

Zur Frage der Gottesbeweise.

Von Adolf Dyroff.

(Schluß).

3. Ein Vorläufer Teichmüllers.

In der Frage der Gottesbeweise kommt unserm Teichmüller am nächsten Jakob Frohschammer. In seiner *Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik* von 1858 behandelt dieser, um die Philosophie zu reformieren, auch das Gottesbewußtsein (bei der Abteilung „Grundriß der Metaphysik“). Er widmet ihm zwei Abschnitte; der eine ergeht sich über Ursprung und Wesen des Gottesbewußtseins (337—338, 351), der andere über den historischen Prozeß des Gottesbewußtseins (351—378). Der bayrische Denker widerlegt Anschauungen, besonders des 18. Jahrhunderts, aber auch die L. Feuerbachs²¹⁾, vom Ursprunge des Gottesbewußtseins mit wohlthuender Ruhe, mehrfach mit Scharfsinn und bemüht sich auch, gediegenes Wissen über die Religionen aufzubringen. Er will anthropozentrisch oder anthropologisch verfahren. Aus der „in der Menschenatur gegebenen“ Potenz zum Gottesbewußtsein schließt er auf einen „entsprechenden“ Urheber derselben und er glaubt darin einen strengeren Beweis zu haben, als es die sonst üblichen sind²²⁾. Aber auch die unleugbare Aktualität des Gottesbewußtseins erfordere die Annahme eines höheren Ursprungs, also Gottes²³⁾. Frohschammer bedient sich da des damals beliebten Begriffs der Uroffenbarung²⁴⁾.

Mit größerer Deutlichkeit und Entschiedenheit gibt Frohschammer in einem Aufsatz seiner Zeitschrift „Athenäum“ (III, 1864, 251—276) seine Gedanken wieder: Das Gottesbewußtsein sei eine ebenso allgemeine wie gewisse, unbestreitbare historische Tatsache selbst für den Religionsverächter und Atheisten. Dieses Bewußtsein von Gott

²¹⁾ a. a. O. 338.

²²⁾ a. a. O. 346.

²³⁾ a. a. O. 348.

²⁴⁾ a. a. O. 355.

als Grundlage und Seele aller Religion und religiösen Betätigung (Glauben und Wissen in sich schließend) sei aber auch ebenso allgemein und unbestreitbar die höchste Macht des menschlichen Lebens. Gegenüber dieser Tatsache kommen die Verschiedenheiten des Gottesbewußtseins bei den Völkern nicht in Betracht. Das erinnert an Teichmüller (wie an Schleiermacher). Aber ganz im Gegensatz zu dem Braunschweiger leitet der Bayer das Gottesbewußtsein von der Vernunft ab, die er zum Unterschied von „Verstand“ als jenes Vermögen des menschlichen Geistes nimmt, durch welches er anders als das vernunftlose bloße Naturwesen imstande ist, zum Bewußtsein Gottes im Glauben zu kommen und es im Wissen weiterzuentwickeln und durch welches zugleich alles ideale Streben des Menschen bedingt und ermöglicht ist, wie die Ethik u.s.w. nachzuweisen haben. Und zwar sei die Vernunft das Vermögen unmittelbaren Gottesbewußtseins d. h. eines solchen Bewußtseins, das nicht erst durch logische Denkopoperationen errungen, etwas künstlich Gemachtes sei, sondern auf eine natürliche, unmittelbare geistige Tätigkeit zurückgehe, so daß Gott nicht als höchster Begriff oder als letzte Ursache erscheine, um dann erst etwa im Glauben als Gott gesetzt zu werden, sondern unmittelbar als lebendiger Gott innerlich empfunden, verstanden und gewußt werde (260). Eine Vermittlung sei dabei aber doch als geistige Anregung, irgendwelche historische Ueberlieferung und Belehrung notwendig, wenn sich diese Potenz des Menschengeistes zu wahrer Aktualität im Glauben und Wissen des Göttlichen entwickeln und über bloß dunkle Ahnung hinauskommen solle. Es handle sich von Haus aus nur um eine Fähigkeit, eine Anlage. Diese nennt Frohschammer die Gottesidee. Gott sei nicht selbst in der Seele, er sei es so wenig als die Körper bei der Sinneswahrnehmung, sondern nur ein Reflex von Gott, eine Offenbarung Gottes sei in uns. Das Wissen vom Göttlichen leitet Frohschammer ebenfalls auf die Vernunft zurück. An der Gottesidee als einem Wissensprinzip würden alle gegebenen Bestimmungen in betreff des Göttlichen geprüft und beurteilt, ob sie angemessen seien oder nicht. Durch diese unmittelbare Vernunftbetätigung im Religiösen könne aber nur subjektive Glaubensüberzeugung vom Dasein Gottes erzielt werden, noch nicht objektives Wissen davon; indem die Vernunft als metaphysisches Erkenntnisprinzip diene, könne nur das Was (Quid) oder Wesen Gottes erkannt, aber über die außer dem Geiste seiende, objektive, reale Wirklichkeit Gottes (quod est Deus) unmittelbar kein Wissen errungen werden. Wenn jedoch die Vernunft mit ihrem apriorischen Inhalt (Gottesidee) und ihrer unmittelbaren Betätigung (Gottesbewußt-

sein) selbst als Problem der wissenschaftlichen Forschung betrachtet werde, lasse sich durch wissenschaftliche Vermittlung auf Grund dieses Unmittelbaren ein wirklicher Beweis für das Dasein Gottes gewinnen. Das Dasein Gottes im menschlichen Bewußtsein oder das bloß formale Dasein Gottes sei dabei der Ausgangspunkt, von dem man ausgeht, um das reale, objektive Dasein Gottes zu erweisen als die notwendige Voraussetzung oder Ursache von jenem (265 f.). An den herkömmlichen Gottesbeweisen setzt Frohschammer aus, dem teleologischen mangle die Sicherheit der Prämisse (für das menschliche Bewußtsein), dem kosmologischen die Strenge der Konsequenz (daß das richtig erschlossene anfanglos Seiende auch Gott sei, erhärte der kosmologische Beweis noch nicht). Alle diese Beweise erhielten Gewicht und Bedeutung, wenn sie mit demjenigen in Verbindung gesetzt würden, der sich auf das Gottesbewußtsein und die demselben zugrunde liegende Gottesidee gründe. Die Frage, woher die immanente Gottesidee d. h. die reale Potenz zum Gottesbewußtsein komme, könne, da keine generatio aequivoca zuzulassen sei, nur dahin beantwortet werden: von Gott selbst oder vom Absoluten. Hier komme das Kausalgesetz in Anwendung (267). Nicht so streng sei der Beweis aus der Aktualität des Gottesbewußtseins (269 ff.).

Joh. Georg Wüchner hat in seiner verdienstlichen Arbeit *Frohschammers Stellung zum Theismus*²⁵⁾ eine genauere Darstellung des „historisch-psychologischen Gottesbeweises“ gegeben und ihn gewürdigt²⁶⁾. Er findet Frohschammers Gedanken, daß die Uroffenbarung absolut notwendig gewesen sei, damit der Mensch zur Erkenntnis der natürlich-religiösen Wahrheit gelange, traditionalistisch²⁷⁾ und hält mit Heinrichs Dogmatik dafür, Frohschammer habe wie andere Denker die Behauptungen des Kantschen Kritizismus und des pantheistischen Idealismus mehr oder weniger zugegeben²⁸⁾. Aus Pfennigsdorfs Schrift möchte ich entnehmen, daß auch Teichmüller Kants Kritik an den Gottesbeweisen für triftig hielt; aber den Einfluß des pantheistischen Idealismus hat der Braunschweiger, wie wir erfahren, gründlich abgeschüttelt. Wüchner sieht recht, wenn er urteilt, im Grunde sei es bei Frohschammer der Beweis, den Descartes geführt: Das Dasein der Idee eines unendlichen Wesens in uns führt uns zu diesem unendlichen Wesen selbst; denn nur dieses Wesen hat jene Idee in uns hervorbringen können²⁹⁾. Und er übernimmt Stöckls Schätzung, nach welcher der Beweis, soweit er bloß auf die

²⁵⁾ Paderborn 1913 in Remigius Stölzles *Studien zur Philosophie und Religion*, 2. Heft.

²⁶⁾ 57—73. — ²⁷⁾ 63. — ²⁸⁾ 73. — ²⁹⁾ 73.

stellung des Inhaltes der Völkerreligionen, durch Religionsgeschichte und Religionsvergleichung aller Art, durch ein Buch wie Heilers „Gebet“ nach dieser Richtung viel weiter gekommen, als es Frohschammer möglich war. Nur hätte bereits er nach besserer Religionsgeschichte und Religionsvergleichung wenigstens rufen müssen.

Einer seiner Zeitgenossen, Karl Werner, ein Schüler Anton Günthers, hat die Notwendigkeit der Religionsvergleichung bereits gesehen. Wie Theodor Waitz von 1859 an seine *Anthropologie der Naturvölker*, Kants Notizen-System weit überholend, herausbrachte, so hat Werner seiner *Spekulativen Anthropologie vom christlich-philosophischen Standpunkte* (1870) 1871 seine Schrift *Religionen und Kulte des vorchristlichen Heidentums. Ein Beitrag zur Geschichte der Religionen* folgen lassen. Das Werk, eine Frucht der umsichtigen und bedächtigen Art seines feinen Verfassers, scheint, wahrscheinlich auch infolge der Zeitverhältnisse um 1870/71, weniger gewirkt zu haben; der Verlag mußte 1878 und 1888 zwei weitere, nichts verändernde „Ausgaben“ von ihm veranstalten. Wie ernst und kraftvoll Werner die Religionsphilosophie aufnahm, ergibt sich aus seiner öfteren Vertiefung in sie. Ihm ist Religion die aktuelle bewußte Selbstbeziehung des Menschen auf das seinem Vorstellen und Denken präsente Göttliche unter der Form der Hingebung, Weihung und Widmung seiner selbst für Gott und das durch den Gottesgedanken involvierte Ewige, Himmlische und Göttliche“³⁹⁾.

4. Zu Kants Kritik früherer Gottesbeweise.

Als hervorragenden Bürgen für den Wert von Gottesbeweisen möchte ich Franz Brentano hier hervorheben, der ungefähr der gleichen Zeit angehört wie Teichmüller (Teichmüler 1832—1888; Brentano 1838—1917). Ohne Brentanos Darlegungen, die wesentlich anders verlaufen als die Teichmüllers, genauer zergliedern zu wollen, dürfen wir doch behaupten, daß in der Schrift des Bopparders *Vom Dasein Gottes*⁴⁰⁾ eine Gedankenleistung vor uns liegt, die an Aufwand von Scharfsinn, an Umsicht und Vorsicht der Kantschen Analyse der früheren Gottesbeweise überlegen ist. Da Franz Brentano wie Frohschammer gegen den Verdacht theologisch-dogmatischer „Vor-eingenommenheit“ gefeit ist, können die Feinde theologischer Dogmen

³⁹⁾ S. Joseph Becker, *Die Religionsphilosophie Karl Werners*. Bonn 1935. Bonner Diss. T. (Teildruck).

⁴⁰⁾ Aus dem Nachlaß herausgegeben von Alfred Kastil, Leipzig 1929.

sich ihm gegenüber nicht mit der faulen Ausrede helfen, sie brauchten einen ehemaligen Theologen nicht anzuhören.

Es ist bekannt, wie scharf Franz Brentano gegen Kants Haltung in der Frage der Gottesbeweise vorgeht. Damit nicht der Verdacht aufkomme, daß ich nur dem Teichmüllerschen Gottesbeweise Verdienst zuerkenne, gestatte man mir, als Unterstützung dessen, was Brentano gegen Kant ausführte, meine eigene Stellungnahme zu diesem zu wiederholen, wie ich sie an abgelegenen Orte unabhängig von Brentano und anderen gegeben habe. Wenn Brentano und ich recht haben, ist der Wert tüchtiger Gottesbeweise erst recht sicher gestellt⁴¹⁾.

In dem berühmten Brief, in dem sich Kant auf die vom Minister Wöllner erhobene Anklage verteidigte, setzt der große Denker voraus, daß das, was die Gelehrten unter sich ausmachen, nicht leicht zum unteren Volke dringe. Das entspringt einem Verkennen, wie es dem unhistorischen Kant leicht begegnen konnte, dem Verkennen eines Naturgesetzes: Was führende Geister ersonnen, sickert später irgendwie ins Volk herunter. Man sehe nach, wie der Arbeiter Bruno Bürgel zum Astronomen wird -- durch Reclam-Bändchen, und wie Felix Graf von Luckner trotz kläglicher Jugendbildung schließlich doch vor Schopenhauer in seinem *Seeteufel* eine wenn auch widerwillige Verbeugung macht (1922, 70). Auch unpsychologisch, wie so oft, denkt Kant: Wie konnte es dem deutschen Volke gleichgültig sein, was sein eigenartigster und scharfsinnigster Denker über die jedem Menschen wichtigste Frage in eindringlichster Geistesarbeit festgestellt zu haben glaubte? Wenn es unwissenschaftlich ist, Gottes Dasein beweisen zu wollen, existiert für den Menschen, der nur Wissenschaft für anwendungswürdig hält, Gott praktisch nicht. Dem Materialismus mußte Kant trotz seiner sogenannten ethischen Gottesbeweise hier willkommener sein als die Aufklärung, die, selbst in Köpfen wie dem Shaftesburys und des Reimarus, die Existenz Gottes

⁴¹⁾ Dieser letzte Abschnitt ist im Kerne bereits am 15. Januar 1924 veröffentlicht worden. Er wird hier unter einigen Auslassungen und mit Ergänzungen erneuert, nicht nur, um den Ausgangspunkt meiner Haltung gegenüber Teichmüller aufzuweisen, sondern auch, um erkennen zu lassen, wie ungerechtfertigt Fr. X. Kiefls Vorstoß gegen meine Jubiläumsaufsätze zu Kants Geburtstag war. Kiefl, der äußerte, er müsse sich gegen mich wenden, weil ich ihn „nicht zitiert“ hatte, hat auf das hier Dargelegte bei seinem zweiten Angriff keine Rücksicht genommen, obwohl ich ihn brieflich nach seinem ersten Angriff darauf aufmerksam gemacht hatte. — Inwieweit diese meine eigenen Ergebnisse einer Kantprüfung mit Ergebnissen früherer Kantbeurteiler übereinkommen, kann hier nicht untersucht werden. Hoffentlich ist es mir noch vergönnt, meine Vorarbeiten zu einer Schrift *Kant und die Religion* zusammenzurunden.

für beweisbar hielt. Wenn dann noch das gerade auf philosophischem Gebiete so leichte Mißverstehen und Verwechseln hinzukommt, ist der bei Halbgebildeten nicht wenig verbreitete Irrtum fertig, Kant habe bewiesen, daß es keinen Gott gebe.

Was aber das Schlimmste ist: man verkennt weitum die innerste Absicht der Kritik, die Kant an den ihm geläufigen Gottesbeweisen übt. Wie ist es denkbar, daß er sich anstrengt, einen neuen und seiner Schätzung nach besseren Grund für die Annahme eines denknotwendigen Gottes zu finden und sachgerecht darzulegen, wenn ihm die Absicht jener als methodisch falsch abgelehnten Gottesbeweise gänzlich verfehlt erscheint? Wie kann er hoffen, eine neue Metaphysik zu erringen, wenn er die Thesen der Alten für vollkommen unsinnig erachtet? Der Satz vom Dasein Gottes ist ihm eine „gerechte Sache“ (Kr. v. V., Methodenlehre I 2, S. 778)⁴²⁾. Was Kant wirklich wollte, war, zu zeigen, 1. daß man die Realität der göttlichen Existenz nicht a priori aus reinen Begriffen beweisen könne und 2. daß sie mit der natürlichen Aufgabe der Kategorien „Realität“ und „Existenz“ nicht vereinbar sei, die lediglich auf raumzeitlich geordnete Empfindungskomplexe anwendbar seien, nicht aber auf den überzeitlichen, überräumlichen Gegenstand einer geistigen, übersinnlichen „Idee“.

Mit der ersten Voraussetzung wird man nur einverstanden sein können. Anders steht es mit der zweiten; sie zugeben heißt, sich ganz auf den Standpunkt der Kantschen Erkenntnistheorie stellen. Mit Recht betont Matthias Baumgartner in einem unserer Frage gewidmeten Aufsatz in der *Ehrengabe deutscher Wissenschaft, dargeboten von katholischen Gelehrten* (für Prinz Johann Georg von Sachsen, Freiburg i. Br. 1920), daß Kants Kritik nur bei Richtigkeit seiner Erkenntnistheorie triftig ist. Genauer wird man sagen müssen: Sie ist triftig nur, wenn es richtig ist, daß die Begriffe „Existenz“, „Realität“, „Kausalität“ ausschließlich auf raumzeitlich geordnete und angeschaute Empfindungsdinge anwendbar sind. Die Untersuchung darüber, ob die genannten Begriffe in der Tat apriorische, d. h. unabhängig von aller Erfahrung mit unsrer geistigen Organisation selbst natürlich vorhandene „Stamm-begriffe“ unseres Verstandes sind, wie es ferner mit der Apriorität der Raum- und Zeitan-schauung steht, kann indes bei der Prüfung der Kantschen Kritik außer Betracht bleiben. Der springende Punkt ist die Behauptung: Wissenschaftlich können die Kategorien nur im Sinne der Naturwissenschaft

⁴²⁾ Die Belegverweise gehen hier immer auf die Seiten der zweiten Auflage.

gebraucht werden, also nur von Körpern, wahrgenommenen oder grundsätzlich wahrnehmbaren, gelten. Ist der Beweis Kants für diese These hinfällig, so gerät auch seine ganze Kritik der Gottesbeweise ins Wanken. Nun beruht der Beweis für jene These auf der Annahme, daß die Kategorien nur mit Hilfe der Zeitanschauung auf die Data der Sinne anwendbar seien. Und der Grund dafür? Nur die Zeitanschauung erlaubt es, unter die allgemeinen Kategorien Individuen der Wahrnehmung mit sachlichem Rechte zu subsumieren, da nur sie gleichzeitig als Form des inneren Sinnes mit den geistigen Formen der Stammbegriffe und als eine Form der sinnlichen Anschauung mit der Form der ebenfalls sinnlichen Raumanschauung, der Form des äußeren Sinnes, Verwandtschaft hat. Diese äußerst tiefsinnige, geistvolle und erfindsame Hypothese ist aber keineswegs einleuchtend und verwickelt in große Dunkelheiten. Zum mindesten ist sie unsicher. Was wäre das aber für ein Beweis, der auf einen unsicheren Satz aufbaute? Das näher aufzuweisen soll jedoch ebensowenig das Ziel dieser Zeilen sein wie der Nachweis, daß die ganze Fragestellung Kants verfehlt ist, sobald man sich sagt: Die Anwendung der „Kategorien“ auf die Erfahrungsinhalte bedarf, wenn die Kategorien selbst der Erfahrung entstammen, ebensowenig einer Vermittlung (abgesehen von den Denkgesetzen) als die Anwendung des Begriffs „Rot“ auf ein Erfahrungsding, das ich bisher nicht kannte, das aber die mir wohlbekanntes Eigenschaft „Rot“ an sich trägt. Was wir jetzt betrachten wollen, ist die besondere Frage: Ist die Kantsche Analyse der Kant geläufigen Gottesbeweise zutreffend?

Fürs erste: Ist seine Behauptung, daß es nur drei Beweise „aus spekulativer Vernunft“ (*Elementarlehre* II 2, 2, 3, S. 618 f.), den ontologischen, den kosmologischen und den physikotheologischen geben könne, richtig? Alle Wege, die man in der Absicht eines solchen Beweises einschlagen könne, fangen — so sagt Kant — entweder von der bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an und steigen von ihr nach Gesetzen der Kausalität bis zur höchsten Ursache außer der Welt hinauf — das ergebe den physikotheologischen Beweis — oder sie legen nur unbestimmte Erfahrung, d. i. irgendein Dasein zugrunde — das führe zum kosmologischen Beweis — oder sie schließen gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache: das erzeuge den ontologischen Beweis. Jene beiden nennt Kant zusammen den empirischen, den letzten, den transzendentalen Beweis. Diese Ansicht setzt aber als feststehend voraus, daß es überhaupt zwei grundverschiedene Wege der Erkenntnis von realen

Existenzen gebe, und das ist durchaus nicht zuzugestehen. Gänzlich a priori aus bloßen Begriffen läßt sich nur über das Verhältnis zweier Begriffe schließen, z. B.: die Quadrate müssen Eigentümlichkeiten gegenüber den Parallelogrammen haben, weil sie gegenüber letzteren einen untergeordneten, engeren Begriff darstellen. Hingegen erheischt jeder Schluß auf ein reales Dasein mehr als bloße Begriffe, nämlich das Ausgehen von andern realen Existenzen selbst. Sonach ist die von Kant seiner Behauptung zunächst zugrundegelegte „Zweiteilung“: Entweder gänzlich a priori oder Erfahrung nichtig, und wenn er selbst später in seiner Kritik des ontologischen Beweises nachweist, daß dieser fehlerhaft ist, so widerlegt er mittelbar die eine Grundlage seiner Dreiteilung der Gottesbeweise selbst. Wir haben damit die Einsicht gewonnen, daß alle Gottesbeweise auf Erfahrung aufbauen müssen, und zwar unter Heranziehung des metaphysischen Kausalgesetzes. Sollen wir aber jetzt Kant seine Zweiteilung der Erfahrung zugeben, die ihn ja erst auf die Zahl drei hinaufbringt? Wir sahen, Kant unterscheidet bestimmte und unbestimmte Erfahrung. Was soll indes diese Unterscheidung hier nützen? Wir legen irgend ein Dogma zugrunde — das ist unbestimmte Erfahrung und ergibt den kosmologischen „empirischen“ Beweis, meint Kant. Mich dünkt, wir legen im kosmologischen Beweis keineswegs unbestimmte Erfahrung zugrunde, sondern nehmen irgend ein in sich ganz und gar bestimmtes Einzelding, etwa dieses Tier da, vor, halten uns versichert, daß es in seiner vollen individuellen, und das bedeutet, höchsten Bestimmtheit real existiert und folgern aus einem Grunde, nämlich, da es vorher nicht da war, daß es eine Ursache seines Daseins gehabt haben müsse, insofern der eigenständige Uebergang vom Nichts ins empirisch-reale Sein ein Widerspruch wäre. Nun erkennen wir, daß diese Ursache als empirisch-real genommen, wieder einer Erklärung bedarf u.s.f., aber nicht in infinitum. Fassen wir dann die Gesamtheit der bereits dagewesenen und zukünftig erfahrbaren Einzeldinge sowie ihrer realen Beziehungen abkürzend zu der Vorstellung (nicht im Begriff) der Welt zusammen, so schließen wir von der ganz bestimmten empirisch-realen Existenz dieser einen Welt auf die nichtempirisch-reale Existenz einer Ursache, die ihr das Dasein verlieh. Es handelt sich somit darum, ob es möglich ist, verschiedene letzte Gattungen von realen Kausalitäten zu entdecken, und es muß dann so viele Gottesbeweise geben, als es verschiedene Grundgattungen von Kausalitäten gibt. Bei diesem allgemeinen Ergebnis dürfen wir stehen bleiben, da es uns nur darauf ankommen konnte, die methodische Richtigkeit des Kantschen Verfahrens zu

prüfen. Kant selbst hat seinen sogenannten ethischen Gottesbeweis beige-steuert und er arbeitet mit Kontingenz, d. h. mit der Unerklärbarkeit eines vorliegenden Verhältnisses (zwischen Tugend und Glückseligkeitsstreben), und wenn er auch die Begriffe Grund und Ursache da wie sonst ineinander übergehen läßt und somit unklar bleibt, wenn er auch die empirische Realität des Glückseligkeitsstrebens und die empirische Beziehung des „Du sollst“ zur realen Welt des Seelenlebens außer acht läßt, so verfährt er in Wahrheit, wenn man seinen Beweis aus der notwendig vorhandenen Harmonie zwischen Tugendstreben und natürlichem Glückseligkeitsbedürfnis genau formuliert, ebenso kausal wie die Vertreter des kosmologischen Gottesbeweises. Mir scheint, auch die Wahrheit und die Schönheit sowie gewisse Natur- und Geschichtsverhältnisse leiten, scharf analysiert, kausal zu einem Urheber der noëtischen und ästhetischen Ordnung, zu einem Urheber von Materie, Raum, Zeit, Entwicklung über, und man müßte schon mit Hume und den Positivisten den Realwert des Kausalgesetzes in Abrede stellen, wollte man Gottesbeweise leugnen; dann wäre aber der Umweg, den Kant vorschlägt, ganz überflüssig. Daß seine Formulierung des Kausalgesetzes in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe das logische Abhängigkeitsgesetz (das zweite Denkgesetz) mit dem metaphysischen Kausalgesetz in eins mengt, daß er in der „Kritik der praktischen Vernunft“ auch bei der Erörterung der Freiheit den Kausalbegriff auf Nicht-Körperliches anwendet⁴⁸⁾, sei nur im Vorübergehen bemerkt.

Nun wird uns bereits klar, daß es künstlich ist, wenn Kant bei der Anordnung seiner Prüfungen der Gottesbeweise die umgekehrte Folge einschlägt gegenüber dem Gang, den er bei dem Aufweis der drei Möglichkeiten nehmen zu sollen glaubte. Sein Grund zur Umkehrung der Reihenfolge ist: Obgleich Erfahrung den ersten Anlaß zur allmählichen „Erweiterung der Vernunft“ und zum Schließen gebe, so leite dennoch bloß der transzendente Begriff die Vernunft in dieser ihrer Bestrebung und stecke in allen solchen Versuchen das Ziel, das sich die Vernunft dabei vorgesetzt habe (a. a. O.). Das sieht wie ein Hysteron-Proteron aus; denn Kant will ja erst beweisen, daß der transzendente Begriff in allen solchen Versuchen stecke. Es wäre objektiver gewesen, wenn Kant mit der Prüfung des kosmologischen und des physikotheologischen Beweises begonnen

⁴⁸⁾ Das sich über mehrere Buchseiten hinwindende Mühen Kants um den Aufweis einer „Kausalität durch Freiheit“ (Kr. d. pr. V. I 1, 3) erweckt den Eindruck, daß er sich da sehr unbehaglich fühlt.

hätte und dann erst zu der des ontologischen vorangeschritten wäre. Allein, er glaubte sein Resultat schon in der Hand zu haben, und so schien es für ihn das Gebotene, die Sache gleich so aufzubauen, daß der Erfolg leicht übersehbar war. Er, der Liebhaber der Dreizahl, macht gleichsam wie ein Arithmetiker einen Ansatz nach einer neuen Regeldetri, um sein Ergebnis hübsch glatt herauszubekommen.

Was Kant entdeckt zu haben glaubt, ist, wie bekannt, der Umstand, daß die zwei anderen Beweise auf den ontologischen zurückzuführen seien. Hier offenbart sich indes das Unrichtige an Kants Analyse der Gottesbeweise, sobald man ihr genau auf den einzelnen Schritten nachgeht, wozu er selbst einlädt, indem er ein schulgerechtes Verfahren vorschlägt. Der ontologische Beweis habe nur aus reinen Begriffen schließen wollen, und zwar aus dem Begriff des allerrealsten Seins auf dessen Notwendigkeit im Dasein. Der kosmologische beginne scheinbar mit Erfahrung, springe aber dann nach diesem Umweg in die apriorische Methode um und schließe dann, von der vorausgesetzten unbedingten Notwendigkeit irgendeines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität. Er lautet: Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst; also existiert ein absolut notwendiges Wesen. Der Untersatz enthalte eine Erfahrung, der Obersatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Dasein des notwendigen. Diese Schlußfolge, die eigentlich das Wesen des kosmologischen Beweises bei Wolff ausmacht, deutet Kant kurz nur in einer Anmerkung an, da sie zu bekannt sei, als daß es nötig wäre, sie dort weitläufig vorzutragen (Elementarlehre II, 2, 2, 3, 5 S. 631 ff.). Eigentlich hätte sie aber in den Text gehört. Nachdem Kant den ganzen Schluß in seiner Weise analysiert hat, fügt er hinzu: „Alle Blendwerke im Schließen entdecken sich am leichtesten, wenn man sie auf schulgerechte Art vor Augen stellt. Hier ist eine solche Darstellung. Wenn der Satz richtig ist: Ein jedes schlechthin notwendige Wesen ist zugleich das allerrealste Wesen, so muß es sich, wie alle bejahenden Urteile, wenigstens per accidens umkehren lassen. Also: einige allerrealste Wesen sind zugleich schlechthin notwendige Wesen. Nun ist aber ein ens realissimum von einem andern in keinem Stück unterschieden, und was also von einigen unter diesem Begriffe enthaltenen gilt, das gilt auch von allen. Mithin werde ich es (das Urteil) auch schlechthin (also ohne Veränderung der Quantität) umkehren können, d. i. ein jedes allerrealste Wesen ist ein notwendiges Wesen. Weil nun dieser Satz (wie Kant in der Kritik des ontologischen Beweises aufgezeigt hat) bloß aus seinen Begriffen

a priori bestimmt ist, so muß der bloße Begriff des realsten Wesens auch die absolute Notwendigkeit desselben bei sich führen, welches eben der ontologische Beweis behauptete und der kosmologische nicht anerkennen wollte, gleichwohl aber seinen Schlüssen, ob zwar versteckterweise, unterlegte. So ist denn der zweite Weg, den die spekulative Vernunft nimmt, um das Dasein des höchsten Wesens zu beweisen, nicht allein mit dem ersten gleich trügerisch, sondern hat noch dieses Tadelhafte an sich, daß er eine *ignoratio elenchi* begeht, indem er uns verheißt, einen neuen Fußsteig zu führen, aber, nach einem kleinen Umschweif, uns wiederum auf den alten zurückbringt, den wir seinetwegen verlassen hatten“ (636 f.)⁴⁴).

Ist diese Umkehr richtig? so ist zu fragen. Hier muß zuvor ein Wort über den Unterschied der kategorischen und der hypothetischen Urteile eingeflochten werden. Wohl wird der Unterschied von manchen Logikern hohen Ranges geleugnet. Er besteht aber zu Recht; die Möglichkeit sprachlicher Umformung beweist in einer logischen Frage nichts. Uebrigens sind die zwei Sätze: „Alles Atmende ist lebendig“ — kategorischer Satz — und „Wenn etwas atmet, so lebt es“ (notwendigerweise) — hypothetischer Satz — schon psychologisch, d. h. ihrer Absicht nach grundverschieden. Wie verschieden sie logisch sind, ergibt der Versuch einer Umkehr. Jener kategorische Satz muß umgekehrt lauten (und auch so gedacht werden): „Einige lebendigen Dinge atmen“, der hypothetische aber: „Wenn etwas nicht lebt, so atmet es auch nicht“ (so kann es auch nicht atmen). Allgemeiner gesprochen: die Gesetze und Formen der Umkehr des kategorischen Urteils sind wesentlich andere als die des hypothetischen; jene berücksichtigen notwendig die Quantität, da das kategorische Urteil seiner Struktur nach auch quantitativ bestimmt, diese notwendig nur die Qualität, da qualitative Bestimmung die wesentliche Aufgabe des hypothetischen Urteils ist. Daher dort reine und unreine Umkehr, dort drei Formen der Umkehr (das a-Urteil bei identischer Quantität rein, bei nicht-identischer Quantität, d. h. beim subsumptiven Urteil unrein; das i-Urteil unrein, bei strenger Auffassung; das e-Urteil rein). Hier hingegen Umkehr nur mit Veränderung der Qualität: „Wenn A ist, so ist B“ — „Wenn nicht B ist, so ist nicht A.“

⁴⁴) Die Sperrungen sind im Interesse des Folgenden von mir angebracht. Da wir hier philologische Absichten nicht haben und die Verständlichkeit unterstützen müssen, habe ich Interpunktion und Deutsch leicht geändert, ohne dem Sinn zu schaden.

Diese logische Auseinandersetzung ist für die Beurteilung des Kantschen Gedankengangs höchst wichtig. Denn Kant verwechselt ein hypothetisches Urteil mit einem kategorischen, wenn er bei seiner Beweisführung schreibt: „Ein jedes schlechthin notwendige Wesen ist zugleich das allerrealste Wesen“. Das „zugleich“ verrät schon den eigentlichen Charakter des gemeinten Urteils: „Wenn ein Wesen schlechthin notwendig ist, muß es (ohne weiteres) auch als das allerrealste Wesen gedacht werden“. Die Anwendung der *conversio per accidens* ist somit gar nicht am Platze; vielmehr mußte konvertiert werden: „Wenn etwas das allerrealste Wesen nicht ist, kann es auch nicht das schlechthin notwendige Wesen sein“. Sodann muß jedem unbefangenen Denken der Satz: „Einige allerrealste Wesen sind zugleich schlechthin notwendige Wesen“ verwunderlich vorkommen. Kann es denn mehr als ein allerrealstes Wesen geben? Und das unbefangene Denken hat vollkommen recht. Kant übersieht, daß ein Letztes eben nur eines sein kann. Darum stützt sich seine Zurückführung auf etwas Unsinniges und wird dadurch der dann angeschlossene Versuch: „Nun ist aber ein *ens realissimum* von einem anderen(!) in keinem Stücke unterschieden und, was also von einigen unter(!) diesem Begriffe enthaltenen gilt, das gilt auch von allen“ ein Schlag in die Luft.

Mit der Zurückführung des kosmologischen Beweises auf den ontologischen ist es sonach nichts. Verhehlt soll aber noch eines nicht werden: Die richtige Umkehr eines Urteils macht jedesmal aus dem Ausgangsurteil ein Urteil mit neuem Sinn, d. h. ein Urteil von anderem Inhalt. Nur daß die beiden Urteile gleich richtig sind. Denn wenn B durch A bestimmt wird, wird nicht A durch B bestimmt. Mit Recht spricht Benno Erdmann bei der Umkehr nur davon, daß aus der Wahrheit des Ausgangsurteils die Wahrheit des umgekehrten unmittelbar folge. Keineswegs aber ergibt sich aus der Gleichheit der Urteilsmaterie die Identität der Urteilsinhalte. Demnach wäre, auch wenn Kant recht hätte, das Denkverfahren beim kosmologischen Beweis doch ein anderes als beim ontologischen. Die Frage, ob der Sachverhalt identisch sei, berührt die Untersuchung einer methodischen Angelegenheit nicht.

Wie kommt es wohl, daß der sorgfältige und scharfsinnige Kant seinen Fehler nicht merkte? Seine gekennzeichnete Voreingenommenheit und sein starker Formalismus sind schuld. Der merkwürdige Satz: „Einige allerrealste Wesen sind zugleich schlechthin notwendige Wesen“ und die darauffolgende überflüssige Identifikation beweisen, daß Kant hier rein formalistisch vorgeht; während es

gerade der Sinn der „Kritik der reinen Vernunft“ ist, die bloß formale Logik in eine sachlich gehaltvolle „transzendente“ (im guten Sinne) umzubilden und mindestens immer Gegenstände möglicher Erfahrung und also möglicher empirischer Realität im Auge zu behalten, verfährt er an der behandelten Stelle so, als ob man das in der Kritik des kosmologischen Beweises nicht nötig habe. In Wahrheit baut der kosmologische Beweis eben doch auf Erfahrung und reale Verhältnisse auf. Hätte das Kant hier ebenfalls getan, so würde er gefunden haben, daß man beim Regressus von jedem einzelnen (realen) Erfahrungsgegenstand auf seine letzte Ursache nicht immer wieder auf ein neues, absolut Letztes, auf ein neues, schlechthin notwendiges Wesen trifft, sondern daß dieses absolut Letzte, schlechthin Notwendige stets das numerisch Gleiche ist; denn schon zwei unbedingt Letzte wären nicht mehr unbedingt, da eines vom anderen abhängig oder wenigstens durchs andere eingeschränkt wäre, zwei einfach Notwendige wären nicht mehr einfach notwendig, sondern nur in Relation auf je ihre eigene Kausalreihe, an deren Ende sie ständen.

Wie stark Kant selbst von einem Formalismus bei seiner Darstellung und Kritik der beiden ersten Gottesbeweise befangen ist, ergibt sich weiter daraus, daß er gar nicht sieht, wie Descartes (er spricht 630, freilich in Klammern, von dem „Kartesianischen“ ontologischen Beweise) von einem empirischen Satz ausgeht, gleich Anselmus, nämlich von der Erfahrung, daß wir eine Gottesidee, die Idee eines vollkommensten Wesens, in uns vorfinden. Wo nimmt Kant in seiner Kritik hierauf Rücksicht? „Vollkommenst“ und „allerrealst“ sind ferner nicht identische Begriffe. Wo sodann berücksichtigt Kant den nicht unerheblichen Umstand, daß Descartes (wie ähnlich, wenn auch nicht so entschieden Anselmus) dem ontologischen Beweise einen anderen als Stütze vorausgeschickt hatte; diesen Beweis aus der empirischen Tatsache des Vorhandenseins der Idee eines „unendlichen“ Wesens berührt Kant überhaupt nicht. Die in ganz anderem Zusammenhang erfolgte Bemerkung (623): „Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit, d. i. ein unendliches Wesen folgt, mit dessen Begriff jener identisch ist“ hat damit nichts zu tun. Er übersah, daß Leibniz und nach diesem die ihm sich anschließenden Denker eine Veränderung am ontologischen Beweis vorgenommen hatten. Vom möglichen Sein hatte Descartes nicht eine Silbe gesprochen. In Kants ganzer Kritik des ontologischen Beweises erinnert nur das Beispiel des Dreiecks, und auch dieses nur im allgemeinen, an Descartes' Ausführungen. Es war also dieses

Mal nicht gut, daß der Kritiker so „ohne Beynahmen“ arbeitete⁴⁵⁾. Ebenso gehört hierher die Behauptung, der Schluß von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Ursachen (in der Sinnenwelt) auf eine erste Ursache, sei eine dialektische Anmaßung; Kants Begründung, die Prinzipien des Vernunftgebrauchs berechtigten zu dieser Art von Schluß nicht einmal in der Erfahrung, hat nur Sinn, wenn man bloß mit Begriffen, ohne allen Hinblick auf reale Gegenstände denkt. Warum sollte denn in der Wirklichkeit nicht auf eine erste Ursache geschlossen werden dürfen? Der unmittelbar anschließende Punkt 3 ist: ohne alle Bedingung könne „kein Begriff einer Notwendigkeit gedacht werden“, und somit führe der kosmologische Beweis einen Widerspruch ein, wenn er „alle Bedingung wegschaffe“, um eine „Vollendung der Reihe“ zu bekommen. Sein Formalismus verführt Kant hier dazu, die logische Ordnung mit der ontologischen zu verwechseln: Logisch schließt gewiß der Begriff der Notwendigkeit den einer Bedingung in sich; aber die ontologisch erste Ursache braucht doch nicht bedingt zu sein, ja sie kann es nicht einmal. Und nicht um „Vollendung einer Reihe“ handelt es sich beim kosmologischen Beweis, sondern darum, daß eine unendliche Kette von Gründen und Ursachen ein Widerspruch in sich ist. Der Mangel an Eingehen auf reale Verhältnisse macht sich, um nur eines noch zu nennen, selbst in der an schlagenden Sätzen so reichen Kritik des ontologischen Beweises bemerkbar. Es ist, wenn ich auf die Realität achte, ein großer Unterschied, ob ich die Existenz eines allervollkommensten Wesens oder die eines irgendwie unvollkommenen Wesens behaupte. Einem in jeder Beziehung vollkommeneren Wesen (und nicht etwa nur der Welt) fehlte etwas, wenn ihm die reale Existenz fehlte; es wäre sonst nur ein Ding der Einbildung: der Insel des Mönches Gaunilo und gar einem Verbrecher X dürfte aber die Existenz ohne allen Widerspruch fehlen. Das Gebrechen des ontologischen Beweises liegt wo anders: Zugegeben, daß ich das in jeder Beziehung vollkommene Wesen zugleich als existierend denken muß, wenn ich es denke, so ist damit noch nicht als denknotwendig erwiesen, daß ich das absolut vollkommene Wesen überhaupt denken muß. Auch dort vermag ich der Kant'schen Begründung nicht zu folgen, wo er sagt (626): „Sein ist offenbar

⁴⁵⁾ Kant übertreibt sogar einmal seine Worte vom historischen Standpunkte aus gesehen. „Man hat zu aller Zeit“, sagt er (620), „von dem absolut notwendigen Wesen geredet“. Er unterstreicht „absolut notwendig“, weiß aber ganz gut, daß nicht „zu aller Zeit“ davon gesprochen wurde. Mancher wird es dem ernsthaften Kant kaum zutrauen.

kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“. Kant geht nicht so weit wie Hume, der sich geäußert hatte, etwas vorstellen und es als existierend vorstellen sei dasselbe (man dürfte ja dann niemals sagen: Dies oder jenes Ding existiert nicht); er betont vielmehr ausdrücklich, billigermaßen müsse jeder Vernünftige gestehen, daß ein jeder Existenzialsatz synthetisch sei (626). Es ist aber zu fragen: Wer poniert denn die Existenz eines Dinges? Warum soll Existenz nicht zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen können? Gewiß, so, wie ich ein determinierendes Merkmal zu einem höheren Begriff hinzusetze, um einen engeren Begriff zu erzeugen, kommt Existenz nicht zu irgend einem Begriffe hinzu. Aber auf Grund realer Verhältnisse mit Hilfe der Erfahrung kann ich dazu kommen, dem bloßen Beziehungsgegenstand eines Begriffes Existenz zuschreiben zu müssen. Hume denkt noch realistischer als Kant, wenn er fordert, immer „Ideen“ auf „Impressionen“ zurückzuführen. Kant nähert sich hier bedenklich dem Subjektivismus der Brentanoschen Urteilstheorie.

Die Wirkung des formalistischen Verfahrens ist natürlich bei Kant die, daß er gleich Studenten, die bloße Uebungen im Fechten machen, sich ein lebloses, künstliches Modell hinstellt und dann seine kunstgerechten Hiebe gegen dieses Modell führt. Das wird an einer Stelle der Kritik des ontologischen Beweises besonders erkennbar. Treffend zeigt Kant; daß die Notwendigkeit eines Urteils nicht die Notwendigkeit der Sache sei (eine Verwechslung, die auch die begeben, die die gedachte Denknötwendigkeit der göttlichen Existenz mit der Notwendigkeit = Unfreiheit im Wesen Gottes gleichsetzen) und daß z. B. die Notwendigkeit der göttlichen Allmacht bei Voraussetzung der Existenz Gottes nur eine logische Notwendigkeit unter Voraussetzung sei; es sei also kein Widerspruch, mit der Existenz Gottes auch seine Allmacht aufzuheben. Nun, das würde Descartes (auch Anselmus) ohne weiteres zugeben; denn Descartes argumentiert so: Wenn ich ein allervollkommenstes Wesen denke, so muß ich es zugleich als existierend denken, und akzentuiert diese hypothetische Notwendigkeit noch besonders durch den Vergleich mit dem ebenen Dreieck: Wenn ich ein ebenes Dreieck denke, so kann ich es nicht ohne die Winkelsumme = $2R$ denken.

Eine Besonderheit der „Kritik der reinen Vernunft“ ist es, daß Kant die innere Erfahrung zuerst nicht in Betracht zieht. Sonst könnte er nicht schreiben, der transzendente Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen, sei nur in der Sinnenwelt

von Bedeutung (637). Gemeint ist, da Kategorien nur auf raumzeitliche Data angewendet werden können, die äußere Sinnenwelt. Kant leugnet bekanntlich die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Psychologie, weil nach ihm Mathematik auf Gegenstände innerer Erfahrung nicht angewendet werden kann. Er denkt somit dort ganz folgerichtig. Aber wenn Neuere glauben, eine Wissenschaft der Psychologie geben zu können, dürfen sie die eben mitgeteilte Zurückweisung einer angeblichen dialektischen Anmaßung nicht mitmachen.

Für den, dem unsere Ueberprüfung der Kantschen Kritik am kosmologischen Gottesbeweis Sicherheit brachte, ist es nicht mehr nötig, nun auch seinem Versuch, den physikotheologischen Beweis auf den kosmologischen hinauszuspielen, auf Schritt und Tritt zu folgen. Ist die Zurückführung des kosmologischen Beweises auf den ontologischen mißlungen, so ist mit dem Mantel des kosmologischen auch der Herzog des physikotheologischen nachgefallen. Wir sind daher berechtigt, uns auf einige wenige Hinweise zu beschränken:

1) Die zweite Zurückführung hat ihren Hebel in der Behauptung, der physikotheologische Beweis mache von der Zufälligkeit der Welt Gebrauch, indem er lehre, den Dingen der Welt „hänge ihre zweckmäßige Anordnung nur zufällig an“ („ihre durchgängig zu beobachtende Ordnung und Zweckmäßigkeit . . . sei eine durchaus zufällige Einrichtung“). Tatsächlich aber betont der physikotheologische Beweis gerade umgekehrt, daß die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt-einrichtung nicht zufällig sein könne. Kant unterliegt da einer Aequivokation. Das ist darin ersichtlich, daß er im Handumdrehen aus dem Urteil: „Den Dingen der Welt ist die zweckmäßige Anordnung ganz fremd“ das Urteil macht: „sie hängt ihnen nur zufällig an“. Er nimmt da offenbar „zufällig“ im Sinne von „nicht zu den wesentlichen Eigenschaften gehörend“ (wie etwa die Gleichseitigkeit beim Dreieck zufällig ist). Der physikotheologische Beweis setzt aber gerade voraus, daß die Zweckmäßigkeit des Weltganzen diesem wesentlich anhaftet und nicht durch Zufall, das bedeutet hier: nicht durch ein ordnungswidriges Zusammentreffen von dunklen Umständen entstanden sein kann. Schon der Wortlaut: die Anordnung sei den Welt-dingen „ganz fremd“ ist bei Kant irreführend.

2) Kant behauptet, der physikotheologische Beweis müßte uns in seinem Begriff von der nur empirisch gegebenen Ordnung und Zweckmäßigkeit proportionierten Ursache etwas ganz Bestimmtes zu erkennen geben und dieser Begriff könne kein anderer sein als der von einem Wesen, das alle Macht, Weisheit u.s.w., mit einem Worte, alle Vollkommenheit als ein allgenugsames Wesen besitze. Hier

fordert aber Kant zu viel. Alle Beweise für die Wirklichkeit Gottes können nur Daß-Beweise sein, nicht Beweise für das Warum und das Wie-Beschaffen. Auch der physikotheologische Beweis ist an seinem Ende, sobald er einsichtig gemacht, daß die Zweckmäßigkeit der Welt nur aus der vorauszusetzenden Wirklichkeit eines zwecksetzenden Wesens erklärt werden kann. Die Frage, welche Merkmale unser menschlicher Geist diesem zwecksetzenden Wesen noch weiter beizulegen habe, muß einer neuen Untersuchung vorbehalten bleiben. Wie es kommt, daß Kant von der Frage nach der realen Existenz der zwecksetzenden Weltursache ohne weiteres zu der nach den Merkmalen dieses Wesens überspringt, kann uns hier gleichgültig sein. Ich nehme indes an, daß der poetische Geist des religiösen Kant dem nüchternen Logiker einen Streich spielte; wie er, sobald er aufs Erhabene kommt, religiös Gott ahnt, wie ihn der gestirnte Himmel mit immer neuer Ehrfurcht erfüllt, so stimmt er in der *Kritik der reinen Vernunft* gleich dort, wo er in das Wesen des physikotheologischen Beweises einführen will, ein „Großer Gott, wir loben Dich“ an. Man vergleiche nur einmal die Worte: „Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit . . ., daß selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache über so viele und unabsehlich große Wunder ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so daß sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muß. Allerwärts sehen wir eine Kette der Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und den Mitteln, Regelmäßigkeit im Entstehen oder Vergehen“ (650) mit dem „Prolog im Himmel“, den Goethe nach 1797 gedichtet! Der sieht fast so aus, als habe sich der geniale Dichter durch den Gehalt des Kantschen Gedankenhymnus beflügeln lassen, und in den wuchtigen Versen:

„Und Stürme brausen um die Wette,
 Vom Meer aufs Land, vom Land aufs Meer,
 Und bilden wütend eine Kette
 Der tiefsten Wirkung ringsumher“

scheint fast Kantscher Ausdruck nachzuklingen.

Aus allem folgt: Es ist Kant nicht gelungen, den Weg zu Beweisen für die Wirklichkeit Gottes zu sperren. Wir müssen Erich Adickes, der in seiner Ausgabe des Kantschen Werkes von 1889

seinerseits an Kants Darlegungen Ausstellungen macht, beistimmen, wenn er sagt, Kants Vorwürfe seien ungerechtfertigt.

Kant hat in jener Kritik der Gottesbeweise eine Gedankenführung Wolffs und seinen eigenen früheren Gottesbeweis gerichtet. Das war gut. Aber nicht gut war, daß er allen auf sinnliche Erfahrung aufbauenden Gottesbeweisen das Wasser abgraben wollte. Und es ist auch nicht gut, wenn sich weitum das Vorurteil eingenistet hat, das sei dem großen Denker geglückt. Ueber die Eigenform der vor-kantschen Gottesbeweise zu sprechen, ist hier der Ort nicht. Wem es aber wie Kant und Teichmüller ernst ist um den Menschheitsgedanken vom Allerhöchsten, dem müßte eigentlich jeder neue Gangsteig, der uns zwangvoll zur Gipfelsicht nach dem Allerhöchsten emporführt, hochwillkommen sein, also jeder schlüssige Gedankengang, der uns zeigt, daß jede einzelne gegebene Wirklichkeit und die Gesamtheit aller gegebenen Wirklichkeiten auf eine letzte Ursache zurückgeht, die nirgend im Kreise der gegebenen Wirklichkeiten angetroffen werden kann. Man kann einer Kantschen Grundansicht jedoch so entgegenkommen, daß man sagt: Es ist die praktische Aufgabe jedes einzelnen Menschen, durch sein Halten der göttlichen Gebote, also durch freie (sittliche) Willenssetzungen, die „Verifikation“ dieser theoretischen Schlußfolgerungen in der empirischen Anschauung Gottes jenseits des Gegebenen zu erzielen. Das ist kantisch ausgedrückt dasselbe, was alle überzeugten Christen für selbstverständlich halten.