

## 5. 맺는 말

16세기 종교개혁은 보다 순수하고 거룩한 교회(pura et sancta ecclesia)를 위한 노력이었으나 결과적으로는 교회의 분열을 가져옴으로써 종교개혁 이후 교파주의 시대가 시작되었다고 할 수 있다. 개신교내의 구조를 보면 사실 종교개혁은 처음부터 다양했음을 알 수 있다. 그 결과 교회개혁운동은 루터파와 개혁파, 장로파와 성공회 그리고 다양한 재세례파운동 등으로 발전하였고 또 18세기 이후에는 신앙고백과 사회적 요인으로 더욱 다양한 교파가 생성되었다. 특히 한국에서의 경우 장로교회만 하더라도 100여개를 상회하는 교단으로 나뉘어져 있으므로 교회일치를 위한 노력은 현대교회의 중요한 과제임이 분명하다.

칼빈은 마틴 부처(M. Bucer, 1491~1551)등과 같이 교회의 개혁과 함께 교회연합에 대해서도 누구보다 깊은 관심을 가지고 구체적으로 노력한 대표적인 인물이었다. 교회에 그리스도에 의해 세상으로부터 불러냄을 받은 공동체로서 각 구성원들은 한 몸의 지체이므로 연합에 대한 관심은 교회론적 입장의 당연한 요구였다. 칼빈은 1539년 프랑크푸르트회의(이 회의에서 멜란히톤을 처음 만났음), 1540년 하게나우(Hagenau)회의, 1540~1541년의 보름스(Worms)회의, 라티스본(Ratisbon)회의, 1541년 레겐스버그(Regensburg)회의에 참석했던 것은 독일의 개신교운동과의 연합은 물론 로마 카톨릭과의 화해와 재결합의 가능성을 타진하기 위한 목적이 있었다. 그러나 로마 카톨릭은 트레نت회의를 통해 이전의 입장, 곧 성경과 전통은 진리의 두 원천(two sources of authority)이라고 주장하고 전통이 단순히 성경에 대한 해석이 아니라 성경과 독립된 또 하나의 진리의 원천리는 주장등칭의, 성례전, 교회구조등에 있어서 이전의 입장을 더욱 확고하게 규정하였으므로 로마 교와의 화해의 가능성은 완전히 소멸되었다고 보았다. 그래서 칼빈은 기본적 신앙교리에 동의하는 참된 교회와의 연합을 추구했던 것이다.

칼빈에게 있어서 교회일치는 진리를 훼손하는 것이 아니었다. 그는 진리안에서의 일치야말로 진정한 의미에서의 하나됨이라고 보았다. 따라서 그 일치는 참된 교회들간의 일치여야 했다.

이상과 같은 교회연합에 대한 칼빈의 견해는 진리의 보존과 함께 교회일치를 위한 노력, 양자간의 문제에 대한 동시적 성찰이 얼마나 소중한 것인지를 일깨워 주고 있다. 기독교의 기본진리와 교회의 순결을 문제시 하지 않는 연합운동은 진정한 연합일 수 없으며, 진리문제와 관계없는 교회분열은 그리스도의 몸을 찢는 심각한 범죄임을 동시에 가르쳐 주고 있다. 이런 점에서 칼빈의 교회의 하나됨에 대한 견해는 오늘의 한국교회에 교훈과 함께 심각한 경고를 주고 있다.

# DER BEGRIFF DES HÖCHSTEN WESENS BEI R. DESCARTES UND I. KANT — im Vergleich des Cartesischen Apriorismus mit dem Kantischen Postulatismus im Gottesbegriff —

Prof. Dr. KOANG-SIK CHON\*  
(Kosin Universität)

## Inhaltsverzeichnis

### I. Prolog : Der Ausgang der Diskussion über das höchste Wesen

1. Descartes : Gott als Garant für die Sicherheit der Erkenntnis
2. Kant : Gott als Ideal der reinen Vernunft

### II. Das höchste Wesen zwischen Begriff und Substanz (das Problem der Existenz Gottes)

1. Descartes : Gott als Wirklichkeit
2. Kant : Gott als Idee

### III. Das höchste Wesen zwischen Dasein und Sosein (das Problem der Eigenschaften Gottes)

1. Descartes : Gott als veracitas
2. Kant : Gott als postulat

### IV. Schluß : Zusammenfassung

\* 조교수(신학과), 고대철학전공

## I. Prolog : Der Ausgang der Diskussion über das höchste Wesen : Gott als Garant für die Sicherheit der Erkenntnis contra Gott als Ideal der reinen Vernunft.

Cogito ergo sum. (Descartes, Meditationen)

Cogitor ergo sum. (Franz von Baader gegen Descartes)

Est-ergo cogito. (Johann Georg Hamann gegen Descartes)

Gott (*θεός*, deus) ist das höchste Wesen, das über alles endliche Sein, über alle Relationen und Gegensätze erhabene "Überseiende". Die Frage nach Gott ist also die letzte Frage menschlicher Vernunft. Zur Lösung dieser Frage sind im allgemeinen zwei Gotteserkenntnisse zu unterscheiden : *notitia Dei naturalis* (die natürliche Gotteserkenntnis) und *notitia Dei revelata* (die geoffenbarte Gotteserkenntnis, die aus der Schrift kommt).<sup>(1)</sup> Dieser ist ursprünglich eine theologische Aufgabe<sup>(2)</sup>, und jener gehört zur Philosophie.

Die Gottesfrage ist nicht nur eine theologische, sondern auch eine philosophische Frage. Oder besser : Bezüglich der Frage nach Gott ist Philosophie die Frage und Theologie die Antwort, obwohl die theologische Antwort mit der philosophischen Frage nicht ganz korrespondiert.

Gott ist ein ewiges Thema der Philosophie. Der Aufweis der Existenz Gottes und die Darstellung seines Wesens galten von jeher als die Krönung der Philosophie. Alle bedeutenden philosophischen Systeme setzen sich mit der Frage nach Gott auseinander. Aber im Laufe der Geschichte wandelten sich nicht nur die Formen der Gottesbeweise, sondern auch die in ihnen enthaltenen Gottesbegriffe. In der antiken griechischen Philosophie war dem Gottesbeweis eine andere Aufgabe zugewiesen als in der christlichen Philosophie des Mittelalters; und soweit die Philosophie der Neuzeit sich noch um Gottesbeweise bemüht, fällt ihnen hier wiederum eine der Situation entsprechende spezifische Bestimmung zu. Das ganze Mittelalter hindurch bedurfte es eigentlich keines Gottesbeweises im strikten wissenschaftlichen Sinn und keines Gottesbegriffs weder im strikten theologischen Sinn noch im strikten philosophischen Sinn; denn die Existenz Gottes konnte nie in Zweifel gezogen werden, und gab es nur einen vermischten Gottesbegriff. Anders wurde die Situation mit dem Beginn der Neuzeit. Seit der Renaissance waren nicht nur falsche Gottesbegriffe aufgestellt worden, wie der pantheistische von Bruno und Spinoza und der deistische Herberths von Cherburg und der Aufklärung, sondern es wurde auch die Existenz

Gottes ausdrücklich geleugnet, so vor allem durch Thomas Hobbes. Zudem hatte sich die Philosophie vollständig vom Glauben losgelöst, sodaß sie von daher in ihrem Suchen nach Gott keine Stütze mehr empfangen konnte, sondern sich ganz auf sich gestellt sah und infolgedessen genötigt war, mit Hilfe der bloßen Vernunft durch eigene rationale Gedankengänge die Existenz Gottes aufzuweisen. Somit mußten nun hier an die Gottesbeweise in wissenschaftlicher Hinsicht weitaus höhere Anforderungen gestellt werden als im christlichen Mittelalter, zumal als alleingültiges Wissenschaftsideal die Mathematik mit ihrer Exaktheit betrachtet wurde.

Dennoch griff man auf die traditionellen Gottesbeweise des Mittelalters und der Antike zurück, suchte sie aber in eine Form zu bringen, die den Forderungen der strengen Wissenschaftlichkeit genügen sollte.<sup>(3)</sup> Im Zusammenhang mit dieser neuen Form muß man immer bedenken, daß im Zentrum der neuzeitlichen Metaphysik der Mensch liegt. Diese Metaphysik unterscheidet sich aber durch ihren Bezug auf das menschliche Subjekt entscheidend von der traditionellen Metaphysik.<sup>(4)</sup>

### 1. Descartes : Gott als Garant für die Sicherheit der Erkenntnis

Diese neue Welt- und Selbstverständnis des Menschen wird vor allem bei Descartes philosophisch artikuliert. Nach ihm ist der Mensch autonomes Subjekt, und sind Erfahrung und Wissen Produkte der menschlichen Selbstgewißheit, und muß Wissenschaft sich an den strengen Methoden der mathematischen Naturwissenschaften orientieren. Die beiden großen Themen der Neuzeit, das autonome Subjekt und die autonome Naturwissenschaft, stehen in Descartes' Dualismus vom *res cogitans* und *res extensa* noch unversöhnt nebeneinander. Darum entwickelten sich die Gottesbeweise und die Gottesbegriffe der neuzeitlichen Philosophie durchaus im Zusammenhang mit dem Menschen als autonomes Subjekt und den strengen Methoden der mathematischen Naturwissenschaften. Wir führen als Zeugnis dieser Deutung einige Sätze Martin Heideggers aus dem Aufsatz "Die Zeit des Weltbildes" an : "Die 'Meditationes de prima philosophia' geben die Vorzeichnung für die Ontologie des Subjektum aus dem Hinblick auf die als *conscientia* bestimmte Subjektivität. Der Mensch ist das Subjektum geworden... Descartes schafft mit der Auslegung des Menschen als Subjectum die metaphysische Voraussetzung für die künftige Anthropologie jeder Art und Richtung. Im Heraufkommen der Anthropologien feiert Descartes seinen höchsten Triumph."<sup>(5)</sup>

Im Gegensatz dazu, daß die philosophische Deutung der Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik seit Hegel "den Sinn des Weges des neuzeitlichen metaphysischen Denkens in der Herausarbeitung des autonomen Selbstbewußtseins" sieht, bis dahin daß heute der geschichtliche Weg der Neuzeit als der verhängnisvolle Aufstand des Menschen, der sich

(1) Vgl. besonders J. Gerhard : *Loci theologici*. 16, S. 10ff, II, S. 59f. Die Erkenntnis Gottes wird von ihm unterschieden als : 1. *notitia Dei naturalis*. a) *notitia Dei naturalis innata s. insita* (die angeborene oder eingepflanzte natürliche Gotteserkenntnis, die aus dem Gewissen kommt.) b) *notitia Dei naturalis acquisita* (die erworbene natürliche Gotteserkenntnis, die aus den Schöpfungs-Werken Gottes stammt) 2. *notitia Dei revelata* (die geoffenbarte Gotteserkenntnis, die aus der Schrift kommt).

(2) Vgl. a.a.o. Proem, S. 31. J. Gerhard definiert Theologie als "*doctrina ex verbo Dei exstructa, qua homines in fide vera et vita pia erudiuntur ad vitam aeternam* (die aus dem Wort Gottes aufgebaute Lehre, durch die die Menschen unterrichtet werden im wahren Glauben und frommen Leben zum ewigen Leben)".

(3) Jakob Fellermeier, *Die Philosophie auf dem Weg zu Gott*, 1975, S. 30.

(4) Vgl. Kant : *Kritik der reinen Vernunft*, 13. XVI-XVII, SS.25-26 (abgek. : k.r.v.)

(5) M. Heidegger, *Holzwege*, 1950, S. 102, 91.

aus den Ordnungen und Bedingungen des Seins herausgelöst hat, verstanden wird, stellt Walter Schulz die Frage, ob diese "Grundkonzeption vom Wesen der in Descartes beginnenden neuzeitlichen Metaphysik wirklich legitim sei." Denn zum einen habe die neuere Descartes-Forschung insbesondere in Frankreich gezeigt, "daß Descartes' Metaphysik keineswegs eine eindeutige Herausstellung des selbstbewußten Ichs bedeutet, sondern daß in ihr über das Ich Gott als das eigentliche Subjekt gestellt wird, das die Welt im Ganzen einschließlich des Menschen trägt und bestimmt. Aber diese Deutung ist nie zur Frage der Historik der Philosophie an sich selbst geworden,..." Zum anderen gelte auch für die auf Descartes folgende Epoche (Spinoza, Leibniz, Kant, Deutscher Idealismus): es erscheint in ihr mit der Mensch, sondern Gott als das eigentliche Maß der Dinge. "Ja, am Ende" sucht Nietzsche ausdrücklich den Menschen aufzuheben, indem er ihn zurücknimmt in die Kreisbewegung, die unter dem Namen des Gottes Dionysos als das eigentliche Sein erscheint."<sup>(6)</sup> Angesichts diesen stellen wir uns die Aufgabe, unter dem Gesichtspunkt des Gottesproblems erneut nach dem Sinn der neuzeitlichen Metaphysik zu fragen.

Was Descartes von seinen Vorgängern unterscheidet und eine neue Epoche der Philosophie einleitet, ist nicht der Gedanke des "cogito", es ist auch nicht allein die obenbenannte Wende zum Subjekt oder die Aufforderung zum Zweifel an allem, was auch nur der Möglichkeit nach ungewiß sein könnte. Was aber vor Descartes unerhört war und was seit Descartes die Philosophie beherrscht, das ist der Gedanke der Methode, des bewußtgezielten Aufsuchens sicherer Erkenntnis.<sup>(7)</sup> Er geht also aus von der Suche nach einem sicheren Fundament für unser Wissen. Als die Methode des Aufsuchens sicherer Erkenntnis zeigt er vor allem das "Zweifeln" vor. Sein Hauptwerk "Meditationes de prima philosophia" beginnt mit dem Zweifel an allem Gegebenen.

Dieser Zweifel wird in der Descartes-Forschung als ein methodischer bezeichnet. Dies besagt: Descartes setzt sich zur Absicht, alles in Frage zu stellen, Descartes will zweifeln, um durch einen Umsturz alles bisher Gültigen ein neues und festes Fundament, ein centrum, zu gewinnen. Descartes zeigt nun zunächst, daß das, was die Sinnlichkeit uns vermittelt, nichts Sicheres ist, denn unsers Sinne täuschen uns. Dieses Argument leuchtet also sofort

(6) W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, 1957, S. 8-10; Karl Löwith äußert auch ähnliche Meinung wie Schulz: "Die moderne Auseinandersetzung mit Descartes von Husserl und Heidegger, Valéry und Sartre hat sowohl über den Gottesbeweis wie über den von der Unsterblichkeit der Seele hinweg gesehen, wogegen Descartes Ausgangspunkt vom "Ich bin" als selbstbewußtem Sein nach wie vor das moderne Denken beschäftigt. Descartes scheint dann die "Metaphysik der Subjektivität" einzuleiten, die sich in Nietzsches Lehre vom Übermenschen vollenden soll." (Vgl. M. Heidegger, Nietzsche II, 1961, S. 62, 129, 149f.) Dagegen schreibt Löwith weiter: "Für Descartes selbst ist aber das seiner selbst bewußte, denkend-zweifelhafte Ich nur der methodische Ausgangspunkt, nicht mehr und nicht weniger, für die wissenschaftliche Sicherstellung von Gottes Existenz und der Welt... So sehr aber die Reflexion auf sich selbst Descartes' methodischen Ausgangspunkt bildet, der Endpunkt seiner Meditationen über die Grundlagen der Metaphysik, auf den hin er von vornherein abzielt, ist nicht die eigenste Subjektivität, sondern Gott." Karl Löwith, Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, 1967, S. 26-27, 29, bes. Chap. II, S. 41-69.

(7) Thurnher, R., Das Gottesbild bei René Descartes, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 27, 1973, S. 190.

ein, es ist zudem traditionell. Aber Descartes bleibt bei diesem Zweifel nicht stehen, sondern behauptet, daß auch die mathematisch-idealen Sachverhalte nichts Sicheres seien. Diese Behauptung ist ein völliges Novum in der Philosophie, und die Stützung der Argumentation mutet sehr sonderlich an. Descartes erklärt: es könne einen genius malignus, einen bösen Geist, geben, der mich auch und gerade in dem, was ich als ganz klar zu erkennen vermeine, täusche, und dieser genius malignus vermöge dies, weil er allmächtig sei.<sup>(8)</sup> Descartes gibt hier schon die Abhängigkeit der mathematischen Wahrheit von dem höchsten Wesen an. Man hatte Descartes vorgeworfen, nach Jaspers, sein Zweifel sei sündig; denn er gehe bis zum Zweifel an die Gottheit, bis zur Hypothese des Lügengeistes.<sup>(9)</sup> Das gab Descartes Veranlassung, die Art seines Zweifels zu charakterisieren (in einer brieflichen Antwort auf die Frage Buitendijcks, ob es erlaubt sei, an der Existenz Gottes zu zweifeln). Descartes sage: es sei zu unterscheiden zwischen dem Zweifel, der den Verstand angeht, und dem, der den Willen angeht... Daher müssen viele mit ihrem Verstand an der Existenz Gottes zweifeln, sofern ihr Verstand die Existenz nicht beweisen kann, und doch können sie an sie glauben. Denn der Glaube ist Sache des Willens, und wenn ich glaube, kann ich trotzdem mit dem natürlichen Verstand die Frage nach der Existenz Gottes prüfen und so an ihr zweifeln, ohne im Glauben zu zweifeln.<sup>(10)</sup> Der Zweifel Descartes ist also in dem Sinne, wie wir schon erwähnt haben, ein methodischer Zweifel des Verstandes, nicht ein existentieller Zweifel des Glaubens. Er ist ein planmäßiger, intellektueller Versuch, um durch ihn zur rationalen Gewißheit zu kommen.<sup>(11)</sup>

Auf der Suche nach jenem Minimum unzweifelhafter Gewißheit, von dem her sich das menschliche Wissen im Sinn einer alles umfassenden Wissenschaft absolut zuverlässig begründen ließe, findet Descartes diese Grundlage zunächst in der unbezweifelbaren Selbstgewißheit unseres Denkens, im "Cogito, ergo sum":<sup>(12)</sup> Das ist es, was uns am klarsten ist: daß ich denke und daß ich bin. In der 2. Meditation sagt er: Ich weiß, daß ich existiere, ich frage, wer jenes Ich ist, von dem ich dies weiß.<sup>(13)</sup> An diesem Punkt beendet aber Descartes nicht seine Meditationen, weil das Denken das "ego cogito" nicht von sich allein her die Wissenschaft absolut begründen kann. Das "ego cogito" konnte die Möglichkeit nicht ausschließen, daß das Denken sich hier sogar bei klarer und deutlicher Vorstellung täuscht, d.h. ein genius malignus oder ein *deus mendax* (trügerischer Gott) mich auch

(8) W. Schulz, a.a.O., S. 31-32

(9) Karl Jaspers, Descartes und die Philosophie, 1956, S. 15

(10) R. Descartes, Werke IV (Hrg. C. Adam und P. Tannery), S. 62ff (abgek. A.T.). Diese Einteilung, z.B. daß der Glaube Sache des Willens sei, ist mir fraglich, weil er Sache nicht nur des Willens sondern auch der Vernunft und des Gefühls sei. Ich verstehe aber die Einteilung auch als eine methodische bei ihm. Und zwar kann es nicht übersehen werden, daß sein Denken über dem Glauben in der gleichen Linie mit dem hebräischen Denken, in dem der Aspekt des Willens im Glauben hervorgehoben wird, liegt.

(11) Vgl. K. Jaspers, a.a.O., S. 16f.

(12) R. Descartes, Principia Philosophiae, I,7 (Buchenau 2), (abgek. Princ.) (Zit. nach der Ziffer des Teils und der Zahl des Abschnittes)

(13) R. Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, 1960, II, 7 (abgek. Med.) (Zit. nach der Ziffer der Meditation und der Zahl des Abschnittes)

und gerade in dem, was ich als ganz klar und deutlich zu erkennen vermeine, täuscht, und dieser Betrüger Gott dies vermag.<sup>(14)</sup> Darum bedarf es des Rückgangs auf das Absolute, das höchste Wesen, und Descartes entfaltet eben diesen Rückgang in der Frage ob es einen Gott gibt, und wenn, ob er ein Betrüger sein kann. Die Subjektivität des "ego cogito", die das Wissen in sich selbst zu begründen sucht, erfährt im eigenen Zweifel, daß nur im Rückgang auf Gott als den letzten Grund die metaphysische Begründung der Wissenschaft geschehen kann. Das Ich des Denkens braucht dies andere, das das Absolute ist, um der Gültigkeit der allgemeinen Regel und d.h. der Wahrheit der Erkenntnis von anderem als dem Ich selbst gewiß sein zu können.<sup>(15)</sup> Kurz gesagt, muß sich die res cogitans einen Gott voraussetzen. Hier ist das fundamentum inconcussum gefunden, auf dem alle Sicherheit des Wissens eindeutig begründet werden kann.

Gott wird gebraucht als Garant für die Sicherheit und Zuverlässigkeit jener Erkenntnis, die die Beherrschung der Natur ermöglicht, und soweit Gott gebraucht wird, wird er auch bedacht.<sup>(16)</sup> Genau gesagt, wird Gott hier nicht nur "gebraucht", sondern vielmehr, M.E., auch "postuliert" für die Garantie menschlicher Erkenntnisse, wie bei Kant.

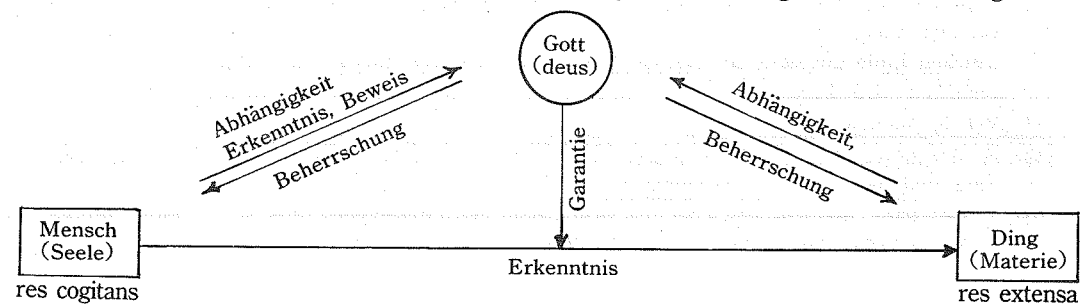
Während später Kant Gott für moralische Begründung postuliert hatte, hatte Descartes ihn als Garant für das menschliche Wissen postuliert. Darum können wir das Denken Kants als moralischen Postulatismus und dieses Argument Descartes' als epistemologischen Postulatismus bezeichnen. Gott war zunächst ein letzter Gegenstand des cartesischen Zweifels und ist nun unentbehrlicher Grund der cartesischen Sicherheit der Erkenntnis. Das ist unsere erste Folgerung aus der Gottesidee Descartes'.<sup>(17)</sup> Man muß trotzdem bedenken,

(14) Hiernach ist "der Zweifel nun sogar auch auf die mathematische Erkenntnis selbst aus, da ein betrügerischer Gott es leicht so hätte machen können, daß ich mich nicht nur täusche mit der Annahme der Wahrheit jenes unzweifelhaftgewiß Erkannten, sondern schon in der Überzeugung von seiner Richtigkeit, das heißt bereits dann, wenn ich 2 und 3 addiere oder die Seiten eines Quadrates zähle" (Adam/Tannery (Hrg.) (abgek. A.T.), VII,21). U. Hommes, Sicherheit als Maß der Freiheit: Descartes' Idee der mathesis universalis und die praktische Philosophie der Neuzeit, in: Gegenwart und Tradition (Hrg. Cornelio Fabro), 1969, S. 108ff.

(15) U. Hommes, Transzendenz und Personalität, 1972, S. 325

(16) U. Hommes, Das Sprechen von Gott: Zum ontologischen Argument in Blondels Philosophie der Action, in: Analecta Anselmiana (Hrg. Helmut Kohlenberger) Band IV/1, 1975, S. 309. Er schreibt weiter: Ein Gott aber, der nur bedacht wird in seiner Funktion für des Menschen Herrschaft über die Natur und der darüber hinaus gar nicht mehr zur Frage an den Menschen selbst wird, ist kein göttlicher Gott. D.h. dieser Gott ist nicht mehr das, was Anselm mit seinem id gu maius cogitari nequit gedacht hat. Denn wo Gott zu etwas dient, ist er schon hinter dem zurückgetreten, wozu er dient, und in Wahrheit ist für den Menschen jetzt eben dies das Größere. "Dieses Problem möchte ich später noch behandeln."

(17) Man kann das folgende Schema zur Verdeutlichung des Verhältnisses zwischen den drei Substanzen Gott, Seele (Mensch), und Materie in der epistemologischen Grundlage Descartes' anfertigen.



daß Descartes diesen zur Sicherung der Gültigkeit der "regula generalis" notwendigen Gottesbeweis zwar wiederum ganz im "ego cogito" festmacht, denn allein dies ist als Grundsatz der "mathesis universalis" schon gesichert.<sup>(18)</sup>

## 2. Kant: Gott als Ideal der reinen Vernunft.

Kants "kopernikanische Wende", die er in der "Kritik der reinen Vernunft" vollzog, brachte in der Geschichte der Metaphysik die entscheidende Wende. Die "Revolution der Denkungsart" zog dann aber die prinzipielle Kritik der traditionellen Darstellung des Gott-Gedankens nach sich. Es schien nunmehr das Ende der wissenschaftlichen Gottesbeweise überhaupt gekommen zu sein. Durch Hume aus dem "dogmatischen Schlummer" des Rationalismus geweckt, lehnte Kant bereits in seinem vorkritischen Werk "Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik" aus dem Jahre 1765 alle Metaphysik ab.<sup>(19)</sup> Er hat doch in seiner anderen vorkritischen Schrift "Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" selber einen Beweis versucht, der den "höchsten Grad mathematischer Gewißheit haben soll."<sup>(20)</sup> Er bezeichnet diesen seinen Beweis sogar als "ontologischen Beweis", unterscheidet ihn jedoch von dem herkömmlichen ontologischen Argument, das er bereits hier mit der Begründung ablehnt, daß sich aus der inneren Möglichkeit des Gottesbegriffes die reale Existenz Gottes nicht ableiten läßt.<sup>(21)</sup> In seinem "Beweisgrund" knüpft Kant an den Versuch von Leibniz an, aus der Existenz von bedingt Möglichem die Existenz des "in sich selbst Wirklichen", d.h. Gottes darzutun. Nach ihm, das, was der letzte Grund für alle Möglichkeit ist, ist nun etwas Notwendiges. Von diesem notwendig existierenden Wesen hängen alle anderen Dinge ab. Kant selber bezeichnet diesen seinen Gottesbeweis als einen Beweis a priori. Er "ist lediglich darauf erbauet, weil etwas möglich ist... Es wird weder meine Existenz noch die von anderen Geistern, noch die von der körperlichen Welt vorausgesetzt. Er ist in der Tat von den inneren Kennzeichen der absoluten Notwendigkeit hergenommen." Immerhin hat Kant in seiner vorkritischen Periode an der Möglichkeit eines Gottesbeweises festgehalten; er läßt sogar auch den theologischen Gottesbeweis, der von der Ordnung und Gesetzmäßigkeit in der Natur ausgeht, zu, wenn er ihm noch keine "mathematische Gewißheit und Genauigkeit" beimißt.<sup>(22)</sup>

Schon durch den transzendentalen Idealismus, den er in den Werken seiner kritischen Periode entwickelte, verbaute sich Kant grundsätzlich jeden Weg zu einer wissenschaftlichen Gotteserkenntnis. Die Frage nach Gott blieb ihm ein zentrales Anliegen bei seinem une-

(18) U. Hommes, Sicherheit als Maß der Freiheit? S. 110f.

(19) Fellermeier, a.a.O., S. 42

(20) Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes IV, Abt. 1, 1763, (abgek. Bg. (Beweisgrund))

(21) a.a.O., 4;2

(22) a.a.O. IV, Abtl. 4

(23) Ulrich Neuenschwander, Gott im neuzeitlichen Denken, Band 1, 1977, S. 159.

ntwegten Suchen nach der wirklichen Neubegründung der Metaphysik.<sup>(23)</sup> Um Kants Einführung der Entfaltung des Gottesbegriffs in seiner "Kritik der reinen Vernunft" gut zu begreifen, können wir folgende zwei Themen ansprechen: wie wissenschaftliche Erkenntnis bei ihm entsteht und wie sich der Vernunftsbegriff und der Verstandsbegriff unterscheiden.

Erstens, wissenschaftliche Erkenntnis besteht nach Kant aus synthetischen Urteilen a priori, d.h. aus Urteilen, in denen sinnliche Empfindungen unter apriorischen Erkenntnisformen gefaßt werden. Das sind zunächst die sinnlichen Anschauungsformen von Raum und Zeit, die aposteriorischen, d.h. der Erkenntnis vorgegebenen sinnlichen Empfindungen zu sinnlichen Anschauungen prägen und dann die Kategorien oder Urteilsformen, die den sinnlichen Anschauungen begrifflichen Inhalt verleihen und sie zugleich in allgemeingültige notwendige und objektive bringen, wie in das Verhältnis von Ursache und Wirkung, Substanz und Akzidens. Damit also Wissen-Erkentnis zustande kommt, sind immer zwei Elemente erforderlich: die aposteriorischen sinnlichen Anschauungen und die apriorischen Erkenntnisformen der Begriffe "Anschauungen und Begriffe", sagt Kant, "machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, eine Erkenntnis abgeben können."<sup>(24)</sup> Wo eines dieser beiden Elemente fehlt, ist folglich wissenschaftliche Erkenntnis nicht möglich. Da es nun von Gott keine sinnlichen Anschauungen gibt, ist hier wissenschaftliche Erkenntnis schlechterdings nicht möglich. Dazu kommt, daß nach Kant keine Möglichkeit besteht, über die Erscheinungswelt hinaus zu einer transzendenten Größe oder Ding an sich zu gelangen, weil das Kausalitätsprinzip nur für den Bereich der Erscheinungen gilt.

Sozusagen untersucht Kant in seiner "Kritik der reinen Vernunft" die Tragfähigkeit der Vernunft und deren Grenzen.<sup>(25)</sup>

Wissenschaftliche Erkenntnis ist theoretisch gegenständliches Erkennen. Diese Erkenntnis beruht, wie oben erwähnt, auf dem Vermögen der synthetischen Einheit des Verstandes. Kant erklärt den Verstand als das Vermögen der Regeln<sup>(26)</sup>, die Vernunft aber

als das Vermögen der Prinzipien.<sup>(27)</sup> Beide sind aber gleich Vermögen der Begriffe<sup>(28)</sup>. Verstandsbegriffe werden auch a priori gedacht<sup>(29)</sup>, aber lediglich für die Erfahrung. Vernunftbegriffe jedoch gehen über die Erfahrung hinaus, weil sie das Ganze und seine Einheit ins Auge fassen, die niemals in der Erfahrung selbst gegeben sind.<sup>(30)</sup> Während Verstandsbegriffe nur zum Verstehen der Wahrnehmung da sind, dienen die Vernunftbegriffe zum Begreifen.<sup>(31)</sup> Während Kant die Verstandsbegriffe Kategorien nennt, bezeichnet er die reinen Vernunftbegriffe als transzendente Ideen.<sup>(32)</sup> "Man kann sagen", schreibt Kant, "der Gegenstand einer bloßen transzendentalen Idee sei etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich diese Idee ganz notwendig in der Vernunft nach ihrem ursprünglichen Gesetzen erzeugt worden"<sup>(33)</sup> Es sind nicht willkürliche, sondern notwendig gebildete Begriffe, indem die Natur der Vernunft nicht anders kann, als von einer Einheit, einer Totalität der Bedingungen auszugehen. Wenn man es so ausdrücken will, wird die transzendente Idee als die Vorstellung von der Einheit der Bedingungen aller gegenständlichen Erkenntnis ihrerseits gedacht und muß gedacht werden. Der Schritt von der transzendentalen Idee zum transzendentalen Ideal besteht gleichsam in der Individualisierung. So wird der Begriff der Bedingungen aller Möglichkeiten hypostasiert zum Begriff des Urwesens oder höchsten Wesens, also zu Gott. Gott ist demnach nicht einfach eine Idee der Vernunft, sondern ein Ideal der reinen Vernunft.<sup>(34)</sup> Wenn die Vernunft das Ideal eines höchsten Wesens als transzendentes Ideal aufstellt, so ist sie dazu völlig im Recht. Sie muß sich nur darüber im klaren sein, daß damit überhaupt nichts im Hinblick auf eine reale Existenz dieses Wesens ausgemacht ist. Es ist eine bloße regulative Idee, falls ihr nicht von anderswoher Realität zufließt. Dieses "anderswo" könnte nur das Gegebensein in der Erfahrung sein; das trifft aber gerade für die Gottesidee nicht zu. Gott ist eben kein Phänomen. Die Vernunft drängt jedoch danach, dem höchsten Wesen auch die höchste Realität zuzusprechen. So vollzieht sie den Schritt zu den vernünftigen Gottesbeweisen. Die ganze bisherige Metaphysik hat sich bemüht, solche Beweise zu finden und ihre Gültigkeit darzustellen.

Auf der Einführung des Gottesbegriffes bedenken wir vor allem, daß beide, Descartes und Kant, Gott zuerst als den Grund der Erkenntnis ansahen. Während Gott bei Descartes als Garant für die Sicherheit und Zuverlässigkeit jener Erkenntnis gebraucht wird, stellte

(24) Kant, Kr V. A50. B75. Oder, wie er an einer anderen Stelle sich ausdrückt: "Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind". a.a.O., A51. B75.

(25) Vgl. Kant und Wittgenstein stehen auf dem gleichen Standpunkt, daß beide Philosophen ebenso der Vernunft eine Grenze gezogen wollten. Genau genommen, setzte Kant der Erkenntnis eine Grenze fest, Wittgenstein dem Denken oder dem Ausdruck der Gedanken. L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 1922. Er schreibt im Vorwort "Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken" (S. 26). Beide legten dafür aus, daß ehemalige Philosophien die Tragfähigkeit der Vernunft und deren Grenzen nicht bewußt waren. Ihre Grenzsetzung von der Vernunft bedeutet eigentlich nicht die Verleugnung der transzendenten Substanz, m.E. sondern eine Demütigung der Vernunft, noch gerade der Philosophie. Kants Tadel ehemaliger Metaphysik und Wittgensteins "Schweigen" sind ähnliche Versuche in Demütigung der Philosophie. Wittgenstein sagt: Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen. a.a.O., § 7.

(26) KrV. (Hrg. Raymund Schmidt, 1956), S. 171; 1975, 356. Er ist natürlich das Vermögen zu urteilen, S. 84, 106.

(27) KrV. S. 356, A.405. Vgl. S. 24, 359, 865. Vernunft geht nicht direkt auf einen Gegenstand der Sinneswelt (vgl. S. 6f.), sondern auf den Verstand, um dessen Erkenntnis Einheit zu geben. Sie ist daher Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien. (S. 359, 363, 392, 671). Verstand ist auch ein anderes Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln (S. 359, vgl. S. 672), der synthetischen Einheit der Apperception (S. 133A., vgl. 153, 169, A119, 127).

(28) Für Verstand: S. 199, A. 126, Für Vernunft: S. 366ff.

(29) Verstand ist Vermögen, a priori zu verbinden, S. 135, vgl. S. 164.

(30) S. 860. Der wissenschaftliche Vernunftbegriff enthält Zweck und Form eines Ganzen.

(31) Wahrnehmung steht unter den Kategorien S. 164; S. 367.

(32) a.a.O., S. 368

(33) a.a.O.; im Gegensatz zu Platon, für den die Idee Realitäten, ja Urbilder der Erfahrungswirklichkeit selbst sind, gelten sie bei Kant als bloße Vernunftideen, denen "kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann." Vgl. U. Neuenschwander, a.a.O., S. 162.

(34) a.a.O., S. 370



sich Kant ihn als Einheit der Bedingungen aller gegenständlichen Erkenntnis vor. Für die richtige Entstehung der Erkenntnis postulierten beide das höchste Wesen als ihren Grund. Cartesischer Gott steht nicht nur im Begriffe, sondern darüber hinaus vielmehr in Realität, aber bleibt kantischer Gott in der "Kritik der reinen Vernunft" nur im Begriff. Gottesidee ist bei Descartes am deutlichsten und klarsten, wie "cogito ergo sum",<sup>(35)</sup>. Nach ihm müssen wir die Wirklichkeit und Dasein Gottes bejahen. Gott ist der Grund meines Denkens, meiner Erkenntnis und sogar meiner Existenz. Im Vergleich damit ist der theoretischen Vernunft Kants Gott nur "als Gegenstand in der Idee und nicht in der Realität" gegeben.<sup>(36)</sup> Wir können gegenständliche Erkenntnis von ihm selbst gar nicht bekommen. Gottesidee ist ein Produkt unserer selbst gemachten Vorstellungen. Sie ist nur geht über die Erfahrung hinaus. Gott wird jedoch bei Kant als die absolute Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt vorgestellt. Kantischer Gott in der theoretischen Vernunft ist m.E. sehr ähnlich in Funktion der Leiter Wittgensteins in "Tractatus Logico-Philosophicus"<sup>(37)</sup> Kants Gott und Wittgensteins Leiter sind gleich bei jedem die notwendige und endliche Grundlage der wahren Erkenntnis, aber noch gibt es keine wirklichen Vorstellungen von Gott selbst und Leiter selbst. Wir können keine Erkenntnis von Gott bekommen, weil er in unsere Erfahrungen nicht ergriffen werden kann. Während cartesischer Gott der uns kommende und auf der Erde wohnende sei, lebe kantischer Gott in der Ideenwelt und in der Luft, so kann man sagen.

## II. Das höchste Wesen zwischen Begriff und Substanz (das Problem der Existenz Gottes) : Gott als Wirklichkeit contra Gott als Idee.

"The God of Descartes is an unmistakably Christian God" (E. Gilson)<sup>(38)</sup>

"Fort, ihr Gespenster! Ich spreche jetzt von einem Manne, dessen Name schon eine exorzierende Macht ausübt, ich spreche von Immanuel Kant! ... Dieses Buch (KrV) ist das Schwert, womit der Deismus hingerichtet werden in Deutschland" (Heinrich Heine)<sup>(39)</sup>

### 1. Descartes : Gott als Wirklichkeit

Wir bemühen sich nun darzulegen, welche spezifische Ausformung der Gottesbegriff bei Descartes erfuhr und inwieweit dafür die metaphysische Interpretation der künstlichen methodischen Ordnung verantwortlich zu machen ist. Daß dieser Gottesbegriff in der

(35) R. Descartes, Med. IV=A.T. VII, 53; Disc. de la meth. A. T. VI, 37; vgl. Princ. I, 76=A.T. VIII/1, 39.

(36) KrV. B724f.

(37) L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, § 6. 54.

"Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie-auf ihnen-über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist). Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig."

(38) E. Gilson, God and Philosophy, 1951, 6, S. 80

(39) H. Heine, Zur Geschichte der Deutschen Philosophie (Hrg. W. Harch), 1956, S. 135.

Folgezeit übernommen und von Denkern wie Geulinx, Malebranche und Spinoza durch das Aufgreifen von Teilaspekten weiter radikalisiert wurde, will lediglich angedeutet sein. Unsere Aufgabe soll vor allem in einer Darlegung des cartesischen Gottesbegriffes, sowie der kantischen Kritik an ihm und dann in einer Erläuterung des kantischen Gottesbildes im Vergleich mit dem cartesischen liegen.

Zur Darlegung des cartesischen Gottesbegriffes müssen wir natürlich seine Gottesbeweise untersuchen. Der erste Essai des discours über die Methode<sup>(40)</sup> enthält im 4. Kapitel einen Beweis vom Dasein Gottes. Einige Jahre später, in den "Meditationen über die Grundlagen der Philosophie"<sup>(41)</sup> wird dieser Beweis wieder aufgenommen und ausführlicher begründet. Obwohl Descartes auch als Metaphysiker stets ein Physiker blieb und die Welt der Natur in ihrer Gesamtheit zum Thema der mathematischen Naturwissenschaft machte, verlangte seine Methode doch vor allem anderen einen Gottesbeweis.<sup>(42)</sup> Der nicht zu übersehende Untertitel der Meditationen über die Grundlagen der Philosophie lautet: "worin das Dasein Gottes und der Unterschied der menschlichen Seele von ihrem Körper bewiesen wird." In den 3. und 5. Meditationen behandelt Descartes das Problem von dem Dasein Gottes. Hier sind zwei Gottesbeweise genannt. Bei genauer Betrachtung kann man noch einen anderen Gottesbeweis besonders in der 3. Meditation finden. Darum legen wir die Gottesbeweise bei Descartes in drei Stufen dar.

In der ersten Form, die Descartes selbst seinen "hauptsächlichen Beweis" für die Annahme der Wirklichkeit Gottes nennt<sup>(43)</sup>, geht Descartes davon aus, daß in unserem Denken die Idee Gottes als *idea innata* ist, und daß das Vorhandensein dieser Idee die Wirklichkeit Gottes selbst voraussetzt. Denn wenn es auch bei allen anderen Vorstellungen und gerade etwa solchen von körperlichen Dingen außer mir und Menschen mir gegenüber zunächst ungewiß sein mag, ob es all dies in Wirklichkeit gibt, da ich selbst die entsprechenden Vorstellungen gebildet haben könnte, die Idee Gottes kann ich nicht aus mir selbst haben, weil sie dem Vorgestellten nach als ihren eigenen Grund ein vollkommenes Wesen voraussetzt, bei dem Bedeutungs- und Sachgehalt der Vorstellung übereinstimmen, d.h. "formale" und "objektive" Realität sich entsprechen, und dem gegenüber, ich ein unvollkommenes und endliches Wesen bin. Die Ursache der Idee Gottes findet sich demnach weder in uns selber, noch in einem anderen Wesen dieser Welt, sondern nur in Gottes Realität. Die Idee Gottes muß also ein Wirkliches zum Grunde haben, sofern diese Idee überhaupt die Idee eines wahrhaft vollkommenen und unendlichen Wesens ist. Sozusagen, ist Gott selbst das "Archetypus" dieser Idee. Im Gegensatz zu fünfter Meditation, in der andere Beweise ohne Bemühung des Kausalitätsprinzips dargelegt werden, entwickelt Descartes

(40) R. Descartes, Discours de la méthode, 1637.

(41) R. Descartes, Meditationes de Prima Philosophia, 1641

(42) Karl Löwith, a.a.O., S. 24f.

(43) Med. A.T. 14 : *meum praecipuum argumentum ad probandum Dei existentiam*; Im Blick darauf schreibt Descartes noch: "davon nämlich hängt die ganze Kraft meines Beweises ab." (107)

diesen ersten Beweis mit Hilfe des Kausalitätsprinzips.<sup>(44)</sup> Darum bezeichne ich diesen Beweis als "psychologischen Kausalbeweis".<sup>(45)</sup>

Von dem obigen Gottesbeweis mit dem festgestellt wird, daß Ich, Mensch, unvollkommen und endlich bin, besagt der zweite Gottesbeweis, daß das vollkommenste Wesen, das als *idea innata* in mir ist, die vielen Vollkommenheiten enthält, die mir fehlen, und die ich mir auch nicht geben kann. Wenn ich mir nun schon diese Vollkommenheiten nicht geben kann, dann kann ich mir noch viel weniger meine Existenz gegeben haben, d.h. meine Existenz kommt nicht aus dem Ich, sondern aus einem vollkommenen Wesen. Denn "es muß für mich offenbar viel schwerer gewesen sein, als ein Ding oder eine Substanz, die denkt, aus dem Nichts aufzutauchen, als Erkenntnisse von vielen mir unbekanntem Dingen zu erwerben, die doch nur zufällige Eigenschaften jener Substanz sind. Und sicherlich würde ich, denn ich jenes Erheblichere von mir hätte, mir doch das nicht versagt haben, was leichter zu haben ist, ebensowenig aber auch irgend etwas sonst, von dem ich erkenne, daß es in der Vorstellung Gottes enthalten ist, da es mir ja nicht schwieriger zu erwerben scheint."<sup>(46)</sup> Hier wird die Existenz Gottes als Ursache der eigenen menschlichen Existenz gefordert. Gegen Ende der dritten Meditation stellte Descartes die ersten und zweiten Gottesbeweise zusammen: man muß durchaus zu dem Schluß kommen, daß allein die Tatsache, daß ich existiere und daß mir eine Vorstellung eines vollkommensten Wesens, d.i. Gottes, einwohnt, auf deutlichste beweist, daß Gott auch existiert.<sup>(47)</sup>

Der dritte Beweis, der im allgemeinen ontologischen Argument genannt und in der fünften Meditation entfaltet wird, entspricht mit wenigen Modifikationen dem des Anselm von Canterbury. Dieser Beweis kommt zwar ohne Bemühung des Kausalitätsprinzips aus, er setzt aber formal gesehen seinerseits die Gültigkeit der sogenannten "regula generalis" wie bei den ersten und zweiten Beweisen voraus, d.h. alles, was ich klar und deutlich einsehe, ist auch so, wie ich es einsehe. Das heißt weiter: "Wovon wir klar und deutlich einsehen, daß es zu der wahren und unveränderlichen Natur oder Wesenheit oder Form

(44) Vgl. U. Hommes, *Transzendenz und Personalität*, S. 326, 330; vgl. Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Band 1, 1979 re, S. 172f.; Wolfgang Röd legte ausführlich das Problem des Kausalprinzips in den cartesischen Gottesbeweisen dar. Zur Problematik der Gotteserkenntnis bei Descartes, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* Band 43/1, S. 133. Er schreibt: Das Kausalprinzip führt zu einer notwendig zu denkenden Ersten Ursache, und daher bleibt die Frage offen, ob eine solche auch existiert-außer es wird angenommen, daß ein notwendig zu denkendes Wesen auch notwendig existiert, was eben die Annahme des ontologischen Arguments ist. Die Kausalen Beweise der Med. III erweisen sich daher als abhängig vom Argument der Med. V, S. 134.

(45) Curt Friedlein nennt dies den "psychologischen Gottesbeweis", Curt Friedlein, *Lernbuch und Repetitorium der Geschichte der Philosophie*, 1962 11, S. 147; diese Argumentation ist jedoch in der Tat nicht so überzeugend, wie Descartes meint. Schon Mersenne wendet ein, die Vorstellung von Gott sei "nichts anderes als ein Gedankending, das nicht vornehmer ist als dein denkender Geist" (124). Noch problematischer wird der Gottesbeweis des Descartes, wenn man auf seine logische Struktur achtet. Arnauld behauptet in seiner Kritik an Descartes, es handle sich um einen Zirkelbeweis (214).

(46) Med. III. 30

(47) Med. III. 36

irgend einer Sache gehört, das kann von dieser Sache mit Wahrheit behauptet werden."<sup>(48)</sup>

Nun muß ich mir Gott als das vollkommenste Wesen denken, und ich sehe klar und deutlich ein, daß aus der Idee Gottes als vollkommensten Wesen sein Dasein bewiesen werden kann. Darum kann Gott als das Wesen der höchsten Vollkommenheit nicht ohne die Existenz gedacht werden, weil diese selbst eine Vollkommenheit ist, und d.h. daß zu Gottes Wesen notwendig die Existenz gehört. "... So wird deutlich", schreibt Descartes, "daß sich das Dasein vom Wesen Gottes ebensowenig trennen läßt, wie vom Wesen des Dreiecks, daß die Größe seiner drei Winkel zwei rechte beträgt, oder von der Vorstellung des Berges, die Vorstellung des Tales. Es widerspricht sich daher ebensowenig, sich einen Gott, d.h. ein höchstvollkommenes Wesen zu denken, dem das Dasein fehlte, d.h. dem eine gewisse Vollkommenheit mangelte, als einen Berg zu denken ohne Tal."<sup>(49)</sup>

Überdies begegnet er auch von sich selbst her einer sachlichen Schwierigkeit: daß nämlich das Dasein als eine der Vollkommenheiten oder Eigenschaften Gottes verstanden wird. Das hat nicht erst Kant kritisiert. Schon der erste Gesprächspartner des Descartes, Caterus, macht unter Hinweis auf Thomas von Aquino darauf aufmerksam: "Auch wenn zugegeben würde, daß das höchste vollkommene Wesen allein schon durch seinen Namen das Dasein mit sich bringt, so folgt doch nicht, daß eben dieses Dasein in der Natur der Dinge etwas in Wirklichkeit ist, sondern nur, daß mit dem Begriff des höchsten Wesens der Begriff des Daseins untrennbar verbunden ist."<sup>(50)</sup>

Auch Gassendi weist darauf hin, daß weder in Gott noch in irgendeinem anderen Ding das Dasein eine Vollkommenheit ist. Denn "was existiert und mehrere Vollkommenheiten hat, hat nicht das Dasein als eine einzelne Vollkommenheit..., sondern als das, wodurch ebenso es selbst wie die Vollkommenheit existierend sind."<sup>(51)</sup> Demgegenüber wiederholte Descartes immer seine Behauptung: "Das notwendige Dasein ist eine im strengsten Sinne genommene Eigenschaft in Gott, weil es ihm allein zukommt und in ihm allein einen Teil der Wesenheit ausmacht."<sup>(52)</sup>

(48) Med. A.T. 65, 115. Die Richtigkeit dieser Voraussetzung folgt aber keineswegs aus dem Gedankengang des Beweises selbst und muß also anderswoher stammen. Vgl. Wolfgang Röd, a.a.O., S. 135.

(49) Med. V. 8; mit einer Analogie erklärte Rainer Thurnher diesen Beweis: "So antwortet Descartes auf die Frage, wer er nun, da er von seinem Sein Gewißheit erlangte, sei: "Ich bin aber ein wahres und wahrhaft existierendes Ding (res), aber was für ein Ding? Nun, ich sagte es bereits-ein denkendes (Med. II, 9: PhB. 20). "Vorstellungskraft und Empfindung sind nicht mehr Vollzugsweisen des Subjektes, die dessen Sein erst ausmachen, sondern werden zu Eigenschaften einer in ihrem Sein schon vorgegebenen Substanz (vgl. Princ. I, 11), die sich von ihr "wie Modie vom Dinge unterscheiden" (Med. VI. 18, PhB. 67) Ebenso wird in Gott das Sein zum Dasein. Das Dasein ist ein Attribut (attributum) (Princ. I. 51; A.T. VIII 26) Gottes, eine Vollkommenheit (perfectio) (Med. V. 6f.) unter anderen Vollkommenheiten. Rainer Thurnher, *Das Gottesbild bei René Descartes*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 27, 1973, S. 194-195.

(50) Med. A.T. 99

(51) Med. A.T. 323

(52) Med. A.T. 383: Der Philosoph wird nicht müde, immer und immer wieder die Exaktheit gerade dieses Beweises zu betonen. Princ. I, Abs. 14; PhB. 5; A.T. VIII, 10; Med V, Abs. 7ff; PhB. 55ff, 105f.; A.T. VII, 65f., 117f. Die Zahl nach der Chiffer "PhB." bezeichnet die Seitenzahl in den von Arthur Buchenau besorgten Ausgaben der philosophischen Bibliothek Meiner.

Während der erste Beweis aus der Vorstellung von Gott kommt, geht der dritte Beweis von dem Begriff Gottes aus.<sup>(53)</sup> Der zweite Beweis fängt bei der menschlichen Existenz an. Daraus wurde der Schluß auf das Ganze gezogen. Die cartesischen Gottesbeweise beginnen pauschal ursprünglich von dem "Ich (ego)", sozusagen, entweder von der Vorstellung in mir oder von der meiner Existenz. Zugleich ist Descartes' Gottesbeweis, im Verhältnis zum Ausgangspunkt vom "Ich bin" in dem ich denke, eine Umkehrung des Gedankengangs: das scheinbar ganz auf sich gestellte, selbstbewußte Ich, dessen Zweifel so radikal war, daß er erwog, ob Gott nicht ein Betrüger sein könnte, der selbst die mathematischen Wahrheiten ungewiß macht, dieses Ich erkennt schließlich, daß die Selbstgewißheit seiner denkenden Existenz durch Gottes Existenz als seinem Schöpfer bedingt ist.<sup>(54)</sup> Sie sind noch in der Gültigkeit der "regular generalis" begründet, und sie sind eine Entwicklung vom Reich der Idee ins Reich der Wirklichkeit. Dieser Gottesbeweis trägt sowohl die Wahrheit und Gewißheit der Erkenntnis der res cogitans wie der res extensa. Es sollen nun aber nicht Charakter und Struktur der Descartesschen Gottesbeweise weiter ausgeführt, sondern sein Gottesbegriff aus den Gottesbeweisen abgeleitet werden. Hier wird nur der Charakter der Existenz Gottes behandelt, sozusagen seine ontologischen Eigenschaften.<sup>(55)</sup> Im nächsten Abschnitt werden wir ethisch attributive Eigenschaften darlegen.<sup>(56)</sup>

Im ersten Abschnitt legten wir Gott als Garant für Wahrheit dar. Hier wurde schon deutlich die veracitas Dei (Wahrhaftigkeit), immutabilitas Dei (Unveränderlichkeit), Verlässlichkeit vorgezeigt. Diese Eigenschaften sind noch Voraussetzung der Rolle Gottes als Garant für die Zuverlässigkeit der Erkenntnis. Im ersten Beweis finden wir Gott als causa sui und auch veracitas Dei, im zweiten Gott als Schöpfer, vita Dei (Lebendigkeit), potentia Dei (Macht), amor et gratia Dei (Liebe und Gnade), perfectio Dei (Vollkommenheit), aeternitas Dei (Ewigkeit) und Gott als causa prima, und im dritten Gott als ens necessarium und noch immortalitas Dei (Unsterblichkeit), etc. All diese Eigenschaften sind in der perfectio Dei begründet. Wir begegnen hier einem im Grunde metaphysischen oder theologischen Problem: Kann man grundsätzlich von Gott sprechen? Ist das wirklich möglich? Kann der unvollkommene Mensch Gott vollkommen denken und von einem vollkommenen Gott sprechen? Und würde es richtig sein, wenn dies geschehen könnte? Dieses Bewußtsein fand in der vergangenen Geschichte der Metaphysik eine je verschiedene Antwort. Bei Platon im Unvermögen des Menschen, die wahren Urbilder der Dinge gänzlich zu fassen, bei Augustinus in der steten Klage über das Gebrechen der Sprache, bei Thomas

(53) Vgl. Wilhelm Weischedel, a.a.O., S. 169f.

(54) Karl Löwith, a.a.O., S. 33f.

(55) Die ontologischen Eigenschaften heißen, meine ich, dem Dasein selbst angehörende Eigenschaften.

(56) Die Eigenschaften Gottes werden in der Orthodoxie wie z.B. von Quenstedt und Hollaz eingeteilt in

1. attributa absoluta s. immanentia s. quiescentia (= von der Welt abgeföste, in Gott bleibende und ruhende Eigenschaften) und
2. attributa respectiva s. operativa (= auf die Welt bezogene und tätige Eigenschaften). Vgl. J.A. Quenstedt, *Theologia didactio-polemica*, 1685, 1696. Paris. I, S. 284ff.; D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum*, 1707, I, IQ 22ff.

in der Reflexion auf das Problem der Analogie selbst (analogia entis). In extremer Form tritt dieses Bewußtsein zutage in der negativen Theologie oder im Verstummen des Mystikers angesichts der Herrlichkeit des Geschauten.<sup>(57)</sup> Die orthodoxe Theologie<sup>(58)</sup> hat keine Schwierigkeit, weil sie in der Heiligen Schrift die Offenbarung Gottes von sich selbst findet. Dazu kommt z.B. die Methode der analogia fidei Karl Barths. Sonstige Metaphysik nimmt nur die Vernunft als einzigen Grund für die Erkenntnis von Gott. Gott und seine Eigenschaften können nach der Erkenntnismethode der Vernunft im Anschluß an die Tradition auf vierfache Weise erkannt werden: via affirmationis, via eminentiae, via negationis, und via causalitatis.<sup>(59)</sup> Descartes gebraucht für den ersten Beweis via eminentiae, via negationis und via causalitatis und für den ontologischen Beweis via affirmationis oder via idea Dei.<sup>(60)</sup> Descartes nimmt also an, daß manche Eigenschaften an Gott klar und deutlich erfassen. Dennoch muß er andererseits zugestehen, daß es, "die Natur des Unendlichen ist, daß es von uns, die wir endlich sind, nicht begriffen wird."<sup>(61)</sup> Descartes entzieht sich diesem Widerspruch durch die seltsame, aber konsequente Annahme, daß Gott zwar teilweise genau erkennbar ist, daß es aber noch "unzählige andere in Gott gibt, was ich nicht begreifen und woran ich vielleicht nicht einmal irgendwie mit meinen Gedanken rühren kann."<sup>(62)</sup> Allerdings scheint uns diese Lösung hart und nur schwer im Denken nachvollziehbar. Allein, hierin kommt uns die dingliche Auffassung Gottes sehr entgegen; man kann sich von einer "Substanz", von einem Ding ohne Mühe vorstellen, daß einige Eigenschaften deutlich erkennbar sind, andere aber undeutlich und verborgen bleiben.<sup>(63)</sup> Die Auffassung Gottes als eine Substanz macht es also, wie man sieht, erst möglich zu denken, daß einige seiner

(57) Vgl. Rainer Thurnher, a.a.O., S. 192f.

(58) Die "orthodoxe Theologie" heißt, meine ich, nicht die auf einen philosophischen Denken sich gründende Theologie wie z.B. früher Augustinus', Thomas' und Paul Tillichs, sondern die nur auf die biblische Offenbarung sich gründende Theologie

(59) Sie werden nach Thomas in drei Weisen eingeteilt: via affirmationis, via negationis und via eminentiae. Nach Hollaz:

1. via eminentiae (= durch die Überhöhung der Welt, z.B. Gott ist allmächtig)
2. via negationis (= durch die Verneinung der Welt, z.B. Gott ist unendlich, unkörperlich)
3. via causalitatis (= durch Ursächlichkeit, d.h. durch Rückschluß von der Wirkung auf die göttliche Ursache, z.B. Gott ist urgütig, urweise)

D. Hollaz, a.a.O., I, IQ5.

(60) Der Einwand Mersennes richtet sich dagegen, daß die Idee eines vollkommenen Wesens nicht von einem unvollkommenen Wesen via eminentiae geschaffen werden könnte. Er macht darauf aufmerksam, daß wir durchaus als solche, die einen gewissen Vollkommenheitsgrad besitzen, "immer einen Vollkommenheitsgrad auf den anderen", bis ins Unendliche aufbauen können, ebenso wie wir die Idee des (abzählbar) Unendlichen in der Zahlenreihe durch Addition zu erreichen vermögen. Med. S. 194.

(61) Princ. I, Abs. 19; PhB. 7; A.T. Med. 12

(62) Med. III, Abs. 31; PhB. 83, A.T. Med. 46

(63) Nach Thurnher ist die Verdinglichung und Verendlichung der Gottesidee gerade der Preis für die Klarheit des cartesischen Argumentes. a.a.O., S. 196; Thurnher legt das Gottesbild bei Descartes folgenderweise nacheinander dar: (1) Univoke Aussage und Verdinglichung des Gottesbildes → (2) Die Objektivierbarkeit als Folge der Verdinglichung → (3) Die "Verfügbarkeit" Gottes als Folge Objektivierbarkeit.



Akzidentien klar erkennbar, andere unzählige aber nicht zu erfassen sind.<sup>(64)</sup> Daher ist es nur konsequent, wenn Gott selbst als eine Substanz aufgefaßt wird, die neben dem Dasein noch weitere Vollkommenheiten besitzt; so lesen wir z.B. in der dritten Meditation: "Unter dem Namen Gottes verstehe ich eine Substanz, die endlich, unabhängig, von höchster Einsicht und Macht ist..."<sup>(65)</sup> In den "Principia" finden wir Gott als "denkende, unerschaffene und unabhängige Substanz"<sup>(66)</sup> bezeichnet. Nicht selten spricht Descartes auch von Gott als einer "Sache", einem "Ding" (res, chose).<sup>(67)</sup> Zum Schluß führe ich die Zusammenfassung Röds an: "Um die folgenden Ausführungen vor Mißverständnissen zu bewahren, ist festzuhalten: 1. Für Descartes ist Gott immer auch ein individuelles Seiendes, ist denkende und wollende Person; der Deus philosophorum ist das Sein jenseits jeder Bestimmung (wie ja auch Descartes gelegentlich sagt "l'être ou ce qui est"). 2. Der Descartessche Gott ist Objekt unseres Erkennens; das Sein ist der Horizont der Wirklichkeit überhaupt, auf den jedes Denken eines Objekts verwiesen ist (so stellt auch Alquié fest: "... l'être, n'étant pas objet"...) "<sup>(68)</sup> 3. Gott hat für Descartes notwendig die Prädikate der absoluten Vollkommenheit und Unendlichkeit; für das Sein als Wirklichkeitshorizont verlieren diese Prädikate ihren Sinn."<sup>(69)</sup>

## 2. Kant: Gott als Idee

Wie oben erwähnt, machen die erkenntnistheoretischen Gedankengänge Kants also Metaphysik unmöglich. Weil Kants Erkenntniskritik jede metaphysische Geltung unserer Erkenntnis überhaupt zerschlagen hat (bei ihm freilich noch auf die theoretische Vernunft beschränkt), so wird dadurch alles Metaphysische schlechthin unglaubwürdig und damit auch jeder metaphysische Gottesbegriff. Kant hat jedoch die Gottesfrage von seinen Frühschriften an bis hin zu den letzten Gedanken des Opus postumum ununterbrochen gedacht, weil sein philosophisches Interesse unaufhörlich der Vernunftkritik galt, und weil Gottesidee für ihn unvermeidliche und wichtige Vernunftidee war. Kants Kritik an der Gottesidee der traditionellen Metaphysik und seine Gottesidee gründen demnach grundsätzlich in einem neuen philosophischen Verständnis der Vernunft.<sup>(70)</sup> Kantische Gotteslehre entwickelt eigentlich in den drei Stufen: die vorkritische Stufe, die Gottesidee in der KrV, und die Gottesidee in der KpV. Überschaute man aber den langen Gang der Entwicklung seiner Gotteslehre, so wird man sagen dürfen, daß Kants Gottesverständnis in allen seinen Stationen aus eben demselben Vernunftverständnis und aus demselben ur-

(64) Vgl. Princ. I, 54; PhB. 19; A.T. VIII, 26. "Substanz ist dasjenige, was zu seiner Existenz keines anderen bedarf." Curt Friedlein, a.a.O., S. 149. Spinoza übernahm dieses Schema: Für ihn ist Gott eine Substanz, von der wir nur zwei Attribute kennen, cogito und extensio. Da er aber unendlich ist, hat er noch unendlich viele Attribute, die uns unbekannt bleiben.

(65) Med. III, 27; PhB. 36f; A.T. 45

(66) Princ. I, Abs. 54; PhB, 19; A.T. VIII, 26

(67) 1. Resp.; PhB. 107; A.T. VII, 118f.

(68) F. Alquié, La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, 1950, S. 232

(69) Wolfgang Röds, a.a.O., SS. 144-145.

(70) Vgl. W. Schulz, a.a.O., S. 78

sprünglichem Wissen um Gott entsprungen ist.<sup>(71)</sup>

Kant führt in seiner Schrift "Der einzige Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" einen Gottesbeweis, den er in einem anderen Sinne als jenen Beweis, den er in der "Kritik der reinen Vernunft" widerlegt, den ontologischen nennt. Er ist der Auffassung, die Möglichkeit der Dinge könne nur durch einen Realgrund ermöglicht sein, dieser Realgrund der Möglichkeit aber sei Gott. Der Gottesbeweis dieser Schrift ist so ein Beweis aus der Wahrheit des Seienden, der vom Seienden ausgehen muß, um geführt werden zu können. In der reallogischen Bindung an das Seiende aber sieht das Denken sich befähigt, das Seiende aus dem zu verstehen, was über alles Seiende ist. Der Versuch der Vernunft, auf dem reallogischen Wege zum Undedgingten zu gelangen, führt schließlich in die "Antinomie der reinen Vernunft".<sup>(72)</sup> Nach Fellermeier "verwechselt Kant" in diesem Beweis "formale Notwendigkeit mit materialer Notwendigkeit, d.h. Denknötwendigkeit mit Seinnotwendigkeit, bzw. setzt beide in echt rationalistischer Weise gleich."<sup>(73)</sup> Auf jeden Fall, wie Julius Guttmann kommentiert, hat dieser Gottesbegriff große historische Bedeutung als erster uns bekannter Versuch Kants, seine neue Erkenntnistheorie metaphysisch zu verwerten; er bietet schon die Keime aller wichtigeren späteren metaphysischen Grundgedanken Kants.<sup>(74)</sup>

"Man sagt, die Nachtgeister erschrecken, wenn sie das Schwert eines Scharfrichters erblicken. -Wie müssen sie erst erschrecken, wenn man ihnen Kants "Kritik der reinen Vernunft" entgegenhält! Dieses Buch ist das Schwert, womit der Deismus hingerichtet worden in Deutschland."<sup>(75)</sup> So schreibt Heinrich Heine. Schon durch den transzendentalen Idealismus, den er in diesem Werk entwickelte, verbaute sich Kant grundsätzlich jeden Weg zu einer wissenschaftlichen Gotteserkenntnis. Es kommen für ihn nur drei Gottesbeweise in Betracht. "Der erste Beweis ist der physiko-theologische, der zweite der kosmologische und der dritte der ontologische Beweis. Mehr gibt es ihrer nicht und mehr kann es auch nicht geben."<sup>(76)</sup> Kant wendet sich zuerst gegen den, von ihm so bezeichneten, ontologischen Beweis, da sich die beiden anderen auf diesen zurückführen lassen und darum mit ihm stehen und fallen. Mit dem ontologischen Beweis meint Kant das anselmianische Argument, das über Descartes, Leibniz, Wolff und besonders Baumgarten auf ihn gekommen war. Gegen letzteren richtet sich Kants Kritik in erster Linie. Kants Haupteinwand gegen das ontologische Argument lautet, "daß der Begriff eines absolut notwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff, d.h. eine bloße Idee sei, deren objektive Realität dadurch, daß die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewiesen ist."<sup>(77)</sup> Der zweite Einwand ist der, daß die Existenz nicht als begriffliches Merkmal zum Wesen eines des allerrealsten Seins,

(71) Vgl. Joachim Kopper, Kants Gotteslehre, in: Kant-Studien 47, 1955/56, S. 31.

(72) a.a.O., S. 37

(73) J. Fellermeier, a.a.O., S. 42

(74) Julius Guttmann, Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung (Kant-Studien Ergänzungsheft No. 1), 1906, S. 19.

(75) H. Heine, a.a.O., S. 135

(76) KrV., B. 619

(77) a.a.O., B. 621

wie etwa die Winkelsumme von 180° zum Wesen des Dreiecks, gehört, infolgedessen kann die Existenz nicht aus dem Wesen des allerrealsten Seins abgeleitet werden.<sup>(78)</sup> Letztlich erklären sich die Einwände Kants gegen das ontologische Argument aus seiner ganzen Erkenntnislehre, die es nicht zuläßt, von der Erfahrung her den Gottesbegriff irgendwie zu begründen. Denn der Begriff Gottes ist nach Kant eine rein subjektive Idee, ohne Zusammenhang mit der Erfahrung; und "eben darum, weil sie bloß Idee ist, (ist sie) ganz unfähig, um vermittelt ihrer allein unsere Erkenntnis in Ansehung dessen, was existiert, zu erweitern."<sup>(79)</sup>

Nun erkläre ich die Gottesidee in der KrV: Für die KrV spielen vor allem zwei Bestimmungen des Gottesgedankens eine entscheidende Rolle. Gott wird als "omnitude realitatis" und als "ens necessarium" aufgefaßt. Nach Kant ist der Verstand das "Vermögen der Einheit der Erscheinungen" (B 359), so hat die Vernunft die Aufgabe, "zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird" (B 364). Dieses Unbedingte ist die Idee "omnitude realitatis" (All der Realität). Die omnitude realitatis ihrerseits ist definiert als der Inbegriff aller Bestimmungen und ist so ipso durchgängig bestimmt (B 604).

So ist sie von nichts Weiterem abhängig, sie ist unbedingt (B 605; 606). Die Idee gehört also nicht mehr in das Gebiet des Verstandes, weil sie von diesem als das Unbedingte vorausgesetzt ist. Die im Voraufgehenden exponierte Idee der omnitude realitatis ist dasjenige, was in religiöser Redeweise "Gott" genannt wird. Dies zeigt Kant dadurch, daß er die traditionellen Eigenschaften Gottes als Bestimmungen der omnitude realitatis aufweist.

1) Alle Prädikate setzen als bestimmte das All der Realität voraus, als dessen Einschränkungen sie allein begriffen werden können. Dieses All ist daher das Urwesen (B 606), das Urbild (prototypon) der Dinge, welche insgesamt, als mangelhafte kopien (ectypa), den Stoff der omnitude realitatis "gemacht" (konstituiert) ist, ist sie das ens originarium (B 606). 2) Die omnitude realitatis kann als Inbegriff der Realitäten kein noch realeres, an Realitäten reicheres Wesen über sich haben. Daher ist sie ens summum (B 606). 3) Weil sie alle Wesen bedingt, ist die Idee der omnitude realitatis die Idee vom ens entium (B 607). 4) Ein Urwesen kann nicht aus vielen Wesen bestehen. Vielheit setzt nämlich Bestimmtheit gegeneinander und damit einen umfassenderen Inbegriff von Bestimmungen voraus. Als umfassendster Inbegriff von Bestimmungen kann die omnitude realitatis daher nicht als vielfach gedacht werden. Sie ist einfach (B 607). 5) Die sonstigen Dinge sind nicht etwa vom Urwesen abgespaltene Teile, weil damit das Urwesen bloß Aggregat von Einzelwesen wäre, was nach (4) ja nicht möglich ist. Die omnitude realitatis ist so der Grund aller Wesen (B 607). Da bei Kant die omnitude realitatis aber als Bedingung von Erkenntnis aufgefaßt wird, charakterisiert er sie zurecht als "transzendental", weil

(78) a.a.O., B.626, "Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst."

(79) a.a.O., B.630.

Transzendentalphilosophie diejenige Forschung ist, welche sich mit der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt beschäftigt, und so das zu ihr Gehörige jene Bezeichnung tragen muß. Der Begriff der omnitude realitatis ist so der "Begriff... von Gott, in transzendentalen Verstande gedacht" (B 608).<sup>(80)</sup> Entsprechendes gilt bei der nun zu erörternden Idee des "ens necessarium", bei welcher Kant ebenfalls bezüglich der omnitude realitatis die metaphysische Bezeichnung "ens" unbesehen übernimmt. Der Begriff von Gott als dem ens necessarium wird erreicht mittels einer Schlußfolge, welche auf der für Erfahrungserkenntnis schlechterdings zentralen (B 247) Kausalitätskategorie beruht.<sup>(81)</sup> Die Kausalreihe kann nicht ins Unendliche zurückgeführt werden, weil ohne Anfang die Reihe der Folgeglieder in ihrer Möglichkeit nicht begriffen werden könnte. Nun aber gibt es offensichtlich Folgeglieder (Zufälliges). Also muß es einen Anfang "geben", d.h. es muß ein Anfang gedacht werden: "wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch... das schlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war." (B 436, Vgl. 472-474). Der Anfang muß daher als Notwendiges gedacht werden, das sich nicht einem weiter zurückliegenden Anderen in der Reihe, sondern nur sich selbst verdankt. Ist die Klasse der Zufälligen durch das jeweilige Andere bedingt, so ist das Notwendige unbedingt bzw. bloß durch sich selbst bedingt. Diese Unbedingtheit des ens necessarium macht es zu einem Vernunftbegriff.<sup>(82)</sup> Wie oben erwähnt, behauptet Kant, daß diese Gottesidee keine Wirklichkeit hat und sie nur eine bloße Vernunftidee ist. Er kritisiert demnach an der Metaphysik, Gott als Wirklichkeit zu behaupten. Die Kritik am metaphysischen Gottesgedanken kann in Kants Terminologie dahingehend ausgesprochen werden, daß Gott als Idee zwar ein notwendig zu denkender Gedanke, jedoch keine Erkenntnis ist. Letztere verlangt nach Kant eine dem Gedanken korrespondierende Anschauung.<sup>(83)</sup>

Kants Kritik am metaphysischen Gottesgedanken, nach Herbert Huber, hat also folgenden Sinn. Kant kritisiert nicht die Fassung des Gottesgedankens selber, so wie ihn die Metaphysik ausgearbeitet hatte, vielmehr übernimmt er ihn in all seinen Bestimmungen. Kant wendet sich kritisch gegen die Metaphysik, insofern sie mit dem Anspruch auftritt, in ihrem Gedanken "Gott" eine göttliche Wirklichkeit erkannt zu haben. Hierbei bestreitet Kant zum ersten, daß der Idee ein sinnlicher Gegenstand entspricht.<sup>(84)</sup> Zum anderen ist es für

(80) Herbert Huber, Die Gottesidee bei Kant, in: Theologie und Philosophie 55/1, 1980, SS. 5-6.

(81) a.a.O., B. 633, Anm. Daß "alles Zufällige seine Ursache habe, die, wenn sie wiederum zufällig ist, eben sowohl eine Ursache haben muß, bis die Reihe der einander untergeordneten Ursachen sich bei einer schlechthin notwendigen Ursache endigen muß", ist der Grund dafür, daß die Kausalitätskategorie den Gedanken des Notwendigen fordert.

(82) Herbert Huber, a.a.O., SS. 6-7; vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae I 2, 3c (tertia via). Auf den Zusammenhang von omnitude realitatis und ens necessarium kann nicht eingegangen werden; vgl. B 611-642.

(83) KrV., B 406. "Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgend ein Objekt, sondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung... bestimme, kann ich irgendeinen Gegenstand erkennen"; die Unterscheidung von Denken und Erkennen wird etwa BXXVI; 146, 166; Anmerkung; Gott ist also ein Gedanke, von dem wir so tun können, als ob er Erkenntnis wäre (vgl. B 700ff; 714).

(84) a.a.O., B. 383. "Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann."

ihn nicht auszumachen, ob der Idee ein Gegenstand an sich, d.h. jenseits unserer Erfahrung korrespondiert. Die Metaphysik lokalisierte den Gottesgedanken innerhalb des Verhältnisses von Subjekt und Objekt. Als Gedanke war Gott nur auf der subjektiven Seite gegeben, und es bedurfte zu seiner Verifizierung gemäß der Korrespondenztheorie der Wahrheit einer "objektiven" göttlichen Wirklichkeit. Statt der metaphysischen Behauptung, daß dem subjektiven Gedanken "Gott" (übersinnliche) Objektivität oder Existenz zukomme, zeigt er, daß keine göttliche Wirklichkeit als Korrespondenz der Idee "Gott" gefunden werden kann. Innerhalb des Subjekt-Objekt-Schemas kann Gott nun nur mehr auf der Seite des Subjektes lokalisiert werden: Als Gedanke ohne korrespondierendes Objekt ist Gott im besagten Schema eo ipso bloß subjektiv.

Zum Schluß betrachten wir Gottesidee und Ding an sich bei Kant zusammen. So ist Kant, indem er die Einheit von Subjekt und Objekt als bloß subjektiv interpretiert, gezwungen, das korrelierende Objekt, das in der "subjektiven" Einheit von Subjekt und Objekt schon enthalten war, nochmals als "Ding an sich" der Subjekt-Objekt-Einheit der Gottesidee gegenüberzustellen. Das Ansich ist aber selbst wieder ein "Gedachtes", als Subjektives. Daher müßte ein weiterer Gegenpol konstruiert werden, etwa ein "ansichseiendes Ansich", das seinerseits wiederum als bloß gedachtes ein "wirklich ansichseiendes Ansich" außer sich haben müßte usf. ins Unendliche. So entsteht stets erneut die Differenz zwischen bloß gedachtem und wahrhaft Objektivem. Die Bedingung der Möglichkeit einer Differenz von Denken und Gegenständlichkeit beruht aber auf der Idee "Gott". Das ansichseiende Jenseits der Gottesidee stellt eine Differenz zu dieser Idee dar, wie sie erst durch die Gottesidee als möglich gedacht werden kann. Die Unterscheidung von Gottesidee und ihrem nicht-subjektiven Gegenstand setzt so zu ihrer eigenen Möglichkeit die Gottesidee voraus. Alle Unterscheidung, die man zwischen der Gottesidee und einem sie verifizierenden korrespondierenden Objektivem trifft, übersieht eben dies, daß dieser Unterscheidung selbst bereits wieder die Gottesidee als ermöglichend zugrunde liegt. Es ist nicht möglich, die Wirklichkeit Gottes von der Gottesidee abzuleiten, weil jede Abhebung einer außergedanklichen Dimension von der Dimension des Denkens wiederum durch Denken erfolgt. Damit ist die Gottesidee als der alle Differenzierung ermöglichende Gedanke nicht etwa ein bloßer Gedanke, d.h. die Gottesidee unterscheidet sich nicht von einem außerhalb ihrer liegenden, nicht-gedachten Objektivem. Vielmehr ist eine solche Differenzierung erst im Denken der Gottesidee konstituiert.<sup>(85)</sup> Die Analyse einiger Paragraphen der "Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik" wird uns aber beweisen, daß Kant tatsächlich nur die eigentliche Erkenntnis Gottes in Abrede stellt, dagegen energisch daran festhält, daß wir imstande sind, uns einen verhältnis-gleichheitsanalogen Gottesbegriff zu bilden. In den §§ 75-80 der Prolegomena finden wir ex professo die Frage erörtert, wie wir uns trotz der "Unerkennbarkeit der Dinge an sich" doch einen hinreichenden Begriff von Gott bilden können. Kant führt den Leser zur Lösung dieser Frage über drei aufeinanderfolgende Stufen. Die erste Stufe: Aus der Unerkennbarkeit der "Dinge an sich" folgt nicht die Unmöglichkeit

der Dinge an sich.<sup>(86)</sup> Die zweite Stufe: Aus der "Unerkennbarkeit der Dinge an sich" folgt nicht die Unmöglichkeit jedweder Erkenntnis derselben.<sup>(87)</sup> Die dritte Stufe: "Dinge an sich" sind nur erkennbar durch ihr Verhältnis zu den Erscheinungen.<sup>(88)</sup> Weiter behauptet Kant im § 58, sein analoger Begriff von Gott sei, obwohl er Gott nicht an sich bestimme, für uns hinreichend. Humes Schlußfolgerung, daß Gott für uns gänzlich unerkennbar sei, will er nicht annehmen. Gott soll für unsern Geist demnach irgendwie erfaßbar sein durch Analogie, allerdings durch eine Analogie eigener Art. Sie ist "nicht etwa, wie man das Wort gemeintlich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen".<sup>(89)</sup> Wir stellen nun zwei wichtige Punkte in den kantischen Gottesbegriffen fest: die gänzliche "Unerkennbarkeit Gottes an sich" und die Furcht vor dem Anthropomorphismus. Nach Andreas Inauen ist dieser durch den Mystizismus und Intellektualismus, und jener durch den empirischen Skeptizismus beeinflusst.<sup>(90)</sup> Plato, Spinoza und die Leibniz-Wolffsche Schule im allgemeinen behaupten, daß "Gott an sich gänzlich unerkennbar ist. Nach dem Prolegomena<sup>(91)</sup> war es hauptsächlich die "Furcht vor dem Anthropomorphismus", die Kant veranlaßte, sich von den zeitweise festgehaltenen Ansichten des Intellektualismus und Mystizismus loszusagen und die Unerkennbarkeit "Gottes an sich" zu behaupten. Christian Wolff hatte beklagt, daß manche protestantischen Theologen sich in den Gotteslehren Anthropomorphismen zu Schulden kommen lassen. Weiter ging Hume. Aufgrund seiner Erkenntnislehre behauptete er, daß sich in der Vorstellung eines höchsten Wesens die Widersprüche des Anthropomorphismus überhaupt nicht vermeiden lassen.<sup>(92)</sup> Nach Kant mußte auch jede Vorstellung eines "Dinges an sich" in gewissem Sinne anthropomorphistisch, d.h. aus subjektiv gefärbten Elementen der menschlichen Erscheinungswelt zusammengesetzt sein. Kant wollte ausdrücklich den Anthropomorphismus vermeiden, obwohl er behauptete, daß Gott für unsern Geist doch irgendwie erfassbar sein soll. F.E. England, in seinem großen Werk "Kant's Conception of God" schreibt so: "Kant himself points out, and it cannot be denied, that this whole method of treating the problem involves an argumentum ex analogia hominis. If it is from our microcosm alone that we have to interpret the macrocosm, the thought could scarcely avoid

(86) I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (abgek. Prolog.), 1783, § 57, Absatz 1-3.

(87) a.a.O., § 57, 4-7

(88) a.a.O., § 57, 11-13

(89) a.a.O., § 58, S. 357, 25; So sagt er: vermittelt dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmten könnte; denn wir bestimmen ihn doch respektiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist auch nicht nötig. (S. 176)

(90) Andreas Inauen, Kants Gottesbegriff, in: Philosophisches Jahrbuch 33/3, 1920, S. 210ff.

(91) Prolog § 57, § 58.

(92) Vgl. Andreas Inauen, a.a.O., S. 213f.

(85) Herbert Huber, a.a.O., SS. 16-17

the tinge of the anthropomorphic, or at least of the anthropic.<sup>(93)</sup>

Nun vergleichen wir die cartesische Gottesidee mit den kantischen Gottesgedanken. Erstens, beide, Descartes und Kant, stellten ihre Gottesbegriffe wesentlich in der traditionellen Metaphysik auf. Die cartesische Gottesidee hat ihre Wurzel in der Tradition der mittelalterlichen Scholastischen Metaphysik. Es ist nicht zu viel gesagt, daß sein Gottesbeweis, besonders der ontologische, eine Wiederholung des anselmianischen Arguments darstellt, und sein Gottesbild sehr ähnlich dem des Thomas ist, obwohl Beginn und Standpunkt der cartesischen Gotteslehre ganz anders in der mittelalterlichen philosophischen Theologie begründet ist.<sup>(94)</sup> Die kantische Gotteslehre geht in System und Form mindestens auf die platonische Ideenlehre zurück.<sup>(95)</sup>

Zweitens, beide behaupteten die eigentliche Begrenztheit der Vernunft in der Gotteserkenntnis. Für Descartes ist Gott aber jedoch Objekt der Erkenntnis, für Kant ist er jenseits unseres Erkennens. Descartes nimmt also an, daß nicht nur die Wirklichkeit sondern auch manche Eigenschaften an Gott klar und deutlich zu erfassen sind. Im Gegensatz dazu teilt Kant Erscheinungen und "Dinge an sich" ein, Gott entzieht sich unserer Erkenntnis. Drittens, Gottesidee ist bei Descartes *innata idea* und die wichtigste und wesentlichste von allen Ideen. Sie ist aber bei Kant eine von der Vernunft herkommende Idee.<sup>(96)</sup> Viertens,

(93) F.E. England, *Kant's Conception of God*, 1929, 1968.; "Professor James Ward... urged that Kant's entire system is in the long run anthropomorphic. Ward argues that Kant's copernican hypothesis ultimately implies the interpretation of the world in terms of the self, and he further cites Kant's treatment of God in the first Critique, of the postulates of morality in the second, and of purposiveness in the third, as illustrating the essentially anthropomorphic character of the critical doctrine itself. Kant himself would probably have disowned any anthropomorphic implications in regard to the deduction of the categories, for it is of the essence of his position that the categories could never be deduced by reflection upon the nature of self-consciousness."

(94) Vgl. Etienne Gilson, in seinem "Powell Lectures on Philosophy at Indiana University" hielt er Vorträge über "God and Philosophy" in denen Thomas und Descartes in Gotteslehre im Vergleich angestellt worden sind, folgendermaßen: "At first sight, the God of Descartes and the God of St. Thomas Aquinas do not seem to differ by more than a shade of metaphysical thought. But there is more in this than meets the eye. When Thomas had transfigured the supreme thought of Aristotle into the Christian "He who is", he had raised a first philosophical principle up to the level of God. Starting from this very same Christian God, Descartes was now using him as a first philosophical principle... We might say that whereas the God of Saint Thomas was an infinite ocean of existence, the God of Descartes is an infinitely powerful fountain of existence. ... In short, the essence of the Cartesian God was largely determined by his philosophical function, which was to create and to preserve the mechanical world of science as Descartes himself conceived it. ... Waht I am trying to make clear is the objective fact that, even as philosophical supreme cause, the God of Descartes was a stillborn God." E. Gilson, *God and philosophy*, 1941, SS. 85, 87-88, 89.

(95) Vgl. Allen W. Wood, *Kant's Rational Theology*, 1976, S. 28: "Kant's conception of God and his theory of the rational origin of this conception both depend heavily on ontological views which are part of a tradition which goes back at least to Plato."

(96) Vgl. a.a.O., S. 335: "It would be a mistake to think that either Descartes or Kant mean to say that in our minds the idea of God must literally precede in time the ideas of other things, as if all newborn children have to be rational theologians before they can occupy their thoughts with more mundane matters." "The priority ascribed to the idea of the infinite is not a temporal one. Rather, the claim is that the idea of God is so much implicit in or presupposed by our concepts of less perfect things, whether or not this presupposition is explicitly recognized. Kant, in fact, is concerned precisely with the way in which reason "generates" this idea in its attempt to think "the unconditioned" in relation to what is given as conditioned in our experience."

für Descartes läßt sich das Dasein vom Wesen Gottes, wie es in der Idee vorgestellt wird, nicht trennen. Für Kant ist aber "Sein offenbar kein reales Prädikat", d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne.<sup>(97)</sup> Fünftens, Descartes stellt die Gottesidee als Vorstellung des Herzens dar und entwickelt die Idee in die Welt der Wirklichkeit. Hier findet ein Übersprung vom Reich der Idee ins Reich der Wirklichkeit statt. Dieser Übersprung ist aber in der "regula generalis" begründet. Kant erklärt die Gottesidee nicht als eine der Verstandesbegriffe, die nur zum Verstehen der Wahrnehmung da sind, und Kategorien genannt werden, sondern die subjektive Vernunftbegriffe. Für ihn ist der Vernunftbegriff transzendente Idee. Sechstens, für Descartes ist Gott eine Substanz und Wirklichkeit und denkende und wollende Person.

Im Gegensatz dazu ist er für Kant Vernunftbegriff, nur eine bloße Idee mindestens in der theoretischen Vernunft. Nur mit der theoretischen Vernunft kann man bei Kant das Dasein oder die Wirklichkeit Gottes gar nicht sicher begaupten. Trotz dieser Unterschiede der beiden Philosophen in der Gotteslehre haben m.E. beide Theorien ihre Wurzeln in dem sogenannten "rationalistischen Denken". Beide leiten ihre Gotteslehren aus der Vernunft ab oder aus dem Menschen selbst.

### III. Das höchste Wesen zwischen Dasein und Sosein (das Problem der Eigenschaften Gottes) : Gott als *veracitas* contra Gott als *postulat*

"Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants" (Blaise Pascal)

"Gegen Pascal sage ich : der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Philosophen ist der gleiche Gott" (Paul Tillich).

#### 1. Descartes : Gott als *veracitas*

Wir legen in diesem Abschnitt attributive Eigenschaften Gottes bei Descartes und Kant dar. Für Kant wird seine "Kritik der praktischen Vernunft" behandelt werden. Bei Descartes sind es weit mehr Attribute, die wir an Gott erkennen. Ihre Aufzählung<sup>(98)</sup> würde hier nun ermüden; uns geht es vielmehr darum, zu zeigen, wie es für Descartes selbstverständlich ist, aus den Eigenschaften, die er Gott zuschreibt, Schlüsse auf deren Auswirkungen im Bereich des Endlichen zu ziehen. Gott wird dadurch für den Menschen verfügbar, die Erkenntnis Gottes wird zu einer nützlichen Erkenntnis. Descartes fordert uns auf, Gott "als die wirkende Ursache aller Dinge zu betrachten; sodann werden wir, geleitet durch das natürliche Licht, welches Gott uns eingegeben hat, sehen, welche Schlüsse wir aus seinen Attributen, von denen wir nach seinem Willen einige Kenntnis haben, auf die von uns wahrnehmbare Wirksamkeit ziehen dürfen."<sup>(99)</sup> Es sollen nur *attributa respectiva* s.

(97) KrV, B 627, "Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst."

(98) Princ. I. Abs. 22; PhB. 8; A.T. VIII, 13; Discours IV, Abs. 7; PhB. 30; A.T. VI 35, etc.

(99) Princ. I. Abs. 28; PhB. 10



poerativa (= auf die Welt bezogene und tätige Eigenschaften) dargestellt werden: vor allem zwei Attribute<sup>(100)</sup> haben für das cartesische System eine tragende Funktion: die Wahrhaftigkeit und die Allmacht. Die Wahrhaftigkeit Gottes (veracitas Dei) wird zunächst aus der Sicherheit der Erkenntnis induziert. Die Philosophie Descartes' geht aus von der Suche nach einer sicheren Grundlage für Erkenntnis. Descartes' Versuch philosophisch diesem Anspruch unzweifelhafter Gewißheit der Erkenntnis zu genügen, stellt den Beginn des neuzeitlichen Philosophierens dar. Der Start dieses Versuches ist sozusagen ein methodischer Zweifel. Er macht das Offene zum Zweifelhafte mit dem Gedanken der Möglichkeit eines betrügerischen Gottes.<sup>(101)</sup> In den Meditationen führt Descartes aus: "So will ich denn annehmen, daß nicht der allgütige Gott, die Quelle der Wahrheit, sondern daß irgend ein böser Geist, der zugleich höchst mächtig und verschlagen ist, allen Fleiß daran gewandt habe, mich zu täuschen; ich will glauben, Himmel, Luft, Erde, Farben, Gestalten, Töne und alle Außendinge seien nichts als das täuschende Spiel von Traum, durch die dieser meiner Leichtgläubigkeit Fallen stellt."<sup>(102)</sup> Eben aus dem Gedanken des möglicherweise täuschenden Gottes gewinnt Descartes die Gewißheit seines ersten Prinzips. Denn "ohne Zweifel ... bin ich, wenn er nicht täuscht."<sup>(103)</sup> Mitten im Zweifel also wird das Ich seiner selbst gewiß: "Ich zweifle, also bin ich."<sup>(104)</sup> Dies ist ein Minimum unzweifelhafter Gewißheit. Das Subjekt des Denkens, Ich, soll aber das Absolute für die Sicherheit und Zuverlässigkeit jener Erkenntnis brauchen. Denn dieses Absolute soll nicht betrügerisch, sondern wahrhaftig sein. Der "wahrhaftige Gott" ist das fundamentum inconcussum, auf dem alle Sicherheit unseres Wissens begründet werden kann.<sup>(105)</sup> Demnach beginnt Descartes mit dem Gedanken des täuschenden Gottes seinen Weg auf der Suche nach der Gewißheit der Erkenntnis und beendet ihn mit der Idee von dem wahrhaften Gott. Erst die Einsicht in der Wahrhaftigkeit Gottes bietet den Horizont, vor dem die evidente Einsicht zur objektiven Wahrheit wird und man "alle übertriebenen Zweifel vergangener Tage als lächerlich zurückweisen"<sup>(106)</sup> darf. Und der Begriff der Wahrhaftigkeit Gottes dient natürlich zum Beweis der Realität der Außenwelt.<sup>(107)</sup> Wir erinnern uns, daß Descartes die Realität der Dinge mit den Ar-

(100) Vgl. Marshall, David J., Prinzipien der Descartes-Exegese, 1979, "Ein Attribut ist das, was das Wesen einer Substanz ausmacht. (Princ. I, 61, VIII, 29). Descartes' Gebrauch dieses Wortes weist wiederum auf scholastische Ursprünge zurück. ... Die Attribute einer Substanz (z.B. Ausdehnung, Dauer und Existenz der "res extensa") sind voneinander und von der Substanz nur im Denken, nicht aber in Wirklichkeit unterschieden (Princ. I, 61; VIII, 30)" (S. 28, 29).

(101) U. Hommes, Transzendenz und Personalität, S. 18

(102) Med. I. 16; Dieser Gott sei "irgendein höchst mächtiger und, wenn man so sagen darf, boshafter Betrüger" (A.T. VII, 26), "Irgendein böswilliger Geist, ... höchst mächtig und verschlagen". Descartes fügt freilich sofort hinzu, dies sei "fingiert" (a.a.O., S. 21f).

(103) A.T. VII, 25

(104) A.T. X, 523

(105) In einem Brief an Pater Gibieuf (19. 1. 1642) schrieb er: "... würde Gott ein Betrüger sein, hätten wir keinerlei Regel, um uns der Wahrheit zu versichern." in: René Descartes-Briefe, hrsg. von Max Bense, 1949, S. 254.

(106) Med. VI, 44; PhB. 77, A.T. VII, 89.

(107) Er bürgt noch für die Richtigkeit der Instinktreaktion. Vgl. W. Rödl, "Descartes, Die innere Genesis des cartesianischen Systems." 1964, S. 157ff.

gumenten bezweifelte, daß der Mensch sie sich bloß vorstelle, ähnlich wie im Traum, oder, daß sie ihm von einem höchst mächtigen Wesen nur vorgespielt werden. Diese Einwände bedeuten die Möglichkeiten des subjektiven und objektiven Idealismus.

Gegen den subjektiven Idealismus spricht, daß die Dinge der Außenwelt "nicht durch mein Zutun, sondern häufig auch gegen meinen Willen"<sup>(108)</sup> in mein Bewußtsein treten. Es bleibt also noch die Möglichkeit des objektiven Idealismus, da er ja annimmt, daß alle geschaffenen Dinge stets von neuem von Gott hervorgebracht und erhalten werden; sie können nur "mit Gottes Beistand existieren"<sup>(109)</sup> Dennoch entscheidet sich Descartes für den Realismus und argumentiert dabei mit der veracitas Dei.<sup>(110)</sup> Die veracitas Dei gehört grundsätzlich von seiner Vollkommenheit. So behauptet Descartes: "Denn ich erkenne, daß er mich unmöglich jemals täuschen kann, denn in aller Täuschung und jedem Betrug liegt etwas von Unvollkommenheit ... denn täuschen wollen bezeugt unzweifelhaft entweder Bosheit oder Schwäche und demnach auf Gott nicht zu."<sup>(111)</sup> Gott ist "im höchsten Grade wahrhaft und Geber allen Lichtes. Er kann uns deshalb nicht betrügen", weil er das höchste und vollkommene Wesen ist und Betrug also ein Mangel der Vollkommenheit ist. Descartes begründet noch das Nichttäuschen Gottes durch den Bezug auf die absolute Allmacht Gottes. Er erklärt, Gott könne die Täuschung gar nicht wollen, weil Täuschenwollen Zeichen von Bosheit und Schwäche, also mit der absoluten Allmacht unvereinbar sei.<sup>(112)</sup> Er überwindet damit einen extremen Nominalismus, der behauptet, Gott könne an sich täuschen.<sup>(113)</sup> Für die Allmacht Gottes lesen wir in der Antwort auf die vierten Einwände, daß Gottes Macht bewirkt, "daß er niemals der Hilfe irgendeines Dinges bedurfte, um zu existieren und auch jetzt nicht bedarf, um erhalten zu werden ..."<sup>(114)</sup> Im Gegensatz zu den geschaffenen Dingen, welche in sich nicht die Macht haben, sich selbst von einem auf den anderen Augenblick zu erhalten, bewirkt die Macht Gottes, daß er "Ewigkeit her"<sup>(115)</sup> war und auch für alle Zeit "im Sein verharrt"<sup>(116)</sup> Er ist die "wirkende Ursache seiner selbst"<sup>(117)</sup> sozusagen, causa sui. Sie dient nämlich nicht allein zum Nachweis seiner Existenz, sie läßt auch

(108) Med. VI, Abs. 20; PhB. 60; A.T. VII, 79.

(109) Princ. I, 51; PhB. 17; A.T. VIII, 24

(110) R. Thurnher, a.a.O., S. 200

(111) Med. IV, 3; PhB. 44f; A.T. VII, 53.

(112) Vgl. Anthony Kenny legt folgendermaßen dar: "In God, Descartes says, willing and knowing are a single thing; by the very fact of willing something he knows it. The doctrine of the simplicity of God-the doctrine that God has no parts-was common among scholastics: they would have agreed that in God intellect and will are a single thing. The will of God, the mind of God, the essence of God: these, they would have said, are all one and the same reality". A. Kenny, The God of the philosophers, 1979, S. 19.

(113) W. Schulz, a.a.O., S. 388

(114) Med. 4. Resp.; PhB. 214; A.T. VII, 236

(115) a.a.O., 1. Resp.; PhB. 98, A.T. VII, 109. Vgl. Er sagt noch in einem Gespräch mit Burman: "Da Gott ja von Ewigkeit her seine Macht hatte, so scheint nichts zu hindern, warum er sie nicht von Ewigkeit her geäußert haben sollte." R. Descartes, Gespräch mit Burman, (Übers. und her. von H.W. Arndt), 1982, S. 33

(116) a.a.O., 1. Resp., PhB. 99, A.T. VII, 110

(117) a.a.O., 1. Resp.; PhB. 97, A.T. VII, 108



Schlüsse auf die Schöpfung zu : ... Da also Gott allein von allem, was ist oder sein kann, die wahre Ursache ist, so folgen wir offenbar dem richtigen Weg im Philosophieren, wenn wir versuchen, aus der Erkenntnis Gottes selbst die Erklärung der von ihm geschaffenen Dinge abzuleiten, da wir so ... die Kenntnis der Wirkung aus der der Ursachen gewinnen"<sup>(118)</sup> Wir müssen "ihn als die wirkende Ursache aller Dinge betrachten."<sup>(119)</sup> Er wendet die Allmacht Gottes auf das naturwissenschaftliche Problem an. So z.B. betrachtet Descartes in den Principien<sup>(120)</sup> Gott als die alleinige Ursache aller Bewegung, die wir in der Materie vorfinden. Wie Rainer Thurnher kommentiert, ist hier die reine Ortsbewegung von Materieteilchen gemeint, nicht das Akt-Potenz-Schema der traditionellen Philosophie.<sup>(121)</sup> Diese Bewegung muß stets konstant sein, "damit nicht darauf auf eine Unbeständigkeit in Gott selbst geschlossen werde."<sup>(122)</sup> Daraus werden in der Folge weitere Naturgesetze abgeleitet.<sup>(123)</sup> Gott als absolute Allmacht zeigt sich gerade im souveränen Bestimmen, das seine Bestimmungen als gültig setzt und setzen kann. Gott, so erklärt Descartes, richtet die Welt aufgrund seiner Allmacht völlig frei und doch vollkommen ein, wie ein König seine Gesetze erläßt.<sup>(124)</sup>

Diese Eigenschaften Gottes werden bei Descartes zu der Grundlegung seines Apriorismus. Er sieht, daß es neben den evidenten Erkenntnissen der Logik und Mathematik noch andere Erkenntnisse, wie die der Physik und Philosophie gibt und daß wir uns in ihnen doch häufig irren. Wie ist dies mit der Vollkommenheit Gottes vereinbar. Er behandelt dieses Problem ausführlich in der vierten Meditation. Zunächst behauptet er, daß Gott "nicht im eigentlichen oder positiven Sinne die Ursache der Irrtümer sei, denen wir uns ausgesetzt sehen."<sup>(125)</sup> Weiter stellt er dar, "so erkenne ich gewiß, daß der Irrtum als solcher nichts Sachhaltiges, von Gott Abhängendes, sondern nur ein Mangel ist, und daß ich also, um zu irren, nicht einer von Gott zu diesem Zwecke verliehenen Fähigkeit bedarf, sondern daß der Irrtum mir nur deshalb zustößt, weil die mir von Gott verliehene Fähigkeit, wahr zu urteilen, in mir nicht unbeschränkt ist. ... denn Irrtum ist kein reines Nichtvorhandensein, sondern Beraubtsein oder Mangel einer Erkenntnis, die eigentlich in mir sein sollte."<sup>(126)</sup>

Descartes versucht das Problem des menschlichen Irrtums mithin so zu lösen : Er sieht das Menschsein der Menschen durch zwei geschaffene Kräfte, "Vermögen", durch die

"*facultas cognoscendi*", den "*intellectus*", und die "*facultas eligendi*", die "*voluntas*" bestimmt. Beide sind an sich gute Gaben Gottes. "*Intellectus*" und "*voluntas*" (sive *libertas arbitrii*) werden so unterschieden, daß sich der Bereich des *intellectus*, die Reichweite der Einsicht, als endlich und beschränkt begreift, während der Wille als solcher, d.h. als vom *intellectus* nicht bestimmter, prinzipiell ins Weite ausgreift, schrankenlos, sozusagen unersättlich ist. Der Irrtum entspringt aus einem Mißbrauch des Willens und der mit ihm gegebenen Freiheit, indem ich "über das, was ich nicht richtig einsehe, ein Urteil fälle", statt mich, was in diesem Fall geboten wäre, des Urteils zu enthalten. Bewege ich mich mit meiner Zustimmung aber innerhalb der Grenzen der Einsicht und betrifft der Willensakt meines Urteils nicht das, was ich nicht verstehe, dann kann ich mich nicht täuschen. Täuschung und Irrtum entstehen dann, wenn der Wille die Grenzen der Einsicht nicht anerkennt."<sup>(127)</sup>

Die Voraussetzung dieser Theorie ist, daß die Ideen selbst für Descartes niemals material falsch sind. Die Garantie dafür leisten die Begriffe der *veracitas Dei* und der *mathesis universalis* von der Klarheit und Deutlichkeit. Wir gebrauchen nämlich unsere "Fähigkeit zur Wahrheit" nur dann recht, "wenn wir nur dem zustimmen, was wir klar und deutlich erfassen, da man sich keinen anderen richtigen Gebrauch dieser Fähigkeit ausdenken kann."<sup>(128)</sup> Diese Theorie bezeichnet einen strengen Parallelismus von Gedachtem und Wirklichkeit. Das cartesische Apriori ist kein formales, in dem Sinne etwa, daß unsere Denkgesetze und-kategorien auf die Erkenntnis der Wirklichkeit hingeordnet sind und somit die Wahrheitsfindung zu einem dynamischen Prozeß würde, in dem die Vorstellung von den Dingen unter den Eindrücken der Erfahrung eine ständige Korrektur erfährt. Das cartesische Apriori ist ein streng materiales Apriori.<sup>(129)</sup> Für diese Übereinstimmung des klar und deutlich Perzipierten mit der Wirklichkeit hat Gott selbst je schon gesorgt. In dem Punkte, daß Gott im Interesse des Menschen für etwas sorgen muß, stehen diese Gedanken dem Okkasionalismus schon sehr nahe.<sup>(130)</sup>

Hier stellt sich die Frage der Theodizee ein, aber cartesische Theodizee kommt nicht von der ethischen, sondern von der erkenntnistheoretischen Seite her.<sup>(131)</sup>

## 2. Kant : Gott als Postulat

Im Bereich der reinen Vernunft fand das Dasein Gottes keinen Platz. Nach Kant, "für das Dasein des Urwesens, als einer Gottheit, ist schlechterdings kein Beweis in theoretischer Absicht ... für die menschliche Vernunft möglich."<sup>(132)</sup>

(127) Med. IV. 8,9,13,14,15,17,19, Vgl. Oswald Bayer, Umstrittene Freiheit, SS. 57-58.

(128) Med. 2, Resp.; PhB, 130f.; A.T. VII, 144

(129) R. Thurnher, a.a.O., S. 202

(130) a.a.O., S. 203

(131) Descartes versucht, die Theodizeefrage auf das Problem des menschlichen Irrtums zu reduzieren. Im Blick auf ihre darüber hinausgreifende universale Dimension wird sie sofort im Sinne des augustinischen Arguments "*magis enim est totum quam pars*" (De immortalitate animae 7, 12; MPL 32, 1027) beschieden.

(132) I. Kant, Werke, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt a.M./Darmstadt 1957, V 597 (abgek. WW.)

(118) Princ. I, 24; PhB. 9; A.T. VIII, 14

(119) Princ. I, 22; PhB. 10; A.T. VIII, 15f.

(120) Princ. II, 36; PhB, 48f.; A.T. VIII 61

(121) R. Thurnher, a.a.O., S. 199 Anm. 48. Vgl. Princ. I, 69; PhB. 25; A.T. VIII, 33. "Die Philosophen haben sich noch verschiedene andere, von der örtlichen verschiedenen Bewegungen erdacht und dadurch das Verständnis des Wesens der Bewegung sich erschwert."

(122) Princ. II, 36; PhB. 49; A.T. VIII, 61

(123) R. Thurnher, a.a.O., S.

(124) W. Schulz, a.a.O., S. 38

(125) Princ. I, 29; PhB. 10; A.T. VIII, 16. In Med. IV, 4 schreibt er : "Gewiß, solange ich nur an Gott denke und mich ganz ihm zuwende, entdecke ich keine Ursache für Irrtum oder Falschheit, wende ich mich aber hernach zu mir selbst zurück, so finde ich mich trotzdem unzähligen Irrtümern ausgesetzt, und forsche ich nach deren Ursache, ..."

(126) Med. IV, 4,5

Was bleibt angesichts dieser hoffnungslosen Situation der Metaphysik zu tun? Kant macht auf zwei Möglichkeiten aufmerksam, die freilich ebenso verzweifelt sind wie jene Situation selber: "sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen, oder einen dogmatischen Trotz anzunehmen." Beide Wege aber sind ungangbar, sie sind "der Tod einer gesunden Philosophie".<sup>(133)</sup> Es gibt jedoch für Kant noch einen dritten Weg, und ihn beschreitet er mit aller Intensität. Es ist das Gebiet der praktischen Vernunft, die im Handeln der Menschen zur Erscheinung kommt. In der praktischen Vernunft wird die Gottesidee als Postulat des sittlichen Anspruchs der Pflicht erwiesen. Ausgangspunkt für die Postulate der praktischen Vernunft ist für Kant die Gegebenheit der sittlichen Verantwortung, der unbedingten Verpflichtung, das Phänomen des Sollens, der Pflicht. Die Eigenart dieses unbedingten praktischen Gesetzes findet ihre Formulierung im kategorischen Imperativ. Für Kant steht dieser unbedingte Anspruch der Pflicht fest als "Faktum der Vernunft".<sup>(134)</sup> Dieser unbedingte Anspruch der Pflicht ist der Persönlichkeit verbunden, d.h. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der Natur.<sup>(135)</sup> Die Freiheit, deren Möglichkeit aber nicht Wirklichkeit durch die spekulative Vernunft a priori dargetan werden konnte, ist die Bedingung des moralischen Gesetzes, von dessen apriorischer Realität wir unbedingt wissen. So ist das moralische Gesetz die ratio cognoscendi der Freiheit, die Freiheit aber die ratio essendi der moralischen Gesetze. Die Freiheit ist Unabhängigkeit im negativen Sinne und Autonomie der reinen praktischen Vernunft im positiven Sinne.<sup>(136)</sup> Das moralische Gesetz ist demnach seinem Wesen nach gar nichts anderes als die Autonomie der praktischen Vernunft selbst. Die Realität der Gottesidee, auf die wir ausgehen, kommt überhaupt nicht im Zusammenhang der Frage nach der Begründung des moralischen Gesetzes, sondern erst im Zusammenhang der Frage nach dem höchsten Gut.<sup>(137)</sup> Das höchste Gut ist Objekt eines durch sein eigenes selbstgebautes Gesetz bestimmten Willens. Das ist für Kant die Einheit von Tugend und Glückseligkeit, und zwar mit der Führung der Tugend, die das oberste Gut ist. Das heißt, daß der Mensch die Tugend erstreben soll, auch wenn die Glückseligkeit nicht daraus folgt, sondern nur die Würdigkeit.<sup>(138)</sup> Tugend und Glückseligkeit sind nicht identisch. Ihre Verknüpfung ist vielmehr fraglich und findet nicht von selbst innerhalb der Sinnenwelt statt. Die Verknüpfung ist aber a priori notwendig, da es die Pflicht des freien Willens ist, das höchste Gut hervorzubringen. Die Möglichkeit muß deshalb a priori gegeben sein; das höchste Gut ist demnach nur in der intelligiblen Welt realisierbar. Daraus folgt für Kant, daß die

(133) a.a.O., S. II, 400f.

(134) I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A. 56 (abgek. KpV)

(135) KpV, S. 95

(136) Vgl. U. Neuenschwander, a.a.O., S. 173

(137) U. Hommes, Transzendenz und Personalität, S. 343.

(138) Kant bestimmt die "Glückseligkeit" als den "Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht" (WW. IV. 255). Sie zu erstreben ist dem Menschen natürlich. "Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehungsvermögens." (a.a.O., IV. 133)

transzendentalen Ideen Gott und Unsterblichkeit als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes Realitäten sind. Vollkommenheit nämlich ist nur bei einem ins Unendliche fortschreitende Existieren denkbar; damit ist die Unsterblichkeit begründet. Die Glückseligkeit jedoch, die nicht direkt mit der Tugend verknüpft ist, bedarf noch einer äußeren Ursache. Nur Gott, der Garant der Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit, kann eine solche Tugend sein. Damit ist die Existenz Gottes als notwendig postuliert.<sup>(139)</sup> Zudem geht daraus hervor, daß Gott moralische Gesinnung und Intelligenz als Fähigkeiten, Gesetze vorzustellen, besitzt.

Dieses Postulat ist, "die einzige theoretisch mögliche, zugleich der Moralität allein zuträgliche Art", sich "die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reich der Sitten als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes zu denken."<sup>(140)</sup> Die Vernunft nimmt das Dasein Gottes also an, weil sie nur so die Erreichung des Ziels des reinen Willens und d.h. die Erfüllung des moralischen Gesetzes denken kann. Ohne die Voraussetzung, daß Gott ist, könnte der Mensch kaum die Hoffnung bewahren, daß am Ende das wirklich wird, wozu er selbst sich bestimmt.

Aus dem Gesagten ergibt sich für Kant die Möglichkeit, Aussagen auch über das Wesen Gottes zu machen. Wenn dieser die Natur den Forderungen der Moralität entsprechend einzurichten imstande sein soll, dann muß er "die oberste Ursache" oder auch "der Urheber" der Natur sein. Kant bezeichnet ihn demgemäß als "Schöpfer der Naturdinge", als "Urheber aller Naturgesetze", als "Welturheber und Regierer". Sofern Gott aber zugleich die Übereinstimmung der Natur mit der Moralität schafft und damit den sittlichen Endzweck der Menschen, das höchste Gut zu verwirklichen, ermöglicht, sofern er also "eine der moralischen Gesinnung gemäß Kausalität" besitzt, muß er als "moralisches Wesen", ja sogar als "moralischer Gesetzgeber" verstanden werden. Faßt man beides zusammen, so ergibt sich die "Idee eines moralischen Welturhebers".<sup>(141)</sup> Unter diesen Gesichtspunkten glaubt Kant, es sei möglich, Gott "Verstand und Willen" als Attribute zuzusprechen. Denn "ein Wesen, das den Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist", ist "eine Intelligenz (vernünftiges Wesen) und die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben."<sup>(142)</sup> Allerdings verbietet sich für Kant eine genauere Vorstellung von diesen Prädikaten zu bilden. Denn das könnte nur in Analogie zu den im Menschen vorhandenen Fähigkeiten des Verstandes und des Willens geschehen. Eine solche Analogie aber muß sich ihrer Grenzen bewußt bleiben; sie steht immer in "Gefahr, in schwärmerische Vision zu geraten, die der Tod aller Philosophie ist".<sup>(143)</sup> "Realität" haben diese Begriffe nur "in praktischer Rücksicht ..."; in Beziehung auf welche auch allein eine Analogie des göttlichen Verstandes und Wissens mit dem des Menschen

(139) KpV, V.124; WW. IV. 254f. "Das moralische Gesetz... muß... die Existenz Gottes, als zur Möglichkeit des höchsten Gutes... notwendig gehörig, postulieren."

(140) a.a.O., V. 145

(141) WW., IV.256, 806, 810; V.583.

(142) a.a.O., IV.256.

(143) a.a.O., III. 396

und dessen praktischer Vernunft angenommen werden kann, ungeachtet theoretisch betrachtet dazwischen gar keine Analogie stattfindet.<sup>(144)</sup> Auf dem Wege der praktischen Analogie kommt Kant schließlich dazu, Gott über Verstand und Willen hinaus auch noch eine Reihe der traditionell ihm beigelegten Eigenschaften zuzusprechen. Die der Tugend entsprechende Würdigkeit für Glückseligkeit zu erfassen, muß Gott allwissend sein; da "Gott die ganze Natur dem sittlichen Zwecke anpaßt, ist er als allmächtig vorzustellen."<sup>(145)</sup> Die Allgütigkeit, Gerechtigkeit, Weisheit und Allwissenheit Gottes zählt Kant auf.<sup>(146)</sup> Damit meint er wohl, daß Gott als gütiger der Tugend Glückseligkeit zukommen läßt und als gerechter die Glückseligkeit nur nach Maßgabe der Tugend ermöglicht. Desgleichen im Sinne nicht weiter erläuteter Aufzählung erwähnt Kant die übrigen transzendentalen Eigenschaften, also Ewigkeit, Allgegenwart u.s.w.<sup>(147)</sup> Auch in der KpV finden sich Äußerungen Kants, welche darauf ausgehen, traditionelle Eigenschaften Gottes als Bestimmungen des von der kritischen Philosophie entwickelten Gottesgedankens zu erweisen.<sup>(148)</sup> Überall aber ist festzuhalten, daß wir diese Eigenschaften Gottes nur im Blick auf das moralische Handeln denken können. Denn eine "Erkenntnis Gottes und seines Daseins durch bloß nach der Analogie an ihm gedachte Eigenschaften und Bestimmungen seiner Kausalität" hat "in praktischer Beziehung, aber auch nur in Rücksicht auf diese (als moralische) alle erforderliche Realität."<sup>(149)</sup> Das besagt, daß unabhängig von der Genesis des Gottesbegriffs aus dem Bereich des Moralischen keine Aussage über Sein und Wesen Gottes möglich ist. Aber darauf kommt es Kant auch gar nicht an. "Es liegt uns nicht sowohl daran, zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sei, sondern was er für uns als moralische Wesen sei."<sup>(150)</sup> Es geht überall nur um "den moralischen Begriff von Gott".<sup>(151)</sup>

Diese Annahme und Überzeugung vom Dasein und von den verschiedenen Eigenschaften Gottes bezeichnet Kant als Vernunftglaube, "weil bloß reine Vernunft ... die Quelle ist, daraus er entspringt."<sup>(152)</sup> Allerdings muß auch hier die Vernunft im Sinne der praktischen Vernunft verstanden werden. Das geht schon aus der Art und Weise hervor, wie Kant den reinen Vernunftglauben definiert, nämlich als "Fürwahrhalten eines theoretischen Satzes, z.B. es ist ein Gott, durch praktische Vernunft"<sup>(153)</sup> Insofern wird er von Kant als "ein moralischer Glaube" bezeichnet;<sup>(154)</sup> es ist "eine Voraussetzung der Vernunft in su

(144) a.a.O., III 390f; vgl. W. Weischedel, a.a.O., S. 205.

(145) Kritik der Urteilskraft, S. 444 (abgek. KU)

(146) WW. IV. 263, VI. 107.

(147) KU. 444; WW. II. 684; vgl. Herbert Huber, a.a.O., S. 239-240

(148) KpV 130f.; 139f.

(149) WW. V. 619

(150) a.a.O., VI. 806

(151) a.a.O., V. 107. Kant schreibt noch so: "Die moralische Theologie hat ... den eigentümlichen Vorzug vor der spekulativen, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einzigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führet, worauf uns spekulative Theologie nicht einmal aus objektiven Gründen hinweist geschweige uns davon überzeugen könnte" (II. 683f.)

(152) WW. IV. 257

(153) a.a.O., III. 635

(154) a.a.O., V. 601

bjektiver, aber absolut-notwendiger praktischer Absicht"<sup>(155)</sup> Kurz: dieser Glaube ist "reiner praktischer Vernunftglaube."<sup>(156)</sup> Damit freilich scheint der von Kant postulierte philosophische Glaube in gefährliche Nähe zum christlichen Offenbarungsglauben zu geraten.<sup>(157)</sup> Doch diese Nachbarschaft wehrt Kant ausdrücklich ab. "Der Begriff von Gott, und selbst die Überzeugung von seinem Dasein, kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen und weder durch Eingebung, noch durch eine erteilte Nachricht, von noch so großer Autorität, zuerst in uns kommen." Kant geht noch weiter. Er behauptet, daß jeder Offenbarungsglaube den Vernunftglauben voraussetze.<sup>(158)</sup> Kant hat also den Gott der Vernunft rein aus dem Vernunftdenken heraus entwickelt. Diesen Schritt seiner Theologie der Vernunft vollzieht er in der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793). Er geht anders vor als Descartes, der die Vernunftaussagen unpolemisch neben die Dogmen der überlieferten Kirchenlehre stellt und diese als geoffenbarte Wahrheit kühl respektiert; anders als Bayle, der Vernunft und Glauben einander gegenüberstellt, sich aber dem Glauben unterwirft; anders als Voltaire, der den Gott der Vernunft mit dem Gott des Evangeliums zu identifizieren sucht.<sup>(159)</sup> Dieser Gesichtspunkt bestimmt auch Kants Auffassung von der Religion. Diese ist für ihn "reine Vernunftreligion"<sup>(160)</sup> Die Religion ist "eine auf die Erkenntnis Gottes angewandte Moral."<sup>(161)</sup> So kann Kant die Religion schließlich als einen "Teil der philosophischen Moral"<sup>(162)</sup> bezeichnen. Unter diesem Aspekt betrachtet Kant auch die Theologie. Sie ist "philosophische Theologie"<sup>(163)</sup> und als solche "Moraltheologie"<sup>(164)</sup>. So ist denn auch "das einzige Argument, welches zu einem bestimmten Begriffe des Gegenstandes der Theologie führt, selbst moralisch"<sup>(165)</sup> "Wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt", kann es "überall keine Theologie der Vernunft geben"<sup>(166)</sup> Mit den synthetischen Erwägungen Weischedels schließen wir die kantische Gotteslehre: "Überblickt man Kants Philosophische Theologie im Ganzen, so zeigt sich, daß sie ganz von der Moralphilosophie abhängt. Das hat sich an jedem einzelnen Punkte erwiesen. Das moralische Gesetz, das höchste Gut als die Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, der moralisch verstandene Begriff der Freiheit, der Gedanke des Reiches der Zwecke sind Wurzeln der Gotteslehre Kants. Die Gründung in der Moral macht es auch aus, daß der Gottesbegriff den Charakter eines Postulates besitzt und daß die ihm zukommende Gewißheit sich als philosophischer Glaube darstellt."<sup>(167)</sup>

(155) a.a.O., III. 498

(156) a.a.O., IV. 280

(157) W. Weischedel, a.a.O., S. 211

(158) WW. III. 277f.

(159) U. Neuenschwander, a.a.O., S. 176-177

(160) WW. IV. 785

(161) a.a.O. VI. 755f.

(162) a.a.O. IV. 629

(163) a.a.O. IV. 655

(164) a.a.O. II. 557

(165) a.a.O. V. 616

(166) a.a.O. II. 559.

(167) W. Weischedel, a.a.O.

Nun wollen wir noch kurz die verschiedenen Hauptgesichtspunkte der Gotteslehren bei Descartes und bei Kant diskutieren : Erstens, die Wahrhaftigkeit und die Allmacht Gottes, die wichtigen Eigenschaften in der cartesischen Gotteslehre sind, sind der Garant der Ordnung der geschaffenen Dinge und unserer Erkenntnis. Gott ist bei Kant der Garant des summum bonum, die Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit. Das höchste Wesen ist sozusagen die absolute Bedingung des höchsten Gutes. Zweitens, während die cartesische Gotteslehre vor allem in der erkenntnistheoretischen Seite gründet, ist bei Kant das Postulat des Daseins Gottes theologisch und moralisch. Während nach Descartes Gott im Diesseits tätig ist, wirkt er bei Kant über die Sinnenwelt hinaus im Jenseits. Damit können wir bei Descartes die epistemologische Diesseits-Theodizee, bei Kant die ethische Jenseits-Theodizee feststellen.<sup>(168)</sup> Drittens, die cartesische Gotteslehre ist deutlich anthropomorphistisch und der Gottesgedanke der praktischen Vernunft kommt endlich aus analogia humana, obwohl Kant Furcht vor dem Anthropomorphismus in der theoretischen Vernunft hatte. Anthropomorphismus bedeutet also die subjektiv oder menschlich gefärbte Beschreibung der Menschen von dem Außer-menschlichen, Gott oder Dinge.<sup>(169)</sup> Viertens stellte Descartes seine Gotteslehre unpolemisch neben die Dogmen der überlieferten Kirchenlehre, Kant aber lehnte die dogmatische Gotteslehre völlig ab. Fünftens, zusammenfassend gesagt, ist das Dasein Gottes bei Descartes das Sollen, bei Kant aber das Postulat.

#### IV. Schluß : Zusammenfassung

Das vollkommenste Wesen (Gott) vollkommen zu erkennen, übersteigt allerdings die Fähigkeiten der Menschen und daraus sind die Schwierigkeiten und Unvollkommenheiten solcher Erörterungen (Tertullian, gegen Marcian Buch II, 2).

Erstens, während Gott bei Descartes als Garant für die Sicherheit und Zuverlässigkeit jener Erkenntnis gebraucht wird, dachte Kant ihn als Vorstellung von der Einheit der Bedingung aller gegenständlichen Erkenntnis.

Zweitens, Gott ist für Descartes Objekt der Erkenntnis, für Kant existiert er jenseits unseres Erkennens. Das höchste Wesen kommt nicht in die Welt der Erscheinung.

Drittens, für Descartes läßt sich das Dasein vom Wesen Gottes nicht trennen. Dasein ist ein wichtiges Wesen. Für Kant ist aber das Dasein kein Prädikat und das Dasein Gottes von der theoretischen Vernunft her nicht ableitbar. Gottesidee bedeutet für ihn nicht Verstandesbegriff, sondern nur reiner Vernunftbegriff.

(168) Vgl. U. Neuenschwander, a.a.O., S. 103. Er schreibt über die Theodizeefrage Descartes' : "Wohl entging Descartes der Theodizeefrage, die nachher Leibniz so schwer zu schaffen machte. Aber sein Gottesbeweis schien dennoch auf schwachen Füßen zu stehen."

(169) In "Philosophers Speak of God" (von Charles Hartshorne und William L. Reese) ist für Kant folgendermaßen : "His God become a cosmic magistrate and policeman who sees to it that the good are given their deserts-an anthropomorphic conception, indeed, of the ultimate and of existence." C. Hartshorne/W.L. Reese, Philosophers speak of God, 1953, S. 150

Viertens, für Descartes kommen die Wahrhaftigkeit und die Allmacht Gottes aus seiner Vollkommenheit. Für Kant ergibt sich Verstand und Willen Gottes von seiner Rolle als Garant des höchsten Gutes in Verbindung mit analogia humana. Fünftens, das Dasein Gottes ist bei Descartes absolut sicher, d.h. das Sollen, aber bei Kant nur das Postulat der praktischen Vernunft.

Sechstens, Descartes und Kant haben beide Gott aus dem Vernunftdenken heraus entwickelt. Ihre Gotteslehren sind die Produkte der Vernunft. Während der kantische Gott aber durchaus innerhalb der Vernunft oder des Bereichs der Ideen bleibt, geht der cartesische Gott über die Welt der Vernunft hinaus in die Welt der Wirklichkeit.

Siebtens, Descartes und Kant nehmen beide wichtige traditionelle Eigenschaften Gottes an. Aber Gott wird bei ihnen nicht vom Menschen bedient, umgekehrt dient den Menschen ein Gott. Dieser Gott ist kein göttlicher Gott. Ihre Gotteslehren sind nicht theologisch, sondern vielmehr philosophisch, oder genau genommen, humanistisch, sozusagen anthropozentrische Gotteslehren.<sup>(170)</sup>

Achtens, Descartes und Kant zogen sich nicht völlig aus der traditionellen Metaphysik zurück.<sup>(171)</sup> Descartes steht in enger Verbindung mit der scholastischen Gotteslehre,<sup>(172)</sup> und die Gottesidee von Descartes und Kant gehen zusammen auf das platonische Denken zurück.<sup>(173)</sup>

Neuntens, der archimedeanische Punkt des Gottesdenkens von Descartes und Kant ist menschliche Vernunft und demnach ist ihre Gotteslehre nur immanent. Alle Gedanken, die ihre Ausgangspunkte nicht in etwas Transzendendem haben sind m.E., völlig immanent. Nur der Gedanke, der von etwas Transzendendem wie z.B. Offenbarung Gottes ausgeht, ist transzendent zu nennen.<sup>(174)</sup>

(170) Vgl. U. Hommes, "Das Sprechen von Gott", S. 309. In Bezug auf die Gotteslehre Descartes' schreibt er folgendes : "Ein Gott aber, der nur bedacht wird in seiner Funktion für des Menschen Herrschaft über die Natur und der darüberhinaus gar nicht mehr zur Frage an den Menschen selbst wird, ist kein göttlicher Gott ... Denn wo Gott zu etwas dient, ist er schon hinter dem zurückgetreten ..." Er erklärt weiter auch für Kant : "... d.h. auch hier wird Gott gebraucht zum Behufe von-er wird gebraucht um sicherzustellen, daß Glückseligkeit die Folge der Tugend sein kann ..." ; auch Yirmiahu Yovel, "The God of Kant" in : Further Studies in Philosophy (Scripta Hierosolymitana XX) hrsg. von Ora Segal, Jerusalem 1969, S. 123. "But it is still crucial to see that all the convictions mentioned have no theological import. The postulate of "the existence of God" tells nothing of God, only of Man and the world, and the Kantian theory of the deity remains strictly humanistic."

(171) Vgl. Niels Otto Schroll-Fleischer, Der Gottesgedanke in der Philosophie Kants. 1981, S. 150. "Kant bricht nicht mit der metaphysischen Tradition, er arbeitet vielmehr in ihrer Fortsetzung, wofür die Postlatenlehre ein Ausdruck ist. Die praktischen Postulate stellen eine transzendente metaphysische Erkenntnis dar."

(172) Vgl. Anthony Kenny, The God of the Philosophers, 1979, SS. 18-19. "There are two ways in which Descartes' doctrine differs from that of traditional scholasticism. The first is its Platonic aspect : the mathematical essences are distinct from the essence of God. The second is its voluntarist aspect : the mathematical essences are under the control of God's will."

(173) Vgl. Allen W. Wood, Kant's Rational Theology, 1978, S. 28f : "Kant's conception of God and his theory of the rational origin of this conception both depend heavily on ontological views which are part of a tradition which goes back at least to Plato" (S. 28).

(174) Eine ähnliche Meinung wie ich vertritt der holländische Philosoph Herman Dooyeweerd. Vgl. sein Hauptwerk, A New Critique of theoretical Thought. Vol. I-IV, 1969.

Das berühmte "Memorial", jener Zettel, den Pascal in seinen Rock eingenäht immer bei sich trug, beginnt mit den Worten: "Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und der Weisen."<sup>(175)</sup>

Nun sage ich endlich: "Ein" Gott des Descartes und "ein" Gott des Kant sind nicht "der" Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.

(175) B. Pascal, *Pensées et Opuscules*, Hrg. L. Brunschwig, S. 142. "Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants." Und weiter: "... Certitud. Sentiment. Joie. Paix. Dieu de Jésus-Christ ... Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur."

## Literatur

- Andersen, Svend: *Ideal und Singularität*, 1983
- Bader, Franz: *Die Einheit des transzendentalen Wissens in Descartes Methodenlehre*, in: *Franziskanische Studien*, Bd. 65, 1983
- Bayer, Oswald: *Umstrittene Freiheit*, 1981
- Bernard, Nachbahr: *Ideality and Reality in the proofs of God's existence*, in: *Miscellanea Francescana*, Bd. 75, 1975
- Brecher, Bob: *Descartes' Causal Argument for the Existence of God*, in: *International Journal for Philosophy of Religion*, Bd. 7, 1976.
- Brugger, Walter: *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, 1979
- Chubb, J.: *Metaphysical Reasoning and the ontological Argument* in: *Journal of the Indian Academy of Philosophy* 5, 1966
- Cohen, H.: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1926
- Cortina, A.: *Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus Postumum Kants*, in: *Kantstudien* 75, 1984
- Cottier, A.: *Der Gottesbeweis in der modernen Aufklärungsphilosophie*, 1943
- Cramer, Wolfgang: *Gottesbeweis und ihre Kritik*, 1967
- Dehore, H.: *L'Evidence et la véracité divine chez Descartes*, in: *Rev. de Philos.* 27, 1920
- Descartes R.: *Briefe(1629-1650)*, 1949
- *Gespräch mit Burman* (übers. und hrg. von H.W. Arndt), 1982
  - *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, 1960
  - *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie und sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, 1965
  - *Die Prinzipien der Philosophie* (übers. und erläut. von Al. Buchenau), 1965.
- Diem, H.: *Gott und die Metaphysik*, 1956
- Engel S. Morris: *Kant's Refutation of the Ontological Argument*, in: *Philosophy and phenomenological Research*, 24
- England, F.E: *Kant's Conception of God*, 1968
- Ernst, U.: *Der Gottesbegriff innerhalb der transzendentalen Ontologie Kants (Diss.)*. 1975
- Ewing, A.C.: *A short Commentary on Kants' Oritique of pure reason*, 1938
- Fellermerier, J.: *Die Philosophie auf dem Weg zu Gott*, 1975
- Flam, L.: *Plato, Descartes, Kant*, 1952
- Forgie, J.W.: *Is the Cartesian Ontological Argument Defensible?*, in: *The New Scholasticism*, Bd. 50, 1976.
- Gilson, E.: *God and Philosophy*, 1941.
- Glouberman, M.: *Descartes: The Probable and the Certain*, 1986.
- Guttman, J.: *Kants Gottesbegriff (Kant-Studien 1)*, 1906
- Heidegger, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1965
- Heimsoeth, H.: *Transzendente Dialektik, 1966-1972*
- Heine, Heinrich: *Zur Gesichte der deutschen Philosophie*, 1956



Hick, John : Arguments for the existence of God, 1970

Hommel, Ulrich : Sicherheit als Maß der Freiheit? in : Gegenwart und Tradition (Hrg. Cornelio Fabro), 1969

– Das Sprechen von Gott, in : Analecta Anselmiana, Band IV/1, 1975.

– Transzendenz und Personalität, 1972

Huber, H. : Die Gottesidee bei Kant, in : Theologie und Philosophie 55, 1980

Immerwahr, John : Descartes' Two cosmological Proofs, in : The New Scholasticism, Bd. 56, 1982.

Inauen, A. : Kants Gottesbegriff, in : Philosophisches Jahrbuch 33, 1920.

Jaspers, Karl : Descartes und die Philosophie, 1956.

Jüsten, W. : Ontotheologie und Gottesbeweiskritik bei Kant, 1983

Kant, I. : Beweisgrund zu einer Demonstration des Gottes.

– Kritik der praktischen Vernunft

– Kritik der reinen Vernunft

– Kritik der Urteilskraft

– Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Kenny, Anthony : The god of the philosophers, 1979

Kertz, Gustav : Die Religionsphilosophie Joh. Heinr. Tieftrunks (Kant-Studien 4), 1907

Klausen, S. : Die Problem der Erkennbarkeit der Existenz Gottes bei Kant, 1959

Kopper, J. : Kants Gotteslehre, in : Kant-Studien 47, 1955-56

Kotsuka, S. : Die Gottesbeweise in der Philosophie Kants, 1931

Löwisch, J. : Kants Gotteslehre, in : Kant-Studien 47, 1955-56

Löwith, Karl : Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, 1967

Mann, H. : Dasein und Wesen Gottes in Kants frühen Schriften, 1970

Masnovi, A. : L'Ascesa a Dio in R.C. et E. Kant, in : Congrès Descartes, Travaux du 9. congr. internat. de philos., vol. 1, 1937

Matharani, G.N. : Descartes' Idea of God as the cause of his God-idea, in : Philosophical Quarterly 33, 1960/61

Moiller, L.G. : Descartes' mathematics and God, in Philosophical Review 66, 1957

Muck, Otto : Philosophische Gotteslehre, 1983

Neuenschwander, Ulrich : Gott im Neuzeitlichen Denken, 1977

Nink, C. : Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 1930

Obersteiner, J. : Der Weg zur Gotteserkenntnis bei Augustinus und Descartes, in : Augustinus 13, 1968

Oeing-Hanhoff, Ludger : Der sogenannte ontologische Gottesbeweis bei Descartes und Bonaventura, in : Analecta Anselmiana, IV 1-2, 1975

Osler, M.J. : Descartes and Charleton on nature and God, in : Journal of the History of Ideas 40, 1979

Paton, H.J. : Kants' Metaphysics of experience 1951

Peters, E. : Descriptions of God in the later writings of Kant, 1968

Plantinger, A. : Kant's Objection to the Ontological Argument, in : Journal of Philosophy

63, 1966

Plat, J. : Symbolisme en analogie in onze kennis van God bij Kant, in : Miscellanea A. Dondeyne, Leuven, 1974

Röd, W. : Zur Problematik der Gotteserkenntnis bei Descartes, in : Archiv für Geschichte der Philosophie 43, 1961

Sala, S.J. : Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, in : Stimmen der Zeit, Bd. 199, 1981

Schilling, K. : Der Platz für den Glauben, in : Kant-Studien 51, 1959-60

Schmidt, H.W. : Das Reich Gottes bei Kant, in : Christentum und Wissenschaft 3, 1927

Schmucker, J. : Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise, 1983

Schmucker, J. : Die positiven Ansätze Kants zur Lösung des philosophischen Gottesproblems, in : Die wirkliche Wirklichkeit Gottes, hrg. von K. Krenn, 1974

Schroll-Fleischer, N.O. : Der Gottesgedanke in der Philosophie Kants, 1981.

Schulz, Walter : Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, 1957

Schulz, W.A./Kopper, J. : Zu Kants Gotteslehre (Diskussion), in : Kant-Studien 48/1, 1956-57

Seiler, Julius : Das Dasein Gottes als Denkaufgabe, 1965

Sidgwick, Henry : Rational Theologie, in : Materialien zu Kants Kritik der reinen Vernunft (Hrsg. J. Kopper+R. Malter), 1980

Smith, N.K. : A commentary to Kant's Critique of Pure Reason, 1962

Soffer, Walter : Descartes, Rationality, and God, in : The Thomist, Band 42, 1978

Sturre, W. : Das "Ergo" in Descartes "ego cogito, ergo sum" und "sum, ergo Deus est", in : Lexis 2, 1950-51

Thurnher, R. : Das Gottesbild bei René Descartes, in : Zeitschrift für philosophische Forschung 27, 1973

Vaihinger, H. : Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 1922

Walsh, W.H. : Kant's Criticism of Metaphysics, 1975

Weischedel, Wilhelm : Der Gott der Philosophen, Band 1, 1979

Weldon, T.D. : Kant's Critique of Pure Reason, 1953

Wilkerson, T.E. : Kant's "critique of pure reason", 1976

Wittgenstein, Ludwig : Tractatus Logico-Philosophicus, 1962

Wood, Allen W. : Kant's Rational Theology, 1978

Yovel, Y. : The God of Kant, in : Further Studies in Philosophy, (Hrsg. O. Segal), Jerusalem, 1968.