Friedrich-Wilhelms-Gymnasium

zu

Königsberg in der Neumark

— 1904. —

Wissenschaftliche Beilage zum Osterprogramm 1904:

Die

Entwickelung des Gottesbegriffs

bei Immanuel Kant.

Von

dem wissenschaftlichen Hilfslehrer

Walther Schneider.

Königsberg Nm. 1904.

Druck von J. G. Striese.

1904. Progr. Nr. 85.

Die Untersuchungen über die Entwickelung des Gottesbegriffs in der Philosophie Immanuel Kants, die ich in der vorliegenden Arbeit veröffentliche, geben im wesentlichen die Resultate wieder, die Kuno Fischer und Friedrich Paulsen in ihren grundlegenden Werken über die Entwickelung der Lehre des großen Philosophen gegeben haben. Sie machen also weder den Anspruch, etwas Neues zu bringen, noch wollen sie im strengen Sinne als „philosophische“ Arbeit gelten. Gleichwohl glaubte ich aus folgenden Gründen, sie hier niederlegen zu sollen:

Wenn in diesem Jahre am 12. Februar als dem hundertsten Todestage Kants die Universität Königsberg an der Stoa Kantiana den Manen des großen Lehrers ihre Huldigungen darbringt, dann wird in allen Tages- und Wochenschriften durch die ganze gebildete Welt das Bild und der Name des Mannes getragen werden, „der in erster Reihe zu denen gehört, welche dem 19. Jahrhundert den Stempel ihres Geistes aufgedrückt haben,“ „von dessen Geist wir auch heute noch, bewußt oder unbewußt, alle zehren“ u. dgl. mehr. Und wenn wir uns dann ernstlich fragen: Was weiß denn nun die „gebildete“ Menschheit von Kant?, dann müssen wir doch gestehen: Sehr wenig! Überall wird er angeführt in dem Streite der Geister, jede Partei nimmt ihn für sich in Anspruch, aber wie er gerungen und gelitten, gearbeitet und sich verzehrt hat im Dienst der Wahrheit, im Kampf um die Wahrheit und für die Wahrheit, das wissen viele von denen, die seinen Namen im Munde zu führen lieben, nicht.

Nun wird in keiner Streitfrage Kant so viel von beiden Parteien als Zeuge aufgerufen, als in dem großen Streit zwischen Glauben und Wissen; in keiner Streitfrage aber ist es wichtiger als hier, sich frühzeitig gleichsam einen Kompaß zu suchen, an dem der denkende Geist in dem wogenden Hin und Her der Meinungen immer wieder die Richtung, die zum rechten Ziele führt, finden kann.

Diesen glaube ich nun — nicht in der Lehre Kants, denn Dogmen können hier nicht entscheiden, — wohl aber in der Betrachtung der Entwickelung dieser Lehre, wie sie sich uns gerade in den vorkritischen Schriften unseres Philosophen darstellt, gefunden zu haben.

Damit ist zugleich Ziel und Zweck der vorliegenden Arbeit gegeben. Sie will versuchen, in Anlehnung an die Resultate der Führer der Kantforschung möglichst einfach und verständlich darzulegen, wie sich in den einzelnen Phasen seiner philosophischen Entwickelung Kant das Problem darstellte: Auf welchem Wege und bis zu welcher Grenze können wir unabhängig von der Offenbarung zu einer Erkenntnis des Wesens Gottes gelangen?

Ich möchte vor dem Eintritt in die Untersuchung über den Werdegang des Kantischen Gottesbegriffs noch einige Worte sagen über die Wege, die die neuere Philosophie vor Kant eingeschlagen hatte.

Von der gemeinsamen Aufgabe aus, die sich die gesamte neuere Philosophie stellt, die Welt ihrem Wesen nach zu erkennen, teilt sie sich in zwei entgegengesetzte Richtungen, die man als die empiristische und rationalistische bezeichnet. Der Empirismus gründet die Erkenntnis durchaus auf die Erfahrung, seine Methode ist die beobachtende. Demgemäß verneint der Empirismus die Erkennbarkeit des Übersinnlichen, geht aber dann noch weiter und gibt mit der Erkennbarkeit des Übersinnlichen zugleich auch dessen Dasein auf, wird also so zum Skeptizismus. Es ist klar, daß der Gottesbegriff als Erkenntnisobjekt für den Empirismus gleichgiltig wird.

Demgegenüber bildet das Fundament des Rationalismus die Selbstgewißheit des klaren und deutlichen Denkens. Aus der absoluten Wahrheit des Satzes: „cogito, ergo sum“ folgert Cartesius die Selbständigkeit des Geistes und aus der eingeborenen Idee Gottes oder des vollkommensten Wesens das Dasein Gottes als des ens realissimum; durch den ontologischen Beweis wird dann die Existenz als zum Begriff dieses allerrealsten Wesens gehörig bewiesen, und die Wahrhaftigkeit als von besonderer Wichtigkeit in diesem Begriff herausgearbeitet. Ein Problem hatte Cartesius eigentlich nicht beantwortet, die Frage nach der Wechselwirkung zwischen Körper und Geist. Diese war nach ihm tatsächlich, aber unerklärlich. Dem trat Spinoza entgegen, indem er den Dualismus aufhob und Körper und Geist als Erscheinungsformen einer Substanz erklärte, je nachdem man dieselbe unter dem Attribute der Ausdehnung oder des Denkens betrachte. Diese Substanz aber kann nur ein Wesen sein, d. h. Gott. So ist Gott gleich der Natur der Dinge, die eine und einzige Substanz, seine Attribute sind Denken und Ausdehnung. Vermittelnd griff Leibniz in diesen Streit ein. Er gab vor allem eine neue Definition des Begriffs Substanz. Wohl ist es die Unabhängigkeit, die diesen Begriff ausmacht, aber nicht die Unabhängigkeit des Daseins, sondern des Handelns. Die Substanz ist für ihn die tätige, und zwar die vorstellende Kraft. Diese setzt er nun nicht in die einige göttliche Substanz, sondern in Einzelwesen, Einheiten der tätigen Kraft, die er Monaden nennt. Die Monade vereinigt Denken und Ausdehnung, sie ist eine Welt im Kleinen, eine immaterielle, zwecktätige Kraft. Alle Monaden sind unterworfen einem sie zu einer besten Welt verbindenden Gesetze, und diese prästabilierte Harmonie kann nur aus dem Willen einer höchsten Weisheit, einer von Ewigkeit her tätigen und alle Möglichkeiten durchschauenden, allwissenden, allmächtigen Kraft geschaffen sein, d. h. von Gott. So ist Gott zugleich Grund und Zweck der Welt, das notwendige Prinzip und der einzige, — in seiner absoluten Realität — zureichende Grund der in ihrer bedingten Notwendigkeit korrespondierenden Zusammenstimmung der endlichen Substanzen zum Kosmos. Dieser teleologische Beweis ist es denn auch, den die die Popularphilosophie vorbereitende Wolffische Schule in erster Linie für das Dasein Gottes geltend macht. Aus dem Wesen der Dinge selbst soll die Metaphysik nach dem Satz des zureichenden Grundes die Notwendigkeit des Daseins Gottes als des allmächtigen, ewigen, allgütigen Weltschöpfers nachweisen.

Das ist der Stand des Problems, wie ihn Kant bei seinem Auftreten auf dem Forum der Philosophie vorfand.

Bei dem eigentümlichen Entwickelungsgange des Kantischen Gottesbegriffes erscheint es jedoch nötig, auch einen Blick zu werfen auf den religiösen Boden, auf dem Kant erwachsen ist.

Ludwig Borowski [1]) erzählt, daß die Eltern Kants Pietisten gewesen seien, und daß die Mutter besonders in ihm auch einen frommen Sohn haben wollte „nach dem Schema, das sie sich von Frömmigkeit machte.“

Zur Arbeit und Ehrlichkeit, den Forderungen des Vaters, habe die Mutter auch noch „Heiligkeit“ verlangt, und Borowski bemerkt unter der ausdrücklichen Hinzufügung, Kant habe diese Stelle des Entwurfes gebilligt, daß dies zu der unerbittlichen Strenge der Kantischen Moral und der besonderen Hervorhebung des Prinzips der Heiligkeit viel beigetragen habe. Auch später hat Kant, obgleich ihm die „Frömmigkeit oder eigentlich Frömmelei“ seiner Mitschüler durchaus nicht zusagte, diese Eindrücke nie vergessen. An Borowski schreibt er einmal, daß er sich vor dem Namen Christi tief beuge und sich „gegen ihn gehalten nur für einen ihn nach Vermögen auslegenden Stümper ansehe,“ — und Borowski führt trotz der — wohl durch die auf der Schule übermäßig äußerlich und gezwungen geübte Frömmigkeit herbeigeführten — Abneigung Kants gegen den kirchlichen Glauben das wahrhaft religiöse Leben desselben auf jene „fromme, echt christliche Erziehung“ zurück.

Dies die Grundlagen seines Gottesbegriffs. Wie die Entwickelung?

Den Gottesbegriff in seiner ersten Fassung zeigen uns die beiden Schriften „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ (1747) und „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.“ (1755).

Der Begriff ist hier zunächst noch derselbe, wie ihn die Wolffische Schule gebildet hatte; auch wird er durch deren Beweise, besonders den teleologischen, gestützt.

„Ich erkenne den ganzen Wert derjenigen Beweise, die man aus der Schönheit und vollkommenen Anordnung des Weltalls zur Bestätigung eines höchst weisen Urhebers zieht. Wenn man nicht aller Überzeugung mutwillig widerstrebet, so muß man so unwidersprechlichen Gründen gewonnen geben.“

Steht also Kant hier in Ansehung des Beweises vom Dasein Gottes noch ganz auf dem Boden der Wolffischen Schule, so zeigt sich doch schon jetzt ein nicht geringer Unterschied in Ansehung der Anwendung dieses Beweises, und besonders der Bestimmungen, die aus demselben für das Wesen Gottes gezogen werden, eine Art der Betrachtung, die für das spätere kritische Denken Kants äußerst bezeichnend ist.

Es handelt sich um die rein mechanische Erklärung nicht nur der Verfassung, sondern auch des Ursprungs des ganzen Weltgebäudes; hiergegen, bemerkt Kant, werden sich die meisten Weltweisen sträuben, da sie meinen, es heiße Gott die Regierung der Welt streitig machen, wenn man die ursprünglichen Bildungen in den Naturkräften sucht. Sie behaupten, daß die Wohlgereimtheit der Welt an sich der Materie fremd sei, und daß die unmittelbare Hand Gottes diese Anordnung ohne die Kräfte der Natur ausgerichtet habe. Hiergegen wendet er sich nun zunächst.

Was wird die Folge dieser Ansicht sein? „Wenn die Naturen der Dinge durch die ewigen Gesetze ihrer Wesen nichts als Unordnung und Ungereimtheit zuwege bringen, so werden sie eben dadurch den Charakter ihrer Unabhängigkeit von Gott beweisen. Damit ist aber gerade der Wert des Gottesbegriffs herabgesetzt.“ Denn was kann man sich „für einen

[1]) Über Immanuel Kant, 2 Bde. Königsberg 1804.

Begriff von einer Gottheit machen, welcher die allgemeinen Naturgesetze nur durch eine Art Zwang gehorchen, und an und für sich dessen weisesten Entwürfen widerstreiten?“ Gerade durch die Annahme, sagt Kant, daß die Materie nicht als „Folge aus dem höchsten Entwurfe“ nach ihren allgemeinen Gesetzen harmonisch wirke, muß man zu dem Glauben kommen, daß „die höchstweise Gewalt, die sich ihrer so rühmlichst zu bedienen gewußt hat, zwar groß, aber doch nicht unendlich, zwar mächtig, aber doch nicht allgenugsam sei.“

Demgegenüber stellt unser Philosoph nun den Satz auf, daß gerade die mechanische Erklärung der Naturgesetze den Begriff Gottes erhebe. Gerade der Umstand, „daß die Materie durch ihre natürlichen Gesetze gezwungen ist, nützlich, nicht nur für sich, sondern auch für außerhalb von ihr liegende Dinge, wie Menschen und Tiere zu wirken,“ wäre unmöglich, „wenn sie nicht einen gemeinschaftlichen Ursprung erkenneten, nämlich einen unendlichen Verstand, in welchem aller Dinge wesentliche Beschaffenheiten beziehend entworfen werden.“ Denn die Natur, die mit der Schöpfung grenzte, war so roh, so ungebildet als möglich; jedes Ding hatte seine von der andern unabhängige Natur; wenn nun alle diese Dinge vermöge der wesentlichen Eigenschaften ihrer Elemente so zusammenstimmen, daß sie ein wohlgeordnetes Ganzes ausmachen, und die Materie keine Freiheit hat, von dieser Vollkommenheit abzuweichen, d. h. wenn die Wirksamkeit der Materie an Gesetze gebunden ist, die in ihr liegen, aber nicht von ihr stammen, so ist der Grund dieser Vollkommenheit nur in der Gemeinschaft ihres ersten Ursprunges zu finden, und da die Unvernunft nie die Ursache der Vernunft sein kann, so muß das Wesen der Dinge eine Folge sein aus der ewigen Idee des göttlichen Verstandes, und „es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann.“ Gott hat also die Quelle aller Wesen selber und ihrer ersten Wirkungsgesetze in sich. Es ist also ein Gott „ein unendlicher Verstand und selbständige Weisheit vorhanden, daraus die Natur, auch sogar ihrer Möglichkeit nach, in dem ganzen Inbegriffe der Bestimmungen ihren Ursprung zieht.“

Dieses „Wesen aller Wesen“ ist unendlich und unermeßlich, und unermeßlich ist auch seine Schöpfungskraft. „Man kommt der Unendlichkeit der Schöpfungskraft Gottes nicht näher, wenn man den Raum ihrer Offenbarung in einer Sphäre mit dem Radius der Milchstraße beschrieben, einschließt, als wenn man ihn in eine Kugel beschränken will, die einen Zoll im Durchmesser hat; sie bleibt unveränderlich tätig, mögen auch die bestehenden Welten untergehen; auch ist die Gottheit in der Unendlichkeit des ganzen Weltenraumes allenthalben gleich gegenwärtig; — aber, — das ist bezeichnend für die Kantsche Auffassung, — der allein ist „fähig, diesem wahren Beziehungspunkte aller Trefflichkeit sich näher als irgend etwas anderes in der ganzen Natur zu befinden,“ „der sich von dem Geschöpfe zu befreien weiß, der so edel ist, einzusehen, daß in dem Genusse dieser Urquelle der Vollkommenheit die höchste Stufe der Glückseligkeit einzig und allein zu suchen sei.“

Schließlich ist Gott aber nicht nur der Urgrund aller Wesen, sondern die ganze Unendlichkeit von Mannigfaltigkeiten und Veränderungen, die die künftige Folge der Ewigkeit in sich fassen wird, ist schon jetzt dem göttlichen Verstande gegenwärtig; Gott macht also den Begriff der Unendlichkeit, der seinem Verstande auf einmal darsteht, in einer auf einanderfolgenden Reihe wirklich.

Ich will versuchen, aus diesen Ausführungen Kants die wichtigsten Resultate zu ziehen:

1. Der teleologische Gottesbeweis ist richtig, er muß jedoch modifiziert und vertieft werden.
   a. In der bisherigen Fassung bietet der Beweis den Gegnern insofern eine bequeme Handhabe, als er die Materie von Gott unabhängig macht und nur einen Baumeister, — keinen Schöpfer — statuiert, der nur durch einen, noch dazu unnötigen — Zwang die Natur in ihre Gesetze bringen könne.
   b. Der Schluß muß nicht nur heißen: „Wenn in der Verfassung der Welt Ordnung und Schönheit hervorleuchten, so ist ein Gott," sondern: „Wenn diese Ordnung aus allgemeinen Naturgesetzen hat herfließen können, so ist die ganze Natur notwendig eine Wirkung der höchsten Weisheit.
2. Die teleologische Naturbetrachtung darf nie die mechanische Erklärung der Dinge verkürzen.

Wichtiger fast als diese Resultate ist für den weiteren Verlauf unserer Untersuchung der Gesichtspunkt, unter dem schon hier das Problem des Gottesbegriffs gefaßt wird. Im Vordergrunde des Interesses steht das Verhältnis Gottes zur Welt; die Frage lautet nicht so sehr: was ist Gott an sich und für sich?, als: was ist er für die Menschen und den Kosmos? Bedeutend ist ferner das schon jetzt scharf hervortretende Bemühen, eine reinliche Scheidung zwischen den berechtigten Anforderungen der Gegner vorzunehmen. Die mechanische Weltentwickelung ist das unbestreitbare Eigentum der exakten Wissenschaft; mit den Fragen nach dem Ursprung des Stoffes aber und dem Ursprung des organischen Lebens hat die mechanische Erklärung ihre Grenzen erreicht.

Hatte Kant in diesen Schriften den beliebtesten Gottesbeweis des Rationalismus nur in Bezug auf die aus ihm gezogenen Konsequenzen einer Prüfung unterzogen, so bilden die Schriften der folgenden Jahre, besonders die Habilitationsschrift: Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (1755) insofern einen Fortschritt, als Kant jetzt die Giltigkeit selbst der Beweise vom Dasein Gottes einer genauen Prüfung unterzieht.

Durch die erkenntnistheoretische Frage nach dem Satze vom zureichenden Grunde getrieben, wendet er sich gegen den ontologischen Gottesbeweis.

Der ontologische Beweis hatte aus dem Begriff Gottes als dem allerrealsten Wesen dessen Existenz unmittelbar geschlossen.

Diesen Satz bestreitet Kant auf Grund seiner Untersuchungen über den Satz vom zureichenden Grunde, oder, wie er ihn nennt, der ratio determinans:

Zur absoluten Wahrheit jedes Urteils gehört die Unmöglichkeit des Gegenteils; da ein Urteil darin besteht, daß ein Subjekt durch ein Prädikat bestimmt wird, so gehört zur Wahrheit des Urteils, daß jedes mit dem gesetzten Prädikat in Widerspruch stehende Urteil ausgeschlossen sei; der Grund aber dieser Ausschließuug des Gegenteils, die ratio determinans, hat zwei Arten: Er kann das Urteil begründen in Ansehung des Dinges selbst oder in Ansehung unserer Erkenntnis. Die erste Art, der Grund, warum die Sache so und nicht anders ist, ist der Realgrund, dagegen der Grund, durch den wir erkennen, daß etwas sich so verhält, der Erkenntnisgrund. Der erstere geht der Sache voran (ratio antecedenter determinans), der letztere folgt ihr nach (ratio consequenter determinans).

Nun muß der Grund, warum etwas existiert, notwendig der Realgrund des Dinges sein, denn es ist unmöglich, daß etwas selbst die Ursache in sich trage, warum es existiert. Jedes

Ding aber, das die Ursache seiner Existenz außerhalb seiner selbst hat, also von einem andern Dinge abhängig ist, existiert nicht notwendig, sondern zufällig. Da aber der ontologische Beweis gerade die notwendige Existenz als Prädikat Gottes als des allerrealsten Wesens setzen muß, so kann es für Gott keinen Realgrund, — der ja dann außerhalb liegen müßte, — sondern nur einen Erkenntnisgrund geben. Folglich können wir auf ontologischem Wege nur zu dem Satz kommen, daß in dem Begriff, den wir uns von Gott machen, die Existenz eingeschlossen sei. Damit wird aber nichts darüber ausgemacht, ob es ein solches Wesen im wirklichen Dasein gibt, als wir in dem Begriff denken.

Der ontologische Beweis demonstriert also nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit des Daseins Gottes.

Diese will Kant jetzt auf folgendem Wege beweisen.

Der Begriff der Möglichkeit ist nichts anderes als eine Zusammenstellung von Begriffen, die sich nicht widersprechen. Das setzt aber voraus, daß zu vergleichende Begriffe notwendig gegeben seien, denn es muß etwas da sein, was verglichen werden kann; die wesentlichen Eigenschaften aber der Dinge, die in ihrer inneren Möglichkeit liegen, sind nicht schlechthin notwendig, sondern sie kommen nur den Dingen schlechthin notwendig zu. Ob also einer logisch richtigen und determinierten Vorstellung wahre Begriffe entsprechen, ist nicht zu begreifen, wenn nicht etwas notwendig existiert, das für alle jene Begriffe den Realgrund gibt; soll etwas möglich sein, so muß auch notwendig etwas wirklich sein. Es muß also ein Wesen geben, dessen Existenz notwendig ist für die Möglichkeit überhaupt aller Dinge. („Datur ens, cuius existentia praevertit ipsam et ipsius et omnium rerum possibilitatem, quod ideo absolute necessario existere dicitur.“ (prop. VII))

Diese absolute Notwendigkeit der Existenz, d. i. die höchste Realität muß in einem Wesen vereinigt sein, denn auf mehrere, beschränkte Wesen verteilt, würde ihnen nur ein zufälliges Dasein zukommen. Es kann also nur ein einziges schlechthin notwendiges Wesen existieren; dieses Wesen ist Gott, das schlechthin notwendige Prinzip alles Möglichen: „Datur itaque deus et unicus, absolute necessarium possibilitatis omnis principium.“ Der so gewonnene Gottesbegriff soll nun noch einen vollgültigen Beweis erhalten durch die Untersuchung über die Möglichkeit der Wechselwirkung der Dinge.

Da jeder wirkliche Zustand durchgängig determiniert ist, so kann die Veränderung nur im Wechsel von Determinationen bestehen. Dieser Wechsel kann aber nur stattfinden, wenn die Dinge in einem äußeren, wechselseitig wirkenden Zusammenhang stehen.

Endliche Substanzen aber stehen an sich, durch ihre bloße Existenz, in gar keinem Verhältnis zu einander; auch kann ein endliches Wesen nicht der Grund zu der tatsächlich vorhandenen wechselseitigen Verbindung aller Dinge im Weltall sein. Diese Wechselwirkung muß ihren Grund haben in Gott als dem principium generale existentium; und zwar genüge nicht die Begründung des Daseins der Wesen durch Gott als Beweis, sondern es erhelle, daß diese Wesen in Gottes Verstand als dem gemeinsamen Urgrund ihrer Existenz in wechselseitigen Beziehungen zu einander gedacht und auf einander bezogen seien.

So ergebe der Zusammenhang aller Dinge „evidentissimum summae rerum omnium causae, i. e. Dei, et quidem unius, testimonium.“ („den schlagendsten Beweis einer höchsten Ursache aller Dinge, d. i. Gottes, und zwar eines einzigen Gottes“).

Das Resultat ist demnach kurz folgendes: Aus dem Begriff eines allerrealsten Wesens läßt sich dessen Existenz als Folge nicht nachweisen. Wohl aber läßt sich die Existenz eines Wesens nachweisen als notwendiger Grund der Denkbarkeit aller Dinge überhaupt; dieses Wesen muß einzig und, — da es den Realgrund zu allem Denklichen gibt, — unendlich sein.

Gott existiert also notwendig als Urgrund sogar der Möglichkeit der Dinge als einiges, unendliches, unveränderliches Wesen und, als Prinzip der Zusammengehörigkeit der Dinge, die in ihrer Wechselwirkung erscheint und die Verfassung unseres Weltalls ausmacht, als Geist.

Dieser Gedanke nimmt in der Schrift: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" folgende Form an: Parallel der Entgegensetzung einer logischen (nach dem Satz des Widerspruchs) und einer Realrepugnanz, (z. B. zwei entgegengesetzte Bewegungen) muß man einen Unterschied machen, zwischen dem logischen Grunde und dem Realgrunde, und demgemäß zwischen logischer und absoluter Realnotwendigkeit. Das heißt mit anderen Worten: Der Rationalismus irrt, indem er in dem Worte causa Grund und Ursache identifiziert und so behauptet, aus reiner Vernunft über Tatsachen, d. h. über das Dasein oder Nichtdasein, über die notwendige Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit von Dingen Urteile abgeben zu können; aus reiner Vernunft können wir nur über den Begriff und somit über die logische Möglichkeit der Dinge urteilen.

Von dieser Einsicht aus erweitert nun Kant den Satz der dilucidatio, daß aus der essentia eines Dinges nicht auch seine existentia herausgebracht werden könne, zu der allgemeinen Formel: „Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Ding", sondern es ist „die absolute Position eines Dinges."

Im übrigen geht der Beweis für das Dasein Gottes fast ganz denselben Weg, wie der in dilucidatio geführte: Er lautet: Wenn etwas schlechterdings unmöglich sein soll, so muß es alles Denkliche vertilgen; das ist der Fall entweder, wenn der Begriff sich selbst widerspricht, — wodurch der Satz Identität, der letzte logische Grund alles Denklichen aufgehoben wird, — oder wenn ein Begriff alles Dasein überhaupt aufhebt und damit den letzten Realgrund alles Denklichen vernichtet. Nun kann das Nichtsein einem Begriffe nie widersprechen, da das Dasein kein Prädikat ist, — also ist ein Ding notwendig nur, wenn sein Nichtsein zugleich „Verneinung von den Datis zu allem Denklichen ist."

Hier folgt nun derselbe unklare Satz wie in der dilucidatio: „Alles Mögliche setzt einen Realgrund der absoluten Möglichkeit voraus", d. h. wenn alles Wirkliche wegfiele, bliebe auch kein materiale zu etwas Denklichem, mithin nichts Denkliches, also auch nichts Mögliches. Daß aber nichts möglich sei, ist unmöglich. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit aufheben würde. Dies Wesen ist also schlechterdings notwendig.

Die innere Möglichkeit, die Wesen der Dinge also, — deren Aufhebung alles Denkliche vertilgen würde, — wird das eigne Merkmal von dem Dasein des Wesens aller Wesen sein.

Wir finden hier also in klarerer Begründung den schon in der Naturgeschichte des Himmels in den Vordergrund gestellten Satz, daß die einzig mögliche Demonstration Gottes, — wenn anders eine solche möglich ist, — ausgehen muß von dem Begriff Gottes als dem Urgrund nicht nur der Wirklichkeit, sondern sogar der inneren Möglichkeit der Dinge.

Die näheren Bestimmungen des Gottesbegriffs werden dann ähnlich wie in den vorhergehenden Schriften abgeleitet. Als Realgrund all der andern Möglichkeit kann das göttliche Wesen nur eins sein und muß eine einfache Substanz sein, da einem Aggregat beschränkter Substanzen nur wie seinen Teilen eine beschränkte Notwendigkeit zukommen könnte.

Da ferner nur durch das Dasein dieses Wesens die Möglichkeit aller, — und damit auch seine eigene Möglichkeit, — gegeben ist, d. h. „da dieses Wesen lediglich darum möglich ist, weil es existiert“[1], so ist es eben nicht anders möglich, als insofern es existiert, d. h. auf keine andere Art, als auf welche es existiert.“

Das höchste Wesen ist unveränderlich, und da sein Nichtsein, wie oben bewiesen, schlechterdings unmöglich ist, so ist es auch sein Anfang und sein Ende, d. h. es ist ewig.

Auf eine oder die andere Art aber, muß, da in diesem notwendigen Wesen die Data zu aller Möglichkeit angetroffen werden sollen, auch alle Realität durch dasselbe gegeben sein, und es muß selbst den größtmöglichen Grad von Realität besitzen, der einem Wesen beiwohnen kann, jedoch nicht so, als ob alle Realitäten als Prädikate in ihm liegen, da hier, wenn auch keine logische, — Realitäten widersprechen sich nicht nach dem Satz des Widerspruchs, — so doch eine Realrepugnanz stattfände, was eine der höchsten Realität dieses Wesens widersprechende Beraubung oder Mangel zur Folge hätte, sondern so, daß die Realitäten entweder als Prädikate in ihm oder als Folgen durch das notwendige Wesen gegeben sind.

Nun sind die höchsten Realitäten Verstand und Willen. Das notwendige Wesen ist auch Grund der Möglichkeit der geistigen Natur wie auch der Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit in allem Möglichen. Sollen die Dinge aber schon in ihrer Möglichkeit in diesen Beziehungen gesetzt werden mit der Fähigkeit, in ihnen auch wirklich zu werden, so haben sie als Urgrund zur Voraussetzung einen einem Verstande gemäßen Willen. Demnach ist das notwendige Wesen ein Geist. „Es existiert also etwas schlechterdings notwendig. Dieses ist einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen. Es ist ein Gott.“

In Gott als dem Grunde sogar der inneren Möglichkeit der Dinge sind also die höchsten Grade des Verstandes und (als größtmöglichen Grundes) auch des Willens vereinigt.

Da nun aber der Wille, soll er anders seinem ihm notwendigen Begriff als Urgrund der Dinge nicht widersprechen, die innere Möglichkeit der Dinge voraussetzt, so wird auch der Verstand Gottes mit seinem Willen im größtmöglichen Einklange stehen, „weil eben dieselbe unendliche Natur, die die Beziehung eines Grundes auf alle Wesen der Dinge hat, zugleich die Beziehungen der höchsten Begierde auf die dadurch gegebenen größesten Folgen hat, und die letztere nur durch Voraussetzung der ersteren fruchtbar werden kann.“ Demnach werden also die Möglichkeiten der Dinge selbst mit dem Willen Gottes zusammenstimmen, und in dieser Übereinstimmung besteht das „Gute und die Vollkommenheit.“ Die Dinge befinden sich demnach in einer zweifachen Abhängigkeit von Gott, welche Kant hier als moralische und unmoralische

---

[1] vgl. die Worte der dilucidatio prop. VII, Deus omnium entium unicum est, in quo existentia prior est, vel si mavis, identica cum possibilitate.

bezeichnet. „Ich nenne diejenige Abhängigkeit eines Dinges von Gott, da er ein Grund desselben durch seinen Willen ist, moralisch, alle übrige aber ist unmoralisch. So ist das Dasein der Dinge moralisch, ihre innere Möglichkeit dagegen nicht moralisch von Gott abhängig; z. B. liegt auch das Dasein der Materie, der Luft etc. in dem freien Willen Gottes, wie diese Dinge aber ihrer inneren Möglichkeit nach beschaffen sind, davon ist Gott nur der Realgrund, denn der Wille macht nichts möglich, sondern beschließt nur, was als möglich bereits vorausgesetzt ist.

Diese doppelte Abhängigkeit der Dinge von Gott führt Kant nun zu dem Gedanken der Einheit und bringt so, in abgeklärter und vertiefter Gestalt, den Grundsatz wieder, daß die Teleologie die mechanische Naturerklärung nicht beeinträchtigen dürfe. Er argumentiert folgendermaßen: Daß diese Welt mit ihrer Schönheit und Harmonie, wie sie ist, ins Dasein getreten ist, das ist der weisen Wahl desjenigen beizumessen, der sie um dieser Harmonie willen hervorbrachte. Nicht aber ist aus dieser Wahl Gottes die bewundernswerte Einheit in der Tauglichkeit der einzelnen Wesen zu ihrer vielfachen Übereinstimmung durch einfache Gesetze zu erklären. Dieser Umstand, daß die allgemeinen Gesetze der Natur im Verlauf der nach ihnen geschehenden Begebenheiten der Welt dem Willen des Höchsten so schön entsprechen, erklärt sich daraus, daß die Dinge der Natur in den notwendigen Bestimmungen ihrer inneren Möglichkeit selbst das Merkmal von demjenigen Wesen an sich tragen, „in welchem alles mit den Eigenschaften der Weisheit und Güte zusammenstimmt“.

Denn nehme ich an, die Ordnung der Natur sei zufällig, so hätten wir nur einen Baumeister der Welt. Erkenne ich dagegen an, daß die Harmonie der Welt nicht zufällig aus der Willkür Gottes entsprungen sei, sondern daß die großen allgemeinen Gesetze der Natur, — ganz abgesehen davon, ob sie durch den freien Willen Gottes in die Wirklichkeit treten oder nicht, — schon in den Möglichkeiten der Dinge selbst derartig mit notwendiger Einheit verbunden sind, daß nichts anderes als diese Harmonie ihre Folge sein kann, so ist klar, daß nicht nur die Art der Verbindung, sondern die Dinge selbst nur durch dieses Wesen möglich seien, d. i. nur als Wirkung von ihm existieren können, welches die völlige Abhängigkeit der Natur von Gott allererst hinreichend zu erkennen gibt.“

Da nun aber andererseits bei dieser Einheit, der Schicklichkeit der Dinge zu der Harmonie des Weltganzen durch einfache Gesetze, die in der Möglichkeit der Dinge selbst liegt, das Zufällige, das bei jeder Wahl vorausgesetzt werden muß, verschwindet, so kann der Grund dieser Einheit „zwar in einem weisen Wesen, aber nicht vermittelst seiner Weisheit, gesucht werden, und es entsteht die Frage, wie diese in der Möglichkeit der Dinge liegende Einheit von Gott abhängig sei. Die Antwort hierauf ist nicht ganz klar. Zunächst tritt ein Gedanke auf, der sowohl an den im Anfang erwähnten Gedanken in der Schätzung der lebendigen Kräfte wie auch an den Leibnitzschen Gedanken von der Compossibilität der in die Erscheinung tretenden Wesen erinnert. „Da Gott“, heißt es, „eine Welt in seinem Ratschlusse begriff, in der Alles mehrenteils durch einen natürlichen Zusammenhang die Regel des Besten erfüllte, so würdigte er sie seiner Wahl, nicht weil darin, daß es natürlich zusammenhing, das Gute bestand, sondern weil durch diesen natürlichen Zusammenhang ohne viele Wunder die vollkommenen Zwecke am richtigsten erreicht wurden.“

Etwas klarer ist schon die Antwort, wenn er sagt, daß die Folgen der Dinge Gottes Willen nicht entgegen sein könnten, „deren zufällige Verknüpfung von dem Willen Gottes ab-

hängt, deren wesentliche Beziehungen aber als die Gründe des Notwendigen in der Naturordnung von demjenigen in Gott herrühren, was mit seiner Eigenschaft überhaupt in der größten Harmonie steht," oder noch deutlicher, daß diese Einheit in der Möglichkeit der Dinge von „demjenigen in diesem (höchsten) Wesen" abhänge, „das, in dem es den Grund der Möglichkeit der Dinge enthält, auch der Grund seiner eigenen Weisheit ist." Gottes Weisheit setzt also diese Einheit der innern Möglichkeit der Dinge in ihm selbst voraus. Denn da jede Weisheit verlangt, daß in dem ihm sich bietenden Materiale Einheit in den Beziehungen möglich sei, so kann ein in jeder Hinsicht unabhängiges Wesen weise nur unter der Bedingung sein, daß in ihm selbst Gründe solcher möglichen Harmonie und Vollkommenheit enthalten sind. „Wäre," sagt Kant, „in den Möglichkeiten der Dinge keine solche Beziehung auf Ordnung und Vollkommenheit befindlich, so wäre Weisheit eine Chimäre; wäre aber diese Möglichkeit in dem weisen Wesen nicht selbst gegründet, so könnte diese Weisheit nimmermehr in aller Absicht unabhängig sein."

Führten also die zufälligen Verbindungen der Welt auf einen Baumeister des Universums, so führt die notwendige Einheit „auf eben dasselbe Wesen als einen Urheber sogar der Materie und des Grundstoffes aller Naturdinge." Die Gottheit ist also als der substantielle Grund aller Vernunft im Reiche der notwendigen Gesetze wie der tatsächlich existierenden Dinge, als die Ursache nicht bloß der Ordnung, sondern auch des Baumaterials der Welt zu denken.

Dies führt zu dem Begriff der göttlichen „Allgenügsamkeit," „einem Begriff, der alles in sich faßt, was man zu denken vermag, wenn Menschen . . . es wagen, ausspähende Blicke hinter den Vorhang zu werfen, der die Geheimnisse des Unerforschlichen vor erschaffenen Augen verbirgt. Gott ist allgenugsam. Was da ist, es sei möglich oder wirklich, das ist nur etwas, in so ferne durch ihn gegeben ist. Eine menschliche Sprache kann den Unendlichen so zu sich selbst reden lassen: „Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne in so ferne es durch mich etwas ist."

In diesem über alles Mögliche und Wirkliche erweiterten Begriff der göttlichen „Allgenugsamkeit" — von dem Kant übrigens betont, daß er viel richtiger die Vollkommenheit Gottes ausdrückte als der Begriff des „Unendlichen" — hat man nun einen „stark spinozistischen Zug" finden wollen.[1] Das ist aber entschieden nicht richtig. Nicht nur, daß Kant vorher sich selber deutlich gegen diese Auffassung ausspricht: — „Die Welt ist nicht ein Accidens der Gottheit, weil in ihr Widerstreit, Mangel, Veränderlichkeit . . . angetroffen werden; Gott ist nicht die einige Substanz, die da existiert, und alle andern sind nur abhängig von ihm da u. s. w." —, so ist es doch auch ein tief greifender Unterschied, ob es heißt, die „Dinge (und auch ihre Möglichkeit) seien „Folgen" der göttlichen Allgenugsamkeit, es sei nichts, „außer in so ferne es durch Gott ist", oder ob man die Welt, geistige und körperliche nur als Modi des göttlichen Wesens selbst auffaßt. Eher könnte man nach dem ganzen Aufbau noch an die prästabilierte Harmonie des Leibniz-Wolffischen Rationalismus denken, aber auch diese Auffassung scheint der Absicht Kants nicht zu entsprechen. Ich möchte vielmehr in diesem Bilde, und besonders in den darauf folgenden Worten: „Man kann sich zwar durch die Analogie dessen, was Menschen

---

[1] Konrad Dietrich: Kant und Newton. (Tübingen 1876), p. 62 ff.

ausüben, einigen Begriff davon machen, wie ein Wesen die Ursache von etwas Wirklichem sein könne, nimmermehr aber, wie es den Grund der innern Möglichkeit von andern Dingen enthalte, und es scheint, als wenn dieser Gedanke viel zu hoch steigt, als daß ihn ein erschaffenes Wesen erreichen könnte", eine, wenn ich so sagen darf, genetischere Gedankenentwickelung sehen. Sie sind ein Produkt des Kant von den ersten Schriften an beherrschenden Grundproblems von dem im Wesen Gottes liegenden Verhältnis zur Welt.

Der Rationalismus hatte auf die eine oder andere Art den Begriff eines ens realissimum festgestellt und aus diesem willkürlich gebildeten Begriff durch logische Zergliederung das Dasein desselben gefolgert. Kant dagegen folgert Gottes Dasein nicht aus seinem Begriff; die Möglichkeit zu etwas Denklichem schon, nicht das Dasein von etwas Wirklichem nur, erfordert einen Grund, durch den das Denkliche möglich werde, und dieser Grund ist das Dasein eines notwendigen Wesens. Erst nachdem dies Dasein bewiesen ist, ist es möglich, seinen Begriff festzustellen. So steht Gott seinem innersten Wesen nach im Verhältnis zur Welt. —

Ich sehe in diesen Sätzen einen Keim zu jener kritischen Läuterung im Kantischen Denken, ,die den Begriff Gottes als von der spekulativen Vernunft überhaupt nicht demonstrierbar in das Gebiet der praktischen Vernunft verweist. Und in der Tat findet diese Ansicht eine starke Unterstützung durch den bedeutsamen Satz, mit dem diese Schrift abschließt: „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge, es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere".

Auf demselben Beweisgrund, nur in verkürzter Gestalt und mit Hervorhebung der Begriffe des „in seiner Art einzigen" und des „schlechterdings notwendigen" Wesens erklärt dann die Schrift „über natürl. Theologie u. Moral" vom J. 1763 zwei Begriffe des göttlichen Wesens, die Allgegenwart und die Ewigkeit, dahin, daß Gott, von dem alles abhängt, während er selbst unabhängig ist, durch seine Gegenwart zwar allem andern in der Welt den Ort bestimme, sich selbst aber keinen Ort unter ihnen, „indem er alsdann mit zur Welt gehören würde". Gott ist also eigentlich an keinem Orte, d. h. der existierenden Welt, dennoch ist er allen Dingen, — virtuell, als Urheber, — gegenwärtig, und ebenso ist in seinem Verstande nichts vergangen oder zukünftig. „Wenn ich also sage, Gott sieht das Künftige vorher, so heißt dieses nicht so viel, Gott sieht dasjenige, was in Ansehung seiner künftig ist, sondern was gewissen Dingen der Welt künftig ist, d. h. auf einen Zustand derselben folgt. Hieraus ist zu erkennen, daß die Erkenntnis des Künftigen, Vergangenen und Gegenwärtigen in Ansehung der Handlung des göttlichen Verstandes gar nicht verschieden sei, sondern daß er sie alle als wirkliche Dinge des Universums erkenne".

Wenn wir den bisherigen Verlauf der Entwickelung noch einmal überblicken, können wir uns einer Tatsache nicht verschließen: Von Schrift zu Schrift machen sich stärkere Bedenken, immer klarere Einwendungen gegen die rationalistischen Beweise vom Dasein Gottes bemerkbar. In der Kritik des ontologischen Gottesbeweises hatte sich die Erkenntnistheorie Kants zuerst in Widerspruch mit dem Dogmatismus der Wolffischen Schule gesetzt, und durch die Untersuchungen über den Satz der „ratio determinans" und das Problem der Kausalität waren andererseits die metaphysischen Grundlagen einer rationalen Erkenntnis des Übersinnlichen schwankend geworden.

Diese Hinneigung zum Empirismus erreicht ihren Höhepunkt in der Schrift des Jahres 1766 „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“, in der er nach Kuno Fischers Ausdruck der Metaphysik „seinen Absagebrief schreibt“.

Den Gottesbegriff hat er ausdrücklich in dieser Schrift allerdings nicht in Betracht gezogen; dagegen weist er den Begriff des Geistes, in dem Sinn, wie ihn Leibniz den übrigen Monaden als unabhängig von den Gesetzen des Mechanismus gegenüberstellt, als leere Fiktion, als einen Traum der Metaphysik nach, da derselbe nicht auf Erfahrung beruhe; danach muß jetzt für ihn auch der Begriff Gottes, der ja ebenso wenig durch Erfahrung gegeben ist, ebenfalls in seiner tatsächlichen Begründung schwankend geworden sein. So bezeichnet er denn auch den Begriff des unendlichen Geistes als „lediglich negativ.“

So ist das Ergebnis seiner Untersuchungen schließlich ein negatives: Es gibt über Tatsachen keine Urteile aus reiner Vernunft. Folglich sind auch die rationalistischen Beweisführungen für das Dasein und den Begriff Gottes unzureichend.

Dabei konnte aber ein Denker wie Kant nicht stehen bleiben. Ist eine Erkenntnis Gottes durch den Verstand, durch reine Wissenschaft nicht möglich, so muß sie auf anderm Wege gefunden werden. Die Grenzen der Verstandeserkenntnis können nicht die Grenzen der menschlichen Erkenntnis überhaupt sein.

So vollzieht sich denn eine letzte große Wendung in Kants Denken gegen Ende der sechziger Jahre. Die dogmatische Denkweise hatte Kant in ihrer Zersetzung zu ihrem eignen Gegenspiel geführt, dem Skeptizismus. Beide aber sind dogmatisch. Es hieß also einen Standpunkt finden, der über beiden Parteien steht, — den kritischen.

Ich will hier nicht auf die vielumstrittene Frage eingehen, an welchem Punkte und wieweit der von Kant in der Vorrede zu den Prolegomenen bezeugte Einfluß des David Hume auf diese Wendung anzusetzen sei, sondern nur versuchen, die Entwickelung, wie sie sich betreffs unserer Frage mir darstellt, kurz klar zu legen.

Eine große Rolle in der bisherigen Entwickelung spielte der Gedanke der Unabhängigkeit mechanischer Naturerklärung von teleologischer Weltbetrachtung. Der Gedanke hatte sich fortgebildet zu dem Satz der durchgängigen Wechselwirkung der Dinge vermittelst der in ihrer innern Möglichkeit gegebnen und in ihnen tätigen Kräfte, die aus der Zusammengehörigkeit ihres Ursprungs stammen.

Hume hatte diesen Satz vernichtet, indem er den Begriff der Kraft in den der Erwartung auflöste und damit die behauptete Notwendigkeit des Kausalitätsgesetzes hinfällig machte.

Die Aufgabe dieses Prinzips hätte aber für Kant den völligen Verzicht auf alle metaphysische Wissenschaft bedeutet.

Wollte er das nicht, so mußte er prinzipiell die Voraussetzung aufgeben, daß jeder Begriff, der auf Realität berechtigten Anspruch machen wolle, sich auf Erfahrung müsse stützen können. —

Der Satz von der Trennung der Phaenomena und Noumena in der Dissertation: de mundi sensibilis atque intelligibilis forma ac principiis“ vom J. 1770 ist das Resultat dieses Entschlusses.

Es gibt zwei Arten unserer Erkenntnis, zwischen denen eine scharfe Grenze gezogen werden muß, sinnliche und intellektuelle, jene aus der Erfahrung, diese aus der reinen Vernunft

stammend. Jene geht auf die Dinge im Verhältnis zum Subjekt, d. h. stellt sie vor, wie sie uns erscheinen, und zwar ordnet sie die durch die Empfindung gegebnen Einzelerfahrungen nach den in dem Gemüt ursprünglich vorhandenen Gesetzen der Anordnung nach Raum und Zeit zur Erfahrung; diese bezieht sich nur auf das Objekt, d. h. sie erkennt die Dinge, wie sie sind. (Jene geht auf die phaenomena im mundus sensibilis, diese auf die noumena im mundus intelligibilis.)

Die intellektuelle Erkenntnis hat einen doppelten Gebrauch, den Kant hier den usus logicus und den usus realis nennt. Durch den ersteren vereinigt sie die in Raum und Zeit geordnete Anschauung in empirischen Begriffen und ordnet diesen zum einem System der Erfahrung. Als reale intellektuelle Erkenntnis aber ist sie die Fähigkeit, ursprüngliche Begriffe des reinen Intellekts zu statuieren.

Hiernach liegt also der Unterschied der anschaulichen und der intellektuellen Begriffe nicht, wie der Rationalismus annahm, in den verschiedenen Graden der Deutlichkeit, sondern grundsätzlich in ihrem verschiedenen Ursprung, Sinnlichkeit oder reiner Vernunft.

Diese Begriffe des Verstandes, von denen Kant Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit und Substanz und Ursache nennt, haben also nicht nur keine, — wie Hume von letzterer sagte, — sondern sogar die höchste, von der Erfahrung unabhängige Gültigkeit.

Diese Begriffe müssen notwendig unter sich ein System bilden und führen somit auf ein Maaß aller Dinge, Nun ist für jede veränderliche Größe das Prinzip des Erkennens sein Maximum; demgemäß verlangen diese Begriffe ein Maximum der Allheit, ein Höchstes an Sein, eben als notwendiges Prinzip zur Erkenntnis ihres Systems. Dieses kann aber nur sein die „perfectio noumenon“, die Vollendung des Denkbaren, das „Ideal“, das einige Prinzip aller unter diesem Begriff enthaltenen „noumena“, die seine Einschränkungen sind, d. h. Gott als das ens summum.

Worauf beruht aber die Berechtigung der Setzung dieses Begriffs als ens summum?

Die Einheit der Welt besteht in der Wechselwirkung ihrer Teile; diese ist aber, wie auch schon früher bewiesen war, weder durch die bloße Existenz der Dinge noch durch ihre Einheit in Raum und Zeit begreiflich, sondern das notwendige Prinzip der Beziehung der Dinge auf einander zur Einheit einer Welt ist Gott: Notwendige Wesen können infolge ihrer unabhängigen Existenz nicht in Wechselwirkung mit einander stehen; wären die Substantiae mundanae nun Wirkungen mehrerer solcher notwendigen Wesen, so könnten auch diese Wirkungen nicht in Wechselwirkung stehen. „Also ist die Einheit in der Verbindung der Substanzen der Welt eine Folge der Abhängigkeit aller von einem Wesen; von diesem Punkte aus bezeugt die Gestalt der Welt den Ursprung der Materie, und nur die alleine Ursache der gesamten Dinge der Welt kann die Ursache ihres Zusammenstimmens (Universitas) sein. Es kann nicht Baumeister der Welt sein, wer nicht zugleich ihr Schöpfer ist.“

So erhebt sich wieder der Begriff Gottes aus dem Begriff der Wechselwirkung; beide sind allerdings keine Erfahrungsbegriffe; aber gerade darin liegt auch der Irrtum Humes, daß er dies zum Beweise der Wahrheit derselben für nötig hielt. Durch die reinliche Trennung des mundus sensibilis mit der anschaulichen Erkenntnis der Erscheinungen und des mundus intelligibibis mit seinen reinen Verstandesbegriffen hat Kant sich überzeugt, daß die letzteren

durch Gegebensein in der Erfahrung überhaupt nicht bewahrheitet werden können. Der Fortschritt besteht also in der endgültigen Befreiung des Intellektuellen von den Bedingungen der Sinnlichkeit.

Gott ist das „ens realissimum“, die „omnitudo realitatis.“ Als „Maximum perfectionis“, als Ideal der Vollkommenheit (ideale perfectionis) ist er das „principium cognoscendi“, als „realiter“ seiend aber auch zugleich das „principium fiendi“, „omnis omnino perfectionis“. Das ens realissimum ist ein völlig realer, ja sogar der allerrealste Begriff.

Während nun unsere Anschauung an das formale Princip von Zeit und Raum gebunden, und also diskursiv ist, ist Gottes Anschauung rein intellektuell.

„Intellectualium non datur homini intuitus, sed non nisi cognitio symbolica. . . . Intuitus mentis nostrae semper est passivus, adeoque eatenus tantum, quatenus aliquid sensus nostros afficere potest, possibilis. Divinus autem intuitus qui objectorum est principium, non principiatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis“. (§ 10.)

Aus dieser Allheit der Realität entstehen die Dinge durch Begrenzung oder Determination zu einer bestimmten Realität. Alles Endliche ist eine Selbstbeschränkung des Unendlichen. So sind die Dinge in dem Wesen Gottes begründet, und darum kann ihre Erkenntnis aus dem Begriffe jenes Wesens abgeleitet werden.

Dies ist jetzt der Standpunkt: Neben der Welt der sinnlichen Erfahrung gibt es eine dem Verstande allein zugängliche Welt des objektiven Seins; Raum und Zeit sind die inadäquaten Abbildungen der Einheit und Gegenwart aller Intelligibilia in Gott, der Raum die „Allgegenwart der Erscheinungen“. Die Wechselwirkung der Substanz aber ist das Abbild des intelligiblen Zusammenhanges der Noumena in der Einheit der „omnitudo realitatis“, der Dinge als seiender Begriffe in Gott.

Es ist nicht zu leugnen, daß Kant hier dem pantheistischen Rationalismus Spinozas in manchen Punkten nahe kommt, — näher vielleicht, als er sich selbst dessen bewußt ist, — denn daran muß man festhalten, daß er selbst sich ernsthaft gegen eine solche Auffassung verwahrt. Doch sind der Unterschiede auch nicht wenige:

So wird gezeigt, daß ein notwendiges Wesen in keiner andern Verknüpfung zur Welt stehen könne, als der der Ursache zur Wirkung, also nicht als ein Teil von ihr.

Die Ursache der Welt muß also, als notwendiges, ein weltliches Wesen sein. Gott ist ein „ens extramundanum“, die Begriffe von Raum und Zeit müssen, — wie gegen Crusius ausgeführt wird, — von ihm gänzlich ausgeschlossen werden, „also ist Gott nicht die Seele der Welt, und seine Gegenwart ist nicht als räumlich, sondern virtuell als einer Kraft, aufzufassen“.

Gott wirkt die Welt, und die Dinge bestehen nur, insofern sie in Gott, in der Einheit der perfectio noumenon gesetzt sind, aber sie sind nicht Teile Gottes, sie erfüllen nicht Gottes Wesen, die causa steht nicht in der Reihe der causata.

Um schließlich noch auf das viel zitierte Wort Kants hinzuweisen, die hier ausgesprochene Ansicht sei nicht weit unterschieden von der des Malebranche, nos omnia intueri in Deo, (Scholion zu § 22,) so braucht man doch nur die Eingangs- und Schlußworte des betreffenden Abschnittes zu erwägen, um zu sehen, daß Kant selbst in diesem ganzen Abschnitt zum Teil mehr ein reizvolles Spiel der Phantasie als eine tiefernste Darlegung erblickt. —

Vorläufig war also das ens realissimum als realer Begriff und die Erkenntnis der Dinge an sich durch reine Vernunft wiedergewonnen; aber das einmal begonnene kritische Geschäft mußte unbedingt das Gewonnene in gewisser Beziehung selbst zunächst zerstören, — freilich, um es gleichsam in einer andern Welt der Erkenntnis von neuem, und zwar schöner und dauernd wieder aufzurichten. [1])

Kant selbst gibt uns einen Fingerzeig, um den Gedanken zu bestimmen, von dem aus dieser Fortschritt seinen Ausgang nimmt. In einem Brief an M. Herz vom 21. II. 1772 nämlich sagt er, er habe gemerkt, daß ihm in seinen bisherigen metaphysischen Untersuchungen noch „etwas Wesentliches" mangele, „welches in der Tat den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik ausmache."

„Ich frug mich nämlich selbst", heißt es dann „auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?"

Das heißt mit andern Worten: Woher kommt die notwendige Übereinstimmung unserer intellektuellen Vorstellungen mit ihren Gegenständen?"

Die Antwort gibt er in der „Kritik der reinen Vernunft": Nur dadurch ist reine Verstandeserkenntnis von Gegenständen möglich, daß sich die Gegenstände nach den reinen Begriffen richten; dies kann aber nur unter der Bedingung als notwendig angesehen werden, daß die Dinge bloß Erscheinungen sind.

Dies ist der Fortschritt der Kritik gegen die Dissertation, daß sie die Erkenntnis der Dinge an sich gänzlich fallen läßt. —

Ehe ich versuche, den Einfluß dieser letzten tiefgreifenden Wendung der Entwickelungsgeschichte Kants auf die abschließende Konzeption des Gottesbegriffs darzulegen, möchte ich eine erklärende Bemerkung über den Verlauf, den diese Darstellung nehmen wird, einflechten.

Ich werde von hier ab den Gottesbegriff, wie er uns in den in Betracht kommenden Schriften, — den drei Kritiken, den Prolegomenen (1783), dem Aufsatz: „Was heißt sich im Denken orientieren?" (1786) und den (wohl um 1780 gehaltenen, von Pölitz 1817 herausgegebenen) „Vorlesungen über die philosophische Religionslehre" — entgegen tritt, gemeinsam behandeln.

Das mag seine Bedenken insofern haben, als ohne Frage auch in dieser Periode der Gottesbegriff noch Schwankungen unterliegt. Andererseits aber wird gerade in den genannten Schriften infolge der Schematisierungswut Kants derselbe Gedanke so oft äußerlich umgebogen, daß die Entscheidung, ob wirklich eine Veränderung des Gedankens oder nur des Ausdruckes vorliegt, in den einzelnen Fällen äußerst schwierig wird.

Eine eingehende Untersuchung dieser Frage würde weit über den zu Gebote stehenden Raum hinausgehen. Es genügt für unsern Zweck, die festen Punkte dieser letzten Entwickelungsperiode hervorzuheben. —

Von den Wahrnehmungen ausgehend läßt Kant dieselben durch die Kategorien der reinen Verstandesbegriffe zur Einheit des Verstandes verknüpft und zur Erfahrung erhoben

[1]) vgl. Kr. d. r. V. Dialektik, Buch I, Abschn. I: wir beschäftigen uns mit der Arbeit, den Boden zu jenem majestätischen sittlichen Gebäude eben und baufest zu machen, in welchem sich allerlei Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuversicht auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden, und die jenes Bauwerk unsicher machen."

werden. Auf diese Weise wird uns ein Gegenstand gegeben. Die Kategorien sind notwendige Begriffe, denen jederzeit ein kongruierender Gegenstand gegeben werden kann, d. h. in der reinen Anschauung in Raum und Zeit. Nun aber stehen alle Gegenstände, die uns in der Erfahrung gegeben werden können, unter dem Gesetz der Kausalität: d. h. jeder in der Zeit gegebene Gegenstand existiert zufällig und bedingt; wenn ich etwas Existierendes voraussetze, kann ich also nicht umhin, auch anznnehmen, daß etwas notwendig existiere, denn jedes Zufällige verlangt eine Ursache, durch die es existiert, u. s. f. bis zu einer Ursache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung notwendigerweise da ist. Es kann mir aber kein Begriff gegeben werden, dessen Nichtsein ich nicht denken könnte, da „Sein" kein Prädikat ist; ich kann also die Reihe der Bedingungen nie vollenden, das Unbedingte ist mir nicht gegeben.

Es ist aber dieser Fortschritt vom Bedingten zum Unbedingten ein unabweisbares Bedürfnis nicht unseres Verstandes, sondern unserer Vernunft.

Wenn der Verstand das Vermögen ist, vermittelst der reinen Begriffe die synthetische Einheit der Vorstellungen herzustellen, so ist die Vernunft das Vermögen der Herstellung der synthetischen Einheit aller Verstandesregeln unter Prinzipien. Zu dieser geforderten vollkommenen Einheit der Verstandesregeln, d. h. um zu den bedingten Erkenntnissen des Verstandes das Unbedingte zu finden, muß die Vernunft die ganze Reihe der Bedingungen, — die unbedingt ist, — als gegeben annehmen.

Es ist der in der Dissertation von 1770 schon vorgebildete Gedanke von dem maximum als principium cognoscendi im usus dogmaticus der reinen Verstandesbegriffe, derselbe, der auch am Eingang der Vorlesungen (Pölitz, p. 1.) sich wieder findet: „Die menschliche Vernunft bedarf einer Idee der höchsten Vollkommenheit, die ihr zum Maßstabe dienet, um darnach bestimmen zu können." Hier sind jedoch diese Grundsätze transscendent geworden, d. h. es kann ihnen kein adäquater Gegenstand in der Erfahrung, der Begriff des Maximum kann in concreto niemals gegeben werden. Die Vernunft bedarf bei ihren Schlüssen stets der Totalität der Reihe der Prämissen, dagegen nicht der Totalität der Folgerungen. Die Begriffe der reinen Vernunft sind also transscendentale Ideen, notwendige Begriffe, die aber niemals Gegenstand werden können, mit anderen Worten, die Vernunft sieht sich stets zu der Aufgabe genötigt, von der bedingten Synthesis, an die der Verstand immer gebunden bleibt, zur unbedingten aufzusteigen, sie kann diese aber niemals erreichen. Die Idee der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen ist also nur ein regulatives Princip der Vernunft. Diese Idee der Einheit der Bedingungen kann sich nun beziehen 1. auf das denkende Subjekt, 2. die Reihe der Bedingungen der Erscheinung, 3. die Reihe der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt. Im ersten Falle gibt sie die Idee einer transscendentalen Psychologie, im zweiten die einer transscendentalen Kosmologie, im dritten die einer transscendentalen Gotteserkenntnis. (Theologia transcendentalis.)

So legt die Vernunft der durchgängigen Bestimmung der Dinge ein „transscendentales Substrat" zu Grunde, das gleichsam den ganzen Stoff für alle Prädikate der Dinge enthält, die „Idee von einem All der Realität". Da nämlich eine Negatation nicht ohne entsprechende Realität dankbar ist, (wie des längeren besonders auch in den „Vorlesungen" ausgeführt wird), so betrachtet sie alle Verneinungen nur als Einschränkungen dieser omnitudo realitatis, d. h. sie

leitet die einzelnen Begriffe aus ihr durch Einschränkung ab. Durch diesen Allbesitz der Realität ist weiter diese Idee zugleich durchgängig bestimmt als der Begriff des entis realissimi, also als der Begriff eines einzelnen Wesens, „es ist ein transscendentales Ideal“. Damit ist uns jedoch dieses Ideal selbst keineswegs gegeben, sondern nur die Idee, d. h. das regulative Prinzip der Vernunft, die Dinge so zu betrachten, als ob sie insgesamt von einem ens realissimum abhängen.

Indem nun aber die Vernunft, durch einen „unvermeidlichen Schein objektiver Realität, den jene Begriffe bei sich führen“ verführt, diese Idee hypostasiert und das regulative Prinzip, daß alle Erscheinungen den Inbegriff aller empirischen Realität voraussetzen, auf Dinge an sich bezieht und so zu einem konstitutiven, d. h. zu einem Gegenstande macht, erhält sie den Begriff von Gott.

Die Dialektik besteht darin, daß wir, einer natürlichen Illusion zufolge, die in jenem Grundsatz sich ausdrückende distributive Einheit des Erfahrungsgebrauches in eine kollektive Einheit des Erfahrungsganzen verwandeln, indem wir uns den Inbegriff der Realität als wirkliches Ding denken.

Wir betrachten also die Idee der Einheit aller Bedingungen, die uns für die Erkenntnis, als Aufgabe und Ziel derselben, aufgegeben ist, als uns gegeben.

Da jedoch die Vernunft sich der Berechtigung dieser Umwandlung der Idee in den Gegenstand doch nicht ganz sicher ist, so ersinnt sie Beweise für das Dasein Gottes, die jedoch sämtlich unbrauchbar sind.

Die Gründe, mit denen Kant zunächst den ontologischen Beweis vernichtet, sind im wesentlichen dieselben, wie im „einzig möglichen Beweisgrund“: Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile ist nicht die der Sachen; Jeder Existenzialsatz ist synthetisch; Wenn ich das Prädikat eines Urteils samt seinem Subjekt aufhebe, so entsteht niemals ein innerer Widerspruch; Denn Sein ist kein reales Prädikat, der Gegenstand enthält nicht mehr als der Begriff. „Der Begriff des höchsten Wesens ist eben eine Idee, die darum unfähig ist, unsere Erkenntnis in Ansehung dessen, was existiert, zu erweitern.“

Der kosmologische Beweis aber gründet sich, obgleich von empirischen Boden ausgehend, ganz auf den ontologischen Beweis. In der „Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins in allen transscendentalen Beweisen vom Dasein eines notwendigen Wesens“ setzt Kant dann auseinander, daß zwar das Zufällige als Voraussetzung Notwendiges verlange, letzteres jedoch nicht gegeben werden könne. Daher können Notwendigkeit und Zufälligkeit nicht Eigenschaften der Dinge an sich sein, beide Grundsätze sind nur regulativ. Da nun aber in der Welt alles nur bedingt ist, so muß das regulative Prinzip das absolut Notwendige, das es verlangt, außerhalb der Welt setzen; das Ideal des höchsten Wesens ist nichts anderes, als ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen, notwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen, und ist nicht eine Behauptung einer an sich notwendigen Existenz“.

Es bleibt dann nur noch der physiko-theologische Beweis, ausgehend von der Schönheit und Harmonie der Welt; aber auch von ihm weist Kant nach, daß ihm die apodiktische Ge-

wißheit fehle, und daß er doch immer nur zu einem Baumeister gelangen könne, will er sich nicht auf den kosmologisch-ontologischen Beweis stützen.

Auf spekulativem Wege also kommt die Vernunft in der Theologie nicht weiter, mag sie von der Erfahrung ausgehen oder sich auf Begriffe stützen, — man müßte denn darlegen, wie es möglich sei, seine Erkenntnis a priori über alle Erfahrung hinaus zu erweitern.

„Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Verstand ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, . . . dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann.“

Das Resultat der Kritik ist folgendes: Es gibt eine Idee von einem allerrealsten, notwendigen Wesen. Diese wird verlangt von der Vernunft, aber nur als regulatives Prinzip, d. h. die Vernunft gebietet uns, alle Verknüpfung der Welt nach Prinzipien einer schematischen Einheit zu betrachten, mithin, als ob sie insgesamt aus einem einzigen allbefassenden Wesen entsprungen wären. Als regulatives Prinzip führt die Idee Gottes auf die Zweckmäßigkeit der Welt und gibt unserm Erkennen eine größere Einheit; wird sie dagegen konstitutiv gebraucht, so bringt sie die Natur in Irrtümer.

Die spekulative Vernunft darf ferner behaupten, daß es „ohne Zweifel etwas von der Welt Unterschiedenes gebe,“ „was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte,“ da die Welt nur eine Summe von Erscheinungen sei.

Schließlich darf die Vernunft dieses Wesen auch nach einer gewissen Analogie mit der Welt der Erscheinung denken, insofern sich diese Analogie eben nur auf das regulative Prinzip bezieht. Auf solche Weise müssen wir ohne Zweifel einen einigen, weisen, allgewaltigen Welturheber annehmen, „wodurch wir aber nicht unsere Erkenntnis über alle mögliche Erfahrung hinaus erweitern, da wir dies Wesen nur respektiv auf den Weltgebrauch unserer Vernunft gegründet haben.

Dies negative Resultat kann unmöglich das Endresultat des Forschens nach dem Wesen Gottes sein; es muß einen andern Weg geben, zu ihm zu gelangen. Kant schlägt einen solchen ein. Er nimmt seinen Ausgang vom Begriff der Freiheit.

Alle Erscheinungen im Bereiche der Erfahrung sind unabweislich dem Gesetze der Kausalität unterworfen, und so auch der Mensch als Erfahrungswesen; seinem empirischen Charakter nach ist er in seinen Handlungen durch das Naturgesetz der Kausalität bestimmt und erkennt die Dinge nach dem nexus effectivus, d. h. er erkennt, was in der Welt gewesen ist oder ist oder sein wird.

Durch die Vernunft jedoch erkennt er sich zugleich als intelligiblen Charakter, als Noumenon, unabhängig von den Bedingungen der Erfahrung, er faßt die Welt und sich als Weltwesen auf in der höheren Einheit des nexus finalis, der teleologischen Einheit. Hier erkennt die Vernunft nicht Handlungen, deren Grund in der Erfahrung liegt, sondern sie erzeugt in sich mögliche Handlungen, deren Grund nichts anderes ist als ein bloßer Begriff, und diese drückt sie aus durch den Begriff des Sollens.

Der Mensch als intelligibler Charakter ist frei von dem Gesetz der Kausalität, die formale Vernunftbedingung aber des Gebrauchs der Freiheit ist das moralische Gesetz.

Auf solche Weise ist die Freiheit der einzige Begriff des Übersinnlichen, der seine objektive Realität in der Natur durch die in derselben mögliche Wirkung beweisen kann, und die intelligible moralische Welt hat objektive Realität, d. h. in Beziehung auf die Sinnenwelt als einen Gegenstand der praktischen Vernunft.

In diesem praktischen Gebrauche ist die Vernunft autonom, und die moralischen Gesetze haben absolute Gültigkeit als Gesetze der Freiheit in der moralischen Welt; diese Freiheit des Menschen unter moralischen Gesetzen führt nun durch dieselben unbedingt zu Gott. Durch die moralischen Gesetze schreibt sich die Vernunft etwas als Zweck ohne Bedingung, mithin als Endzweck vor, und zwar ist dies das durch Freiheit mögliche höchste Gut, die der höchsten Sittlichkeit proportionierte höchste Glückseligkeit. Zu der rein spekulativen Frage: Was kann ich wissen? und der rein praktischen: Was soll ich tun? kommt also als dritte die Vernunft überhaupt beschäftigende die Frage: Was darf ich hoffen?, die, eine notwendige Forderung der Vernunft, den spekulativen Gebrauch derselben mit dem praktischen verbindet. Von den beiden Forderungen des höchsten Gutes ist aber nur die erste, die Sittlichkeit, als System unter der Herrschaft der moralischen Gesetze in meiner Vernunft gegründet, auch können wir die beiden Erfordernisse nicht als durch bloße Naturursachen verknüpft und der Idee des Endzweckes angemessen uns vorstellen; also verlangt das abgeleitete höchste Gut als Prinzip seiner Einheit ein ursprüngliches höchstes Gut, d. h. wir müssen eine moralische Weltursache, eine höchste Vernunft annehmen.

„Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille mit der höchsten Seligkeit verbunden die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten Gutes.[1])

Wir sind also im praktischen Gebrauche der Vernunft zu der Annahme der Existenz Gottes nicht nur gezwungen, wenn wir urteilen wollen, sondern weil wir urteilen müssen, d. h. der Schluß ist hier nicht wie im spekulativen Gebrauch der Vernunft, der, daß etwas (eine oberste Ursache) sei, weil etwas geschieht, sondern der, daß etwas, (was den Endzweck bestimmt), sei, weil etwas geschehen soll.

Die systematische Einheit der Zwecke im mundus intelligibilis nach allgemeinen und notwendigen Sittengesetzen führt aber auch unbedingt auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge nach allgemeinen Naturgesetzen und somit ebenfalls auf einen einzigen obersten Willen, allgewaltig, allwissend, allgegenwärtig u. s. f. Dieses durch die Idee des höchsten Gutes unbedingt geforderte Führwahrhalten des Daseins Gottes ist kein Wissen; denn ich kann im transscendentalen Gebrauche meiner Vernunft den Begriff dieses höchsten Wesens auf keine Weise demonstrieren; es darf aber auch kein Meinen sein, denn es hat für mich unbedingte Notwendigkeit.

Es ist somit ein Glaube.

---

[1]) In einem Blatte des Nachlasses (Reicke, Hft. I, p. 16) das nach Reickes Meinung aus dem Anfang der 80ger Jahre stammt, läßt Kant das moralische Gesetz „in der Idee eines allgemeinen Willens“ bestehen, und fährt fort: „Die Idee des allgemeinen Willens hypostasiert ist das höchste selbständige Gut, das zugleich der zureichende Quell aller Glückseligkeit (sic!) ist, das Ideal von Gott.“

Dieser kann ein doppelter sein: Einmal, wenn mich, obschon meine theoretische Weltkenntnis mir keinen Beweis dafür an die Hand gibt, ich im Gegenteil genötigt bin, die Welt der Erscheinungen nach dem Grundsatze durchgängiger kausaler Bestimmtheit zu erklären, doch das (regulative) Prinzip der Einheit in der Naturerklärung vorauszusetzen zwingt, „daß eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe", so nenne ich dies einen „doktrinalen" Glauben; fester aber als dieser steht die Existenz Gottes als „moralischer" Glaube.

Hier ist der Zweck, nämlich der unbedingte Gehorsam gegen das sittliche Gesetz, unumgänglich festgelegt, und dieser kann mit allen Zwecken zusammenstimmen und praktische Geltung haben nur unter der Bedingung, daß ein Gott und eine künftige Welt sei.

Das höchste Gut mitsamt seinen Bedingungen, — dem Dasein Gottes und der Seelen Unsterblichkeit, — ist also Sache des moralischen Vernunftglaubens; dieser zwingt uns, Gott nicht nur als höchste Erkenntniskraft und als das oberste Prinzip im Reiche der Natur, sondern auch als höchsten Erkenntnisgrund, als waltendes Prinzip im Reiche der Zwecke zu glauben. Hier, in der „theologia moralis" ist aus dem „ens originarium" ein „summum bonum" geworden:

„Es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen." Und zwar kann diesen Glauben an Gott nichts wankend machen, weil dadurch die sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt würden. [1]) So wird allerdings „niemand sich rühmen können, er wisse, daß ein Gott und daß ein künftig Leben sei . . . , die Überzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewißheit . . ., d. h. der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, eben so wenig besorge ich, daß mir der erstere jemals entrissen werden könne."

„Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft zur Religion d. h. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote." „Der letzte Zweck Gottes in der Schöpfung der Welt aber ist nicht die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen, sondern das höchste Gut d. i. die mit der höchsten Sittlichkeit proportionierte höchste Glückseligkeit."

„Gott ist der allein Heilige, [2]) der allein Selige, der allein Weise" alle Prädikate aber, die man ihm beilegt, wie Verstand und Willen, haben nur praktische Bedeutung.

Durch den Begriff des höchsten Gutes ist so der Begriff des Urwesens als des höchsten Wesens bestimmt.

Der Begriff Gottes ist kein physischer oder metaphysischer, es ist ein moralischer Begriff."

Damit ist endgiltig der letzte größere Schritt in der Entwickelung des Kantischen Gottesbegriffes getan. War in der Dissertation Gott als ens realissimum der Grund der „inneren" Möglichkeit der Dinge, die in ihm verbunden sind im mundus intelligibilis, so wird

---

[1]) vgl. Fragen a. d. Nachlaß (Hartenst. VIII, 630)

„Die Erkenntnis von Gott ist entweder spekulativ, – und diese ist ungewiß und gefährlichen Irrtümern unterworfen, – oder moralisch durch den Glauben, und die denkt keine andern Eigenschaften von Gott, als die auf Moralität abzielen. Dieser Glaube ist natürlich und übernatürlich."

[2]) vgl. Fragen a. d. Nachl. (Hartenst. VIII, p. 614.): „Wir können natürlicher Weise nicht heilig sein, und dieses haben wir der Erbsünde zu verdanken; wir können aber wohl moralisch gut sein."

er hier der höchste Grund der inneren Möglichkeit der Freiheit der Vernunft unter moralischen Gesetzen im Endzweck des höchsten Gutes, ebenfalls im mundus intelligibilis, der aber nicht mehr das Reich der Verstandesbegriffe, sondern der teleologischen Einheit in den Ideen der reinen praktischen Vernunft ist, und damit zugleich das höchste Prinzip für die teleologische Einheit der Natur in Beziehung auf jenen Endzweck. Der nexus effectivus ist das Abbild des nexus finalis in Gott. —

Hiermit darf ich schließen. Der Grund ist gelegt, auf dem sich die Religionslehre aufbauen soll. Über diese und ihre Geltung sind die Akten noch nicht geschlossen. Ein ewig bestehender Markstein in der Geschichte der „philosophischen Religionslehre“ aber, um mit Kants Ausdruck zu sprechen, — wird die gewaltige Tat bleiben, die in der hier angedeuteten Entwickelung liegt:

Die Beschränkung des Wissens auf die Welt der Erscheinungen, des Glaubens auf die Welt der Moral, und damit die Anbahnung der Möglichkeit eines dauernden Friedens zwischen Wissenschaft und Religion.