Vgl. conf. 1, 1: „fecisti nos ad te“; in dieser Deutung von Genesis 1,26 ff. steckt eine implizite Christologie, die auch Kant anerkennt, da Kant auf das „Ideal der von Gott geliebten Menschheit“ zielt; vgl. die Hinweise in: N. Fischer, Der Rationalitätsanspruch der Augustinischen Christologie. Philosophische Bemerkungen zu Augustins ‚Confessiones‘. In: Mythen Europas. Schlüsselfiguren der Imagination. Herausgegeben von A. Hartmann und M. Neumann, Regensburg 2004, 207–227. Vgl. Kants Rede vom ‚Heiligen des Evangelii‘ (GMS BA 29=AA 4, 408).

³⁶ Weil das moralische Gesetz kein willkürliches Produkt ist, sagt Kant (KpV, A 56): „Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Factum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic jubeo*) ankündigt.“ Vgl. KpV, A 255f.: „Ein Bedürfnis der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche führt nur auf Hypothesen, das der reinen praktischen Vernunft aber zu Postulaten; denn im ersten Falle steige ich vom Abgeleiteten so hoch hinauf in der Reihe der Gründe, wie ich will, und bedarf eines Urgrundes, nicht um jenem Abgeleiteten (z.B. der Causalverbindung der Dinge und Veränderungen in der Welt) objective Realität zu geben, sondern nur um meine forschende Vernunft in Ansehung desselben vollständig zu befriedigen.“ Weiter KpV, A 256f.: „Dagegen ist ein Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft auf einer Pflicht gegründet, etwas (das höchste Gut) zum Gegenstande meines Willens zu machen, um es nach allen meinen Kräften zu befördern; wobei ich aber die Möglichkeit desselben, mithin auch die Bedingungen dazu, nämlich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, voraussetzen muß, weil ich diese durch meine speculative Vernunft nicht beweisen, obgleich auch nicht widerlegen kann.“

³⁷ Der ‚Anstoß‘ kann als ‚excitatio‘ ausgelegt werden; vgl. das „tu excitas“ in conf. 1,1; ebenso als ‚Anruf‘ Gottes, der zu einem „ins Unendliche gehenden Progressus“ (KpV, A 220) führt; dazu vgl. conf. 10, 38: „vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splendisti et fugasti caecitatem meam, fragrasti, et duxi spiritum et anhelato tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.“ Zur vorgelegten Kant-Interpretation vgl. auch N. Fischer/D. Hatrup, Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas. Paderborn 1999.

³⁸ Schemata zum Aufbau der *Confessiones* in: N. Fischer, Einleitung, in: *Aurelius Augustinus, Was ist Zeit? Confessiones XI/Bekennnisse 11*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von N. Fischer. Lat.-dt. Hamburg 2000, XI-LXIV, hier XXXII-XLI; das zehnte Buch verdichtet das Gesamtprojekt; dazu das Schema in: N. Fischer: Einleitung, in: *Aurelius Augustinus, Suche nach dem wahren Leben. Confessiones X/Bekennnisse 10*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von N. Fischer. Lat.-dt. Hamburg 2006=SwL, XIII-XCI, hier XIX-XXX.

³⁹ Vgl. sol. 1,7; KrV, B 831; vgl. auch KrV, B 723f.: „Frägt man denn also (in Absicht auf eine transscendentale Theologie) erslich: ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: ohne Zweifel.“

Selbstsein und Gottsuche sind, wie das siebente Buch der *Confessiones* ausdrücklich zeigt, die entscheidenden Fragen, deren Beantwortung Augustins Bekehrung erst ermöglicht hat. Um das Selbstsein des jeweils einzelnen, des endlichen, von der Flüchtigkeit des Zeitlichen und von Fremdbestimmung bedrohten Menschen denken zu können, lehnt Augustinus (ähnlich wie Kant) naturkausale Erklärungen für die Willensbestimmung im äußeren Sinne ab (lib. arb. 2,7; 3,2; 3,15). Für die eigentliche Moralität schließt er auch hypothetische Imperative der Klugheit aus, die zwar auf inneren und geistig verfeinerten, im Prinzip jedoch ebenso naturkausalen Grundlagen beruhen (lib. arb. 1,6–8).⁴⁰

Die Prädestinationslehre kann, wo Augustinus sie vorträgt, nicht als dogmatische These gemeint sein. Denn er hält ebenso am Vorauswissen Gottes wie an der menschlichen Freiheit fest und bestreitet die Annahme, Gottes Vorauswissen nehme unsere Entscheidungen vorweg.⁴¹ Wer ihn anders auslegt, vergewaltigt sein Denken oder attestiert ihm (oder sich) geistige Verwirrung.⁴² Die sachlichen Gründe, die Augustinus gelegentlich in die Nähe der Prädestinationslehre geführt haben, sind Überlegungen zur Paulus-Exegese, teils im Kontext des Verbots, sich selbst zu rühmen, teils im Kontext des Verbots, mit Gott zu rechten. Augustinus hat eine extrem formulierte Gnadenlehre im Übrigen nicht erst seit 397 vertreten (wie Flasch erklärt), sondern auch schon in *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (vgl. dort 1,22). Dennoch hat er auch an der Freiheitslehre bis zu seinem Ende festgehalten – wengleich mit Einschränkungen. Es lässt sich zudem systematisch zeigen, dass Freiheitslehre und Gnadenlehre trotz ihrer Polarität zusammengehören. Erstens lässt sich aufweisen, dass die „Freiheit“ endlicher Wesen ohne Gnade gar nicht denkbar ist, sofern zu deren Sein notwendig Unwissenheit und Schwäche gehören, weil sie sonst das Gute nicht aus Güte, sondern nur aus Klugheit tun könnten (auch Augustinus erwägt, dass *ignorantia* und *difficultas* zu den *hominis primordia naturalia* gehören; vgl. retr. 1,9,6). Zweitens lässt sich zeigen, dass von „Gnade“ überhaupt nur sinnvoll gesprochen werden kann, wenn sie Wesen gewährt wird, denen „Selbstsein“ zukommt, mit dem wenigstens in eingeschränkter Weise Freiheit mitgedacht ist (vgl. conf. 7,7; 8,16). Beide

⁴⁰ Wie die ‚Goldene Regel‘, die nicht an Güte und Sittlichkeit, sondern am je eigenen Glücksstreben orientiert ist. Vgl. lib. arb. 1,6: „quisquis autem alteri facit, quod sibi fieri non velit, male utique facit.“ Bei wechselseitig gewolltem Partnertausch erscheint Ehebruch laut dieser Regel nicht als ‚malum‘, eben weil sie egoistisch motiviert ist: Keiner der Betroffenen fügt einem anderen etwas zu, von dem er nicht möchte, dass es auch ihm zugefügt würde.

⁴¹ Das ergibt sich sehr deutlich aus civ. 5,10: „illud, ut bene credamus; hoc, ut bene vivamus.“

⁴² Wie Luther und Calvin, die Begründer der protestantischen Theologie; heute (mit entgegengesetzten Intentionen) K. Flasch, Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, Mainz 1995; V. H. Drecoll, Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins, Tübingen 1999; vgl. dagegen zur Kritik N. Fischer, Einleitung (SwL), XV, LVI, LVIII f., LXIV. Vgl. dazu N. Fischer, Zum heutigen Streit um Augustinus. Sein Werk als Schatz, als Bürde und als Herausforderung des Denkens. In: Augustinus – ein Lehrer des Abendlandes. Herausgegeben von C. Dittrich, N. Fischer und E. Naab. Wiesbaden 2009, 15–31.

Motive vertritt auch Kant, ohne dass sie ihn zur Preisgabe der Freiheitstheorie führten.⁴³ Auch Augustinus konnte diese These, die ein Gericht Gottes erst möglich macht, aus eigenen Motiven nicht preisgeben, selbst nachdem er sich die faktische Schwäche und Unwissenheit des Menschen eingestanden hatte.

4. Transzendenz und das Selbstsein endlicher Wesen

Der hohe Rang des Themas Transzendenz im Denken Augustins ist unumstritten; die Schärfe und Besonderheit seiner Bearbeitung wird aber oft nicht klar gesehen und genügend beachtet.

Ein Indiz für die Defizite in der Wahrnehmung von Augustins eigenem Transzendenzgedanken ist schon die meist unvollständige Zitation einer einschlägigen Passage aus *De vera religione*. Die Stelle lautet vollständig: „noli foras ire, in te ipsum redi. in interiore homine habitat veritas. et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum.“⁴⁴ Gewöhnlich zitiert man nur die beiden ersten Sätze, die auf Plotin zurückweisen, der dritte bleibt fast immer unbeachtet.⁴⁵ Sobald der dritte Satz mitbedacht wird, der wesentlich von Plotins Thesen abweicht, zeigt sich als genuine These Augustins, dass im Inneren des Menschen zwar schon ‚Wahrheit‘ im weiteren Sinne gefunden werden kann, nicht jedoch ‚die Wahrheit‘ selbst, die als Gott zu denken wäre.⁴⁶ Denn im Inneren tritt nicht die Göttlichkeit des Menschen hervor, sondern die Ruhelosigkeit des Herzens, die allerdings von einer Qualität ist, dass sie nur in Gott selbst Ruhe finden kann.

Schon die Dreistufigkeit des von Augustinus gedachten Weges zur Wahrheit wird also oft übersehen. Der Weg der Suche nach Wahrheit und wahren, lebendigem Leben beginnt mit der Wendung nach außen, führt danach zur Wendung nach innen, findet seine mögliche Erfüllung aber erst in der Einsicht, dass die gesuchte Wahrheit dem Suchenden innerlicher ist als sein

⁴³ Zu Augustinus z.B. s. dom. m. 2, 1, 9: „conscientiae solus inspector“; en. Ps. 85, 3: „interior inspector est deus“; *mend.* 36: „homo non est cordis inspector“; zu Kant vgl. die schon zitierte Stelle KrV, B 579, Fn; sodann z.B. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (= RGV) B 139 = AA 6, 99: dort spricht Kant von Gott als dem ‚obersten Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens‘, „in Ansehung dessen alle *wahren Pflichten* [...] *zugleich* als seine Gebote vorgestellt werden müssen; welcher daher auch ein Herzenskündiger sein muß, um auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen“; dazu RGV B 85=AA 6, 67; *Opus Postumum*; AA 22, 64.

⁴⁴ Vgl. *vera rel.* 72; dazu *Plotin*, *Enneade* I 6, 8, 3 f.: ἴτω [...] εἰς τὸ εἶσω. Vgl. *N. Fischer*, *Sein und Sinn der Zeitlichkeit im philosophischen Denken Augustins*. In: *ReAug* 33 (1987), bes. 206 f.

⁴⁵ Ein Beispiel verkürzter Zitation bietet *E. Husserl*, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in: *Husserliana* 1, The Hague 1973, 39; 183. Die Verkürzung legt ein Missverständnis nahe: „im inneren Menschen wohnt ‚die‘ Wahrheit“. Da der Suchende in sich faktisch die Wandelbarkeit seiner Natur findet, müsste er sich selbst übersteigen (was aber unmöglich ist, weil er dann seine eigene Wandelbarkeit nur auf eine höhere Stufe transponierte). Der Imperativ: „transcede et te ipsum“ fordert also vernünftigerweise: ‚öffne dich für eine höhere Wahrheit‘. In der Tat ist dies die Weise, wie Augustinus diesen Imperativ befolgt: er betreibt seine eigene Öffnung (und die seiner Leser) für eine Inversion der Aktivität, wie sie z.B. in *conf.* 8, 29 oder 10, 38 entfaltet wird.

⁴⁶ Die höchste Wahrheit wäre zugleich ‚fons veritatis‘; vgl. z.B. *conf.* 12, 41; *civ.* 8, 10.

eigenes Innerstes und höher als sein eigenes Höchstes (conf. 3, 11): „tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo“. Nach seinem tieferen Eindringen hat Augustinus die plotinsche Maxime, den Weg nach innen zu gehen, noch stärker modifiziert, indem er – der Weisung Christi folgend – den positiven Sinn des Abstiegs erfasste, der nach dem ‚Aufstieg nach innen‘ erneut die Wendung nach außen fordert und ihm zuletzt zu einem notwendigen Bestandteil des menschlichen Weges zu Gott wurde (conf. 4, 19): „descendite, ut ascendatis, et ascendatis ad deum.“⁴⁷

Aufgrund der Einsicht, dass Gott nicht im Inneren zu finden ist, die Augustinus in seiner Suche zuteil wurde, vertritt er die Unbegreiflichkeit Gottes mit so großer Schärfe, dass er in der Präention, begriffen zu haben, schon ein klares Zeichen sieht, dass das Ziel, sofern Gott das Ziel des Begriffs war, verfehlt worden ist (s. 117, 5):

de deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? si enim comprehendis, non est deus. sit pia confessio ignorantiae magis, quam temeraria professio scientiae. attingere aliquantum mente deum; magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile.

Augustinus denkt Gott als den Unbegreiflichen in der Überzeugung, dass er als solcher nicht gewusst werden kann. In der Konsequenz dieser Einsicht spricht er dem frommen Bekenntnis des Nichtwissens höheren Rang in der Gotteserkenntnis zu als der unbesonnenen Behauptung des Wissens, sieht aber schon große Seligkeit in der zaghaften Berührung Gottes durch den Geist.⁴⁸ Insofern entspricht sein Ansatz wurzelhaft Kants philosophischem Umgang mit der Gottesfrage: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“⁴⁹ Dieser Satz bezieht sich zwar auf die sogenannten ‚Gegenstände der Metaphysik‘, nämlich „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ (KrV, B XXX), nimmt sie aber gerade nicht als ‚Objekte‘, sondern als Wirklichkeiten von höchster Lebendigkeit.

Das Ziel der Suche Augustins ist nicht der eine Ursprung von allem, der zugleich das Ganze ist; Augustinus sucht nicht die Rückkehr aus dem Vielen zum Einem, um als endliches Wesen in das Unendliche einzugehen und sein endliches Selbstsein in ihm preiszugeben. Sofern die Welt aus nichts geschaffen ist, kann es ursprüngliche Kausalität endlicher Wesen geben, die deren Selbstsein denkbar macht. Nur Wesen, denen Selbstsein zukommt, kann Gott in seiner Transzendenz begegnen. Dementsprechend ist das er-

⁴⁷ Vgl. dazu N. Fischer, Einleitung (SwL), XXVIII, XXX; LXXXVIII; 108 (Anm. 11), 143 (Anm. 202).

⁴⁸ Zum Berühren der ewigen Weisheit vgl. conf. 9, 24: „et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis“; zum Berühren Gottes im Aufstieg nach innen, soweit es möglich ist vgl. conf. 10, 26: „ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest.“

⁴⁹ Zu Kants Denken der Transzendenz in der theoretischen Philosophie vgl. N. Fischer, Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘.

hoffte Ziel des suchenden Menschen nicht die plotinsche Rückkehr ins Eine, sondern das „*regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae*“, also eine fortdauernde Gemeinschaft freier Bürger im Mitdasein Gottes als König (conf. 11, 3), in der das endliche Sein der Menschen von Flüchtigkeit und Übeln befreit und in ihrem Guten bewahrt ist (conf. 11, 40): „*et stabo et solidabor in te, in forma mea, veritate tua*“.⁵⁰ Von einem solchen ‚Reich Gottes‘ spricht Kant mehrfach in einer Weise, dass es sich als Ziel der menschlichen Hoffnung kundtut.⁵¹

Damit die Transzendenz Gottes und die Beziehung zwischen Gott und endlichen Wesen denkbar wird, muss zweierlei vorausgesetzt werden: zunächst die Trennung zwischen Gott und Schöpfung, die nicht *creatio de se* sein darf, sodann die Autonomie der endlichen Vernunftwesen. Dies bedeutet, dass der wahre Gott nicht als mögliches Produkt menschlicher Erkenntnisbemühungen zu denken ist, sondern sich von sich selbst her in seiner Göttlichkeit zeigen muss, wenn er von den suchenden Menschen mit Vernunft als der wahre Gott gedacht werden können soll. Das Transzendente muss in Beziehung zum Immanenten stehen, aber auch in klarer Trennung, durch die es das Bewusstsein übersteigt und insofern nicht als es selbst erkennbar ist.

Augustinus vertritt mit guten Gründen an entscheidenden Stellen eine zuweilen kompromisslose negative Theologie, deren Negativität erst durch eine Inversion menschlicher Aktivität überwunden wird, die eine von Gott selbst bewirkte Beziehung zu ihm ermöglichte, wobei er weiter transzendent bliebe. Ein „Transzendieren“ hin zu Gott, wie es im modernen Sprachgebrauch zuweilen für möglich gehalten wird, kann es nach Augustinus nicht geben, obwohl auch sein Sprachgebrauch dies an einigen Stellen insinuiert (vgl. *vera rel. 72: transcende et te ipsum*). Wahre Transzendenz ist nach Augustinus prinzipiell aber nur denkbar im Ausgang vom Bewusstsein der Unerreichbarkeit des Transzendenten (vgl. conf. 10, 37: *ubi ergo te inveniri, ut discerem te? neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem*). Nur aus dieser Situation heraus ist eine Begegnung mit dem transzendent bleibenden Gott möglich, sofern dieser sich in einer Inversion der menschlichen Aktivität dem suchenden Menschen zuwendet (vgl. conf. 10, 38; vgl. dazu auch SwL, LIII–LXIV; zusätzlich das Schema SwL, XXX). Die Negativität des Sprechens ist ein wesentlicher Ausdruck der Transzendenz Gottes und gewährt den endlichen Wesen, die Gott suchen, zugleich die Möglichkeit endlichen Selbstseins angesichts des Unendlichen. Obwohl

⁵⁰ Vgl. *vera rel. 77*; gegen Plotins Wort vom ‚Schlamm der Körper‘ (Enneade VI 7, 31, 25f.) bejaht Augustinus die Schönheit des Sinnlichen, z.B. *civ. 14, 19*: erst die willentliche Zustimmung zur Versklavung durch die Begierde habe Verderben in die Sinnlichkeit gebracht; vgl. *civ. 22, 15–17*.

⁵¹ Kant erklärt (RGV B 227=AA 6, 352), es sei „ein widersinnlicher Ausdruck, daß Menschen ein Reich Gottes stiften sollten [...] Gott muß selbst der Urheber seines Reichs sein“. Kants Hoffnung geht also darauf, dass Gott wirklich Gott sei, entgegen Insinuationen, die dem Menschen den Willen zusprechen, selbst Gott sein zu wollen.

Augustinus auch Gedankengänge vorträgt, die im Rückblick von Interpreten als Gottesbeweise bezeichnet wurden, haben diese doch niemals den Anspruch mathematischer Demonstrationen.⁵²

Die Annahme: „Es ist ein Gott“, hat Kant schon früh „die wichtigste aller unserer Erkenntnisse“ genannt – und er hat an dieser These während der Arbeit an der kritischen Philosophie durchweg festgehalten. Er war aus theologischen Motiven aber von Anfang an nicht der Meinung, dass diese Annahme „ohne Beihilfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sei“, weil nämlich die „Vorsehung [...] nicht gewollt“ habe, „daß unsre zur Glückseligkeit höchstnötige Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten“ (BDG A3f.=AA 2, 65).

Nachdem er um die Möglichkeit eines spekulativen Beweises für das Dasein Gottes gerungen hatte, ist er auf dem Weg zur kritischen Philosophie nicht nur zur Einsicht gelangt, dass solche Beweise scheitern, sondern dass dieses Scheitern sogar dem Anliegen dient, die Vernünftigkeit des Gottesglaubens zu erweisen. Denn „der eigentümliche Grundsatz der Vernunft“ stellt die Aufgabe, „zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird“ (KrV, B 364). Eine Vernunft, die aus ureigenem Antrieb das Unbedingte zu finden trachtet, aber das wirkliche Unbedingte nicht als ihr Produkt denken kann, begreift sich selbst als *cor inquietum*, das – mit Kants Worten – „von einer rastlosen Bestrebung heimgesucht“ ist (KrV, B XV). Sie sieht sich auf Grund der Endlichkeit ihrer Spontaneität auf ein Empfangen angewiesen, das sie nicht anthropomorphistisch präfigurieren kann.

Aus der Analytik des faktischen Vermögens der endlichen Vernunft, die sich zunächst ohne metaphysische Interessen an den Phänomenen orientiert, folgt eine Auslegung der Vernunft, die zugleich die Aufgabe stellt, auf Transzendentes hinzudenken, aber auch das Transzendente transzendent lässt, so dass es als solches nicht in den Bereich des objektiv Erkennbaren gelangt. Nur eine solche Vernunft ist empfänglich für eine Gabe, die durch eine Inversion der Aktivität das Tor zum Transzendenten öffnen kann. Die Gabe, durch die Kant das Tor zu Gott, Freiheit und Unsterblichkeit aufgestoßen sieht, ist das Bewusstsein des moralischen Gesetzes. Aus der in der *Kritik der reinen Vernunft* dargelegten Situation der spekulativen Vernunft folgt die Lösung des Rätsels, dass Kant der Kritik der spekulativen Beweise für das Dasein Gottes im Rückblick keine destruktive Tendenz zusprach, sondern in ihr den Versuch sah, „zu beweisen, daß es für die Vernunft unvermeidlich sei, ein Daseyn Gottes anzunehmen“ (Reflexion 6317 = AA 18, 623). Kant will mit seiner Grundlegung der kritischen Metaphysik, die in

⁵² Vgl. lib. arb. 2, 4–46; conf. 10, 6; Zur Entscheidung des Vaticanum I ist der Kommentar von H.-U. von Balthasar zu beachten: *H.-U. von Balthasar, Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes. In: Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik; Band 2*, herausgegeben von J. Feiner und M. Löhrer, Einsiedeln 1967, 15–45, besonders 30f.

der Tradition der großen vorneuzeitlichen Metaphysik steht, als Magd der christlichen Theologie einen Dienst leisten.

5. Autonomie und Transzendenz als Aufgaben der Philosophie

Die Enzyklika *Fides et Ratio* greift mit der Betonung der Transzendenz und der Autonomie zwei Gedanken auf, die im Zentrum des philosophischen Denkens Augustins und Kants stehen. Hier war zumindest in einer knappen Skizze zu zeigen, dass Kant zwar als scharfer Kritiker einer ‚dogmatischen Metaphysik‘ auftritt – einer Metaphysik, deren Vertreter meinen, ihre Einsichten *more geometrico* vortragen zu können. Das Motiv dieser Kritik ist, wie nicht nur die späte Reflexion 6317 kundtut, inhaltlich gesehen selbst ein dezidiert theologisches, das auf die Unvermeidlichkeit der Annahme des Daseins Gottes zuläuft, obwohl Kant Augustins These seine Zustimmung gewiss nicht entzöge, dass wir keines eigentlichen Gottesbegriffs fähig sind. Auch auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie versucht er, die zwei „Cardinalsätze unserer reinen Vernunft: es ist ein Gott, es ist ein künftiges Leben“ als vernünftige Annahme zu sichern, obwohl er sich zum Verzicht auf „evidente Demonstrationen“ gedrängt sieht (KrV, B 769f.).⁵³ Und er behauptet, zum Ziel gekommen zu sein, indem er sagt, es könne „selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden, daß ich festiglich einen Gott glaube“ (KrV, B 854).

Die Sicherung des Hauptinhalts der Metaphysik mit ihren zwei Kardinalsätzen ist eine zentrale Aufgabe der *Kritik der reinen Vernunft*, deren Ausarbeitung ihn als den Begründer einer kritischen Metaphysik erweist, die zugleich wesentliche Intentionen der vorneuzeitlichen Philosophie und insbesondere Augustins weiterführt. Dabei kann Kants Auslegung der Metaphysik als ‚Naturanlage‘ der menschlichen Vernunft mit Augustins Interpretation des Menschen als *cor inquietum* in Beziehung gesetzt werden, Kants Frage nach Sein und Sinn der Zeit mit Augustins Zeitbetrachtung im elften Buch der *Confessiones*. Vergleichbar sind Kants Grundlegung der praktischen Philosophie und Augustins Entfaltung eines formalen Moralprinzips. Sogar der Ort der Gnade in der Philosophie Kants und seine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vernunftreligion und Offenbarungsglauben sind nicht ohne Beziehung zu Augustins Überlegungen.

Angesichts der Schwierigkeiten, die einst der aristotelischen Philosophie angelastet wurden und die sich durch deren Auslegung bei Thomas von Aquin aufgelöst haben, ist die Annahme nicht abwegig, dass die christliche Theologie, die sich auf ein gründliches Gespräch mit Kant einließ, Impulse von ihm empfangen könnte, die ihr ebenso zustatten kämen wie die, die sie von Aristoteles zu Zeiten des Thomas von Aquin erhalten hat.

⁵³ Zu den Fragen, „wobei die reine Vernunft ihr größtes Interesse hat“, vgl. auch KrV, B 723 f.; 831; 836f.; 854f.

Nach dem Schreibverbot durch den preußischen König in Fragen der Religion, dem Kant im Zuge der Veröffentlichung seiner Religionsschrift ausgesetzt war, das er aber nach dem Tod des Königs nicht mehr befolgte, äußerte er sich zum Verhältnis von Philosophie und Theologie in gereizter Stimmung, als er es vorher getan hatte. In dieser Stimmung veröffentlichte er 1798 die Schrift *Der Streit der Fakultäten*, deren Grundgehalt er vor der Drucklegung der Religionsschrift (1793/94) verfasst und von der er in einem Brief 1794 gesagt hatte, sie sei „eigentlich bloß publicistisch und nicht theologisch“.⁵⁴ Dort erklärt er zum Verhältnis von Philosophie und Theologie, gewiss polemisch im Blick auf die Funktion der Regierung (SF A 26=AA 7,28):

Auch kann man allenfalls der theologischen Facultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt), wenn man sie nur nicht verjagt, oder ihr den Mund zubindet; denn eben diese Anspruchlosigkeit, bloß frei zu sein, aber auch frei zu lassen, bloß die Wahrheit zum Vortheil jeder Wissenschaft auszumitteln und sie zum beliebigen Gebrauch der oberen Facultäten hinzustellen, muß sie der Regierung selbst als unverdächtig, ja als unentbehrlich empfehlen.

Die in diesem Zitat anklingenden Fragen greifen aber weit über das hier behandelte Thema hinaus. Immerhin unterstellt sich die Enzyklika selbst dem Anspruch der Wahrheit in einer Weise, dass sie dem philosophischen Fragen und Suchen ihre eigenen Methoden und Zugangsweisen lässt. Wer Vernunft und Glauben in einen wechselseitig bereichernden Einklang bringen will, kann die Themen ‚Autonomie‘ und ‚Transzendenz‘ nicht übergehen. In einer weiter gefassten Untersuchung ließe sich zeigen, dass beide Themen, die Aufgaben philosophischen Denkens sind, auch in die gedankliche Nachbarschaft der biblischen Schöpfungslehre und der Botschaft Jesu gehören. Beide Themen haben wichtige Impulse durch Augustinus und durch Immanuel Kant erfahren. Noch der alte Kant hat sich von Gottesgewissheit und vom Bewusstsein der dreifachen, trinitarisch anmutenden und auslegungsfähigen Größe Gottes durchdrungen gezeigt. Sein Bekenntnis lautet:

Gott über uns, Gott neben uns, Gott in uns, 1. Macht und Furcht 2. Gegenwart und Anbetung (inigste Bewunderung) 3 Befolgung seiner Pflicht als Schatten dem Licht.⁵⁵

⁵⁴ Vgl. den Brief an Carl Friedrich Staudlin vom 4. Dezember 1794 (AA 11, 533 f., hier 533); vgl. weiterhin *F. Delekat*, Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften. Heidelberg 1969, 343. Nach Delekat „hat die Abfassung der ‚Religion innerhalb‘ zwei Gründe: der erste ist ein wissenschaftlicher, wenn man will, seelsorglicher Dienst an den Gebildeten, deren philosophische Überzeugungen sie in Konflikt brachten mit ihrer staatsbürgerlichen Loyalität, soweit die Religion betroffen war“. In seiner konkreten geschichtlichen Situation hat Kant jedenfalls in einem Ausgleich zwischen Glaube und Vernunft gearbeitet. Der eigentliche Zündstoff scheint in der Verquickung der äußeren Macht mit dem inneren Anspruch der Wahrheit zu liegen.

⁵⁵ Vgl. *Opus Postumum*; AA 22,310; diese im Ton innigster Gebetsworte verfassten Zeilen sind notiert zwischen August 1799 und Dezember 1800.