

Zum kosmologischen Gottesbeweis in der neuzeitlichen Schulmetaphysik, in Kants intellektuellem Werdegang und in der Neuscholastik

Paul Natterer

2003/2008/2018

Grundlegend ist hier für die neuere Diskussion Kants *Kritik der reinen Vernunft*, Transzendente Dialektik, 3. Hauptstück: Das Ideal der reinen Vernunft, 5. Abschnitt: Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes als positive Erkenntnis Gottes im menschlichen Begriff (KrV B 631—648). Schmuckers grundlegender Kommentar *Das Problem der Kontingenz der Welt. Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument* (Freiburg/Basel/Wien 1969) bilanziert die kantischen Eckdaten zum kosmologischen Argument als (1) der natürlichsten und **elementarsten Schlussart von großer Überzeugungskraft**, aber (2) **ohne** den Charakter eines apodiktischen Beweises im Sinne **mathematischer Evidenz** (1969, 60—61); und (3) nur logisch zwingend in dem **Schluss vom kontingenten Dasein auf ein notwendiges Dasein**, nicht mehr in dem weiteren Schluss auf ein unendliches Wesen (*ens infinitum et realissimum*) (1969, 62—63).

Letzteres würde das Begreifen der Notwendigkeit des *ens necessarium* erfordern. Es müsste aus seinem Begriff ableitbar sein (B 613). Und dabei bietet sich kein anderer Begriff so sehr an wie der der unbedingten Bedingung alles anderen, die alle denkbaren Prädikate enthält, also das allerrealste und unendliche Sein (*ens realissimum* und *infinitum*) (B 633). Kants Kritikpunkt ist: Was erlaubt uns, die Alternative eines notwendigen, aber nicht im theistischen Sinn vollkommenen und unendlichen und allerrealsten Seins auszuschließen? **Das kosmologische Argument beweist also die Existenz eines notwendigen Wesens, aber wir haben keinen positiven Begriff von ihm** (1969, 68—69).

Das Erreichen dieses Beweisziels durch den kosmologischen (und teleologischen) Gottesbeweis wird auch von Dawkins zugegeben, dessen Behandlung der klassischen Argumente im Übrigen von einer vernachlässigbaren Dürftigkeit ist (knapp 4 Seiten in seinem *The God Delusion*, London 2006 [dt: der Gotteswahn, Berlin 2007, 100—103]). Er teilt jedoch den Grundansatz: Es muss eine erste Ursache von allem geben. Es muss einen Grund geben, weshalb überhaupt etwas existiert und nicht vielmehr nichts (2007, 184). Diese erste Ursache kann nach Dawkins sogar ein übermenschlicher Designer sein. Die ultimative Erklärung muss nicht notwendig „be natural selection [...] It may even be a superhuman designer – but [...] the designer himself must be the end product of some kind of cumulative escalator or crane, perhaps a version of Darwinism in another universe“ (2007, 186) Dawkins übermenschlicher Designer wird also etwa im Sinne des platonischen Demiurgen (Dialog *Timaios*) verstanden, der — nach Dawkins Ansatz konsequenterweise — selbst aus einer einfachen, elementaren Substanz evolviert sein muss.

Josef Schmuckers *Das Problem der Kontingenz der Welt* ist eine schon einleitend erwähnte Arbeit, welche sich ausführlich mit der tendenziell ontologischen, begriffsanalytischen Neufassung des kosmologischen Arguments in der Neuscholastik auseinandersetzt (v.a. 1969, 72–80), etwa bei Caspar Nink (*Philosophische Gotteslehre*, München 1948). Dabei wird die begriffliche Identität der Begriffe *ens necessarium* und *ens infinitum* vorausgesetzt, ohne in Betracht zu ziehen, dass, so Schmucker und Kant, das *ens necessarium* theoretisch auch ein *ens finitum* sein könnte.

- Schmucker (1969, 82) hält solchen Versuchen, Gott begrifflich zu erkennen und aus den Implikaten dieses Begriffs die Existenz Gottes abzuleiten, die Auffassung von Thomas Aquinas entgegen. Dieser sagt von dem Satz „Gott existiert“, er sei ein „iudicium per se notum quoad se“ [„ein an sich evidenten Urteil“], aber nicht für uns (*quoad nos*), „quia nos non scimus de Deo quid est“ [„weil wir

von Gott nicht wissen, was er ist“] (*Theol. Summe* I, qu. 2, art. 1). Man sehe daran, dass die **Neuscholastik** von Christian Wolff und der neuzeitlichen **Schulmetaphysik** überformt worden sei, und wie diese der Neigung nachgebe, eine **Ontologie der Möglichkeit** aufzubauen (Schmucker 1969, 87–88, 93).

- Wenn Leibniz, Wolff und Nink vom allerrealsten Wesen (*ens realissimum*) oder unverursachten Sein an sich (*ens a se*) sagen, dass es **aufgrund seines Wesens** (begriffliche Möglichkeit) *notwendige* Existenz sei (1969, 83), dann heißt das, dass das mögliche Wesen als begrenzte Daseinsweise der zureichende ontologische Grund der absoluten notwendigen Existenz (*actus purus*) sei (1969, 84). Dass also die **Begründung der Wirklichkeit durch die Möglichkeit** erfolge, und nicht wie Kant fordert, die **Begründung der Möglichkeit durch die Wirklichkeit** (1969, 87).
- Man kann dies auch so sagen, dass Kant das Prinzip des zureichenden Grundes in Bezug auf das *ens necessarium* ablehnt: Es gibt für uns keine „positive Selbstbegründung des Absoluten durch das eigene Wesen“ (1969, 86). Diese Wesensmetaphysik sieht Schmucker in der Nähe des platonischen Begriffsrealismus; seine Forderung ist die „Zurückholung der reinen Wesenheiten in das abstrahierende Denken“ (1969, 94), als aus der existierenden Realität abgezogene Begriffe.
- Diese methodische Umkehrung sei notwendig, da – noch einmal – sowohl bei notwendigem als auch nicht notwendigem Seienden ohne logischen Widerspruch die Existenz aufgehoben werden kann (1969, 90–91): Dieser logischen Zufälligkeit (Kontingenz) entspricht eine metaphysische Zufälligkeit der Existenzurteile (1969, 88–89). Umgekehrt sind endliche, logisch-abstrakte Wesen als notwendig existierend denkbar. Denn wir haben – so Schmucker in der Nachfolge Thomas von Aquins und Kants (1969, 90) – keine wirklichen Wesensbegriffe, weder von den Naturdingen noch von Gott.
- Schmucker fragt darüber hinaus, wieso Kant das kosmologische Argument auch nicht als **mittelbaren** und **negativen** Beweis anerkennt, also als Wesensbestimmung des Daseinsnotwendigen durch die Prädikate **nicht-endlich, nicht-veränderlich, nicht-potentiell, Nicht-Soseinsnotwendigkeit** (1969, 98). Seine doppelte Antwort hierauf liegt sicherlich in der Linie von Kants Denken. Die erste ist, weil auch ein nicht bejahender (positiver) und angemessener (adäquater) Begriff des unendlichen Wesens denselben Schwierigkeiten bezüglich des Existenzbeweises unterliegt wie ein positiver Begriff (1969, 102). Die zweite Antwort ist, weil „Daseinsnotwendigkeit [nicht] unabdingbar mit Soseinsnotwendigkeit verbunden ist“ (1969, 102–103). **Daseinsnotwendigkeit** ist nicht **Soseinsnotwendigkeit** oder Wesensnotwendigkeit, sondern unbedingte Existenz, die rein logisch sowohl innerweltlich (immanent) als auch über- oder außerweltlich (transzendent) gedacht werden könne (1969, 112–114).
- Der Monismus bleibt eine denkmögliche Alternative zum Theismus, da das *ens realissimum* ein begriffslogisch gebildetes Sosein, kein aus der Wirklichkeit abgezogener Begriff ist (1969, 104, 106). Nur als ein aus der Wirklichkeit, dem Dasein abgezogener Begriff könnte das *ens realissimum* die für das kosmologische Argument geforderte Leistung bringen. Aus der Erfahrungswirklichkeit lassen sich nun aber zwar Anzeichen und **Belege der Relativität der Welt** gewinnen, die jedoch weder den Charakter einer „apriorischen Wissenschaft“ des unbedingten Seins (Absoluten) (1969, 111) annehmen können, noch notwendig die Personalität der transzendenten Existenz beweisen (1969, 117–122), sondern nur den „unvorstellbaren Geheimnischarakter“ eines solchen Absoluten nahelegen (1969, 112).
- Mit Kant ist dies eher dergestalt zu sehen, dass der philosophische Begriff des Absoluten notwendig weltranszendent ist und sich gerade vom kosmologischen Argument her mindestens ein **Deismus** ergibt. Beides, die **Immanenz** (Monismus) wie die **Transzendenz** (Deismus) des Absoluten erscheinen, so Kants Auffassung, in der philosophischen Analyse als in sich richtige, aber jeweils einseitig verabsolutierte Gesichtspunkte des Göttlichen. Es scheint richtig, davon auszugehen, dass der Theismus die beiden theoretisch möglichen Extremstandpunkte des Monismus

(Pantheismus) und Deismus einbindet und so auch die mehrheitliche lebensweltliche Intuition am besten theoretisch abbildet.

- Das Resultat der kantischen Bearbeitung der kosmologischen transzendentalen Theologie oder der Kosmotheologie fällt zusammen mit dem ultimativen Fazit Kants zur theoretischen philosophischen Erkenntnis der Existenz eines höchsten Wesens mit den Mitteln der **transzendentalen Theologie** am Ende der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft*, betitelt „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft“ (B 697—732, insbesondere B 723—730). Obwohl dieser Abschnitt als Fazit der gesamten *transzendentalen* Theologie gedacht ist, bietet er insbesondere eine Zusammenfassung von deren *kosmologischer* Variante. Was Kant hier sagt, unterscheidet sich übrigens nur graduell, nicht prinzipiell vom Programm der negativen Theologie bei Thomas Aquinas. Erst in der **praktischen** (ethischen) philosophischen Erkenntnis wird nach Kant in dieser Hinsicht die Reichweite der menschlichen Vernunft größer:

„Wir haben bei Gelegenheit der Antinomie der reinen Vernunft gesagt: daß alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, schlechterdings beantwortlich sein müssen, und daß die Entschuldigung mit den Schranken unserer Erkenntnis, die in vielen Naturfragen eben so unvermeidlich als billig ist, hier nicht gestattet werden könne [...] Jetzt können wir diese dem ersten Anscheine nach kühne Behauptung in Ansehung der ... Fragen, wobei die reine Vernunft ihr größtes Interesse hat, bestätigen, und dadurch unsere Betrachtung über die Dialektik derselben zur gänzlichen Vollendung bringen. Frägt man denn also (in Absicht auf eine transzendente Theologie [!]) **erstlich**: 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**. [...] Ist **zweitens** die Frage: ob dieses Wesen Substanz, von der größten Realität, notwendig etc. sei; so antworte ich: **daß diese Frage gar keine Bedeutung habe**. Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem anderen als empirischen Gebrauche [...] Ist endlich **drittens** die Frage: ob wir nicht wenigstens dieses von der Welt unterschiedene Wesen nach einer **Analogie** mit den Gegenständen der Erfahrung denken dürfen? so ist die Antwort: **allerdings**; aber nur als Gegenstand in der Idee und nicht in der Realität, nämlich nur, so fern er ein uns unbekanntes Substratum der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung ist, welche sich die Vernunft zum regulativen Prinzip ihrer Naturforschung machen muß [...] Was dieser Urgrund der Welteinheit an sich selbst sei, hat dadurch nicht gedacht werden sollen [...] Auf solche Weise aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? **Ohne allen Zweifel**; und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen. Aber alsdenn erweitern wir doch unsere Erkenntnis über das Feld möglicher Erfahrung? **Keinesweges**. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgesetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sei“ (B 723—726 [Hervorhebungen im Original]).

- Ähnlich in den *Prolegomena*, der Kurzfassung der *Kritik der reinen Vernunft*:

„Wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt ... zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne. Eine solche Erkenntnis ist die nach der Analogie [...] Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig ... und mehr ist uns auch nicht nötig.“ (*Prolegomena* § 57 / Theologische Idee, AA IV 357—358; dasselbe Argument noch einmal in § 59, AA IV, 361)

- „So ist der ... einzige bestimmte Begriff, den uns die bloß spekulative Vernunft von Gott gibt, im genauesten Verstande **deistisch**, d.i. die Vernunft gibt ... nur die Idee von Etwas an die Hand, worauf alle empirische Realität ihre höchste und notwendige Einheit gründet“ (KrV B 703).
- Das heißt: Die Kritik und Disziplin der theologischen Vernunft besteht — so Kant (KrV B 611—619) — nicht darin, die Metaphysik zu kritisieren, insofern sie aus der Erfahrung auf die notwendige Existenz einer in sich für uns unerkennbaren Weltursache schließt. Die Gültigkeit dieses Schlusses bestreitet Kant nicht. Dies ist bereits ein Ergebnis der kosmologischen Antinomiediskussion der KrV: „Die Annahme einer intelligiblen Ursache [...] bedeutet ... nur den für uns bloß transzendentalen und unbekanntem Grund der Möglichkeit der sinnlichen Reihe überhaupt, dessen ... unabhängiges und ... unbedingt notwendiges Dasein ... dem nirgend geendigten Regressus in der Reihe empirischer Bedingungen gar nicht entgegen ist.“ (KrV / Auflösung der vierten kosmologischen Idee, B 592—593)
- Der Gegner ist hier vielmehr die spekulative Theologie (KrV B 659—670), insofern sie rein theoretisch zu einer einerseits **logisch zwingenden** und andererseits **positiven** oder sogar **adäquaten** Erkenntnis Gottes im **Begriff**, mit den Begriffsimplicaten Höchstes Wesen — Intelligenz — Freiheit

und Urheber der Welt (B 660—661) gelangen will. Nur auf diese positive Erkenntnis Gottes im menschlichen Begriff mit dem Anspruch logischer oder mathematischer Stringenz bezieht sich die kantische Kritik der Gottesbeweise. In den *Prolegomena* §§ 57 und 58 (AA IV, 350—360) erzählt Kant, dass ihn auch hier Humes Kritik am philosophischen Theismus in den *Dialogues concerning Natural Religion* (1779) auf die in Rede stehende Problematik des Dogmatismus aufmerksam gemacht habe. Die Gottesbeweiskritik versteht Kant dort als konstruktive Überwindung des von Hume vertretenen Skeptizismus durch eine kritische bzw. geläuterte Theologie.

- Im Prinzip ähnlich, wenn auch mit umgekehrten Resultat, ist — so Kant — der Fehler der Naturphilosophie der Antike und des modernen Materialismus oder Naturalismus. Er bestehe darin, den Begriff der Materie als notwendig und ursprünglich anzusetzen. Der Begriff der Materie mit seinen Implikaten Ausdehnung und Undurchdringlichkeit ist zwar „in der Tat ... das oberste empirische Principium der Einheit der Erscheinungen“ und ein „empirisch unbedingt[es]“ regulatives Prinzip (KrV B 646). Dennoch ist dieser Begriff der Materie weder notwendig noch kausal irreduzibel, sondern „nur bedingt notwendig“ (KrV B 646) und von höheren Ursachen abgeleitet, die etwa zur Erklärung des Fakts der Undurchdringlichkeit nötig sind. Daraus folgt, dass die Materie und überhaupt jede weltimmanente monistische Erklärungsinstanz versagen und „das Absolutnotwendige **außerhalb der Welt**“ angenommen werden muss (KrV B 645—647).
- Horstmann (Der Anhang zur transzendentalen Dialektik (A642/B670–A704/B732). In: Mohr / Willaschek (Hrsg.) *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1998, 539) trifft m.E. nicht den springenden Punkt, wenn er zu obigem Fazit Kants sagt: „Kant kommt also zum guten Ende der Elementarlehre der Kritik zu einer partiellen Rechtfertigung der Ansprüche des religiösen Glaubens“ — „eins allerdings macht er vollständig deutlich: Das Dasein, die Existenz des höchsten Wesens lässt sich nicht positiv behaupten“. Das Missverständnis liegt darin, dass Kant den Beweis der Existenz des **begrifflichen Wesens** eines höchsten Urhebers bestreitet, nicht aber die Existenz eines **notwendigen Urgrunds** im Sinne der negativen Theologie. Strawson (*The Bounds of Sense*, London 1966, 213—214) und Bennett (*Kant's Dialectic*, Cambridge 1974, 275—276) sehen hier zwar besonders klar den kantischen Existenzaufweis eines notwendigen transzendenten Absoluten im Sinne der negativen Theologie. Sie wehren diesen nach Kants Verständnis zentralen Aspekt und Höhepunkt der KrV aber fast entrüstet ab: als unkritischen Rückfall aufgrund einer vorübergehenden Geistesermattung Kants, und als Zumutung an einen „twentieth century philosopher“ (Strawson 1966, 207, 231). Bennett (1974, 276) meint: „We should bury this along with everything else Kant says about god in the appendix“.
- Strawsons und Bennetts sanguinische Erledigung des Themas übersieht, dass es auch bei Kant einen intuitiven inhaltlichen Zugang zum Absoluten im theoretischen Bereich, auf der Basis der Gottesbeweise gibt: der doktrinale[n] Glauben“ (KrV B 853). Diesen charakterisiert Kant als sehr starke und fest begründete Überzeugung. Hier ordnet Kant die theoretische, physikotheologisch gestützte „Lehre vom Dasein Gottes“ (KrV B 854—855) ein, „daß ich viel zu wenig sage, wenn ich mein Fürwahrhalten bloß ein Meinen nennen wollte, sondern es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gezeigt werden, daß ich festiglich einen Gott glaube“ (B 854). Ausführlicheres findet sich im 6. Abschnitt des "Ideals der reinen Vernunft" in der KrV: "Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises vom Dasein Gottes" [*qua* positive Erkenntnis des Absoluten im menschlichen Begriff] (KrV B 648—658). Kant gibt hier zunächst das Argument im Prinzip zu:

„Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, ... daß sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses Erstaunen auflösen muß. Allerwärts sehen wir eine Kette von Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und den Mitteln, Regelmäßigkeit im Entstehen oder Vergehen, und, indem nichts von selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich befindet, so weist es immer weiter hin nach einem anderen Dinge, als seiner Ursache, welche gerade eben dieselbe weitere Nachfrage notwendig macht, so, daß auf solche Weise das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müßte, nähme man nicht etwas an, das **außerhalb** diesem unendlichen Zufälligen, **für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend**, dasselbe hielte, und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortdauer sicherte.“ (B 650). Und: „Dieser Beweis ...ist der älteste, kläreste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt.“ (B 651) — Diese Überlegungen „vermehrten den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung. Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz

umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen.“ (B 651—652) Der französische Starfotograph Jeanloup Sieff hat das in dieser sowohl paradoxen wie eleganten Feststellung ausgedrückt: "Ich glaube nicht an Gott, aber die Frauen und die Bäume sind der Beweis, daß es ihn gibt." (Sieff, J.: *40 Jahre Fotografie*, Köln 1996, 149)

- Kants erster Vorbehalt geht denn auch nicht gegen den Beweis, sondern nur gegen eine Modalität des Beweises, nämlich ihm logisch zwingende Notwendigkeit, also „apodiktische Gewißheit“ ohne Einbeziehung praktischer Einstellungen, zuzuschreiben. Demgegenüber möchte Kant den Beweis in „Mäßigung und Bescheidenheit“ auf die Modalität eines „zur Beruhigung hinreichenden ... Glaubens“ herabstimmen (B 652—653; ähnlich in der Methodenlehre, B 768—774). Dessen Hauptmomente sind:

„1) In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit großer Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts sowohl, als auch unbegrenzter Größe des Umfangs. 2) Den Dingen der Welt ist diese zweckmäßige Anordnung ganz fremd, und hängt ihnen nur zufällig an, d.i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst, durch so vielerlei sich vereinigende Mittel, zu bestimmten Endabsichten nicht zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Prinzip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu eigentlich gewählt und angelegt worden. 3) Es existiert also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht bloß, als blindwirkende allvermögende Natur, durch **Fruchtbarkeit**, sondern, als Intelligenz, durch **Freiheit** die Ursache der Welt sein muß. 4) Die Einheit derselben läßt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Teile der Welt, als Glieder von einem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schließen.“ (B 652—653)

- Dieser doktrinale Glaube überbrückt transzendente negative Theologie (= kosmologisches Argument) und moralische natürliche Theologie (Ethikotheologie). Letztere impliziert — via objektive Realität des moralischen Gesetzes — einen „einigen[n], oberste[n] Willen ... allgewaltig ... allwissend ... allgegenwärtig ... ewig“ (KrV B 843): „Diese Moralthologie hat nun den eigentümlichen Vorzug vor der spekulativen, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines **einigen, allervollkommensten und vernünftigen** Urwesens führt“, wovon uns „spekulative Theologie nicht ... **überzeugen** konnte“ (B 842, In der „der moralischen analogen Beurteilungsart“ der „Bewunderung der Schönheit“ und der „Rührung durch die so mannigfaltigen Zwecke der Natur“ liegt eine Verwandtschaft mit dem „*religiösen* Gefühl“, als „Dankbarkeit und ... Verehrung gegen die uns unbekannte Ursache“ (KU B 478, Anm.).
- Vgl. den Abschluss von Kants Religionsschrift: „So hat die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinsten Dingen und ihrer Majestät im Großen, so wie sie zwar schon von jeher von Menschen hat erkannt werden können, in neueren Zeiten aber zum höchsten Bewundern erweitert worden ist, eine solche Kraft, das Gemüt ... in ... **Anbetung** ... zu versetzen, [...] weil das Gefühl aus einer solchen Anschauung der Hand Gottes unaussprechlich ist“ (RiGbV, 2. Aufl. 307) Einschlägig Recki: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt/M. 2001. Seit Arthur Schopenhauer und Hans Vaihinger im 19. Jh. bis heute haben manche Kantinterpreten in Kants kritischen Schriften einen zunehmenden Umbau bis zur schließlichen Auflösung der Ethikotheologie in einem uneingeschränkten "philosophischen Agnostizismus" des *Opus postumum* oder Fiktionalismus (Gott als Symbol und Metapher für die Totalität des Universums und das Sittengesetz) postuliert. Dieser Versuch überzeugt u.E. nicht. Im Gegenteil kann man und liest man oft gerade das *Opus postumum* als nochmalige Intensivierung des genuinen theologischen Interesses Kants. Siehe hierzu die Literaturhinweise am Schluss.
- Von seiner antiplatonischen Grundeinstellung her kritisiert Schmucker Kant noch von einem anderen Gesichtspunkt her. In der gesamten Debatte wird – so Schmucker – Folgendes deutlich: „Kant bleibt trotz ... seiner ... radikalen Kritik des Leibniz-Wolffschen Rationalismus“ noch ganz „im Bann der allgemeinen und notwendig gültigen Vernunftwahrheiten, der *vérités de raison*, die für die Wesensmetaphysik dieser Zeit im Zentrum der Ontologie und Metaphysik stehen, so daß er letztlich auch die Daseinsnotwendigkeit, um die sich der Kontingenzbeweis dreht, nur als eine durch das Widerspruchsprinzip einsichtige Vernunftwahrheit denken konnte“ (1969, 111).
- Das werde schon bei der ersten vorkritischen Kritik der Gottesbeweise deutlich, die sich im *Einzig möglichen Beweisgrunde zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763) niederschlug. Dieser

einzig mögliche Beweisgrund läuft so, dass das Inhaltliche, Reale der Möglichkeiten (modern: logisch verträgliche Begriffsgehalte oder Intensionen möglicher Welten) in einer realen Notwendigkeit gründen muss (1969, 108–109).

- Dabei ist allerdings zu beachten: „Der Schluß auf das notwendige Dasein bzw. ein notwendig Daseiendes erfolgt ... nicht aus der *Notwendigkeit* der [komplexen] Wesensstruktur, wie Leibniz und die Wolff-Schule sie annahmen“ (Schmucker 1980, 21). Dies ist für Kant eine rein respektive, relative, abgeleitete Notwendigkeit: „Ausgangspunkt des Arguments ... ist vielmehr das *Gegebensein* der Materialgehalte, aus denen die Wesenheiten nach dem Prinzip der non-contradictio [des Nichtwiderspruchs] zusammengesetzt sind [...] Dieses Gegebensein sinnvoller, objektiver Realgehalte [Intensionen, *qualia*, *meanings*] wäre nicht verständlich: nisi in deo, omnis realitatis fonte, quidquid est in notione reale existerit [„wenn nicht in Gott, der Quelle aller Realität, alles was im Begriff liegt, real existieren würde“]“ (Schmucker 1980, 21).
- Dieser Gedankengang offenbare aber dennoch, so Schmucker, seine Abkunft aus der apriorischen Begriffsmetaphysik, da er dort greife, nicht aber, wenn die Möglichkeiten (Begriffsintensionen) abstraktiv-konstruktiv hergeleitet und begründet sind.
- Schmucker geht in diesem Zusammenhang auch auf das klassische *argumentum ex gradibus* ein (*quarta via* [der vierte Weg] des Thomas Aquinas), das in der Neuscholastik eine Verschiebung in Richtung des kosmologischen Kontingenzbeweises erfuhr, welche Kants *Einzig möglichem Beweisgrund* von 1763 (vgl. auch die *Dissertation* von 1770, § 9) nahe steht (1969, 163–165, 172–173).
- Ursprünglich, bei Thomas Aquinas, geht das Argument von realen, existierenden Graden von Seinskompetenzen und Seinsperfektionen aus und schließt von da – im Rahmen der antik-mittelalterlichen physikalischen Theorie – zu einem gedanklichen und realen, existierenden Maximum als notwendiger existierender Ursache dieser Grade (1969, 149–152). Angesichts der in ihren Augen nur noch wissenschaftshistorische Bedeutung besitzenden Bedeutung der physikalischen Theorie, welche ursprünglich hinter dem Argument steht, baute die Neuscholastik das Argument zu einer rein metaphysischen Theorie um.
- Diese argumentiert so: Die abgestuften Vollkommenheiten der Dinge unserer Erfahrungswirklichkeit zeigen, dass diese zusammengesetzt sind aus einerseits transzendentalen Vollkommenheiten (*perfectiones*), die als einfache (*simplices*), einzige (*unicae*), unendliche (*infinitae*), subsistierende (*subsistentes*) Aktualitäten verstanden werden, und andererseits der Potenz als begrenzendem Koprinzip. Diese kontingenten, endlichen, transzendentalen Vollkommenheiten müssen einen hinreichenden Grund in einer notwendigen maximalen Vollkommenheit haben.
- Schmucker beanstandet an dieser Umformulierung, dass es keine Subjekte ohne Seinsakt geben kann (1969, 160), dass die transzendentalen Vollkommenheiten nur logische Abstrakta sind, die nicht verdinglicht werden dürfen. Die **logische** Teilhabe an der transzendentalen Idee Sein, als der zentralen transzendentalen Vollkommenheit, oder an den anderen Seinsvollkommenheiten, ist keine **ontologische** Teilhabe am *ens infinitum* (1969, 163).
- Ähnliches gilt, so Schmucker, von Kants ursprünglichem Gottesbeweis. Auch dieser greift nur unter der Voraussetzung, dass die reale Möglichkeit der reinen, für sich bestehenden Seinsweise und der notwendigen Existenz reiner Vollkommenheiten ein- gesehen werden kann. Dagegen spricht aber das Zeugnis der Erfahrung (1969, 163). Nach unserem Wissensstand können wir nicht ausschließen, dass real existierende Dinge die unabdingbare Voraussetzung schlechthin für Existenz sind (1969, 164).
- Dasselbe Gegenargument gilt auch für die Zusammenfassung der einfachen reinen Vollkommenheiten bzw. Begriffsintensionen bzw. Möglichkeiten der Dinge in einem *ens realissimum*. Auch dessen reale Möglichkeit ist nicht als Tatsache erwiesen (1969, 164).

Demgegenüber ist es zweitrangig, ob das *ens realissimum* als Vereinigung aller atomaren Allgemeinbegriffe (der frühe Kant) oder der strukturierten Begriffe [Quidditäten] der wirklich existierenden Dinge (mittlerer Kant) oder formell nur der reinen Vollkommenheiten und nur virtuell der nicht reinen Vollkommenheiten (Leibniz, Wolff) gefasst wird (1969, 169). Auf alle Auslegungen trifft der spätere Einwand Kants zu, dass das *ens realissimum* (und auch die Begriffe des *actus purus* oder des *ipsum esse subsistens*) ein **Ideal der Vernunft** ist, wovon sie weder die reale innere logische Möglichkeit noch die notwendige Existenz einsieht (1969, 164). Es handelt sich um Grenzbegriffe oder Endbegriffe der reinen Vernunft (scholastisch: *ens rationis*), die nur subjektiv begrifflich gültig sind (1969, 170). Diese Beweiswege sind somit nur triftig, wenn die Existenz der in Rede stehenden Begriffe vorausgesetzt wird, also der Begriffsrealismus oder Platonismus akzeptiert wird (1969, 173–174).

- Bennett (*Kant's Dialectic*, Cambridge 1974, 237–240) ist von Seiten der Analytischen Philosophie eine wichtige und repräsentative Interpretation zu Kants Diskussion des kosmologischen Arguments und dessen Vorgeschichte in der Scholastik. Bennett verortet den kosmologischen Beweis zunächst in der thomistischen Tradition. Dabei zieht Bennett zum kosmologischen Gottesbeweis auch die bejahende These der vierten Antinomie der reinen Vernunft in Kants KrV. Er betont wie Schmucker (*Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft. Kommentar und Strukturanalyse der ersten Buches und des zweiten Hauptstückes des zweiten Buches der transzendentalen Dialektik*, Bonn. 1990), dass erstens Thomas von Aquin das Argument ursprünglich als ursächliche, wirkliche Abhängigkeit verstanden hat; und dass zweitens gegen das Argument die Möglichkeit einer monistischen, dauernden Substanz mit veränderlichen zufälligen Erscheinungsformen eingewandt werden kann.
- In Anlehnung an Strawsons schon erwähnte einflussreiche Studie (*The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London 1966, 215–219) erläutert er diese Möglichkeit anhand der zwei Substanzbegriffe bei Kant: einmal „things ... in experience and which fall under ordinary empirical concepts“ (1966, 238), welche zufällig sind, und andererseits „matter in general ... not empirically contingent“ (ebd.) (1974, 242). Nun, wir haben gesehen, dass Kant die Alternative des Monismus und auch die von Strawson und Bennett vorgetragene Begründungsstrategie hierfür entschieden ablehnt (siehe oben). Bennett verneint jedoch im Übrigen Kants (und Schmuckers) Deutung, dass das kosmologische Argument ein verstecktes ontologisches Argument sei (1974, 250–255).

Der Kontext, Hintergrund und Forschungsstand zum kosmologischen Gottesbeweis speziell bei Kant kann auch in Form einer E-Aufsatzpublikation des Verfassers (PDF-Datei: 45 Seiten; Edition novum studium generale 6. Sonderdruck) abgerufen werden. Sie trägt den Titel: [Die philosophische Theologie Immanuel Kants](#). Eine historisch-philologische Interpretation von Kants Gottesbeweiskritik und kritischer Theologie bietet ferner Kapitel 27 meines [Systematischen Kommentars zur Kritik der reinen Vernunft](#): 'Transzendente Dialektik — Disziplin und Ontologie des intentionalen Vernunftgebrauchs in der Theologie'. Dort auch eine wissenschaftshistorische und systematische Verortung und Evaluation der kantischen Positionen.