

J. Winfried Lücke

Theologische Rede von Gott und ihre Legitimation

Über zwei Probleme der Gottesrede und ihre Lösung in (semi-)kantianischer Perspektive

1. Problemstellung

Traditionell versteht sich die Theologie als Versuch, in Aussageform die Natur und die Wirklichkeit Gottes sowie sein Verhältnis zur Welt als Ganzer angemessen zu beschreiben.¹ Anders als die alltägliche Behauptungspraxis birgt die theologische Rede von Gott aber grundsätzliche Schwierigkeiten: Auf *ontologischer* Ebene ist zunächst klar, dass es sich bei Gott um einen Redegegenstand *sui generis* handeln muss. Gemäß herkömmlicher Auffassung kann er seiner Natur nach nicht unter die Gattungen des Geschöpflichen fallen und somit scheinbar auch nicht mithilfe normaler Kategorien adäquat erfasst werden.

In *semantischer* Hinsicht ergibt sich dann die Frage nach der Bedeutung der behaupteten Aussagen sowie der darin verwendeten positiven Prädikate – darunter besonders personale Merkmale sowie Handlungsprädikate.² Zwar bleiben konzeptuelle Abgrenzungen vom Bereich des Kreatürlichen relativ unproblematisch, wie z.B., dass Gott nicht Teil der von ihm abhängigen Welt und deshalb nicht im selben Maße räumlich, zeitlich, ontologisch begründet, verursacht etc. sein kann. Unsere normalen positiven Behauptungen zielen aber hauptsächlich auf die Eigenschaften und das Verhalten

1 Zur Beschreibung und Verteidigung der traditionellen Auffassung und Gegenstandsbestimmung der Theologie vgl. u.a. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 11–18 und 58–72.

2 Vgl. W. Alston, *Aquinas on Theological Predication*, 145.

von innerweltlichen Individuen und Personen. Übertragen wir solche Beschreibungen im Wortsinn auf Gott, indem wir z.B. sagen, dass Gott unser Vater ist oder die Welt als Ganze hervorgebracht hat, scheinen wir entweder den Redegegenstand zwangsläufig zu verfehlen. Oder man läuft Gefahr, die normale Bedeutung der Ausdrücke in der Gottesrede so überzustrapazieren, dass nicht mehr ersichtlich wird, was mit theologischen Behauptungen überhaupt gemeint sein kann.³

Nehmen wir nun an, es gäbe einen Mittelweg zwischen der notwendigen Falschheit und der Sinnlosigkeit theologischer Urteile. Dann bleiben *epistemologische* Anfragen bestehen – insbesondere, wenn man davon ausgeht, dass die Praxis des Behauptens zumindest bei strittigen Wahrheitsansprüchen die Verpflichtung zur Begründung enthält, dass unsere Aussagen bestehende Sachverhalte ausdrücken.⁴ Wie steht es nämlich dann mit einem Redegegenstand, der den normalen Referenzrahmen unserer Urteile sprengt? Gibt es hier überhaupt so etwas wie Gründe, die gewährleisten, dass unsere Beschreibungen tatsächlich ihre Ziele und Ansprüche erfüllen? Und wenn ja, wie sähen solche Gründe aus?

Vor dem Hintergrund dieser klassischen Probleme nimmt Immanuel Kants Einstellung zur Theologie sicherlich eine Sonderrolle ein. Nicht nur scheint es ein schwieriges Unterfangen, Kant in das Spektrum traditioneller Antworten einzuordnen, wiewohl er die erwähnte Auffassung der „Theologie“ als „Erkenntnis des Urwesens“ explizit teilt.⁵ Geläufige Interpretationen machen vielmehr die Fragen als solche überflüssig.

3 Vgl. die klassische Kritik in: A. Flew, *Theology and Falsification*.

4 Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 66–69; und E. Tugendhat, *Egozentrität und Mystik*, 16 f. Wenn man mit Flew und Tugendhat meint, dass man nur dann die Bedeutung einer Behauptung verstehen kann, wenn man weiß, was für ihre oder gegen ihre Wahrheit spricht, folgt das semantische Problem aus dem epistemologischen. Diese Position wird aber spätestens dann unplausibel, wenn man dem Gottesglauben Wunschdenken unterstellt. Vgl. ebd., 122 f. Die Meinung, dass der Gottesglaube lediglich aus Wunschprojektion folgt, setzt schon ein Verständnis der theologischen Aussagen voraus. Zu Tugendhats Kritik vgl. J. W. Lücke, *Vernunft, Gottesglaube und intellektuelle Redlichkeit*, 159–165.

5 KrV B659. An anderer Stelle heißt es: „Was ist *Theologie*? Das System unserer Erkenntniß vom höchsten Wesen“ (I. Kant, Pölitz, 995).

Da ist zunächst die These, dass schon unsere grundlegenden Gegenstandsauffassungen allein im Kontext möglicher empirischer Wahrnehmung Sinn und Legitimität hätten.⁶ Diese These löst nicht den Sinnlosigkeitsverdacht, sondern scheint ihn zu reformulieren. Das erkenntnistheoretische Problem wird durch die Interpretationsthese verschärft, mit Kants ‚Widerlegung‘ aller Gottesbeweise sei die Aussicht auf adäquate epistemische Gründe für den Gottesglauben dahin.⁷ Ferner soll für Kant die Annahme gelten, dass es sich mit unserer empirischen Wirklichkeit nur so verhält, weil wir sie so auffassen müssen.⁸ Diese Annahme gerät aber nicht nur mit realistischen Intuitionen der traditionellen Theologie in Konflikt, denen zufolge die Welt schon fertig vorliegt, bevor Menschen auf den Plan treten und sie zu erkennen versuchen.⁹ Überträgt man den ontologischen Antirealismus dann noch auf die Gottesrede selbst, wird man der Aseitigkeit Gottes nicht mehr gerecht und kann nicht mehr vom selben Gegenstand sprechen.¹⁰

Ob die resultierende Kantinterpretation konsistent und plausibel ist, ist dabei mehr als fragwürdig. So ist bspw. gar nicht klar, wie die kantische Idee der moralischen Rechtfertigung von den genannten Annahmen unberührt bleiben sollte.¹¹ Denn die setzt das prinzipielle Verständnis von theologischen Prämissen voraus, bspw. dass nur eine göttliche Schöpfungsordnung garantieren kann, dass unsere moralischen Ziele erfüllt werden können. Solche Aussagen wären aber nach den genannten Interpretationsthesen bestenfalls

6 Vgl. P. Strawson, *The Bounds of Sense*, 16 und unten Abschn. 3.1.

7 Vgl. C. Danz, *Systematische Theologie*, 64.

8 Zur Übersicht und Kritik vgl. P. Strawson, *The Bounds of Sense*, 235–273.

9 Unter ‚Realismus‘ verstehe ich mit W. Alston (i) die kognitive Deutung einiger assertiver Äußerungen, deren Wahrheit (ii) nicht mit ihrem epistemischen Status identisch ist und (iii) unabhängig von unseren epistemischen Leistungen oder Begriffsschemata vorliegt. Vgl. W. Alston, *Realism and the Christian Faith*, 37–41. Eine Leugnung von (iii) für die Gottesrede entwickelt im scheinbaren Anschluss an Kant u.a. U. Barth, *Gott als Grenzbegriff der Vernunft*.

10 Vgl. dazu unten 3.1. Zu weiteren Problemen des theologischen Antirealismus vgl. den Beitrag von Christian Weidemann in diesem Band.

11 Zu weiteren Inkonsistenzen vgl. N. Wolterstorff, *Is it possible and desirable for theologians to recover from Kant?* Wolterstorff behauptet zu Recht, dass die theologischen Probleme wegen Kants fragwürdigen epistemologischen Rahmennahmen weitestgehend hausgemacht sind und durch plausiblere Ausgangsprämissen verschwinden, die Wolterstorff im Anschluss an Th. Reid entwickelt.

irrational, schlimmstenfalls sinnlos. Wenn es mit Kants Ansatz so bestellt sein sollte, wie manche Standardinterpretationen es nahelegen, könnte man ihn also getrost zur Seite legen. Denn nicht nur sind die Kant zugeschriebenen Thesen miteinander inkompatibel. Sie sind auch für sich genommen, wenn nicht falsch, so doch wenig plausibel.¹²

Glücklicherweise ist diese Standardauffassung exegetisch nicht alternativlos. Zumindest lässt sich mit einem Blick auf einige der eher unbekannteren Texte Kants ein sachlich überzeugenderes Bild zeichnen. Ich denke hier an die Nachschrift von Kants Vorlesungen über *Philosophische Religionslehre*, die von Karl Heinrich Ludwig Pölitz erstmals 1817 veröffentlicht wurden.¹³ Sie sind nachweislich nach der *Kritik der reinen Vernunft* entstanden und stehen in einem engen inhaltlichen Zusammenhang mit Kants *Orientierungsaufsatz*. Zugleich werfen sie ein interessantes Licht auf weniger gelesene Passagen in den Anhängen zur „Transzendentalen Dialektik“ sowie der Methodenlehre der ersten *Kritik*.

Im Anschluss an diese Texte möchte ich drei Thesen skizzieren und ihre problemlösende Kraft angesichts der skizzierten Probleme der Gottesrede genauer ausloten. Dabei werde ich eine an systematischer Kohärenz orientierte Rekonstruktion einiger Überlegungen der Pölitz-Nachschrift zur Diskussion stellen und sie ins Verhältnis zu neueren Debatten in der analytischen Religionsphilosophie und Theologie setzen. Ich lasse es dabei aus Platzgründen weitestgehend offen, welche der Aussagen sich nun genau als orthodox kantianisch erweisen und ob sich die im Folgenden markierten logischen Spannungen zwischen unterschiedlichen Positionen des nachkritischen Kants am Ende zufriedenstellend exegetisch lösen lassen. Ich schließe auch nicht aus, dass einige der skizzierten Thesen von Kant nur innerhalb einer kurzen Werkphase unmittelbar nach der ersten *Kritik* verfolgt wurden. Da ich in erster Linie am systematischen Ertrag für die oben entwickelten Fragen interessiert bin, überlasse ich daher

12 Auf einige der Probleme gehe ich im Folgenden ein. Zur ausführlichen Kritik vgl. J. W. Lücke, *Religion und Denken*, Teil II sowie M. Hausmann, *Kants Gottesbeweiskritik? Im 21. Jahrhundert?*

13 Nach A. Wood lässt sich die Entstehung der Nachschrift auf 1783/84 datieren. Vgl. hierzu wie zur Authentizität der Nachschrift die Ausführungen in A. W. Wood, *Translator's Introduction*.

anderen die finale Entscheidung, wie viel vom historischen Kant im vorgeschlagenen ‚semi-kantianischen‘ Versuch wirklich steckt.

2. Die Notwendigkeit des Gottesgedankens – These (I)

Die erste in unserem Kontext relevante These ist in der Kant-Forschung wenig umstritten. Sie lässt sich so formulieren:

- (I) Fähigkeiten der Vernunft sind in ihrer Ausübung wesentlich auf die Bildung und Akzeptanz einer bestimmten Gotteskonzeption ausgerichtet. Darin wird Gott als letzter, unbedingter, notwendiger und vollkommener Grund alles Wirklichen und Möglichen aufgefasst.

Diese These steht im Kontext von Kants berühmter Behauptung im Vorwort zur ersten Auflage der *KrV*, dass wir durch unsere Vernunft mit Fragen belästigt werden, die wir nicht abweisen, aber leider auch nicht beantworten können. Wie Marcus Willaschek ausführlich gezeigt hat, beruht diese auf einer komplexen Theorie rationaler Fähigkeiten im Dialektik-Teil der ersten *Kritik*.¹⁴ Deren Grundidee lässt sich grob so wiedergeben: Nach Kant besitzen Menschen von Natur aus das ‚Vermögen der Prinzipien‘ und des ‚Schließens‘. Dadurch sind sie dazu in der Lage, abstrakte Prinzipien einzusehen und diesen in ihrer Schlusspraxis zu folgen.

Zu diesen Prinzipien gehört für Kant die aussagenlogische „Maxime“, zu jeder erkannten Schlussfolgerung die möglichst vollständige Anzahl ihrer nicht-ableitbaren und im besten Fall selbstevidenten Prämissen aufzustellen. Dies bildet den „eigentümliche[n] Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) [...] zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.“¹⁵ Das ontologische Gegenstück zu dieser Maxime besagt hingegen, dass zu jedem erklärungsbedürftigen Sachverhalt die Reihe seiner notwendigen Bedingungen vollständig vorliegt – im Bestfall deren explanatorisch

14 Vgl. M. Willaschek, Kant on the Sources of Metaphysics; sowie J. W. Lücke, Religion und Denken, 168–181.

15 *KrV* B364.

letzte unbedingte Bedingung.¹⁶ In Kants Formulierung: „[W]enn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingte ist, gegeben, (d.i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten).“¹⁷

Kants Idee ist es nun, dass es in unserer Natur liegt, von der bescheideneren logischen Norm zum gehaltvollen ontologischen Prinzip überzugehen. Wie dieser Übergang nach Kant genau funktioniert, wirft eine Reihe schwieriger Fragen auf, denen ich hier nicht nachgehen kann.¹⁸ An anderer Stelle habe ich vorgeschlagen, dass man die Intuitionen hinter Kants Argumentation vom epistemischen Ziel des *Verstehens* her rekonstruieren und plausibel machen kann.¹⁹ Unsere Fähigkeit, in Urteilen Stellung zu beziehen und sie angemessen zu begründen, ist demnach, grob gesprochen, nicht nur oder in erster Linie darauf ausgerichtet, zu wissen, was der Fall ist. Vielmehr ist das Tatsachenwissen eine Grundlage dafür zu *verstehen*, *warum* sich Dinge so und nicht anders verhalten.²⁰

Mit jeder menschlichen Zielsetzung ist immer ein Maßstab des Gelingens und des Scheiterns verbunden. Kants o.g. Prinzipien kann man in diesem Sinne so verstehen, dass sie Vorgaben formulieren, wie ein *ideales* Erkennen und Verstehen aussehen könnte, wobei der angemessene Normalfall nicht unbedingt mit diesem Ideal zusammenfallen muss.²¹ Dies würde bedeuten, dass das Verstehen, warum eine nicht-basale Meinung *wahr* ist, die vollständige Angabe ihrer möglichst nicht weiter befragbaren epistemischen Gründe

16 Zu den Begriffen des Unbedingten vgl. M. Willaschek, Kant on the Sources of Metaphysics, 87–94; und J. W. Lücke, Religion und Denken, 172 und 180.

17 KrV B364.

18 Vgl. ebd., B364–366 sowie dazu besonders M. Willaschek, Kant on the Sources of Metaphysics, Kap. 4.

19 Vgl. J. W. Lücke, Vernunft, Gottesglaube und intellektuelle Redlichkeit, 165–174. Der Aufsatz entwickelt ein eigenständiges und von Kant unabhängiges Argument für die These der Notwendigkeit des Gottesgedankens mittels retorsiver Argumente.

20 Zur explanatorischen Zielrichtung in unserer inferentiellen Praxis vgl. P. Lipton, Inference to the best explanation, Kap. 4.

21 Diese Vorgaben laufen darauf hinaus, dass ideale Erklärungen in deduktiven Beweisen bestehen, analog zum Schema von deduktiv-nomologischen Erklärungen. Dies trifft zwar die Weise, wie Kant theistische Argumente auffasst. Allerdings gibt es bei ihm auch interessante Bemerkungen zu induktiven Auffassungen von Gottesbeweisen. Vgl. Abschn. 4.

voraussetzt – klassisch in deduktiven Beweisen. Ein gelingendes Verständnis eines *erklärungsbedürftigen Sachverhalts* bestünde hingegen im sparsamen Postulieren von möglichst einfachen *explanantia* mit maximaler Erklärungskraft.²²

Mit dieser Überlegung wird deutlicher, warum nach Kant auch die Gottesbeweise und deren Gotteskonzeption in unserem Vernunftgebrauch angelegt sind. Denn an ihnen lässt sich die enge Verbindung zwischen unserer Schluss- und Erklärungspraxis gut illustrieren. Nehmen wir als Testfall zunächst das Kontingenzargument, dessen Grundmuster ein zeitgenössischer Vertreter folgendermaßen formuliert:

- (1) Every contingent fact has an explanation.
- (2) There is a contingent fact that includes all other contingent facts.
- (3) Therefore, there is an explanation of this fact.
- (4) This explanation must involve a necessary being.
- (5) This necessary being is God.²³

In der zweiten Prämisse geht dieses Argument davon aus, dass es kontingente Existenz Tatsachen gibt, die in Aussageform eine maximale Konjunktion bilden. Da die Konjunktion nach (2) selbst kontingent ist, fällt sie in direkt in den Geltungsbereich des Erklärungsprinzips (1), womit sich die Frage ergibt, warum solche Sachverhalte überhaupt bestehen und warum gerade diese. Da in Existenzklärungen das *explanans* nicht Teil des *explanandum*s sein kann, kann der gesuchte Erklärungsgrund nur in einer Tatsache und einem in dieser Tatsache involvierten Individuum bestehen, das nicht Teil der Konjunktion und folglich nicht-kontingent ist. Es muss aber zugleich in der Lage sein, alle kontingenten Existenzen hervorzubringen. In Kants Terminologie gesprochen muss es also ein unabhängiges *ens necessarium* geben, das erklärt, warum es die kontingente Wirklichkeit gibt und warum sie genau so verfasst ist, wie sie verfasst ist.

Parallel dazu verhält sich auch Kants vorkritischer Beweisversuch, der in der Pölitz-Nachschrift aufgegriffen und wie folgt skizziert wird:

22 Zu den Prinzipien der Sparsamkeit und Erklärungskraft bei Kant vgl. KrV B680 sowie unten Fn. 99.

23 A. Pruss, *The Leibnizian Cosmological Argument*, 25 f.

Zwar gehet im logischen Verstande die Möglichkeit immer vor der Wirklichkeit vorher [...]. Allein realiter haben wir keinen Begriff von der Möglichkeit, als durch Existenz, und bei aller Möglichkeit, die wir uns realiter denken, setzen wir immer ein Daseyn voraus, obgleich nicht immer die Wirklichkeit des Dinges selbst, so doch eine Wirklichkeit überhaupt, welche die Data zu allem Möglichen enthält. Da also alle Möglichkeiten immer etwas wirklich Gegebenes voraussetzen, indem, wenn Alles bloß möglich wäre, das Mögliche selbst keinen Grund hätte; so kann folglich dieser Grund der Möglichkeit selbst nicht nur möglich, sondern er muß auch wirklich gegeben seyn.²⁴

Freier reformuliert: Neben dem kontingent Wirklichen gibt es Individuen, deren Existenz nicht nur logisch, sondern auch metaphysisch möglich sind. Der Inbegriff metaphysischer Möglichkeiten ist dabei ebenso erklärungsbedürftig wie der Inbegriff des Kontingenten. Alles metaphysisch Mögliche ist aber nach Kant nur in Wirklichem begründet. Und da nach gängigen modalen Intuitionen alles, was möglich ist, notwendigerweise möglich ist,²⁵ muss auch der Grund des Möglichen notwendigerweise existieren. Die essentiellen Bestimmungen aller möglichen Individuen müssen ferner in diesem Grund selbst liegen oder von ihm abgeleitet werden können, da auch nach Kant gilt: *nemo dat quod non habet*.²⁶ Ein „Wesen, welches die Data zu allem Möglichen enthält“²⁷, nennt Kant ein *ens realissimum*, das nach diesem Argument zugleich ein *ens necessarium* sein muss.

24 I. Kant, Pölitz, 1036.

25 Dieses S5-Axiom schreibt Chignell Kant in seiner Rekonstruktion von dessen modalem Argument zu, an der ich mich orientiere. Vgl. A. Chignell, Kant, Real Possibility, and the Threat of Spinoza, 638.

26 „Wir können uns auch gar nicht denken wie eine Realität in der Wirkung seyn sollte, die nicht schon in der Ursache wäre“ (I. Kant, Pölitz, 1050). Eine neuere Verteidigung dieses Prinzips findet sich u.a. in A. Pruss, The Leibnizian Cosmological Argument, 94–96. Die zugrunde liegende Kausalitätskonzeption verteidigt N. Kretzmann, The Metaphysics of Theism, 144–157.

27 I. Kant, Pölitz, 1036. Mit ‚Realitäten‘, die nach Kant den Maßstab und Erklärungsgrund für die Wesensbestimmungen aller (möglichen) Individuen bilden, meint Kant im Kontext der Pölitz-Nachschrift – modern gesprochen – *great making properties*: „Wir stellen uns vor [...] ein Wesen, das alle Realitäten in sich enthält; dadurch wird der Begriff [„des höchsten Wesens“, W.L.] erst genau bestimmt. Dieser Begriff kann auch zugleich gedacht werden als die vollkommenste Natur, wo alles, was zur vollkommensten Natur gehört, mit einander verbunden ist (z. E. Verstand und freier Wille)“ (ebd., 994 f.).

An diesen Argumentsskizzen lassen sich drei Dinge ablesen, die für unsere Ausgangsthese relevant sind. Beide Schlüsse folgen *erstens* Kants logischer Maxime, indem sie die Wahrheit der jeweiligen Konklusion mit einer sparsamen Anzahl von scheinbar unproblematischen Prämissen begründen.²⁸ Beide Schlüsse haben *zweitens* die explanatorische Zielrichtung, uns zum Verstehen zu verhelfen, warum es den Raum des Wirklichen und Möglichen gibt. Dabei folgen sie den skizzierten Vorgaben einer guten Erklärung: Denn sie postulieren lediglich eine einzige Entität einer Art – das *ens necessarium et realissimum* –, das maximale Erklärungskraft und -reichweite hinsichtlich des Möglichen und Wirklichen besitzt. Beide Schlussfolgerungen haben schließlich *drittens* theologische Signifikanz: Sie schließen auf einen Ursprung, auf dem alles kontingent Wirkliche und notwendig Mögliche beruht und der folglich von dem, was er bestimmt, ontologisch unabhängig ist. In diesem Sinne ist es ein *ens originarium independens*²⁹ und nimmt – als *ens summum* und *ens entium*³⁰ – den höchsten Platz in der Hierarchie des Seienden ein.

3. Implikationen für die Gottesrede – These (II)

Kant hält bekanntlich das Kontingenzargument für nicht beweiskräftig und meint es sogar widerlegt zu haben. Bei genauerem Blick erweisen sich Kants Einwände gegen das kosmologische Argument jedoch als wenig überzeugend. Genau genommen hat spätestens Hegel jeden einzelnen der fünf kantischen Einwände gegen das kosmologische Argument mit triftigen Argumenten zurückgewiesen, die in vielen Hinsichten die Zweifel in der heutigen anglo-amerikanischen Diskussion vorwegnehmen.³¹ Kants eigenes modales Argument wird

28 In Pruss' Skizze gibt es lediglich vier Prämissen. In Chignells Rekonstruktion von Kants Argument hat man hingegen zwei Prämissen über die metaphysische Möglichkeit von Existenzen und über deren ontologische Begründung plus das schon genannte S5-Axiom und ein Theorem von K. Vgl. A. Chignell, Kant, Real Possibility, and the Threat of Spinoza, 638 f.

29 I. Kant, Pölitz, 1065. Vgl. ebd., 1000, 1012, 1035 und 1051.

30 Ebd., 1013. Vgl. ferner KrV B606 f.

31 Vgl. J. W. Lücke, Religion und Denken, 198–208; und ferner die instruktive Diskussion in M. Hausmann, Kants Gottesbeweiskritik? Im 21. Jahrhundert?, 159–167.

hingegen in der Pölitz-Nachschrift für ‚unwiderlegbar‘ erklärt, wenn er auch nicht einen Beweis im strengen Sinne darstellt.³² Selbst wenn man vom Erfolg von Kants Kritik ausgeht, sollte man zumindest zur Kenntnis nehmen, dass Kant auf kosmologische Argumente nicht verzichten will. Denn sie bilden für ihn das „Richtmaß“ für jede mögliche und legitime Gottesrede.³³

Was damit gemeint ist, lässt sich in einer zweiten Generalthese zusammenfassen, die Kant in der Pölitz-Nachschrift detailreich entfaltet:

- (II) (a) Die Rede von Gott als letzter und höchst vollkommener Ursache der Welt folgt aus einer begrifflichen Explikation mittels *a priori* verfügbarer, ontologischer Kategorien.
- (b) Aussagen über Gott als freier und moralisch vollkommener Welturheber und -beherrscher sind hingegen das Produkt der analogen Erweiterung von personalen und moralischen Prädikaten.

3.1 Die ontologischen Prädikate Gottes – These (IIa)

Zunächst zur ersten Teilüberlegung (IIa), die m.E. den interessantesten Beitrag zum Verständnis der Gottesrede darstellt. Generell gibt es nach Kant nur zwei Quellen unserer theologischen Begriffsbildung – apriorische und empirische Begriffe.³⁴ Erstere nennt Kant „ontologische Begriffe“ und teilt sie in zwei größere Gruppen ein:³⁵

32 „Doch ist auch dieser Beweis nicht apodiktisch gewiß [...]. Allein widerleget kann er auf keine Weise werden, weil er in der Natur der menschlichen Vernunft seinen Grund hat; denn diese nöthiget mich durchaus, ein Wesen anzunehmen, das der Grund von allem Möglichen ist, weil ich sonst überall nicht erkennen könnte, worin etwas möglich sey“ (I. Kant, Pölitz, 1034).

33 Von der „transzendentalen Theologie“ der genannten Beweisstränge sagt Kant, sie sei „von wichtigem negativen Gebrauche“ und „eine beständige Zensur unserer Vernunft, wenn sie bloß mit reinen Ideen zu tun hat, die eben darum kein anderes, transzendentes Richtmaß zulassen“ (KrV B668).

34 Vgl. I. Kant, Pölitz, 1020 und dazu A. W. Wood, *Kant's Rational Theology*, 80–82.

35 Die „ontologischen Prädicate [...] sind lauter transcendente Begriffe. Dazu [= (A)] gehören seine Möglichkeit, seine Existenz, seine Nothwendigkeit, oder [= (B), W.L.] ein solches Daseyn, was aus seinem Begriffe fließt“, also mittels aprio-

Zur ersten Gruppe (A) zählen *kategoriale Begriffe*, die nach Kant unsere Urteilspraxis immer schon ermöglichen und daher direkt zur Artikulation der skizzierten Gotteskonzeption herangezogen werden sollten. Den Hintergrund bildet Kants Annahme, dass wir etwa singuläre empirische Urteile nur dann bilden können, wenn wir Konzeptionen der allgemeinsten Bestimmungen der Referenzobjekte regelgeleitet folgen, bspw. wenn wir immer schon *a priori* davon ausgehen, dass durch Sortalbegriffe identifizierbare Einzeldinge raumzeitliche *Substanzen* sind, die in naturgesetzlichen *Kausalitätsbeziehungen* stehen.³⁶ Zur Gruppe (B) zählen hingegen solche Begriffsmerkmale, die aus der Gotteskonzeption mithilfe weiterer apriorischer Prinzipien geschlussfolgert werden können. Zusammengefasst legen die „ontologischen Prädikate“ die begrifflichen Verpflichtungen frei, die wir mit der Rede von Gott als *ens necessarium, originarium, realissimum* etc. übernehmen. Zur Illustration beider Gruppen von Prädikaten möchte ich einige von Kants konkreten Argumenten stichwortartig umreißen.

Ein Beispiel für die Anwendung von Prädikaten der Gruppe (A) bilden Kants Argumente für die Substantialität und Individualität Gottes. Substanzen sind nach Kant solche Entitäten, die nicht wiederum Bestimmungen von anderen Entitäten sein können und in dem, was sie ihrer Identität nach sind, nicht wiederum von anderen abhängig sein können. Und dies muss auf dasjenige notwendigerweise zutreffen, das im stärksten Sinne ontologisch unabhängig ist und zugleich durch alle Vollkommenheiten definiert ist.³⁷ Als *ens realissimum* ist Gott ferner „durchgängig“, d.h. maximalkonsistent bestimmt, „indem ihm von allen Praedicatis contradictorie oppositis

rischer Argumente gewonnen werden kann, wie z.B. „der Begriff der Substanz, der Begriff der Einheit der Substanz, die Einfachheit, Unendlichkeit, die Dauer, Gegenwart, und andere“ (I. Kant, Pölitz, 1020). Vgl. auch I. Kant, Prolegomena, §58, A177.

36 Vgl. die Rekonstruktionsskizze in P. Strawson, *The Bounds of Sense*, 82–85. Allerdings ist der legitime Gebrauch und das Verständnis der Kategorien nach der Pölitz-Nachschrift nicht allein auf empirische Urteile zugeschnitten.

37 „Unter Substanzen wird das Reale verstanden, welches bloß für sich existiret, ohne eine Bestimmung von einem andern Dinge zu seyn. Der Substanz ist entgegengesetzt das Accidens, welches nicht anders existiren kann, als daß es einem andern Dinge inhäriret. [...] Gott ist aber ein Ding für sich selbst, und eo ipso eine Substanz“ (I. Kant, Pölitz, 1037).

immer nur das Reale zukommt³⁸. Da maximalkonsistente Bestimmung für Kant das Kriterium für Individualität ist und genau ein Wesen alle Vollkommenheiten besitzt, ist Gott ein Einzelding herausragender Art.³⁹

Analog begründet Kant den modalen Status von Gottes Existenz. Auch hier wird eine apriorische Konzeption herangezogen, um die konzeptuelle Festlegung auf seine notwendige Existenz zu begründen. Sie folgt bezeichnenderweise nicht aus dem Begriff von logischer Notwendigkeit, nach der die Aussage ‚Gott existiert nicht‘ in sich inkonsistent sein oder einen kontradiktorischen Widerspruch implizieren würde. Vielmehr liegt die metaphysische Notwendigkeit Gottes in seiner ontologischen Begründung aller Möglichkeiten:

Denn außer jenem logischen Begriffe von der Nothwendigkeit eines Dinges, da dasjenige absolut nothwendig genannt wird, dessen Nichtseyn ein Widerspruch [...] wäre, haben wir noch einen anderen Begriff in unserer Vernunft von einer realen Nothwendigkeit, da ein Ding eo ipso nothwendig ist, weil sein Nichtseyn alle Möglichkeit aufhebet.⁴⁰

Erfahrungsfrei werden für Kant die Attribute der Gruppe (B) erkannt, die sich als logische Schlussfolgerungen aus den Kennzeichnungen des *ens necessarium et originarium* verstehen lassen. Aufgrund der Aseitität kann Gott etwa nicht durch dasjenige bestimmt werden, dessen Möglichkeit, Wesen und Existenz er allein begründet. Daraus folgert Kant, dass Gott impassibel sei.⁴¹ Aus dem gleichen Grund muss Gott nach Kant dasjenige übersteigen, dessen Grund er ist, und somit ein *ens extramundanum*⁴² darstellen. Aufgrund der metaphysischen Transzendenz kann er ebenso wenig grundsätzliche Eigenschaften innerweltlicher Dinge, wie Raumzeitlichkeit, besitzen. Analog schließt Kant auch auf Gottes Unveränderlichkeit. Denn aus der Gegenannahme würde folgen, dass in Gott

38 Ebd.

39 Vgl. ebd.

40 Ebd., 1036. Mit diesem zweiten Begriff erledigen sich alle interessanten Einwände der *KrV* gegen Konzeptionen der Existenznotwendigkeit. Denn sie setzen allesamt den aussagenlogischen Begriff voraus. Vgl. hierzu und zu weiteren Problemen J. W. Lücke, *Religion und Denken*, 253–261 und 379–390.

41 Vgl. I. Kant, Pölitz, 1043.

42 Ebd., 1042. Die Nicht-Räumlichkeit schließt für Kant seine Omnipräsenz nicht aus, die Fähigkeit an jedem Ort durch seine Kausalkraft gegenwärtig zu sein. Vgl. ebd., 1108 f.

„etwas [...] entstünde, was vormalis in ihm noch nicht wirklich war“ und folglich „könnte“ er „sich auch anders verhalten, er würde bald in diesem, bald in jenem Zustande seyn“, was seiner „absoluten Nothwendigkeit“⁴³ hinsichtlich aller seiner intrinsischen Eigenschaften widerspricht.⁴⁴

Damit kommt Kant in der Pölitz-Nachschrift zum Begriff Gottes als einer einzigen, notwendigerweise existierenden, ursächlichen, unabhängigen, extramundanen, impassiblen, unzeitlichen, unveränderlichen, unendlichen, absolut einfachen Substanz. Die knapp referierten Argumente sind zwar alles andere als beweiskräftig oder alternativlos. Sein systematischer Ansatz hat aber bedeutsame Voraussetzungen und Konsequenzen. *Erstens* ist Kant der Meinung, dass die Anwendung kategorialer Begriffe mit nicht-empirischem Inhalt auf eine wesentlich nicht-empirische Sache wie Gott unproblematisch ist:

Was die erstern Realitäten [d.h. die apriorischen, W.L.] anbetrifft; so darf ich kein Bedenken tragen, sie Gott beizulegen; denn sie gehen auf Dinge überhaupt, und bestimmen dieselben durch den reinen Verstand. Hier fließet gar keine Erfahrung mit unter [...]. Wenn ich sie also von Gott prädicire; so darf ich nicht befürchten, daß ich ihn mit einem Gegenstände der Sinne verwechsle.⁴⁵

Diese These gerät in offenbaren Konflikt mit der im theologischen Kontext gern zitierten These, dass kategoriale Begriffe nur im Wahrnehmungskontext „Sinn“ und „Bedeutung“⁴⁶ haben. Folgerich-

43 Ebd., 1039. Veränderungen hinsichtlich extrinsischer Eigenschaften gibt es für Gott nach ebd. nur im unechten Sinne eines, mit Peter Geach gesprochen, *Cambridge change*.

44 Die Notwendigkeit Gottes bildet die Prämisse eines der drei kantischen Argumente für die Unteilbarkeit und damit Immaterialität Gottes in ebd., 1038. Von diesem schwächeren Begriff der göttlichen Einfachheit ist der stärkere abzugrenzen, den Kant den „*scholastischen Theologen*“ zuschreibt und demgemäß „jede Eigenschaft Gottes in der That Gott selbst sey“ (ebd., 1015). Sie soll aus der Idee der unbeschränkten Seinsfülle folgen: „Eine einzige Realität ohne Schranken als Grund betrachtet, ist zugleich mein ganzer Begriff von Gott“ (ebd.).

45 Ebd., 1020.

46 KrV B149. Folgerichtig verwendet Kant in der Pölitz-Nachschrift nur den sog. ‚logischen‘ Substanzenbegriff (vgl. Fn. 37), aber nicht den für die empirische Anwendung ‚schematisierten‘ Begriff, der aufgrund der zeitlichen ‚Beharrlichkeit‘ von Substanzen auch nicht anwendbar wäre (vgl. KrV B224). Die logische Substanzdefinition begründet Kant in I. Kant, Pölitz, 1042 mit dem menschl-

tig weicht hier Kant vom Verfahren in der ersten *Kritik* ab, die Anwendung kategorialer Begriffe durch Proportionsanalogien zu rechtfertigen.⁴⁷ Die Position in den Vorlesungen ist aber wesentlich überzeugender. Denn die empiristische Lesart von Kants Prinzip ist nicht alternativlos. Andrew Chignell hat darauf hingewiesen, dass Kants Ausdrücke ‚Bedeutung‘ und ‚Sinn‘ in der Regel nur für die Bezugnahme und die für sie charakteristische Sinneserfahrung in Wahrnehmungsurteilen stehen. Zu behaupten, dass theologische Urteile weder ‚Sinn‘ noch ‚Bedeutung‘ haben, heißt dann nur, dass Gott kein empirischer Gegenstand sein kann,⁴⁸ was von keiner klassischen Theistin bestritten wird. Einen Einwand enthalten Kants Aussagen lediglich mit der Zusatzannahme, dass Menschen nur innerhalb einer sinnlichen Anschauungssituation mit Gegenständen in Kontakt kommen und so eine gelingende Referenz der Gottesrede fixieren können. Und diese These ist triftigen Selbstanwendungs- und Paritätsargumenten ausgesetzt.⁴⁹

Kants Verteidigung des klassischen Theismus hat *zweitens* Konsequenzen für den ontologischen Antirealismus, den manche Autoren auch Kants Auffassung der Gottesrede unterstellen.⁵⁰ Mit Kants un-

chen Selbstbewusstsein und schließt von dort auf die Pluralität von Substanzen neben Gott. Dies widerspricht wiederum der Kernannahme im *Paralogismen-*Kapitel in KrV B411–413. Vgl. A. W. Wood, *Kant's Rational Theology*, 82.

47 Vgl. KrV B705 f., 707 und 724.

48 Vgl. A. Chignell, „As Kant has Shown...“, 127 f.; und A. W. Wood, *Kant's Rational Theology*, 80.

49 Vgl. J. W. Lücke, *Religion und Denken*, 159–161. Eine Variante dieser These vertritt neuerdings U. Barth, wenn er behauptet „Kants Destruktion der Gottesbeweise“ habe zur Konsequenz, dass „[d]ie Aussage ‚Gott ist gnädig‘ [...] falsch oder sinnlos“ wird, „wenn die Existenz und Einzigkeit der durch den Subjekterm bezeichneten Entität nicht zuvor gesichert ist“ (U. Barth, *Symbole des Christentums*, 22). Eine perfekt verständliche Behauptung wie ‚Der Yeti lebt in den Bergen Himalayas‘ wird aber sicherlich nicht dadurch ‚falsch‘ oder ‚sinnlos‘, weil keinerlei Indizien für sie sprechen.

50 So z.B. U. Barth, *Gott als Grenzbegriff der Vernunft*, 239–241. Barths Begründung besteht in der angeblichen Analogie zwischen Kants These, dass Wahrnehmungsgegenstände ihre kategorialen Eigenschaften synthetisierenden epistemischen Leistungen verdanken, und der kantischen Meinung, dass metaphysische Ideen durch aufsteigende Syllogismen gewonnen werden. „Jeder Schluss“ stelle somit „einen besonderen Fall der Urteilssynthese“ (ebd., 241) dar. Diese Gleichsetzung ist aber abwegig: Aus der Tatsache, dass ich bspw. mit der ersten syllogistischen Figur im Modus Barbara zum Schluss komme, dass alle Deutschen

übersehbarer Betonung von Gottes Aseität verliert der Antirealismus entweder seine Geltung oder er führt zu permanenten Selbstwidersprüchen innerhalb der Gottesrede. Denn nach Kants Konzeption gehört es geradezu zur logischen Grammatik des Gottesnamens, dass Gott von allem ontologisch unabhängig ist – inklusive unserer Urteils- und Behauptungspraxis. Von „Kants Destruktion des vorkritisch-ontologischen Theismus“⁵¹ kann daher sachlich und exegetisch keine Rede sein.

3.2 Die personalen Prädikate und Handlungsprädikate Gottes – These (IIb)

Interessanterweise spielt die Kausalitätskategorie in Kants Erläuterung der ontologischen Prädikate kaum eine Rolle, höchstens in seiner Rede vom *ens originarium* als „Ursache von allen möglichen und existierenden Wesen“⁵². Für das genaue Verständnis von Gottes Ursächlichkeit schlägt Kant vielmehr einen anderen Weg vor und damit komme ich zur zweiten Teilüberlegung (IIb) von These (II).

3.2.1 Kants Theorie der Proportionsanalogie

Zunächst meint Kant, dass die Zuschreibung von Handlungsprädikaten sog. „psychologische“ Prädikate voraussetzt. Diese sollen sich aus der analogen Beziehung zu denjenigen Prädikaten ergeben, mit denen wir unser mentales Leben beschreiben und die für Kant eine herausgehobene Stellung haben.⁵³ Die Analogiebeziehung im

irgendwann einen Tod erleiden werden, folgt nicht, dass ihre Sterblichkeit nur deshalb vorliegt, weil Menschen wie ich entsprechend schlussfolgern können. Der Witz von Kants ‚transzendentelem Idealismus‘ ist es zudem gerade, dass er nur für die empirische Wirklichkeit, aber nicht für ‚Dinge an sich‘, wie zum Beispiel Gott, gilt.

51 Ebd., 235. Zu diesen und weiteren Problemen des theologischen Antirealismus vgl. W. Alston, *Realism and the Christian Faith*, 45–57.

52 I. Kant, Pölitz, 1000.

53 „Wir finden aber in unserer ganzen Erfahrung nichts, was mehr Realität hätte, als *unsere Seele*. Aus der Erkenntniß unserer selbst werden also auch diese Realitäten hergenommen seyn müssen; es werden psychologische Prädikate seyn, die wir Gott noch außer seinen ontologischen beilegen können“ (I. Kant, Pölitz,

Gebrauch der Ausdrücke besteht nach Kant aber nicht in einer Ähnlichkeit der bezeichneten Eigenschaften. Attributionsanalogien haben für Kant etwas „sehr Unsicheres“, nicht zuletzt, weil wir die Vollkommenheiten Gottes „ohne alle Limitationen“⁵⁴ nicht angemessen begrifflich fassen können. Eine analoge Gottesrede liegt für Kant vielmehr in der Proportion verschiedener Kausalrelationen begründet. Zudem stehe die Kausalitätskategorie als Relationskategorie für die Gottesrede *a priori* zur Verfügung.⁵⁵

Im Einklang mit der ersten *Kritik* und der Pölitz-Nachschrift verwendet Kant in den *Prolegomena* folgendes Beispiel:

Wenn ich sage, wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, *als ob* sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt [...] zum dem Unbekannten, das ich also hiedurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es vor mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne.⁵⁶

Kants Idee lässt sich knapp so formulieren: Das Wissen um die spezifische Kausalbeziehung zwischen Künstlerin und Artefakt wenden wir auf die Welt als Ganze an, woraus sich eine Proportion der folgenden Form ergibt: Künstlerin/Artefakt = X/Welt. Mithilfe dieser Analogie lassen sich dann die kausalen und psychologischen

1020 f.). Einen „strengern Beweisgrund“ (ebd., 1049) findet Kant in dem in Fn. 26 genannten Prinzip, dass die Wirkung in der Ursache schon in gewisser Weise enthalten sein muss: „Denn davon haben wir nicht die mindesten Begriffe, wie eine Realität andere Realitäten erzeugen könne, die auch nicht die mindeste Ähnlichkeit mit ihr haben. Woher sollte nun also das Erkenntnißvermögen in dem Menschen gekommen seyn, wenn es nicht von demjenigen des Urwesens abgeleitet wäre!“ (ebd., 1050) An dieser Stelle greift Kant, entgegen seinem Programm, auf Attributionsanalogien zurück.

54 Ebd., 1023.

55 Vgl. ebd. sowie I. Kant, *Prolegomena* §58, A176–180. Vgl. im Folgenden A. W. Wood, *Kant's Rational Theology*, 86–93.

56 I. Kant, *Prolegomena*, A175. Vgl. KrV B702 f. und 724–726. Anders als in U. Barth, *Gott als Grenzbegriff der Vernunft*, 251–257 insinuiert wird, ist das zitierte „Als ob“ nicht fictionalistisch gemeint. Diese Interpretation wird u.a. in I. Kant, *Prolegomena* §60, A182 explizit zurückgewiesen. Zur Kritik an fictionalistischen Deutungen regulativer Prinzipien im Allgemeinen vgl. M. Willaschek, *Kant on the Sources of Metaphysics*, 110–118.

Merkmale der „Unbekannten“ *X* erschließen, etwa, dass *X* planvoll handelt.

Dieses Verfahren, das Kant auch für moralische Prädikate anwenden möchte,⁵⁷ wirft aber Fragen auf: *Erstens* muss man erklären, warum man im Aufbau der Analogie überhaupt die Kausalitätskategorie heranzieht. In Frage käme auch das Inhärenzverhältnis zwischen Substanz und Akzidenz, das Kant etwa Spinozas Auffassung des Gott-Welt-Verhältnisses unterstellt.⁵⁸ Darüber hinaus kennt Kant neben der oben verwendeten Agenskausalität die Ereigniskausalität.⁵⁹ Innerhalb der Agenskausalität streicht Kant wiederum den Unterschied zwischen der selbstbestimmten Hervorbringung von Ungleichartigem und der natürlichen Zeugung von Gleichartigen hervor.⁶⁰ Die Analogiebehauptung setzt daher schon den Ausschluss von alternativen ontologischen Beschreibungen voraus und kann ihn nicht selbst begründen.

Zweitens stellt sich ein grundsätzlicheres Problem: Nehmen wir an, man hätte gute Gründe, Agenskausalität auf beiden Seiten der Analogie anzunehmen. Dann würde man voraussetzen, dass die Bedeutungen der Kausalitätskonzeptionen sich decken oder überlappen müssen. Andernfalls würde die Rede einer Identität in der Art des Kausalverhältnisses oder von einer Bedeutungsverwandtschaft ihr Ziel verfehlen. Eine erfolgreiche analoge Beschreibung Gottes würde daher – mit W. Alston gesprochen – eine ‚partiell univoke‘ Verwendung der Kausalitätsbegriffe voraussetzen. Entgegen der kantischen Annahmen wären Proportionsanalogien dann aber nicht mehr für die korrekte Auffassung von Gottes Ursächlichkeit unver-

57 Zur moralischen Güte heißt es etwa: „Z.B. So wie die Glückseligkeit eines Menschen (die Aufhebung des Elendes) so sich verhält zu der Güte eines andern Menschen; so verhält sich die Glückseligkeit aller Menschen zu der Güte Gottes“ (I. Kant, Pölitz, 1023; vgl. I. Kant, Prolegomena, §58, A177). Das Beispiel passt aber nicht ganz zu Kants Programm, weil hier nicht (nur) eine Kausalitätsbeziehung, sondern die Analogie zweier synchroner Relationen zwischen dem Zustand des Wohlergehens und der intrinsisch wertvollen, handlungswirksamen Einstellung der „Güte“ als „das unmittelbare Wohlgefallen an der Wohlfahrt Anderer“ (I. Kant, Pölitz, 1076) in den Blick genommen wird.

58 Vgl. ebd., 1041 und 1092.

59 Zu Kants Regularitätstheorie der Ereigniskausalität vgl. KrV A189.

60 Vgl. I. Kant, Pölitz, 1092 f. Zum Problem der Auswahl richtiger Analogien und den Folgeproblemen bei Kant vgl. ferner A. W. Wood, Kant's Rational Theology, 89–91.

zichtbar. Die klassischen scotistischen Einwände gegen die Irreduzibilität der analogen Gottesrede gelten folglich *a fortiori* für Kants Theorie.⁶¹

3.2.2 Kants Schluss auf die Welterschöpfung

Bezeichnenderweise gilt dies nicht für die Argumentation, die in der Pölitz-Nachschrift für die Kausalität Gottes entwickelt wird. Dort zeigt Kant mit einem dreifachen disjunktiven Schluss, dass die *creatio ex nihilo* die einzige plausible Deutung der Abhängigkeit des Wirklichen von Gott darstellt.⁶² Im ersten Schritt behauptet Kant, dass es für diese ontologische Abhängigkeit genau drei generelle ontologische Modelle gibt. Die erste Einteilungsmöglichkeit bildet nach Kant (i) die Immanenz oder (ii) die Transzendenz des Weltgrundes. Unter (i) fällt das Substanz-Akzidenz-Modell, das Kant *systema inhaerentiae* nennt und Spinoza zuschreibt. Nach Kant scheidet dieses Modell wegen der falschen Konsequenz des Substanzmonismus aus, der nach Kant sowieso von einem falschen Substanzbegriff ausgeht, der die Identitätsunabhängigkeit von Einzeldingen mit nicht-restringierter Existenzunabhängigkeit verwechselt.⁶³

Folglich bleiben (ii) Modelle, die Gott als metaphysisch transzendent konzipieren und seine Relation zur Welt als Ursächlichkeit auffassen, die wiederum nur (iia) als frei oder (iiib) unfrei konzipiert werden kann. Zu Option (iia) gehört das *systema emanationis*, das die Welt aus der Teilung oder dem blinden Ausfluss aus Gott erklärt. Beide Formen des Emanationsmodell scheidet aber ebenfalls aus. Die Idee einer Teilung der göttlichen Substanz ist mit der Einfachheit Gottes inkompatibel. Nach dem Ausflussmodell wäre die Welt hingegen eine notwendige Folge von Gottes notwendiger Existenz.⁶⁴ Dies widerspricht aber der Kontingenz der Welt. Folgen, die aus der

61 Vgl. R. Cross, Duns Scotus, 33–39; und W. Alston, Aquinas on Theological Predication, 167–178.

62 Vgl. im Folgenden I. Kant, Pölitz, 1092–1094.

63 Vgl. ebd., 1041 f. und oben Fn. 37.

64 Kant meint, dass Ursache und Wirkung hier „absolut notwendig“ (I. Kant, Pölitz, 1092) wären. Diese Schlussfolgerung ist ungültig: Selbst wenn das Weltganze als logische Folge notwendigerweise existiert, hat es Gottes Existenz zur notwendigen und hinreichenden Bedingung und kann folglich nicht absolut notwendig sein.

Natur einer Sache erklärt werden können, müssen nach Kant zudem dem Agens „immanent“⁶⁵ sein, was aufgrund der Ungleichartigkeit von Welt und Gott kontraintuitiv erscheint.

Damit bleibt nur (iib) die freie Ursächlichkeit, in Form selbstbestimmter Kausalität von Akteurinnen, das *systema liberii arbitrii*. Dies lässt sich nach Kant wiederum in das (iib1) Demiurgen- und (iib2) das Schöpfungsmodell einteilen. Das Demiurgenmodell wird aber für Kant ebenfalls der Kontingenz und Erklärungsbedürftigkeit der Welt nicht gerecht. Denn selbst wenn man die Form und die Existenz von Einzelsubstanzen als Neukonfigurationen eines permanenten Substrats interpretiert, wird dessen Zufälligkeit nicht zum Verschwinden gebracht.⁶⁶ Unter der Annahme der Vollständigkeit von Kants Disjunktionen bleibt nur (iib2), die Idee einer freien Schöpfung aus Nichts, übrig. Alle denkbaren kritischen Rückfragen beruhen nach Kant hier entweder auf Anthropomorphismen oder heben nicht die logische Möglichkeit dieser Annahme auf: Trotz aller „unauflöslich[er]“ Restfragen „muß alle spekulative Vernunft doch immer gestehen, daß diese Idee unter allen die vernünftigste, und ihrem eigenen Gebrauche am angemessensten ist.“⁶⁷

Die Prämissen und Schlussfolgerungen von Kants Argument sind zwar an vielen Stellen fragwürdig. Sein Begründungsansatz bekommt aber die oben entwickelten Schwierigkeiten der analogen Gottesrede in den Griff: Zum einen operiert Kant mithilfe einer

65 Ebd. Kants Gleichsetzung von naturnotwendiger und immanenter Kausalität ist allerdings irreführend. Unter ‚immanenter Kausalität‘ versteht man normalerweise Prozesse, die im Agens beginnen und enden – in der Regel zum Erhalt und zur Verwirklichung der jeweiligen Lebensform. Vgl. D. Oderberg, *Real Essentialism*, 177–183. Aus der Tatsache, dass etwa das Kreislaufsystem aus der menschlichen Lebensform erklärt werden kann, folgt nicht, dass jede naturnotwendige Kausalität eine immanente ist. Notwendig und ‚transeunt‘ ist bspw. die ‚univoke‘ Kausalität „bei der Zeugung der Thiere und Pflanzen“ (I. Kant, Pölit, 1093).

66 Auch hier bleibt Kants Begründung dunkel. Seine Hauptprämisse ist, dass „die Substanzen in der Welt [...] dennoch auch eben sowohl zufällig“ (ebd., 1093 f.) sind, was wie eine schlichte Wiederholung der Konklusion klingt. Zudem soll das Demiurgenmodell den „Widerspruch“ enthalten, „daß die Substanzen ewig und nothwendig seyen, und dennoch auf einander einen influxum mutuum haben sollten“ (ebd., 1094). Für einen Widerspruch müssten die Ewigkeit und Notwendigkeit außergöttlicher Substanzen dann zumindest Impassibilität implizieren, was von Kant weder erläutert noch begründet wird.

67 I. Kant, Pölit, 1095.

vollständigen Disjunktion aller relevanten metaphysischen Deutungen des Abhängigkeitsverhältnisses und nicht mit einem Analogieschluss. Damit wird deutlicher, warum die behauptete Verhältnisgleichheit in theologischen Proportionsanalogien eben in der Ursächlichkeit freier Akteurinnen liegen muss. Dabei setzt Kant insgeheim voraus, dass es einen gemeinsamen, wenn auch nicht leicht artikulierbaren Bedeutungskern in der Rede von menschlicher und göttlicher Kausalität geben muss. Dem kommt seine Überzeugung entgegen, dass es *a priori* verfügbare Begriffe gibt, die als solche nicht auf einen empirischen Anwendungskontext festgelegt sind und daher auf Gott angewandt werden dürfen.

Ausgangspunkt einer Erläuterung des Bedeutungskerns könnte die folgende Form annehmen: ‚Akteurin *a* begründet mit der (basalen) Handlung φ selbstbestimmt und intendiert die Existenz einer von ihr unterschiedenen Sache *x*.‘⁶⁸ Mit den nötigen Qualifikationen könnte die Rede von der Weltschöpfung dann durch eine analoge Erweiterung gewonnen werden. Mit Swinburne gesprochen würden dabei die semantischen und syntaktischen Regeln der Ausdrucksverwendung erweitert bzw. teilweise außer Kraft gesetzt. Dies bedeutet, dass die Bandbreite an Standardanwendungsfälle vergrößert und bestimmte inferentielle Verpflichtungen gelockert würden. Bspw. würden für ‚erschaffen‘ die bei menschlichen Handlungen sonst gültigen Schlussfolgerungen nicht mehr gelten, wie ‚*x* erschafft *y*‘, ‚daher handelt *x* selbstbestimmt zu *t* am Ort *l*‘, ‚daher ist *x* eine verkörperte Akteurin‘ etc.⁶⁹ Im Rahmen des Verfahrens der analogen Erweiterung würde deutlich werden, dass der Kern des Schöpfungsbegriffes – die ‚Wirklichmachung aus Nichts‘⁷⁰ – mit keiner bekannten Form von Kausalität anschaulich gemacht werden kann. In Kants Worten gesprochen:

Wir müssen auch gestehen, daß [...] die Möglichkeit einer Schöpfung, in sofern von der menschlichen Vernunft nicht begriffen werden könne, als wir nämlich nicht im Stande sind, einen ähnlichen Fall in concreto

68 Materialien zu einer tiefergehenden nicht-reduktiven funktionalistischen Analyse findet man in: W. Alston, *Divine and Human Action*.

69 Vgl. R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, 56–73.

70 I. Kant, *Pölitz*, 1095.

anzuführen, worin das Entstehen einer Substanz uns vor Augen geleet werden könnte.⁷¹

Kants Argumentation für den Schöpfungsgedanken und ihre sprachphilosophischen Voraussetzungen sind daher systematisch befriedigender als seine Annahme irreduzibler Proportionsanalogien. Zugleich bietet sie eine bedenkenswerte Lösung des semantischen Problems. Zum einen zeigt Kant, dass jede Gotteskonzeption auf kategorialen Begriffen beruht, die in der Explikation durch *a priori*-Intuitionen begründbar sind. Die Konzeption Gottes als ontologisch unabhängiger Akteur, der notwendigerweise existiert und der letzte Grund alles Wirklichen und Möglichen ist, ist daher von keiner empirischen Begriffsbildung abhängig. Kategorienfehler und notwendige Falschheiten in der Beschreibung sind somit von vornherein ausgeschlossen.

Was die personalen Merkmale und die Handlungsprädikate betrifft, so werden traditionelle Auffassungen der analogen Gottesrede in Kants Theorie-Programm zwar nur einseitig rezipiert. Gleiches gilt aber nicht von seiner Explikation und Begründung schöpfungstheologischer Aussagen. Vielmehr zeigt sie, dass in der Artikulation der Gottesrede die argumentative Begründung bestimmter Gotteskonzeptionen, die analoge Erweiterung unserer Alltagsbegriffe sowie die Explikation hochstufiger Kausalitätskonzeptionen ineinanderlaufen. Der Rückgriff auf solche Konzeptionen sichert so einen minimalen gemeinsamen Bedeutungskern zwischen dem theologischen und nicht-theologischen Gebrauch von Handlungsprädikaten, ohne den die Gottesrede Gefahr läuft, unverstanden zu bleiben.⁷²

4. Die pragmatische Legitimation der Gottesrede – These (III)

Damit bleibt die epistemologische Frage nach der Legitimität theologischer Behauptungen. Sie steht im Umfeld von Kants These der

71 Ebd. Optimistischer wäre die Idee, das göttliche *Fiat* als illokutionären Akt der Deklaration zu verstehen, der keine bestehenden nicht-linguistischen Institutionen und konstitutiven Regeln voraussetzt. Vgl. J. Searle, *A Taxonomy of Illocutionary Acts*, 18.

72 Vgl. R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, 72.

Unbeweisbarkeit von Gottes Existenz, auf die besonders gerne im deutschsprachigen Kontext hingewiesen wird.⁷³ Neben der Tatsache, dass Kants konkrete Begründung – gelinde gesagt – löchrig ist, scheint die These ohnehin irrelevant. Es mag zwar so sein, dass kein theistisches Argument aus selbstevidenten Prämissen deduktiv auf eine Konklusion schließt, die keine rationale Person abweisen kann. Würde man diese Beweiskriterien, die bei Kant noch verschärft werden, als Argumentationsstandard heranziehen, wären aber so ziemlich alle Argumente der Philosophie inakzeptabel.⁷⁴ Die Rede von der Unbeweisbarkeit impliziert daher nicht, dass es nicht gute Argumente geben könnte, die mit plausiblen und gerechtfertigten Prämissen operieren. Einen relevanten Einwand enthält die These nur dann, wenn man die Unbeweisbarkeit als Ungültigkeit aller theistischen Argumente versteht. Und dies scheitert nicht zuletzt an Kants Unkenntnis der Gottesbeweistradition und ihrer Renaissance in der neueren anglo-amerikanischen Debatte.⁷⁵ Kants ‚Widerlegung‘ setzt voraus, dass seine Identifikation von drei Gottesbeweisen vollständig ist, während ein neuerer Band schon allein achtzehn unabhängige Argumente vorlegt und verteidigt.⁷⁶

Systematisch interessanter ist die in Abschn. 3.1 genannte These, dass wir im Falle von theologischen Aussagen nie sicher sein können, ob wir überhaupt einen Gegenstand treffen, weil uns mit dem fehlenden Anschauungsbezug ein Kriterium fehlen soll, den Erfolg unserer Bezugnahme festzustellen. Mit der oben skizzierten Notwendigkeitsthese erregt sie zumindest einen Verdacht: Wenn sich die

73 Ein neueres Beispiel unter vielen bietet H. Tetens, der ohne weitere Begründung von der Unbeweisbarkeit auf die angeblich kantianische These schließt, dass wir auf denjenigen Gott lediglich hoffen dürfen, dessen Begriff wir allein aus unserem Verlangen nach einem gelingenden Leben gewinnen. Vgl. H. Tetens, *Wie ist verständige Rede von Gott möglich?*, 375.

74 Vgl. H. Putnam, *Thoughts Addressed to an Analytical Thomist*, 487 f. Wie U. Meixner zeigt, sind die Hürden für Beweise in der Theologie ohnehin niedriger als gemeinhin angenommen. Man muss sich u.a. nur von der Idee verabschieden, dass ein Beweis eine Zustimmung erzwingen muss, die nicht einmal in der Mathematik gilt. Vgl. U. Meixner, *Über das strenge Beweisen in der Gotteserkenntnis*.

75 Vgl. J. W. Lücke, *Religion und Denken*, 163–166 und 346–349.

76 Vgl. C. P. Ruloff / P. Horban (Hg.), *Contemporary Arguments in Natural Theology*. Die Liste lässt sich beliebig verlängern. Vgl. W. Lane Craig / J. P. Moreland (Hg.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*.

Rede von Gott aus den letzten Zielen unserer Schlusspraxis ergibt, dann scheint sie lediglich in einem „Bedürfnis der Vernunft“⁷⁷ zu gründen. Ihr scheinbar bloß subjektiver Ursprung erzeugt damit Zweifel, ob die theologische Überzeugungsbildung *de facto* vom Kontakt mit seinem Gegenstand her stammt oder zumindest auf ihn ausgerichtet ist. Man könnte dann genauso gut von ‚Wunschdenken‘ sprechen und hätte somit alle nötigen Prämissen für ein *debunking*-Argument.⁷⁸

Auch dieser Einwand ist nicht überzeugend. *Erstens* trägt jedes *debunking*-Argument die Beweislast, dass der fragliche Typus der Meinungsbildung in der Regel vom Weg der Wahrheitsfindung abführt.⁷⁹ Dem stehen der gültige Wahrheitstransfer und die Plausibilität der Prämissen in vielen zeitgenössischen theistischen Argumenten entgegen. Man könnte höchstens sagen, dass Erklärungsprinzipien in kausalen Argumenten letztlich nur auf rationalen Intuitionen beruhen. Daraus folgt aber nicht die gewünschte kritische Konklusion – schon gar nicht im kantischen Rahmen, wo legitime Erstprinzipien wie das Kausalprinzip oder das Moralgesetz exakt denselben epistemischen Status haben. Es bliebe nur dann der Hinweis, dass Kant solche Prinzipien auch mit transzendentalen Argumenten rechtfertigt. Aber diese beruhen in ihren Prämissen letztlich ebenfalls auf rationalen Intuitionen und zudem gibt es ohnehin ausgefeilte transzendente Argumente für die Erklärungsprinzipien in Kontingenzargumenten.⁸⁰

Zweitens wird der Einwand einer grundlegenden These von Kant nicht gerecht, die man im Kanon-Teil der ersten *Kritik* und im *Orientierungsaufsatz* findet. Dort meint Kant, dass Stellungnahmen

77 I. Kant, Was heißt: Sich im Denken orientieren, 139.

78 Vgl. M. Willaschek, Kant on the Sources of Metaphysics, 262 f.; U. Barth, Gott als Grenzbegriff der Vernunft, 241 f.; und W. Pannenberg, Systematische Theologie. Band 1, 106.

79 Zum Muster von Kausalerklärungen von Meinungen durch ‚off-track‘-Prozesse in *debunking*-Argumenten vgl. G. Kahane, Evolutionary Debunking Arguments, 105–109. Ähnlich heißt es bei Kant: „Kann man [...] die subjektiven *Ursachen* des Urteils [...] entwickeln, und mithin das trügliche Fürwahrhalten als eine Begebenheit in unserem Gemüte erklären, ohne dazu die Beschaffenheit des Objekts nötig zu haben, so entblößen wir den Schein und werden dadurch nicht mehr hintergangen“ (KrV B849).

80 Vgl. R. Koons / A. Pruss, Skepticism and the Principle of Sufficient Reason.

unter restringierten Umständen gerade im Hinblick auf „Vernunftbedürfnisse“ legitim sein können. Zugespitzt formuliert:

- (III) Die selbstbewusste „Akzeptanz“ theologischer Aussagen ist in moralischer und theoriebezogener Hinsicht pragmatisch gerechtfertigt.

Mit „Akzeptanz“ ist hier Kants charakteristische Auffassung des „Glaubens“ gemeint, dessen Phänomenologie nicht leicht einzugrenzen ist. Der Einfachheit halber folge ich hier Chignells Vorschlag, Kants „Glaube“ von der zeitgenössischen Konzeption der *acceptance* her zu verstehen.⁸¹ Für sie ist die positive Einstellung gegenüber dem propositionalen Gehalt sowie die selbstbewusste Übernahme von Verhaltensrichtlinien wesentlich, die analog zu Meinungen bspw. im Handeln und Schlussfolgern umgesetzt wird. Wie für Kant, schließt die „Akzeptanz“ eine doxastisch neutrale Haltung gegenüber den Aussagen und fiktionales So-Tun-Als-ob aus. Anders als Meinungen sind *acceptances* keine Dispositionen, sondern willentliche Akte.⁸² Zudem fehlt der *acceptance* die für Überzeugungen charakteristische Erfahrung der Sicherheit und Richtigkeit. Kants Rede vom „Glauben“ erlaubt allerdings höhere Grade der „Festigkeit des Zutrauens“⁸³, je nach Art der anvisierten Praxis.

Der Ausdruck ‚pragmatisch‘⁸⁴ bezeichnet hier Gründe, die die Übernahme oder Aufrechterhaltung eines „Glaubens“ rechtfertigen, ohne für ihre Wahrheit sprechen bzw. ihre logische Wahrscheinlichkeit einsichtig machen zu müssen. Pragmatische Legitimationen können für Kant daher nur dort ins Spiel kommen, wo keine hinreichenden epistemischen Gründe die Wahrheit oder Falschheit der fraglichen Aussagen entscheiden (können).⁸⁵ Unter diesen Umständen ist die selbstbewusste Akzeptanz bestimmter Aussagen pragmatisch gerechtfertigt, wenn sie (i) eine notwendige und idealerweise

81 Vgl. A. Chignell, *Belief in Kant*, 341 f.; und W. Alston, *Belief, Acceptance, and Religious Faith*.

82 Vgl. ebd. 11 f. Diesen Prozesssinn betont auch Kants alternativer Ausdruck „*Annehmung*“ (I. Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientiren*, 139).

83 KrV B855.

84 Vgl. R. M. Adams, *Moral Arguments for Theistic Belief*, 150, der von „praktischen Argumenten“ spricht. Zu Kants Theorie epistemischer und pragmatischer Rechtfertigung vgl. A. Chignell, *Kant's Concepts of Justification*.

85 Vgl. I. Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientiren*, 137–139.

alternativlose Ermöglichungsbedingung einer Praxis ist,⁸⁶ die (ii) zusammen mit ihren Zielen (moralisch) geboten oder intrinsisch wertvoll ist. ‚Gerechtfertigt‘ ist die Akzeptanz, weil Personen durch pragmatische Gründe von anderweitigen epistemischen Pflichten zur Urteilsenthaltung bei mangelnden Belegen freigesprochen werden.

Standardbeispiele pragmatischer Rechtfertigung bieten Kants moralische Argumente für Gottes Existenz: Dort soll gezeigt werden, dass die Akzeptanz einer moralischen Schöpfungsordnung berechtigt ist, weil Akteurinnen ohne diese Annahme die konstitutiven Ziele moralischer Handlungen für unerreichbar halten und die Praxis als solche als absurd auffassen müssten.⁸⁷ Denn nach Kant kann nur Gott garantieren, dass moralische Einzelhandlungen letztlich erfolgreich zum Gelingen des glückswürdigen Lebens aller moralischen Akteurinnen beitragen. In einer Welt, in der nicht Gott, sondern nur Naturgesetze und die individuellen oder kollektiven moralischen Handlungen von Menschen über den Weltverlauf entscheiden, wäre die ideale Harmonie zwischen dem moralisch richtigen Leben und dem Wohlergehen von Personen nicht mehr im Rahmen des Möglichen, obwohl diese Harmonie zugleich in jeder moralisch verantwortungsvollen Handlung mitbeabsichtigt wird. Insofern legt man sich mit der Handlungsgewissheit über die Erreichbarkeit der Ziele, die mit der Akzeptanz des Moralgesetzes einhergeht, zugleich auf die Akzeptanz einer göttlichen Weltordnung fest. Umgekehrt muss nach Kant jeder, der die Existenz des Schöpfergottes negiert, die Erreichbarkeit moralischer Ziele zurückweisen und dem Moralgesetz in der Konsequenz die Anerkennung verweigern.⁸⁸

Parallele Argumentlinien entwickelt Kant aber auch für theoriebezogene Praktiken der Untersuchung und ihrer Hintergrundüberzeugungen und Ziele. Dazu zählt die in der Wissenschaft gemachte Voraussetzung einer einheitlichen und prinzipiell verstehbaren na-

86 Vgl. KrV B852 f. sowie zur Rede von „enabling conditions of practical success“ M. Willaschek, *Kant and Peirce on Belief*, 138 f.

87 Vgl. I. Kant, Pölitz, 1071 f. und zu den Details des Argumentationsaufbaus besonders A. W. Wood, *Kant’s Moral Religion*, 25–34; und R. M. Adams, *Moral Arguments for Theistic Belief*, 150–159.

88 Diese Konsequenz nennt Kant „absurdum practicum“, „wenn gezeigt wird, daß der ein Bösewicht seyn müßte, der dieß oder jenes [z.B. Gottes Existenz, W.L.] läugnen wollte“ (I. Kant, Pölitz, 1083; vgl. ebd., 1072)

turgesetzlichen Ordnung. Sie wird nach Kant durch die Annahme verständlich gemacht, „daß eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe“.⁸⁹ In Ermangelung von Alternativen ermöglicht daher die Physikotheologie die wissenschaftliche Praxis und ist insofern gerechtfertigt.

Systematisch interessanter, aber in der Kant-Forschung weniger beachtet, sind die konstitutiven Zielsetzungen des Verstehens und der Beantwortung von fundamentalen Warum-Fragen. So sind wir bspw. nach Kant dazu „berechtigt“,

ein ens originarium, das zugleich ens realissimum ist, als eine nothwendige transcendente Hypothese anzunehmen [...]; denn ein Wesen, [...] dessen Aufhebung zugleich alle Möglichkeit aufhebet, ein solches reales Urwesen ist, eben wegen seines Verhältnisses zu den Möglichkeiten aller Dinge, eine nothwendige Voraussetzung.⁹⁰

Analoges gilt für das Kontingenzargument. Denn

[w]enn man [...] aus der Zufälligkeit der Welt auf einen obersten Urheber schließet; so ist das nur eine Hypothese, ob sie gleich zur Erklärung für uns nothwendig ist, und daher eine, wiewohl höchst wahrscheinliche, Meinung.⁹¹

In der Suche nach Verstehen setzt man so pragmatisch voraus, dass das Ziel, Antworten auf letzte Fragen zu finden, erreichbar ist. Dieses Ziel kann man aber nach Kant nur unter der „Annahme“ der Existenz Gottes erreichen, sodass unsere Erklärungspraxis die Akzeptanz theologischer Aussagen pragmatisch impliziert. Mit Herbert McCabe ausgedrückt:

[T]o assert that God exists is to claim the right and need to carry on an activity, to be engaged in research [...]. To prove the existence of God is to prove that some questions still need asking, that the world poses these questions for us.⁹²

Auch hier wird mit der positiven Stellungnahme keine epistemische Pflicht zur Urteilsenthaltung angesichts mangelnder (zureichender) epistemischer Anhaltspunkte und Indizien verletzt. Denn zum einen

89 KrV B854 und ferner J. W. Lücke, *Religion und Denken*, 266–276.

90 I. Kant, *Pölitz*, 1035 f.

91 Ebd., 1083; vgl. KrV B705 f.

92 H. McCabe, *God*, 408.

gibt es, nach Kant, keine schlagenden Evidenzen gegen Gottes Existenz. Zum anderen folgen die Erkenntnispraxis und ihre Ziele aus der Natur unseres Vernunftgebrauchs und sind als solche wertvoll.⁹³

Innerhalb der pragmatischen Rechtfertigung hat der ‚moralische Glaube‘ für Kant Vorrang, weil die moralische Praxis *unbedingt* geboten ist, die epistemische Praxis hingegen nicht. Kants berühmte These vom ‚Primat der praktischen Vernunft‘ ist ganz im Sinne der These der Pölitz-Nachschrift, dass Theologie in ihrer eigentlichen Zielsetzung keine theoretische, sondern eine praktische Wissenschaft sein muss. Sie sorgt sich in letzter Instanz nicht um letzte Erklärungen, sondern um die Frage, wie wir leben sollen.⁹⁴

Kants Gewichtung hat nun einiges für sich, die skizzierte Theorie des „doktrinalen Glauben[s]“⁹⁵ ist allerdings gleich mehrfach ergänzungs- und erläuterungsbedürftig:

(A) Unsere epistemische Praxis besteht sicherlich nicht nur in wissenschaftlichen Untersuchungen. Vielmehr gibt es – wie schon Aristoteles wusste – ein grundlegendes Interesse am Wissen, Verstehen oder allgemein an ‚Weisheit‘. Gleiches akzeptiert auch Kant mit seiner These der Unvermeidlichkeit der Metaphysik und behauptet in den Vorlesungen im Einklang mit der ersten *Kritik*, dass

das höchste Wesen [...], auch vor dem bloß spekulativen Gebrauche der Vernunft, ein fehlerfreies Ideal, ein Begriff [bleibt, W.L.], welcher die ganze menschliche Erkenntniß schließet und krönet.⁹⁶

Zur menschlichen Lebenspraxis gehört demnach, letzte Fragen zu stellen und nach bestem Wissen zu beantworten. Im Gegensatz dazu interessiert sich Kant in seinen Ausführungen im Kanon-Teil der ersten *Kritik* lediglich für den begrenzten wissenschaftlichen Nutzen der Physikotheologie.⁹⁷ Dies erweckt den Eindruck, dass das menschliche Streben nach Verstehen ebenso optional wäre wie der Einstieg in die wissenschaftliche Forschung und die vorläufige pragmatische Festlegung auf deren Hintergrundannahmen und ihre theologische Interpretation. Im Rekurs auf die existenzielle Be-

93 Vgl. A. Chignell, Kant's Concepts of Justification, 53.

94 Vgl. I. Kant, Pölitz, 996 f. und 1083 f.

95 KrV B854; vgl. A. Chignell, Belief in Kant, 345–354.

96 I. Kant, Pölitz, 1037; vgl. KrV B669.

97 Vgl. KrV B854 f.

deutsamkeit menschlichen Verstehens könnte man daher der theologischen Meinungsbildung einen größeren Stellenwert zuschreiben. Wie weit man dabei gehen kann, zeigt wiederum Herbert McCabe:

I think a belief in God – in the sense of a belief in the validity of the kind of radical question to which God would be the answer – is a part of human flourishing and that one who closes himself off from it is to that extent deficient.⁹⁸

(B) Es bleibt unklar, wie scharf man die Grenzen zwischen theoriebezogenen pragmatischen Gründen und echten epistemischen Gründen eigentlich ziehen kann. Nehmen wir mit Kant an, Gottes Existenz würde als einzige den Inbegriff des Wirklichen und Möglichen erklären, sodass dessen tatsächliche Existenz und Struktur gerade nicht zu erwarten wäre, wenn es Gott nicht gäbe.⁹⁹ Nach gängigen Relevanzkriterien in der Theorie induktiver Schlüsse wäre damit Gottes Existenz durch die Existenz der Welt als Ganzer ‚bestätigt‘.¹⁰⁰ Kant stimmt dem sogar zu, wenn er im oben angeführten Zitat behauptet, die „Hypothese“ von einem „obersten Urheber“, die „zur Erklärung für uns nothwendig ist“, sei eine „höchst wahrscheinliche Meinung“.¹⁰¹ Damit untergräbt Kant aber seine vorige Behauptung, in Wahrscheinlichkeitsargumenten müssten die Bezugsgegenstände von Prämissen und Konklusion „von einerlei Art“¹⁰² sein, sodass

98 H. McCabe, *God*, 409.

99 Für die Rechtfertigung des „Vernunftglauben[s]“ im „theoretischen Gebrauche“ führt Kant ihre Erklärungskraft an, „darum, weil man gegebene *Wirkungen zu erklären* niemals einen andern als diesen Grund erwarten kann, und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf“ (I. Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientiren*, 141). Beispiele sind hier, wie in den Vorlesungen, Onto-, Physiko- und Kosmotheologie. Vgl. ebd., 137–139.

100 Vgl. R. Swinburne, *The Existence of God*, 70. Da Kants Gottesauffassung Swinburnes Kriterien der Einfachheit genügen würde und damit (nach Swinburne) eine hohe Anfangswahrscheinlichkeit besäße, hätte man mindestens ein gutes „c-induktives Argument“ für Gottes Existenz.

101 I. Kant, *Pölitz*, 1083.

102 Ebd., 1082. Kant führt an derselben Stelle als Beispiel den induktiven Schluss auf die „Bewohnbarkeit des Mondes“ (ebd.) an, der die vermutete Gleichartigkeit und hinreichende Ähnlichkeit mit dem Planeten Erde als Prämisse verwende. Dieses Beispiel illustriert aber wohlgemerkt nur einen Analogieschluss, aber keinen induktiven Schluss von der Erklärungskräftigkeit einer Hypothese auf ihre Wahrscheinlichkeit, den Kant in den oben zitierten Stellen über induktive Gottesargumente im Auge hat.

eine erfahrungstranszendente theologische Konklusion nach Kant niemals durch empirische Belege gestützt werden könne. Induktive Schlüsse auf prinzipiell unbeobachtbare Entitäten der physikalischen Mikroebene, die zu naturwissenschaftlichen Erklärungszwecken und Vorhersagen postuliert werden müssen, wären nach dieser unbegründeten These aber ebenfalls illegitim.

(C) Selbst wenn man sich hier gegen die Verschiebung der Grenzen zur epistemischen Rechtfertigung entscheidet, sollte man dem Umstand Rechnung tragen, dass der ‚moralische Glaube‘ auf den ‚doktrinalen‘ und dessen spezifischer Gottesauffassung angewiesen ist. *Erstens* macht Kant deutlich, dass die Rede von *ens originarium, necessarium, realissimum* etc. die Minimalbedingung für jede theologische Gottesrede darstellt. Sie zu unterschreiten würde bedeuten, das Wesen Gottes und damit den möglichen Bezugsgegenstand zu verfehlen.¹⁰³ *Zweitens* sind pragmatische Rechtfertigungen auf die zentrale Prämisse angewiesen, dass die Erreichbarkeit wesentlicher Ziele der moralischen Praxis sowie der Wissensbildung nur durch Gottes Existenz und Wirksamkeit gewährleistet ist. Um diese metaphysische Prämisse auch nur annähernd plausibel zu machen, benötigt man aber ein unabhängig entwickeltes Gottesbild sowie eine möglichst umfassende Übersicht über alle relevanten weltanschaulichen Gegenkandidaten.¹⁰⁴ Andernfalls scheint der Vorwurf des Wunschenkens unvermeidlich. *Drittens* schließlich ist der existenziell-praktische Gehalt des Glaubens mit dem angeblich bloß ‚theoretischen‘ so eng verbunden, dass gängige Abgrenzungen zum

103 Vgl. oben Fn. 33 und W. Pannenberg, *Systematische Theologie*. Band 1, 106 f. und 120.

104 Beide Voraussetzungen werden verletzt, wenn man die ‚verständige Gottesrede‘ allein von der menschlichen Hoffnung auf ein gelingendes Leben her rekonstruiert, auf epistemische Rechtfertigungen vollständig verzichtet und nur die Alternative ‚Naturalismus -Theismus‘ anführt. Vgl. H. Tetens, *Wie ist verständige Rede von Gott möglich?*, 368–375. Nicht jeder Atheismus ist naturalistisch und nicht jeder Atheismus oder revisionäre Theismus ist ‚trostlos‘, wie u.a. John Bishops ‚Euteleologie‘, John Leslies ‚Axiarchismus‘, Nicholas Reschers ‚Axiogenese‘ oder Thomas Nagels ‚teleologischer Naturalismus‘ zeigen. Da alle diese Positionen Sinnfragen positiv beantworten, müssen unabhängige metaphysische und theologische Argumente zur Profilierung herangezogen werden, die Tetens genauso wenig in Betracht zieht wie die ausdifferenzierten Überlegungen zur Gottesrede bei Kant und in der zeitgenössischen Debatte.

Schaden beider führen. So weist Kant darauf hin, dass scheinbar a-moralische Gottesprädikate wie unabhängige notwendige Existenz die moralische Signifikanz der Gottesrede herausstreichen und mit ihr gerade die objektive Verbindlichkeit moralischer Pflichten.¹⁰⁵ Vermutlich könnte man sogar die stärkere These wagen, dass Prädikate wie absolute Vollkommenheit, Aseität und notwendige Existenz zeigen, warum Gott der religiösen Verehrung würdig ist, und somit von praxisrelevanten religiösen Haltungen nicht getrennt werden können. Entsprechend argumentiert J.N. Findlay, dass religiöse Haltungen – wie „a characteristic policy [...] of humble self-surrender before what appears very much greater, stronger and more admirable than ourselves“¹⁰⁶ – auf die Auffassung Gottes als eines maximal vollkommenen,¹⁰⁷ unabhängigen und notwendigerweise existierenden religiösen Bezugsobjekts festlegen:

A religious object that in any sense *might* not be is [...] an object that *could* not be at all: in the same way, a religious object whose existence we merely dally with or entertain, without unconditionally committing ourselves to belief in it, is in a sense not really conceived of at all.¹⁰⁸

5. Schlussbemerkung

Gerade in dieser letzten Überlegung zeigt sich eine besonders faszinierende Facette eines sachorientierten Ansatzes, der sich an den entwickelten drei (semi-)kantianischen Thesen orientiert. Denn epistemologische Rahmenüberlegungen, die in vielen Aspekten Einsichten von W. James und C.S. Peirce vorwegnehmen oder instruktiv modifizieren,¹⁰⁹ gehen hier mit einem klassisch-theistischen Gottesbild eine systematische Verbindung ein, deren Erklärungs- und Begründungsressourcen für die theologische Meinungsbildung im Alltag und in der Wissenschaft vermutlich noch gar nicht ausgeschöpft sind. Selbst wenn man nicht jedem einzelnen Punkt folgen kann, so wird doch hoffentlich deutlich geworden sein, dass man

105 Vgl. KrV B616 f. und ähnlich N. Wolterstorff, *Divine Discourse*, 97.

106 J. N. Findlay, *The Transcendence of the Cave*, 80.

107 Vgl. ebd.

108 Ebd., 110.

109 Vgl. hierzu ausführlich M. Willaschek, *Kant and Peirce on Belief*.

bei der Lösung der skizzierten semantischen und epistemologischen Probleme nicht vor die angeblich vollständige Alternative gestellt ist, entweder ‚vormodernen‘ oder ‚modernen‘ Theorieentwürfen zu folgen. Ein systematischer Blick auf Kants Ansatz zeigt aufschlussreiche Möglichkeiten, beides miteinander produktiv zu verbinden.¹¹⁰

Literaturverzeichnis

- Adams, Robert Merrihew: *Moral Arguments for Theistic Belief*, in: Ders., *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press 1987, 144–163.
- Alston, William P.: *Divine and Human Action*, in: Ders., *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology*, Ithaca u.a.: Cornell University Press 1989, 81–102.
- Alston, William P.: *Aquinas on Theological Predication. A Look Backward and a Look Forward*, in: Eleonore Stump (Hg.), *Reasoned Faith. Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*, Ithaca u.a.: Cornell University Press 1993, 145–178.
- Alston, William P.: *Realism and the Christian Faith*, *International Journal for Philosophy of Religion* 38 (1995), 37–60.
- Alston, William P.: *Belief, Acceptance, and Religious Faith*, in: Jeff Jordan / Daniel Howard-Snyder (Hg.), *Faith, Freedom, and Rationality. Philosophy of Religion Today*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield 1996, 3–27.
- Barth, Ulrich: *Gott als Grenzbegriff der Vernunft. Kants Destruktion des vor-kritisch-ontologischen Theismus*, in: Ders., *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 235–262.
- Barth, Ulrich: *Symbole des Christentums. Berliner Dogmatikvorlesung, 2.*, durchgesehene Auflage, hg. v. Friedemann Steck, Tübingen: Mohr Siebeck 2023.
- Chignell, Andrew: *Belief in Kant*, *The Philosophical Review* 116:3 (2007), 323–360.
- Chignell, Andrew: *Kant’s Concepts of Justification*, *Noûs* 41:1 (2007), 33–63.
- Chignell, Andrew: *„As Kant has Shown...“ Analytic Theology and the Critical Philosophy*, in: Oliver Crisp / Michael C. Rea (Hg.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford: Oxford University Press 2009, 117–135.

110 Für wertvolle Rückfragen und Kommentare zu früheren Fassungen dieses Textes möchte ich Marco Hausmann, Gesche Linde, Christian Weidemann sowie den beiden Herausgebern Jacob Hesse und Matthias Ruf herzlich danken.

- Chignell, Andrew: Kant, Real Possibility, and the Threat of Spinoza, *Mind* 121:483 (2012), 635–675.
- Craig, William Lane / Moreland, J. P. (Hg.): *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Malden, MA: Wiley Blackwell 2009.
- Cross, Richard: *Duns Scotus*, New York u.a.: Oxford University Press 1999.
- Danz, Christian: *Systematische Theologie*, Stuttgart/Bern: UTB; Francke 2016.
- Findlay, John N.: *The Transcendence of the Cave. Gifford Lectures*, London: Allen & Unwin 1967.
- Flew, Antony: Theology and Falsification, in: Ders. / Alasdair MacIntyre (Hg.), *New Essays in Philosophical Theology*. New York: Macmillan 1964, 96–99.
- Hausmann, Marco: Kants Gottesbeweiskritik? Im 21. Jahrhundert? Magnus Striets Offenbarungsskeptis auf dem Prüfstand, in: Thomas Möllenbeck / Martin Brüske (Hg.), *Autonomie. Gott und die menschliche Freiheit*, Würzburg: Echter-Verlag 2025, 151–184.
- Kahane, Guy: Evolutionary Debunking Arguments, *Noûs* 45:1 (2011), 103–125.
- Kant, Immanuel: Philosophische Religionslehre nach Pölitz, in: Ders., *Kant's gesammelte Schriften*, hg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 28, Berlin: de Gruyter 1972, 989–1126.
- Kant, Immanuel: Was heißt: Sich im Denken orientieren?, in: Ders. *Kant's gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8, Berlin: de Gruyter 1923, 131–147.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, in: Ders., *Theoretische Philosophie. Texte und Kommentar*, hg. von Georg Mohr, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004 (= *KrV*).
- Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in: Ders., *Theoretische Philosophie. Texte und Kommentar*, hg. v. Georg Mohr, Bd. 2 Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, 7–179.
- Koons, Robert/Pruss, Alexander: Skepticism and the Principle of Sufficient Reason, *Philosophical Studies* 178:4 (2021), 1079–1099.
- Kretzmann, Norman: *The Metaphysics of Theism. Aquinas's Natural Theology in Summa contra gentiles I*, Oxford: Clarendon Press 1997.
- Lipton, Peter: *Inference to the best explanation*, 2. Auflage, London u.a.: Routledge 2004.
- Lücke, J. Winfried: Vernunft, Gottesglaube und intellektuelle Redlichkeit. Historisch-systematische Reflexionen zur Frage nach der Notwendigkeit des Gottesgedankens und seiner epistemischen Bewertung, in: Christian König / Burkhard Nonnenmacher (Hg.), *Gott und Denken. Zeitgenössische und klassische Positionen zu zentralen Fragen ihrer Verhältnisbestimmung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 157–180.

- Lücke, J. Winfried: *Religion und Denken. Die Epistemologie religiöser Überzeugungen im Spätwerk G.W.F. Hegels*, Tübingen: Mohr Siebeck 2023.
- McCabe, Herbert: God: I – Creation, *New Blackfriars* 61:724 (1980), 408–415.
- Meixner, Uwe: Über das strenge Beweisen in der Gotteserkenntnis, in: Benedikt Paul Göcke / Markus Knapp (Hg.), *Gotteserkenntnis und Gottesbeweis. Philosophische und theologische Zugänge*, Freiburg: Herder 2022, 215–235.
- Oderberg, David: *Real Essentialism*, New York u.a.: Routledge 2007.
- Pannenberg, Wolfhart: *Systematische Theologie*. Band 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988.
- Pruss, Alexander: The Leibnizian Cosmological Argument, in: William Lane Craig / J. P. Moreland (Hg.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Malden, MA: Wiley-Blackwell 2009, 24–100.
- Putnam, Hilary: Thoughts Addressed to an Analytical Thomist, *The Monist* 80:4 (1997), 487–499.
- Ruloff, Colin / Horban, Peter (Hg.): *Contemporary Arguments in Natural Theology. God and Rational Belief*, London u.a.: Bloomsbury Academic 2021.
- Searle, John: A Taxonomy of Illocutionary Acts, in: Ders., *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press 1979, 1–29.
- Strawson, Peter: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's „Critique of Pure Reason“*, London: Routledge 1966.
- Swinburne, Richard: *The Coherence of Theism*, Revised Edition, Oxford: Clarendon Press 1993.
- Swinburne, Richard: *The Existence of God*, 2. Auflage, Oxford: Clarendon 2004.
- Tetens, Holm: Wie ist verständige Rede von Gott möglich? Semantische und erkenntnistheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant, in: Michael Kühnlein (Hg.), *Religionsphilosophie nach Kant. Im Angesicht des Bösen*, Berlin u.a.: Springer 2023, 365–380.
- Tugendhat, Ernst: *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München: Beck 2006.
- Willaschek, Marcus: Kant and Peirce on Belief, in: Gabriele Gava / Stern Robert (Hg.), *Pragmatism, Kant, and transcendental philosophy*. New York u.a.: Routledge 2016, 133–151.
- Willaschek, Marcus: *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge u.a.: Cambridge University Press 2018.
- Wolterstorff, Nicholas: *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim that God speaks*, Cambridge: Cambridge University Press 1995.
- Wolterstorff, Nicholas: Is it possible and desirable for theologians to recover from Kant?, *Modern Theology* 14:1 (1998), 1–18.

Wood, Allen W.: *Kant's Moral Religion*, Ithaca u.a.: Cornell University Press 1970.

Wood, Allen W.: *Kant's Rational Theology*, 2. Auflage, Ithaca u.a.: Cornell University Press 1978.

Wood, Allen W.: Translator's Introduction, in: Immanuel Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, translated by Allen W. Wood und Gertrude Clark with introduction and notes by Allen W. Wood, Ithaca u.a.: Cornell University Press 1978, 9–18.