

Dear reader,

this version of the article has been accepted for publication and is subject to Springer Nature's AM terms of use (see <https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/accepted-manuscript-terms>), but is not the Version of Record and does not reflect post-acceptance improvements, or any corrections. The Version of Record is available online at: https://doi.org/10.1007/978-3-658-21945-1_6

Original publication:

Enders, Markus

Der ontologische Gottesbeweis als die ‚unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes‘ als des absoluten Begriffs ‚zum Sein‘: Rekonstruktion und Kritik von Georg Wilhelm Friedrich Hegels Rehabilitierung des ontologischen Gottesbeweises
C. Böhr/H.-B. Gerl-Falkovitz (eds.), Gott denken. Zur Philosophie von Religion. Richard Schaeffler zu Ehren, 71–102

Wiesbaden, Springer VS 2019

URL: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-658-21945-1_6

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Springer Nature:

<https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/journal-policies>

<https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/book-policies>

Your IxTheo team

Der ontologische Gottesbeweis als die „unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes“ als des absoluten Begriffs „zum Sein“: Rekonstruktion und Kritik von Hegels Rehabilitierung des ontologischen Gottesbeweises

Markus Enders (Freiburg im Breisgau)

1. Einleitung: Zum Existenz-Verständnis der klassischen Tradition des ontologischen Gottesbeweises

Der ontologische Gottesbeweis besitzt eine lange und altherwürdige Geschichte. In seiner klassischen Form geht er bekanntermaßen auf Anselm von Canterbury zurück. Anselm geht in der von ihm entwickelten Ur- und Vollform des seit Kant so genannten ontologischen Gottesbeweises von dem von ihm gleichsam entdeckten rationalen Vernunft-Begriff Gottes als eines Wesens aus, über das hinaus Größeres bzw. Besseres von einem endlichen Intellekt widerspruchsfrei nicht einmal gedacht werden kann. Anselm entwickelte also den Begriff eines schlechthin unübertrefflichen Wesens und glaubte, dessen denk- und seinsnotwendige Existenz zwingend – mit notwendigen Beweisgründen – alleine aus diesem Begriff und damit gleichsam apriorisch, d.h. erfahrungsunabhängig, ableiten zu können. Denn er verstand Existenz als qualitativ graduierbare Eigenschaft einer Entität; und zwar in dem Sinne, dass die basalen Existenzmodi der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Notwendigkeit qualitativ unterschiedliche Verwirklichungen bzw. Ausprägungen der Eigenschaft der Existenz einer Entität seien, sodass die reale Existenz einer Entität besser sei als ihre Nicht-Existenz und ihre notwendige Existenz besser sei als ihre nur kontingente Existenz.¹ Darüber hinaus machte Anselm diese in seinem Verständnis qualitativ graduierbare Eigenschaft der Existenz von Entitäten in einem allerdings singulären Fall auch zum Sachgehalt eines Begriffs, und zwar des ontologischen Gottesbegriffs, der dem ontologischen Gottesbeweis zugrunde liegt.² Dabei soll unter dem ontologischen Gottesbegriff terminologisch genau jener Gottesbegriff verstanden

¹ Vgl. hierzu ausführlich Markus Enders, *Denken des Unübertrefflichen. Die zweifache Normativität des ontologischen Gottesbegriffs*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002), S. 50–86.

² Vgl. hierzu Enders, *Ontologischer Gottesbegriff und ontologischer Gottesbeweis. Der Vernunft-Charakter des ontologischen Gottesbegriffs und dessen Entfaltung im ontologischen Gottesbeweis*, in: Thomas Buchheim/Friedrich Hermann/Axel Hutter/Christoph Schwöbl (Hgg.), *Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft* (Collegium Metaphysicum, Bd. 4), Tübingen 2012, S. 241–287, hier: S. 274–278.

werden, der alle für die Beweiskraft des ontologischen Gottesbeweises erforderlichen Prämissen in sich enthält. Bei dem ontologischen Gottesbeweis aber handelt es sich um ein Argument, in dem die bloße Begriffsbestimmung des bezeichneten Gegenstandes, also Gottes, die Erkenntnis seiner wirklichen Existenz einschließt. Die reale und darüber hinaus auch die notwendige Existenz Gottes ist daher nach Anselms ontologischem Gottesbeweis in seinem ontologischen Begriff von Gott als einem schlechthin unübertrefflichen Wesen enthalten.

Anselms Verständnis von Existenz als Eigenschaft einer Entität teilt auch noch Descartes' Fassung des ontologischen Gottesbeweises in seiner fünften Meditation: Die Idee Gottes als des schlechthin vollkommenen Wesens muss nach Descartes eine Entität bezeichnen, zu deren Wesen die Eigenschaft des Daseins gehört. Der Satz „Gott existiert“ stellt daher auch für Descartes, wie er in seiner Auseinandersetzung mit dem Einwand des Caterus ausführt, einen analytisch wahren Existenzsatz dar.³

Anselm, Descartes und die anderen klassischen Vertreter des ontologischen Gottesbeweistyps wie etwa auch Malebranche, Spinoza und Leibniz vertreten ein Verständnis von realer Existenz als qualitativ graduierbarer Eigenschaft einer Entität. Dabei gehört für diese Autoren diese Eigenschaft zugleich zum Sachgehalt des ontologischen Gottesbegriffs als jenes einzigen Begriffs, der ein schlechthin unübertreffliches bzw. bei den neuzeitlichen Vertretern des ontologischen Gottesbeweises ein vollkommenes Wesen bezeichnet. Unter Voraussetzung der Gültigkeit dieses Existenz-Verständnisses muss Gott als dem denkbar besten bzw. genauer schlechthin unübertrefflichen Wesen die reale Existenz als ein Sachgehalt seines Begriffs in der Tat zukommen.⁴

2. Kants Einwand gegen das Existenz-Verständnis des ontologischen Gottesbeweises und seine zirkuläre Begründung

Es ist nun bekanntermaßen Immanuel Kant gewesen, der die Möglichkeit sowohl eines Verständnisses von realer Existenz als Eigenschaft einer Entität als auch als eines Sachgehalts eines Begriffs grundsätzlich in Frage stellt bzw. negiert. Kants Argument gegen die Auffassung von Existenz als Eigenschaft einer Entität, dass es dann nämlich grundsätzlich unmöglich wäre,

³ Vgl. hierzu Enders, *Ontologischer Gottesbegriff und ontologischer Gottesbeweis* (wie Anm. 2), S. 265ff.; Klaus L. Ridder, *Existiert Gott? Descartes' ontologisches Argument für die Existenz Gottes*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 3 (2004), S. 85–106, hier: S. 103–105.

⁴ Hierzu vgl. Enders, *Ontologischer Gottesbegriff und ontologischer Gottesbeweis* (wie Anm. 2), S. 265–274.

Begriffe auf Gegenstände anzuwenden, weil den Gegenständen mit der realen Existenz etwas zukäme, was den Begriffen von ihnen fehlen würde, sodass von den Begriffen dann nicht mehr dasselbe als Gegenstand gedacht werden würde, soll an seinem berühmt gewordenem und von Johann Behring übernommenem⁵ Beispiel der hundert Taler kurz erläutert werden: Hundert wirkliche Taler enthalten nach Kant „nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche“⁶Taler, weil, wie Kant ausdrücklich sagt „das Wirkliche nichts mehr (sc. enthält) als das bloß Mögliche“⁷Diese seine prima facie kontraintuitive These – denn ob ich nur hundert mögliche oder ob ich hundert wirkliche Taler in meinem Portemonnaie habe, macht, wie wir alle wissen, sehr wohl einen Unterschied aus – begründet er wie folgt. Dabei setzt er in seiner Begründung die hundert möglichen Taler mit dem Begriff eines Gegenstandes, die hundert wirklichen Taler mit dem realen Vorhanden- bzw. Gegebensein dieses Gegenstandes in der objektiven Wirklichkeit gleich und schließt unter dieser Voraussetzung wie folgt:

Würde der Gegenstand, so Kant, mit der realen Existenz mehr enthalten als mein Begriff von ihm, dann würde mein Begriff von ihm nicht mehr den ganzen Gegenstand ausdrücken und damit auch nicht mehr der angemessene Begriff dieses Gegenstandes sein können.⁸ Folglich werde durch die Behauptung seiner realen Existenz einem gedachten Gegenstand keine Eigenschaft hinzugefügt, denn sonst enthielte der Gegenstand in sich mehr als in seinem Begriff von ihm gedacht worden ist. Dabei setzt Kant aber bereits voraus, was er beweisen will, dass nämlich reale Existenz keine Bestimmung bzw. kein Sachgehalt eines Begriffs sein kann und folglich weder in einem Begriff als dessen Sachgehalt noch in dem von diesem Begriff bezeichneten Gegenstand als dessen Eigenschaft enthalten ist. Für den ontologischen Gottesbegriff bedeutet dies nach Kant, dass dies zwar der Begriff eines vollkommenen Wesens ist, als solcher schließt er aber nicht die reale Existenz seines Signifikats ein, weil diese nicht apriorisch, sondern nur

⁵ Hierzu vgl. Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960, S. 120.

⁶ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Immanuel Kant, Werke in zehn Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Band 4, Darmstadt 1983, S. 534.

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (wie Anm. 6), S. 534: „Denn, da diese (sc. die hundert möglichen Taler) den Begriff, jene (sc. die hundert wirklichen Taler) aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem bloßen Begriffe derselben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß, durch dieses Sein außerhalb meinem Begriffe, diese gedachten hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden.“

aposteriorisch, mithin durch Erfahrung, erkannt werden könne.⁹ Denn wenn reale Existenz ein Prädikat, d.h. ein begrifflicher Gehalt, wäre, durch den ein Gegenstand bestimmt werden könnte, dann wäre die erforderliche Entsprechung zwischen dem Begriff, zu dem reale Existenz als ein Prädikat gehören würde, und dem von ihm bezeichneten Gegenstand gegeben bzw. erfüllt; eine Entsprechung, die für die Möglichkeit einer angemessenen empirischen Erkenntnis von Gegenständen konstitutiv ist, worauf Kant zu Recht hinweist. Denn dann wäre im Begriff eines wirklich existierenden Gegenstandes genau das gedacht, was auch in dem von diesem Begriff bezeichneten Gegenstand als eine Eigenschaft desselben verwirklicht wäre, nämlich die reale Existenz dieses Gegenstandes.

Kants Argument für seine Annahme, dass Sein im Sinne von Dasein, d. h. von realer Existenz, kein reales Prädikat, d.h. kein Sachgehalt eines Begriffs ist, stellt daher formal betrachtet einen vitiösen Zirkel dar: Dieses Argument muss sein Demonstrandum bereits als gültig voraussetzen, um selbst gültig zu sein. Aufgrund dieses formalen Defizits vermag Kants Argument gegen die Möglichkeit einer gleichsam prädikativen Auffassung von „Existenz“ als Sachgehalt eines Begriffs daher nicht zu überzeugen. Unabhängig von diesem Argument aber dürfte das nichtprädikative Existenzverständnis Kants – dem zufolge Existenz weder Sachgehalt eines Begriffs noch eine Eigenschaft von Entitäten sein kann, sondern nur die raum-zeitliche Position einer Entität bezeichnet, die allein von der empirischen Erkenntnis festgestellt werden kann – sowie das daran anschließende Existenzverständnis in der analytischen Philosophie bei Frege, Russell und Quine für alle endlichen Entitäten sachlich zutreffend sein. Diesem Existenzverständnis zufolge bedeutet „Existenz“ das Instantiiertsein eines begrifflichen Gehalts in der objektiven Wirklichkeit, das gleichbedeutend ist mit dem Ausdruck „Es gibt etwas bzw. es ist etwas der Fall, auf das der Begriff von Q zutrifft.“

Mit der genannten Einschränkung hinsichtlich seiner konkreten Begründung haben wir Kants Einwand gegen das Existenz-Verständnis des ontologischen Gottesbegriffs zugleich präzisiert. Er setzt ein für alle kontingenten Entitäten zutreffendes Existenz-Verständnis voraus. Denn nur für diese ist Sein im Sinne von Dasein bzw. realer Existenz in der objektiven Wirklichkeit kein reales

⁹ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (wie Anm. 6), S. 534: „Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädikate ich will (selbst in der durchgängigen Bestimmung), denke, so kommt dadurch, daß ich noch hinzusetze, dieses Ding ist, nicht das mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existieren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, daß gerade der Gegenstand meines Begriffs existiere. [...] Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt doch immer die Frage, ob es existiere, oder nicht. Denn, obgleich an meinem Begriffe, von dem möglichen realen Inhalt eines Dinges überhaupt, nichts fehlt, so fehlt doch noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nämlich daß die Erkenntnis jenes Objekts auch a posteriori möglich sei.“

Prädikat, d.h. kein Sachgehalt ihres Begriffs und keine Eigenschaft ihres Wesens. Diesem nichtprädikativen Existenzverständnis in Bezug auf alle kontingenten Entitäten würden die klassischen Vertreter des ontologischen Gottesbeweises allerdings zweifelsohne zustimmen. Die Frage ist nur, ob Kants These, dass auch für den Begriff Gottes als des vollkommenen Wesens und damit ausnahmslos Sein kein reales Prädikat sei, zutrifft oder nicht. Von der Antwort auf diese Frage aber scheint die Beweiskraft des ontologischen Gottesbeweises in seiner klassischen Form abhängig zu sein. Denn dieser behauptet, dass in dem singulären Fall eines schlechthin unübertrefflichen Wesens dessen reale und notwendige Existenz sehr wohl ein Sachgehalt seines Begriffs und eine Eigenschaft seines Wesens sei.

3. Hegels Versuch einer Rehabilitierung des ontologischen Gottesbeweises und seine Metakritik an Kants Kritik

3.1 Texte zu Hegels Auseinandersetzung mit dem ontologischen Gottesbeweis und zu Kants Kritik an ihm

Hegel hat auf Kants Kritik am ontologischen Argument wiederholt Bezug genommen und diese Kritik gleichsam einer ausführlichen Metakritik unterzogen. Hegels explizite Auseinandersetzung mit dem ontologischen Gottesbeweis und mit Kants Kritik an diesem findet sich in fast allen seiner großen systematischen Werke, und zwar im Einzelnen in § 51 seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*; ferner im Anselm-Kapitel seiner *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*; des Weiteren im dritten Teil seiner *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, d. h. in dem Teil über die absolute Religion, und hier wiederum in seiner „metaphysischen Bestimmung der Idee Gottes“. Am ausführlichsten geht Hegel auf den ontologischen Gottesbeweis in zwei Anhängen zu seinen 1829 gehaltenen *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* ein, und zwar sowohl in seiner *Ausführung des teleologischen und ontologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1827* als auch in seiner *Ausführung des ontologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1831*. Und schließlich geht Hegel auch in seiner *Wissenschaft der Logik* auf den ontologischen Gottesbeweis und seine Kritik durch Kant ein, und zwar bereits innerhalb der Seinslogik in der ersten Anmerkung zum Werden als der Einheit des Seins und des Nichts und

dann noch einmal in seiner Begriffslogik, und zwar in deren zweitem großem Abschnitt über die Objektivität, in dem Hegel den Übergang des Begriffs in die Objektivität darstellt.

3.2 Hegels Metakritik an Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*

In § 51 seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* geht Hegel von dem „würdigste[n] und wahrhafteste[n] *Ausgangspunkt* für das Denken des Absoluten“ aus, nämlich von der „wahrhafte[n] Bestimmung der Idee Gottes“¹⁰ als Geist, wie er es gegen Ende von § 50 dezidiert formuliert. Unter dieser Voraussetzung skizziert Hegel in § 51 der *Enzyklopädie* den „anderen Weg der Vereinigung, durch die das Ideal [sc. der Vernunft] zustande kommen soll“¹¹, nämlich die Vereinigung zwischen der abstrakten Identität des Begriffs, d. h. dem Denken, und dem Sein, als die er den ontologischen Gottesbeweis im Unterschied zu dem zuvor von ihm dargelegten kosmologischen Gottesbeweis versteht. Gegenüber dem ontologischen Gottesbeweis aber erhebe, so Hegel, der Verstand den Einwand, dass das Bestimmte des Seins nicht aus dem Allgemeinen des Begriffs gültig abgeleitet werden könne. Diese Verstandeskritik an der Beweiskraft des ontologischen Arguments schreibt Hegel Kant zu und nimmt dabei auf Kants Beispiel der hundert Taler ausdrücklich Bezug. Mit diesem Beispiel habe Kant den fundamentalen Unterschied zwischen Denken und Sein zu veranschaulichen versucht: Denn ob hundert Taler nur möglich, wie im Begriff von ihnen, oder auch wirklich in meinem Portemonnaie seien, mache natürlich in meinem Vermögenszustand einen „wesentlichen Unterschied“ aus. Zu dem an diesem Beispiel exemplifizierten Unterschied zwischen der Vorstellung bzw. dem Gedanken¹² — auf der einen und dem Sein im Sinne wirklicher Existenz auf der anderen Seite bemerkt Hegel lapidar: „Was kann es in der Tat für eine trivialere Kenntnis geben?“¹³ Und er fährt fort:

„Alsdann aber müßte bedacht werden, daß, wenn von *Gott* die Rede ist, dies ein Gegenstand anderer Art sei als hundert Taler und *irgendein* besonderer Begriff, Vorstellung oder wie es Namen haben wolle. In der Tat ist alles *Endliche* dies und *nur* dies, daß das *Dasein desselben von seinem Begriffe verschieden ist*. Gott aber soll ausdrücklich das sein, das nur *>als existierend*

¹⁰ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) I*, (Theorie Werkausgabe, abgk.: TW, Bd. 8) Frankfurt a. M. 1970, S. 135.

¹¹ Ebd.

¹² Die hundert Taler als einen Begriff zu verstehen (wie Kant es tut), nennt Hegel eine „Barbarei“ (ebd., S. 136).

¹³ Ebd.

gedacht werden kann, wo der Begriff das Sein in sich schließt. Diese Einheit des Begriffs und des Seins ist es, die den Begriff Gottes ausmacht.“¹⁴

Hegels Metakritik an Kants Kritik macht also geltend, dass Kants Unterscheidung zwischen dem Denken bzw. dem Begriff und dem Sein bzw. der realen Existenz nur für Verstandesbegriffe gültig ist, die sich auf endliche Entitäten beziehen, während es sich bei Gott um einen Vernunftbegriff bzw. ein Ideal der Vernunft handelt, das begrifflich als Einheit von Denken und Sein, von Begriff und realer Existenz, bestimmt ist.¹⁵ Hegel begründet hier diese formale Bestimmung des Gottesbegriffs¹⁶ damit, dass der Begriff als solcher, „in seinem ganz abstrakten Sinne“¹⁷ bereits das Sein in sich schließt, weil er wie auch das Sein als solches „*unmittelbare Beziehung auf sich selbst*“¹⁸ sei. Und er fügt hinzu, dass das Sein als die „allerärmste, die abstrakteste“¹⁹, die ihrem Gehalt nach geringste Bestimmung in der reichsten, allumfassenden Bestimmung der konkreten Totalität, d. h. nach Hegel der All-Einheit, welche Gott ist, enthalten sein müsse.²⁰

3.3 Zu Hegels Kritik an Anselms ontologischem Gottesbeweis und dessen Kritik durch Kant im Anselm-Kapitel von Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*

Auf den ontologischen Gottesbeweis Anselms und dessen Kritik durch Kant geht Hegel auch im Anselm-Kapitel seiner *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ein. Auch hier stellt Hegel fest, dass in Anselms ontologischem Gottesbeweis der Gegensatz zwischen dem Denken

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Zu diesem Fokus der Kant-Kritik Hegels vgl. auch Wolfgang Röd, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München 1992, S. 178–181, hier: S. 179f.: „Wird die Kantische Unterscheidung von Denken und Sein – genauer: die Unterscheidung von Urteilen über den Inhalt von Begriffen und Urteilen über deren Umfang – auf Begriffe im allgemeinen ausgedehnt, also auch für die wahrhaften Begriffe zur Geltung gebracht, dann ergibt sich nach Hegel eine schlechte Position, weil in diesem Falle Begriffe überhaupt mit subjektiven Vorstellungen identifiziert werden. Die von Kant für unüberbrückbar gehaltene Differenz zwischen dem Begriff als Bewußtseinsinhalt und dem Begriff als Wesen des Gedachten besteht aber nach Hegel nur im Bereich des Endlichen, nicht beim Begriff des Absoluten oder Gottes, der beim ontologischen Beweis verwendet wird ...“ Vgl. in diesem Sinne auch Walter Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels* (Erträge der Forschung, Band 201), S. 127: „Denn die Trennung des Denkens ist es, die die endlichen Dinge charakterisiert. Diese Differenz auf den Gottesbegriff anzuwenden, hieße nichts, als Gott selbst wie ein endliches Ding zu denken.“ Zu Hegels Kritik an Kants Einwand, Sein sei kein reales Prädikat, den er auf den generellen Einwand der Trennung von Begriff bzw. Denken und Sein zurückführt, vgl. auch Klaus Düsing, *Die Restitution des ontologischen Gottesbeweises bei Hegel*, in: *Annales de Philosophie* 27 (2006), S. 123 – 149, hier: S. 135f.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 136: „Es ist dies freilich noch eine formale Bestimmung von Gott, die deswegen in der Tat nur die Natur des *Begriffes* selbst enthält.“

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. ebd., S. 136f.

und dem Sein erstmals auftrete und nach einer Verbindung beider Seiten dieses Gegensatzes gesucht werde.²¹ Dabei werde von Anselm die absolute Idee als das Subjekt des Denkens gesetzt²² und das Sein „oberflächlicherweise unter das Allgemeine der Realität subsumiert“²³. „Sein“ wird nach Hegel also bereits von Anselm als ein Verstandesbegriff aufgefasst und als ein solcher im ontologischen Argument zu Unrecht auf Gott angewandt – dies entspricht sachlich seinem Verdikt in der *Enzyklopädie* gegen die Anwendung des Verstandesdenkens auf den Gottesbegriff. Dennoch lobt Hegel Anselm für dessen Einsicht im zweiten Kapitel des *Proslogion*, dass die höchste Vorstellung nicht alleine im Verstande sein könne, sondern auch real existieren müsse,²⁴ d.h. dessen Einsicht von der Einheit von Denken und Sein in Gott. Was jedoch bei Anselm fehle, sei der Aufweis des „Übergangs“²⁵, „daß der subjektive Verstand sich selbst aufhebt“²⁶, d.h. die Einsicht, dass das subjektive Denken sich selbst negiert und zum Sein bestimmt,²⁷ wie auch umgekehrt, dass das Sein selbst sich aufhebt und sich als das Allgemeine des Denkens setzt;²⁸ m. a. W.: Die Einsicht in den absoluten Charakter des Gottesbegriffs,²⁹ der einen verstandesmäßigen, „formell-logischen“ Umgang mit ihm als unangemessen ausschließt.³⁰ Hegel zufolge hatte Anselm in seinem ontologischen Gottesbegriff zwar den wahrhaften Inhalt, nämlich die Einheit des Seins und Denkens, vor sich, aber noch in der falschen, weil diesem wahrhaften Inhalt unangemessenen Form des Verstandes³¹, welche die Einheit beider gegensätzlicher Seiten, d. h. von Denken und Sein, noch nicht in einer dritten, höheren

²¹ Vgl. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, (TW, Bd. 19) Frankfurt a. M. 1971, S. 555: „Wie im Vorstellen, so tritt hier erst der Begriff und das Sein in seinem Gegensatze auf; und es wurde die Verbindung desselben gesucht.“

²² Vgl. ebd., S. 556: „[...] so geht eben damit eine Umkehrung vor, daß das Sein zum Prädikate wird und die absolute Idee zuerst gesetzt ist als das Subjekt, aber des Denkens. Wenn so einmal das Sein Gottes als das erste Vorausgesetzte aufgegeben und als ein Gedachtsein gesetzt ist, so ist das Selbstbewußtsein auf dem Wege, in sich zurückzukehren; dann fällt die Frage ein: Ist Gott?“

²³ Ebd., S. 557.

²⁴ Vgl. ebd., S. 556: „die höchste Vorstellung kann nicht allein im Verstande sein, es muß auch dazu gehören, daß sie existiere. Das ist ganz richtig“.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., S. 556f.

²⁷ Vgl. ebd., S. 558: „Zum Begriffe, zum wahrhaften Beweis gehörte, daß der Fortgang nicht verständigerweise geschähe, sondern daß aus der Natur des Denkens selbst gezeigt würde, daß es für sich genommen sich selbst negiert und die Bestimmung des Seins selbst darin liege oder daß das Denken sich selbst zum Sein bestimmt.“

²⁸ Vgl. ebd.: „Umgekehrt müßte ebenso am Sein aufgezeigt werden, daß es seine eigene Dialektik ist, sich selbst aufzuheben, dann sich zu setzen als das Allgemeine, als der Gedanke.“

²⁹ Ebd.: „der Gedanke heißt hier der absolute, der reine Gedanke.“

³⁰ Vgl. ebd., S. 557: „Sein (sc. Anselms) Beweis enthält den Mangel, daß er nach formell logischer Weise gemacht ist“; vgl. ebd., S. 558: „Das Formelle, das Logische, weshalb Kant ihn auch angegriffen und verworfen hat, welcher Verwerfung die ganze Welt hintennachgelaufen ist, wird darein gelegt, daß die Voraussetzung die ist, daß die Einheit des Seins und Denkens die vollkommenste sei.“

³¹ Vgl. ebd.: „Dieser eigentliche Inhalt, die Einheit des Seins und Denkens, ist der wahrhafte Gehalt, den Anselm vor sich hatte, aber in Form des Verstandes vor sich hatte.“

Bestimmung verwirklicht wisse. Deshalb habe Anselms verstandesmäßige Fassung des ontologischen Gottesbeweises der nach Hegel übereinstimmenden, auf der Ebene des Verstandesdenkens zutreffenden Kritik Gaunilos und Kants Vorschub geleistet, dass das Denken und das Sein verschieden seien, sodass die bloße Vorstellung von hundert Talern noch nicht wirkliche hundert Taler bedeute, dass also aus dem bloßen Gottesbegriff nicht bereits die reale Existenz seines Signifikats folge.³²

Die Gegensatz-Einheit von Denken und Sein aber muss vielmehr nach Hegel von der Vernunftkenntnis in einer dritten, höchsten Bestimmung aufgehoben werden,³³ und zwar in der des Unendlichen, welches Hegel hier als die „spekulative, wahrhafte Definition von Gott“³⁴ bezeichnet. Dem ontologischen Gottesbeweis Anselms fehle daher die Einsicht, dass Gott das Unendliche und erst als solches die Einheit von Denken und Sein sei.³⁵

3.4 Zu Hegels Interpretation des ontologischen Gottesbeweises und dessen Kritik durch Kant in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*

Noch ausführlicher behandelt Hegel den ontologischen Gottesbeweis in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, und zwar im dritten Teil derselben über die absolute Religion, und hier wiederum in seiner „metaphysischen Bestimmung der Idee Gottes“. Diese besteht darin, dass Gott absoluter Geist bzw. absolute Idee und damit „Einheit des Begriffs und der Realität“³⁶ ist.

³² Vgl. ebd., S. 559: „Dieser Mönch (sc. Gaunilo) kritisiert diesen Beweis, indem er dasselbe aufzeigt als heutigentags Kant, daß das Sein und Denken verschieden sei: mit dem Denken ist noch gar nicht gesetzt, daß es sei. So sagt Kant z.B., wenn wir uns 100 Taler denken, so schließt diese Vorstellung noch nicht das Sein in sich; und das ist richtig. Was nur vorgestellt ist, *ist* nicht, ist aber auch kein wahrhafter Inhalt.“

³³ Vgl. ebd., S. 558: „Beide Gegensätze sind nur in einer dritten Bestimmung – dem Höchsten –, die insofern als Regel außer ihnen ist, identisch und [nur] an ihm gemessen.“

³⁴ Ebd., S. 559.

³⁵ Vgl. ebd.: „Gott ist das Unendliche, wie Leib und Seele, Sein und Gedanken auf ewig verbunden sind; [...]. Dem Beweise, den Kant kritisiert, so wie es noch jetzt nach seiner Art gang und gäbe ist, fehlt nur die Einsicht in die Einheit des Denkens und Seins beim Unendlichen.“ Zu Hegels Verständnis des Unendlichen als der Einheit von Denken bzw. Begriff und Sein vgl. Düsing, *Die Restitution des ontologischen Gottesbeweises bei Hegel* (wie Anm. 15), S. 139ff.; zu wechselseitigen Implikationsverhältnis zwischen Begriff und Sein in Hegels Konzeption des Absoluten vgl. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis* (wie Anm. 5), S. 212f.; zu Hegels Annahme eines Primats des Unendlichen gegenüber dem Endlichen vgl. Röd, *Der Gott der reinen Vernunft* (wie Anm. 15), S. 188f.; zu Hegels Begriff der Subjektivität als der spekulativen Einheit von Unendlichkeit und Endlichkeit vgl. Jörg Dierken, *Hegels Interpretation der Gottesbeweise*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 32/3 (1990), S. 309f.; zu Hegels Konzeption des unendlichen, wahrhaften, spekulativen Begriffs, der seiner Rehabilitierung des ontologischen Gottesbeweises zugrundeliegt, vgl. Torsten Spies, *Die Negativität des Absoluten. Hegel und das Problem der Gottesbeweise*, Marburg 2006, S. 80f.

³⁶ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, (TW, Bd. 17) Frankfurt a. M. 1969, S. 205.

Genau dies, die „*Einheit des Begriffes mit der Realität*“³⁷ zu sein, aber nennt Hegel die „*abstrakte Bestimmung*“³⁸ der absoluten Idee bzw. des absoluten Geistes. Dies sei aber zugleich die Form des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes, der ein Übergang bzw. eine Vermittlung sei, „daß aus dem *Begriff* Gottes das *Sein* folgt.“³⁹ Beides aber, der Begriff und das Sein, sind nach Hegel für sich genommen einseitige Bestimmungen, die sich wechselseitig hervorbringen und setzen, d.h. ineinander übergehen.⁴⁰ Im ontologischen Gottesbeweis werde diese Vermittlung zwischen dem Begriff und dem Sein vom Begriff aus begonnen, und zwar vom Begriff Gottes als dem Allerrealsten, der alle Realität – das aber heißt gemäß Kants Version des ontologischen Gottesbegriffs, auf welche Hegel sich hier bezieht: der alle vollkommenen Eigenschaften – in sich enthält. Sein aber gelte als eine solche Realität, während Nichtsein ein Mangel an Sein darstelle.⁴¹ Weil also Sein eine Realität, d. h. eine vollkommene Eigenschaft, sei, gehöre es zum Begriff Gottes⁴² – soweit Hegels eigene Rekonstruktion dieses Beweises an dieser Stelle. Kants „Zernichtung“⁴³ des ontologischen Gottesbeweises, die „zum Vorurteil der Welt geworden“⁴⁴ sei, lehnt Hegel auch hier kategorisch ab:

„Kant sagt: aus dem Begriff Gottes kann man das Sein nicht herausklauben; denn das *Sein* ist ein *Anderes* als der Begriff. Man unterscheidet beide, sie sind einander entgegengesetzt; der Begriff kann also nicht das Sein enthalten; dieses steht drüben. Er sagt ferner: das *Sein* ist *keine* Realität; Gott kommt alle Realität zu, folglich ist es nicht im Begriff Gottes enthalten, nämlich so, daß das Sein keine Inhaltsbestimmung sei, sondern die *reine Form*. Wenn ich mir hundert Taler vorstelle oder sie besitze, so werden sie dadurch nicht verändert; es ist dann der eine oder selbe Inhalt, ob ich sie habe oder nicht. Kant nimmt so den *Inhalt* für das, was den *Begriff* ausmacht: [der Inhalt sei dies, was im Begriff enthalten sei]⁴⁵. Man kann dies allerdings sagen, nämlich wenn man unter Begriff die Inhaltsbestimmung versteht und von dem Inhalt die Form unterscheidet, die den Gedanken enthält und andererseits das Sein; aller Inhalt ist so auf der Seite des Begriffs, und der anderen Seite bleibt nur die Bestimmung des Seins. Mit kurzen Worten ist dies also folgendes. Der Begriff ist nicht das Sein; beide sind unterschieden. Wir können von Gott nichts erkennen,

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 206.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 208.

⁴² Vgl. ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Hier folge ich der gedanklich passenderen Lesart von Lasson.

nichts wissen; wir können uns zwar Begriffe von Gott machen, aber damit ist noch nicht gesagt, daß sie auch sind. Dies wissen wir freilich, daß man sich Luftschlösser bauen kann, die deshalb noch nicht sind. Es ist so an etwas Populäres appelliert, und dadurch hat Kant eine Vernichtung im allgemeinen Urteil hervorgebracht und den großen Haufen für sich gewonnen.“⁴⁶

Hegel kritisiert hier also an Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises, dass sie den ontologischen Gottesbegriff mit der Inhaltsbestimmung Gottes gleichsetze und ihr ein inhaltsleeres Sein im Sinne bloßer Vorhandenheit in der empirischen Wirklichkeit entgegensetze. Diese populäre Entgegensetzung bzw. Verschiedenheit von Begriff und Sein, die nur bei den unvollkommenen Entitäten zuträfe bzw. gelte, beweise Kant jedoch nicht.⁴⁷ Im ontologischen Gottesbeweis Anselms von Canterbury aber werde dieser Gegensatz zwischen Denken und Sein, bei dem Kants Kritik stehenbleibe, in Bezug auf den Gottesbegriff überwunden. Hegel rekonstruiert Anselms ursprüngliche Fassung dieses Gottesbeweises in diesem Kontext wie folgt: Anselms ontologischer Gottesbegriff beinhalte die Bestimmung absoluter Vollkommenheit: Gott ist gemäß diesem Begriff „das *Vollkommenste*, der Inbegriff aller Realität.“⁴⁸ Folglich könne dieser Gottesbegriff nicht bloß eine subjektive Vorstellung sein, weil das nur Vorgestellte unvollkommen sei, während das Vollkommene Realität besitze. Diese evidente Annahme bzw. Prämisse aber sei allgemein verbreitet, sie enthalte jeder Mensch in sich. Folglich schließe der ontologische Gottesbeweis Anselms, dass Gott als das vollkommene Wesen ebenso real sein müsse wie er auch Begriff ist.⁴⁹ Hegel stimmt dieser Grundform des ontologischen Gottesbeweises bei Anselm durchaus und dezidiert zu, und zwar auch der anfänglichen Unterscheidung und Entgegensetzung von Begriff bzw. Idealität und Sein bzw. Realität in diesem Gottesbeweis. Im Unterschied zu Kant aber nimmt er die Vollkommenheit als inhaltliche Bestimmung des ontologischen Gottesbegriffs ernst und versteht diese daher als die Einheit des Gedankens bzw. Begriffs Gottes mit der Realität bzw. dem Sein Gottes.⁵⁰ Über Anselm hinausgehend aber begründet Hegel diese Einheit von Begriff und Sein Gottes mit dem Wesen des Begriffs, der die dialektische Bewegung darstelle, sich zum Gegenteil seiner selbst, d. h. zum

⁴⁶ Ebd., S. 209.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 210: „Die Verschiedenheit von Begriff und Sein beweist Kant nicht; sie ist populärerweise angenommen; man läßt es gelten, hat aber im gesunden Menschenverstand nur von den unvollkommenen Dingen eine Vorstellung.“

⁴⁸ Ebd., S. 209.

⁴⁹ Vgl. ebd.

⁵⁰ Vgl., ebd., S. 211.

Sein, zu bestimmen.⁵¹ Dies nicht erkannt zu haben, kritisiert Hegel an Anselm.⁵² Genau diese Einheit von Begriff und Realität sei die Bestimmung der Vollkommenheit und damit der Gottheit bzw. der Idee selbst.⁵³ Diese Einheit setze Anselm in seinem ontologischen Gottesbegriff aber bereits voraus, sodass sein ontologischer Gottesbeweis genau genommen zirkulär verfare.⁵⁴ Abschließend vergleicht Hegel hier Anselms Verständnis des ontologischen Arguments mit demjenigen Kants, der die moderne Ansicht seiner Zeit bestimme: Beiden Gedanken sei gemeinsam, dass sie Voraussetzungen träfen. Anselm und in seinem Gefolge Descartes, Spinoza und Leibniz setzten die Bestimmung der Vollkommenheit als die Einheit des Begriffs mit der Realität voraus; die moderne Ansicht im Gefolge Kants setze die konkrete Subjektivität des unvollkommenen Menschen voraus, für den das sinnliche Wahrnehmen stets Realität erfasse, während das Denken bzw. der Begriff als solcher zunächst gleichsam nur eine Vorstellung in unserem Kopf sei, der an sich und als solcher noch keine Realität zukomme und die zudem nur eine Tätigkeit des konkreten Subjekts neben anderen sei. Während Anselms Voraussetzung einen metaphysischen Charakter besitze, weil sie den absoluten Gedanken bzw. die absolute Idee als die Einheit des Begriffs und der Realität zugrunde lege, setze die moderne Ansicht das empirisch Konkrete voraus, und zwar den Begriff als Vorstellung im einzelnen subjektiven Bewusstsein. Anselms Position steht für Hegel in dem Maße über der modernen Ansicht, in dem das Vollkommene bzw. die Idee über dem Unvollkommenen steht,⁵⁵ welches sie für den Gottesgedanken verabschiedet hat. Zudem bleibe in der modernen Ansicht der Widerspruch zwischen dem subjektiven Begriff und der objektiven Wirklichkeit bzw. dem Sein unaufgelöst. In einer Hinsicht allerdings konzidiert Hegel der modernen Ansicht einen Vorsprung gegenüber der Position Anselms: Sie setze das Konkrete des empirischen Menschen als Einheit des Begriffs und der Realität, während Anselms Ansicht bei einem Abstraktum von Vollkommenheit stehengeblieben sei.⁵⁶

3.5 Hegels Ausführungen zum ontologischen Gottesbeweis in seiner *Ausführung des teleologischen und ontologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1827*

⁵¹ Vgl., ebd., S. 210.

⁵² Vgl. ebd.

⁵³ Vgl. ebd., S. 211.

⁵⁴ Vgl. ebd.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 213.

⁵⁶ Vgl. ebd.

Am ausführlichsten geht Hegel auf den ontologischen Gottesbeweis in zwei Anhängen zu seinen 1829 gehaltenen *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* ein, und zwar sowohl in seiner *Ausführung des teleologischen und ontologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1827* als auch in seiner *Ausführung des ontologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1831*. Unter „Gottesbeweisen“ versteht Hegel im Allgemeinen die denkende „Erhebung des Menschengeistes zu Gott“,⁵⁷ d. h. zum absoluten Geist, die in der Natur unseres Geistes begründet liege, sodass sie für diesen bzw. für sich notwendig sei. Die Darstellung der Notwendigkeit dieser Selbsterhebung unseres Geistes in den göttlichen Geist – genau das ist nach Hegel der Gegenstand der Gottesbeweise, sodass sich diese Erhebung gleichsam selbst beweise und nicht von außen demonstriert werden könne, wie Hegel gegen Ende der ersten seiner Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes ausführt. Wie vollzieht sich aber nun diese Erhebung, dieser Übergang des endlichen, subjektiven Geistes in den absoluten Geist Gottes im ontologischen Gottesbeweis, da dieser doch im Unterschied zu den anderen klassischen Gottesbeweistypen nicht vom endlichen Geist, sondern vom unendlichen Geist selbst ausgeht?

„[D]ie Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist“⁵⁸, formuliert Hegel hier emphatisch. Dieser sei daher im ontologischen Gottesbeweis selbst der Übergang des endlichen, subjektiven Geistes zu ihm hin. Wie ist das zu verstehen? Der ontologische Gottesbeweis fängt auch nach Hegel mit dem Gottesbegriff an und geht von diesem zum Sein bzw. zur Realität Gottes über. Er setzt daher den absoluten Geist bzw. absoluten Begriff zunächst, nämlich im ontologischen Gottesbegriff am Anfang seines Beweises, in einer endlichen Form, und zwar in Gestalt einer stets endlichen Vorstellung des subjektiven Geistes von Gott.⁵⁹ Damit es im ontologischen Gottesbeweis nun zu einer denkenden Erhebung des subjektiven Geistes zu Gott als dem absoluten, wahrhaft seienden Geist kommt, bedarf es einer Vermittlung der endlichen Gottesvorstellung des subjektiven Geistes mit dem objektiven Sein bzw. der Realität. Diese

⁵⁷ Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, S. 356; zu Hegels Verständnis dieser „denkenden Erhebung des Menschengeistes zu Gott“ vgl. Dierken, *Hegels Interpretation der Gottesbeweise* (wie Anm. 35), S. 282: „Die Erhebung des Geistes zu Gott ist in einem: Bestimmen seines Begriffs und seiner Eigenschaften und seines Seins“ (GB, 61)“; ders., ebd., S. 290: „Obgleich Hegel den Gottesgedanken im Kontext der Beweise an ihm selber denkt, entgeht er dem Dilemma der Abstraktion im Gottesgedanken, indem er die Gottesbeweise als Erhebung faßt, die in das Bestimmen des Begriffs Gottes überführt werden kann, da die Erhebung das Selbstbestimmen Gottes sub specie seiner Manifestation darstellt.“

⁵⁸ Ebd., S. 522.

⁵⁹ Vgl. ebd.

Vermittlung leiste, wie Hegel völlig zu Recht sieht, Anselms ontologischer Gottesbeweis durch die inhaltliche Bestimmung Gottes als absoluter Vollkommenheit. Denn diese könne nicht den Charakter einer bloßen Vorstellung des subjektiven Geistes besitzen, weil das, was objektiv wirklich ist, besser sei als das, was bloß eine Vorstellung des subjektiven Geistes ist. Folglich, so schließe der ontologische Gottesbeweis Anselms, sei Gott, da er das Vollkommenste ist, „nicht nur Vorstellung, sondern es kommt ihm auch die Wirklichkeit, Realität zu.“⁶⁰ Eine noch bessere spätere, und zwar die kantische, Fassung dieses ontologischen Gottesbeweistyps habe den ontologischen Gottesbegriff als Inbegriff aller Realitäten, d. h. aller sachhaltigen Eigenschaften, und damit als das allerrealste Wesen definiert, dem daher auch das Sein zukomme, weil das Sein eine Realität in diesem Sinne des Wortes darstelle.⁶¹

Auch in diesem Zusammenhang referiert Hegel Kants Kritik am ontologischen Argument einschließlich ihrer Exemplifizierung am Beispiel der hundert Taler, deren akademischen und populären Siegeszug zu seiner Zeit er hier nur konstatiert, ohne ihn wie in anderen Texten mit Bedauern und Spott zu quittieren.

Der Fokus seiner Metakritik an Kants Kritik richtet sich hier auf Kants Verständnis sowohl des Begriffs als auch des Seins. Kant identifiziere zu Unrecht eine subjektive Vorstellung wie diejenige von hundert Talern mit dem Wesen des Begriffs, und zwar des Begriffes an und für sich selbst, d. h. des absoluten Begriffs Gottes. Denn dieser Begriff enthalte das Sein als eine eigene Bestimmtheit in sich. Diese These begründet Hegel hier wie folgt:

Der Begriff Gottes, d. h. der absolute Begriff, sei unmittelbar das Allgemeine, das sich bestimmt, indem es eine endliche Besonderung, d. h. die Welt der erscheinenden Vielheit, als das Andere seiner selbst setze und diese im nächsten Schritt seiner dialektischen Selbstbewegung wieder negiere, d. h. mit sich identifiziere.⁶² Das Sein bzw. die Realität aber sei das Unmittelbare, d. h. die abstrakte Beziehung auf sich selbst.⁶³ Als diese Beziehung auf sich selbst aber sei das Sein

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 524.

⁶¹ Vgl. ebd.

⁶² Vgl. ebd., S. 525: „Erstens ist der Begriff unmittelbar dies *Allgemeine, welches sich bestimmt*, besonders, diese Tätigkeit zu urteilen, sich zu besondern, zu bestimmen, eine Endlichkeit zu setzen und diese seine Endlichkeit zu negieren und durch die Negation dieser Endlichkeit identisch mit sich zu sein. Das ist der Begriff überhaupt, der Begriff Gottes, der absolute Begriff; Gott ist eben dieses. Gott als Geist oder als Liebe ist dies, daß Gott sich besonders, den Sohn erzeugt, die Welt erschafft, ein Anderes seiner und in diesem sich selbst hat, mit sich identisch ist. Im Begriff überhaupt, noch mehr in der Idee, ist dieses überhaupt: durch die Negation der Besonderung, die zu setzen er zugleich selbst die Tätigkeit ist, identisch mit sich zu sein, sich auf sich selbst zu beziehen.“

⁶³ Vgl. ebd.: „Fürs andere fragen wir: Was ist das Sein, diese Eigenschaft, Bestimmtheit, die Realität? Das Sein ist weiter nichts als das Unsagbare, Begriffslose, nicht das Konkrete, das der Begriff ist, nur die Abstraktion der Beziehung auf sich selbst. Man kann sagen: es ist die Unmittelbarkeit; Sein ist das Unmittelbare überhaupt, und umgekehrt: Das Unmittelbare ist das Sein, ist in Beziehung auf sich selbst, d.h. daß die Vermittlung negiert ist.“

eine notwendige Bestimmung des absoluten Begriffs Gottes, weil dieser Selbstbeziehung sei, allerdings eine Selbstbeziehung, die für sich selbst sei und insofern über die abstrakte, an sich, aber nicht für sich seiende Selbstbeziehung des Seins hinausgehe.⁶⁴ Daher sei das Sein nur eine der Bestimmungen des absoluten Begriffs unter vielen anderen, die dieser als die Totalität der Realität besitze, und zwar die Bestimmung seiner Identität mit sich.⁶⁵ Absoluter Begriff und Sein seien daher auch voneinander verschieden, wobei der Begriff zugleich die Bewegung, der Prozess und gleichsam der Trieb sei, diese Verschiedenheit in die Einheit beider hinein aufzuheben.⁶⁶

Nach dieser Begründung seiner Metakritik an Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises nimmt Hegel eine abschließende Bewertung des ontologischen Gottesbeweises Anselms vor: Es handele sich bei dem ontologischen Gottesbegriff seinem Inhalt nach um einen wahrhaften, notwendigen Gedanken; mangelhaft sei nur die Form des aus ihm abgeleiteten ontologischen Beweises, weil er die Einheit dieses Gottesbegriffs und des Seins nur voraussetze, indem er das Enthaltensein des Seins im Begriff expliziere, diese Einheit also nicht auch hervorbringe.⁶⁷ Die

⁶⁴ Vgl. ebd.: „Diese Bestimmung, Beziehung auf sich, Unmittelbarkeit‘ ist nun sogleich für sich selbst im Begriff überhaupt, und im absoluten Begriff, im Begriff Gottes, daß er die Beziehung auf sich selbst ist. Der Begriff ist das Lebendige, mit sich selbst sich Vermittelnde; eine seiner Bestimmungen ist auch das Sein.“

⁶⁵ Vgl. ebd.: „Insofern ist Sein verschieden vom Begriff, weil Sein nicht der ganze Begriff ist, nur eine seiner Bestimmungen, nur diese Einfachheit des Begriffs, daß er bei sich selbst ist, die Identität mit sich.“

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 526: „Der Begriff ist diese Totalität, die Bewegung, der Prozeß, sich zu objektivieren. [...] In weiterer, konkreterer Bestimmung ist diese Tätigkeit des Begriffs der Trieb. [...] Es gibt nichts, wovon alles so Beispiel wäre wie das Aufheben des Entgegengesetzten, des Subjektiven und Objektiven, so daß die Einheit derselben hervorgebracht wird.“

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 526f.: „Der Gedanke des *Anselmus* ist also seinem Inhalt nach wahrhafter, notwendiger Gedanke; aber die Form des daraus abgeleiteten Beweises hat allerdings einen Mangel wie die vorigen Weisen der Vermittlung. Diese Einheit des Begriffs und Seins ist Voraussetzung, und das Mangelhafte ist eben, daß es nur Voraussetzung ist. Vorausgesetzt ist der reine Begriff, der Begriff an und für sich, der Begriff Gottes; dieser *ist*, enthält auch das Sein.“ Zu Hegels Anselm-Kritik vgl. Düsing, *Die Restitution des ontologischen Gottesbeweises bei Hegel* (wie Anm. 15), S. 127: „Hegel kritisiert jedoch Anselms Durchführung des Beweises. Zunächst wird die reine Vollkommenheit Gottes nur als Vorstellung konzipiert. Dies bedeutet hier weniger, daß sie ursprünglich nur Glaubensinhalt ist, als vielmehr, daß sie einen bloßen Verstandesinhalt darstellt, der noch von der Existenz getrennt ist. Der Beweis selbst gehört der Verstandesmetaphysik an, die von dieser Trennung ausgeht und die in Urteilen wie ‚Gott existiert‘ jene nur spekulativ zu erkennende Einheit von Denken und Sein auszudrücken sucht, ohne sie aber in solcher Entzweiung von Subjekt und Prädikat erfassen zu können. Generell liegt hierbei Hegels Kritik an der Form des Urteils zugrunde, das nicht in der Lage sei, einen spekulativen Inhalt zu fassen und auszudrücken. Deshalb bleibt methodisch in diesem Beweis jene Identität von Denken und Sein in der Vollkommenheit Gottes eine bloße ‚Voraussetzung‘. Sie wird im Beweis nicht spekulativ entwickelt.“ Zu Hegels Kritik an der Form des Urteils vgl. auch Gunnar Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis zwischen Metaphysik und Nachmetaphysik*, Frankfurt a. M. 2008, S. 129: „Die Form des Gottesbeweises, deren Ergebnis in dem Urteil, daß Gott existiere, besteht, schlägt so dem wahren Gehalt dieses Urteils, nämlich der inneren Verbundenheit der Denbestimmungen ‚Gott‘ und ‚Existenz‘, ins Gesicht. Die Form des Urteils erweist sich hierin als hinderlich, seinen Inhalt zu denken. Sie ist daher zu zerbrechen, indem die Trennung zwischen dem Urteilssubjekt und dem Urteilsprädikat aufgehoben wird.“ Auch in Spinozas Bestimmung der „Substanz als das, was nicht gedacht werden kann ohne Existenz, dessen Begriff die Existenz in sich schließt“ (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, S. 527), sieht Hegel diese Voraussetzung gegeben.

untrennbare Einheit des Begriffs und des Seins ist nach Hegel alleine bei Gott gegeben, sodass der ontologische Gottesbegriff einen singulären epistemischen Status besitzt.⁶⁸ Im Unterschied zu diesem Gottesbegriff sei bei allen endlichen Dingen ihr Begriff und ihr Sein voneinander verschieden.⁶⁹ So seien etwa der Begriff der Seele von der Leiblichkeit als ihrer Realität verschieden, weil sie sich voneinander trennen können, und zwar im irdischen Tod des sterblichen Menschen.⁷⁰

Hegels Resümee seiner Ausführung zum ontologischen Gottesbeweis in diesem Kontext lautet schließlich wie folgt: Im ontologischen Gottesbeweis erhebt sich der menschliche Geist durch die Vermittlung einer Negation zu Gott: Indem er „das Endliche für nichtig achtet.“⁷¹ Diese Negation aber ist nur die Kehrseite seiner Affirmation: Indem er alle Vollkommenheit für Gott affirmiert, schließt er sich mit Gott zusammen und weiß, dass Gott ist.⁷²

3.6 Hegels erweiterte Bewertung des ontologischen Gottesbeweises in seiner *Ausführung des ontologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1831*

Hegels zweite Ausführung des ontologischen Gottesbeweises im Anhang zu seinen Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes ist seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion vom Jahre 1831*, d. h. aus seinem Todesjahr, entnommen. Daher finden wir hier gleichsam das Vermächtnis von Hegels Behandlung des ontologischen Gottesbeweises.

Die Systemstelle innerhalb der Religionsphilosophie, an der Hegel auf den ontologischen Gottesbeweis eingeht, ist auch hier die Sphäre der absoluten, offenbaren Religion, und zwar deren abstrakte, metaphysische Grundlage in Gestalt des Begriffs bzw. der Idee Gottes, der sich

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 527: „Diese Untrennbarkeit des Begriffs und des Seins ist absolut nur der Fall bei Gott.“

⁶⁹ Vgl. ebd.: „Die Endlichkeit der Dinge besteht darin, daß der Begriff und die Bestimmung des Begriffs und das Sein des Begriffs nach der Bestimmung verschieden sind. Das Endliche ist, was seinem Begriff oder vielmehr dem Begriff nicht entspricht.“

⁷⁰ Vgl. ebd.: „Wir haben den Begriff der Seele. Die Realität, das Sein ist die Leiblichkeit; der Mensch ist sterblich. Das drücken wir auch so aus: Seele und Leib können sich scheiden. Da ist diese Trennung; aber im reinen Begriff ist diese Untrennbarkeit.“

⁷¹ Ebd., S. 528.

⁷² Vgl. ebd.: „Die Hauptbestimmung dabei ist: Wenn wir von einem Gegenstand wissen, so ist der Gegenstand vor uns; wir sind unmittelbar darauf bezogen. Aber diese Unmittelbarkeit enthält Vermittlung, was Erhebung zu Gott genannt worden, daß der Geist des Menschen das Endliche für nichtig achtet. Vermittels dieser Negation erhebt er sich, schließt sich mit Gott zusammen. Dieser Schlußsatz: ‚ich weiß, daß Gott ist‘, diese einfache Beziehung ist entstanden vermittels dieser Negation.“

im endlichen Geist manifestiere.⁷³ Während der kosmologische und der teleologische Gottesbeweis „in die Endlichkeit der Bestimmung Gottes“⁷⁴ fallen, weil sie von einem gegebenen, vorhandenen Dasein ausgehen,⁷⁵ gehe der von Anselm von Canterbury entworfene und später von Descartes, Leibniz und Wolf wieder aufgenommene ontologische Gottesbeweis vom freien, reinen Begriff aus und sei deshalb alleine der wahrhafte Gottesbeweis.⁷⁶ Dabei werde der ontologische Gottesbegriff von Anselm zunächst als eine subjektive Vorstellung eingeführt, die der Realität gegenübersteht, um dann zu zeigen, dass er als das Vollkommene das Sein in sich enthalten muss, weil wir dem Sein ein höheres Maß an Qualität zuerkennen als einer bloß subjektiven Vorstellung.⁷⁷ Ein vollkommener Gehalt muss daher nach Hegel auch das Sein in sich schließen. Wenn aber Gott vom ontologischen Gottesbegriff als Inbegriff bzw. als Totalität aller affirmativen Realitäten, d. h. perfekten Wesenseigenschaften bzw. Seinsvollkommenheiten, bestimmt werde, dann würde, so Hegel, in Wahrheit alle Bestimmtheit aus dem Gottesbegriff verschwinden, weil sich diese Realitäten wie etwa Weisheit, Gerechtigkeit, Allmacht und Allwissenheit wechselseitig widersprächen.⁷⁸ Diese Schlussfolgerung Hegels dürfte jedoch nicht

⁷³ Vgl. ebd.: „In der Sphäre der offenbaren Religion ist zuerst der abstrakte *Begriff Gottes* zu betrachten. Der freie, reine, offenbare Begriff ist die Grundlage; seine Manifestation, sein Sein für Anderes ist sein Dasein, und der Boden seines Daseins ist der *endliche Geist*.“

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 529: „Diese Beweise fallen damit in die Endlichkeit der Bestimmung Gottes.“

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 528f.: „Das Sein wurde einmal in der umfassendsten Bestimmung genommen als zufälliges Sein im *kosmologischen Beweis*: Die Wahrheit des zufälligen Seins ist das an und für sich notwendige Sein. Das Dasein wurde ferner gefaßt als Zweckbeziehungen in sich enthaltend, und dies gab den *teleologischen Beweis*: hier ist ein Aufsteigen, ein Anfangen von einem gegebenen, vorhandenen Dasein.“

⁷⁶ Vgl. ebd., S. 529: „Hier hingegen ist der Anfang der freie, reine Begriff, und es tritt somit auf dieser Stufe der *ontologische Beweis* vom Dasein Gottes ein, er macht die abstrakte, metaphysische Grundlage dieser Stufe aus; auch ist er erst im Christentum durch *Anselm von Canterbury* aufgefunden worden. Er wird dann bei allen späteren Philosophen, *Cartesius, Leibniz, Wolff* aufgeführt, doch immer *neben* den anderen Beweisen, obgleich er *allein der wahrhafte* ist.“

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 529f.: „*Anselm* führt den Beweis einfach so: *Gott ist das Vollkommenste*, über welches hinaus nichts gedacht werden kann. Wenn Gott bloße Vorstellung ist, so ist er nicht das Vollkommene; dies ist aber im Widerspruch mit dem ersten Satze, denn wir achten das für vollkommen, was nicht nur Vorstellung ist, sondern dem auch das Sein zukommt. Wenn Gott nur subjektiv ist, so können wir etwas Höheres aufstellen, dem auch das Sein zukommt.“

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 530: „Die Realitäten sollen demnach in Gott nur nach der affirmativen Seite genommen werden, schrankenlos, so daß die Negation weggelassen werden soll. Es ist leicht aufzuzeigen, daß dann nur noch die Abstraktion des mit sich Einen übrigbleibt; denn wenn wir von Realitäten sprechen, so sind das unterschiedene Bestimmungen, als Weisheit, Gerechtigkeit, Allmacht, Allwissenheit. Diese Bestimmungen sind Eigenschaften, die leicht als im Widerspruch miteinander stehend aufgezeigt werden können; die Güte ist nicht die Gerechtigkeit; die absolute Macht widerspricht der Weisheit, denn diese setzt Endzwecke voraus, die Macht dagegen ist das Schrankenlose der Negation und der Produktion. Wenn nach der Forderung der Begriff sich nicht widersprechen soll, so muß alle Bestimmtheit wegfallen, denn jeder Unterschied treibt sich zur Entgegensetzung fort.“ Zur Erläuterung dieser gleichwohl sachlich falschen Schlußfolgerung Hegels vgl. Düsing, *Die Restitution des ontologischen Gottesbeweises bei Hegel* (wie Anm. 15), S. 138: „Wenn Realität als Vollkommenheit, d.h. als rein Affirmatives, gedacht wird und deshalb, wie schon Leibniz fordert, die Realitäten in Gott einander nicht entgegengesetzt sind und damit einander nicht widersprechen, wie es z.B. bei Gerechtigkeit und Güte der Fall sein soll, dann werden nach Hegel aus dem Inbegriff der Realitäten, der für Gott als definitiv angesetzt wird, überhaupt alle Negationen beseitigt.“

zutreffen, weil es sich dabei um Eigenschaften desselben einfachen Wesens Gottes handelt, die sich auf Grund ihrer Wesensidentität miteinander gar nicht widersprechen können. In diesem Zusammenhang wiederholt und bekräftigt Hegel seine Annahme, dass in dem Unendlichen bzw. der Idee eine Einheit von Subjekt und Objekt, Begriff und Sein, bestehe, während bei allem Endlichen beide Seiten unversöhnt einander entgegengesetzt blieben.⁷⁹

Auch auf Kants und Gaunilos nach Hegels Meinung übereinstimmende Kritik am ontologischen Gottesbeweis geht er in diesem Zusammenhang ein: Das Sein sei nach Kant keine Realität, weil es dem Begriffe keine inhaltliche Bestimmung hinzufüge.⁸⁰ Letzteres konzediert Hegel, aber dies sei auch gar nicht die Intention des ontologischen Gottesbeweises Anselms, der vielmehr zeigen wolle, dass der Begriff nichts bloß Subjektives, sondern die Idee und damit die Einheit von Subjektivität und Objektivität sei.⁸¹ Der in die Endlichkeit fallende Gegensatz zwischen Begriff und Sein sei daher auf Gott nicht anwendbar.⁸²

Als einen Mangel des ontologischen Gottesbeweises versteht Hegel auch hier den Umstand, dass dieser die inhaltliche Bestimmung des Gottesbegriffs mit der absoluten Vollkommenheit nur zu einer Voraussetzung des Beweisganges mache, „an welcher gemessen das Sein für sich und der Begriff für sich Einseitige sind.“⁸³ Dadurch aber werde der Begriff als etwas Subjektives und Endliches behandelt und verstanden, obwohl die Endlichkeit der Subjektivität am Begriff selbst

Da aber nach dem Grundsatz: ‚omnis determinatio est negatio‘ jede Bestimmtheit Negation enthält, werden damit alle Bestimmtheiten der Realitäten beseitigt; zurück bleibt ein gänzlich inhaltsleerer und unbestimmter Begriff, in dem letztlich nur noch einfaches Sein als unbestimmte Unmittelbarkeit gedacht wird.“

⁷⁹ Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, S. 530f.: „Das Endliche ist das, dessen Dasein dem Begriffe nicht entspricht. Die Gattung ist realisiert in den daseienden Individuen; aber diese sind vergänglich. Die Gattung ist das Allgemeine für sich, da entspricht das Dasein nicht dem Begriffe. Hingegen in dem in sich bestimmten Unendlichen muß die Realität dem Begriffe entsprechen, - dies ist die *Idee*, Einheit des Subjekts und Objekts.“

⁸⁰ Vgl. ebd., S. 531: „Wenn man Gott als den Inbegriff aller Realitäten bestimme, so gehöre das Sein nicht dazu, denn das Sein sei keine Realität; es kommt nämlich zu dem Begriffe nichts hinzu, - ob er ist oder ob er nicht ist, er bleibt dasselbe. Schon zu Anselms Zeit brachte ein Mönch dasselbe vor; er sagte: das, was ich mir vorstelle, ist darum doch noch nicht.“

⁸¹ Vgl. ebd., S. 531: „Es kann zugegeben werden, daß das Sein keine Inhaltsbestimmung ist; aber es soll ja nichts zum Begriff hinzukommen [...], sondern ihm vielmehr der Mangel genommen werden, daß er nur ein Subjektives, nicht die Idee ist.“ Zu Hegels Begriff der Idee vgl. Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt* (wie Anm. 67), S. 130: „Hegels Begriff der Idee bezeichnet als der Begriff eines sich selbst zur Realität bestimmenden Begriffs die Einheit von Begriff und Objektivität.“

⁸² Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, S. 531: „Der Verstand hält Sein und Begriff streng auseinander, jedes als identisch mit sich; aber schon nach der gewöhnlichen Vorstellung ist der Begriff ohne Sein ein Einseitiges und Unwahres, und ebenso das Sein, in dem kein Begriff ist, das begrifflose Sein. Dieser Gegensatz, der in die Endlichkeit fällt, kann bei dem Unendlichen, Gott, gar nicht statthaben.“

⁸³ Vgl. ebd., S. 531f.: „Nun ist aber hier folgender Umstand, der eben den Beweis unbefriedigend macht. Jenes Allervollkommenste und Allerrealste ist nämlich eine Voraussetzung, an welcher gemessen das Sein für sich und der Begriff für sich Einseitige sind. Bei *Cartesius* und *Spinoza* ist Gott als Ursache seiner selbst definiert; Begriff und Dasein ist eine Identität, oder Gott als Begriff kann nicht gefaßt werden ohne Sein. Daß dies eine Voraussetzung ist, ist das Ungenügende, so daß der Begriff an ihr gemessen ein Subjektives sein muß.“

aufgehoben sei, weil der Begriff das Sein als die einfache Beziehung auf sich in sich enthalte.⁸⁴ Doch der Begriff habe nicht nur an sich das Sein in sich, sondern er sei auch für sich das Sein,⁸⁵ m. a. W.: Der Begriff hebe seine Subjektivität selbst auf und objektiviere sich, mache sich selbst mit dem Sein identisch, und zwar nicht als die Voraussetzung, sondern als das Resultat seiner Tätigkeit.⁸⁶ Dieser Begriff Gottes „in seiner ganzen Freiheit“⁸⁷ aber sei der christliche Gottesbegriff,⁸⁸ dessen konkretes Sein das Bewußtsein des endlichen Geistes sei.⁸⁹ Es sei dies der „absolute(r) Prozeß“⁹⁰ bzw. die absolute Tätigkeit Gottes als des Geistes bzw. als des an und für sich seienden Begriffs, der sich im endlichen Bewusstsein von sich unterscheide, sich offenbare, von sich wisse, eine spekulative Erkenntnis dessen gewinne, was er selbst ist.⁹¹ Diese Selbst-Entwicklung der Idee nennt Hegel hier auch „die absolute Wahrheit“⁹², die sich dem religiösen Menschen im Modus der Anschauung bzw. Vorstellung manifestiere, während sie von der Philosophie rein gedacht werde. Dass Gott sich offenbart, dass er der Offenbare ist, sei Inhalt der wahren, freien, absoluten, offenbaren Religion des Christentums, der von der spekulativen Vernunft betrachtet und erkannt werden könne, für den menschlichen Verstand jedoch ein Mysterium bleibe.⁹³

Diese zweite und letzte Ausführung Hegels zum ontologischen Gottesbeweis innerhalb seiner *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* bestätigt und erweitert die Darstellung und Bewertung des ontologischen Gottesbeweises bei Hegel, die wir bisher schon kennengelernt haben: Der ontologische Gottesbegriff werde nur deshalb als eine subjektive Vorstellung eingeführt, um zu zeigen, dass er als Inbegriff aller Vollkommenheit das Sein in sich enthalten muss. Er stellt die objektive Einheit von Begriff und Sein dar, die nur auf Gott, nicht aber auf die endlichen Entitäten zutrifft. Hegel erneuert hier auch wieder seine Kritik an der zirkulären

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 532.

⁸⁵ Vgl. ebd.: „Der Begriff hat aber nicht nur *an sich* das Sein in sich, nicht nur *wir* sehen dies ein, sondern er ist auch *für sich* das Sein.“

⁸⁶ Vgl. ebd., S. 533: „er (sc. der Begriff) hebt selbst seine Subjektivität auf und objektiviert sich. [...] der Begriff ist ewig diese Tätigkeit, das Sein identisch mit sich zu setzen. [...] Der Begriff ist so diese Tätigkeit, seinen Unterschied aufzuheben.“

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Vgl. ebd.: „Der Standpunkt, auf dem wir uns befinden, ist der christliche. – Wir haben hier den Begriff Gottes in seiner ganzen Freiheit; dieser Begriff ist identisch mit dem Sein“.

⁸⁹ Vgl. ebd.: „Das *Bewußtsein des endlichen Geistes* ist das konkrete Sein, das Material der Realisierung des Begriffs Gottes.“

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Vgl. ebd., S. 533f.

⁹² Vgl. ebd., S. 534: „Die Entwicklung dieser Idee ist die absolute Wahrheit.“

⁹³ Vgl. ebd., S. 534f.

Beweisform des ontologischen Gottesbeweises, welche die Selbstbewegung des Begriffs und seine Manifestation im endlichen Geist unberücksichtigt lasse.

Neu an Hegels Bewertung des ontologischen Gottesbeweises in dieser zweiten *Ausführung* ist allerdings seine sachlich unzutreffende Annahme, dass sich die perfekten Wesenseigenschaften Gottes widersprüchen, sodass dieser Gottesbegriff jede Bestimmtheit verlieren würde.

3.7 Zu Hegels Auseinandersetzung mit dem ontologischen Gottesbeweis in seiner *Wissenschaft der Logik*

3.7.1 Hegels Metakritik an Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises in der ersten Anmerkung seiner Seinslogik

Auch in seiner *Wissenschaft der Logik* geht Hegel auf den ontologischen Gottesbeweis und seine Kritik durch Kant ein, und zwar bereits in der ersten Anmerkung der Seinslogik zum Werden als der Einheit des Seins und des Nichts. Diese Anmerkung greift die Einwände des menschlichen Verstandes gegen die dynamische Identität von Sein und Nichts auf und macht daher den Gegensatz von Sein und Nichts aus der Perspektive der Vorstellung zu ihrem Gegenstand. Die Vorstellung mache aus den reinen Abstraktionen des Seins und des Nichts ein bestimmtes, endliches Sein sowie ein bestimmtes Nichts und verändere daher grundlegend den Sinn des Satzes von der Identität des Seins und des Nichts, indem sie z. B. aus dieser Identität zu Unrecht folgere, dass es dasselbe sei, ob man existiere oder nicht, oder ob hundert Taler sich im eigenen Vermögenszustand befänden oder nicht.⁹⁴ Denn während ein bestimmter Inhalt bzw. ein bestimmtes Sein stets in vielfacher Beziehung zu einem anderen Inhalt stehe und vorgestellt werde, die für sein Dasein konstitutiv sei, gelte dies für die bestimmungs- und inhaltslosen Abstraktionen des Seins und des Nichts nicht.⁹⁵ Diesen Unterschied zwischen dem Verhältnis

⁹⁴ Vgl. Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik I*, (TW, Bd. 5) Frankfurt a. M. 1969, S. 87: „Sein und Nichtsein ist dasselbe; *also* ist es dasselbe, ob ich bin oder nicht bin, ob dieses Haus ist oder nicht ist, ob diese hundert Taler in meinem Vermögenszustand sind oder nicht. – Dieser Schluß oder Anwendung jenes Satzes (sc. Sein und Nichtsein ist dasselbe) verändert dessen Sinn vollkommen. Der Satz enthält die reinen Abstraktionen des Seins und Nichts; die Anwendung aber macht ein bestimmtes Sein und bestimmtes Nichts daraus. Allein vom bestimmten Sein ist, wie gesagt, hier (sc. beim ontologischen Gottesbeweis) nicht die Rede.“

⁹⁵ Vgl. ebd., S. 87f.: „Ein bestimmtes, ein endliches Sein ist ein solches, das sich auf anderes bezieht.; es ist ein Inhalt, der im Verhältnisse der Notwendigkeit mit anderem Inhalte, mit der ganzen Welt steht. [...] Wenn ein bestimmter Inhalt, irgendein bestimmtes Dasein *vorausgesetzt* wird, so ist dies Dasein, weil es *bestimmtes* ist, in mannigfaltiger Beziehung auf anderen Inhalt; es ist für dasselbe nicht gleichgültig, ob ein gewisser anderer Inhalt, mit dem es in Beziehung steht, ist oder nicht ist; denn nur durch solche Beziehung ist es wesentlich das, was es ist.“

zwischen dem abstrakten Sein und dem abstrakten Nichts einerseits und dem bestimmten Sein und dem bestimmten Nichts andererseits exemplifiziert Hegel dann an Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis:

Nach Kant sei das Sein bzw. die Existenz keine Inhaltsbestimmung, sodass hundert mögliche und hundert wirkliche Taler dieselbe Inhaltsbestimmung besäßen.⁹⁶ Für diesen Inhalt der hundert Taler ist es nach Hegel in der Tat gleichgültig, ob sie wirklich oder ob sie nur möglich sind, es liege in diesem Inhalt kein Unterschied des Seins oder Nichtseins.⁹⁷ Gleichwohl sei es nach Kant für den eigenen Vermögenszustand keineswegs irrelevant, ob man hundert Taler nur möglicherweise oder ob man sie auch wirklich besitze⁹⁸:

„Denn der *Gegenstand* ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriff analytisch enthalten, sondern *kommt zu meinem Begriffe* (der eine *Bestimmung* meines Zustandes ist) *synthetisch* hinzu, ohne daß durch dieses Sein außer meinem Begriffe diese gedachten hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden.“⁹⁹

Kant setze hier zwei verschiedene Zustände voraus, und zwar den Begriff bzw. die Vorstellung einerseits und den Vermögenszustand andererseits.¹⁰⁰ Für beide Zustände seien hundert Taler eine Inhaltsbestimmung, die zu ihnen synthetisch hinzukomme.¹⁰¹ Denn ob ich hundert Taler besitze oder nicht besitze, ob ich mir hundert Taler vorstelle oder nicht, sei ein jeweils verschiedener, und zwar ein bestimmter Inhalt.¹⁰² Sein sei hier Realität, nämlich „das bestimmte

Dasselbe ist der Fall in dem *Vorstellen* (indem wir das Nichtsein in dem bestimmteren Sinne des Vorstellens gegen die Wirklichkeit nehmen), in dessen Zusammenhang das Sein oder die Abwesenheit eines Inhalts, der als bestimmt mit anderem in Beziehung vorgestellt wird, nicht gleichgültig ist.“

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 88: „Die Kantische Kritik hielt sich vornehmlich daran, daß die *Existenz* oder das Sein (was hier gleichbedeutend gilt) keine *Eigenschaft* oder kein *reales Prädikat* sei, d.h. nicht ein Begriff von etwas, was zu dem *Begriffe* eines Dinges hinzukommen könne. – Kant will damit sagen, daß Sein keine Inhaltsbestimmung sei. Also enthalte, fährt er fort, das Mögliche nicht mehr als das Wirkliche; hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche; – nämlich jene haben keine andere Inhaltsbestimmung als diese.“

⁹⁷ Vgl. ebd.: „Für diesen als isoliert betrachteten Gegenstand ist es in der Tat gleichgültig, zu sein oder nicht zu sein; es liegt in ihm kein Unterschied des Seines oder Nichtseins, dieser Unterschied berührt ihn überhaupt gar nicht; die hundert Taler werden nicht weniger, wenn sie nicht sind, und nicht mehr, wenn sie sind.“

⁹⁸ Vgl. ebd., S. 88f.: „Aber“, erinnert Kant, „in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern als bei dem bloßen Begriff derselben (d.i. ihrer Möglichkeit).“

⁹⁹ Ebd., S. 89.

¹⁰⁰ Vgl. ebd.: „Es werden hier zweierlei Zustände, um bei den Kantischen Ausdrücken, die nicht ohne verworrene Schwerfälligkeit sind, zu bleiben *vorausgesetzt*: der eine, welchen Kant den Begriff nennt, darunter die Vorstellung zu verstehen ist, und ein anderer, der Vermögenszustand.“

¹⁰¹ Vgl. ebd.: „Für den einen wie für den anderen, das Vermögen wie das Vorstellen, sind hundert Taler eine Inhaltsbestimmung, oder sie kommen zu einem solchen, wie Kant sich ausdrückt, *synthetisch* hinzu“.

¹⁰² Vgl. ebd.: „ich als *Besitzer* von hundert Talern oder als Nichtbesitzer derselben oder auch ich als mir hundert Taler *vorstellend* oder auch nicht vorstellend, ist allerdings ein verschiedener Inhalt. Allgemeiner gefaßt: Die Abstraktionen von Sein und Nichts hören auf, Abstraktionen zu sein, indem sie einen bestimmten Inhalt erhalten.“

Sein von hundert Talern, das Nichts Negation, das bestimmte Nichtsein von denselben.“¹⁰³ Zwar sei die abstrakte Inhaltsbestimmung der hundert Taler in beiden Fällen, d. h. im Begriff bzw. in der Vorstellung und in dem Vermögenszustand, dieselbe,¹⁰⁴ trete dieser Inhalt aber in die Sphäre des Daseins und damit in Beziehung zu einem Zustand wie dem Vermögenszustand, sei ihre Bestimmtheit nicht gleichgültig, dann bedeute vielmehr ihr Sein oder Nichtsein eine reale Veränderung dieses Zustands.¹⁰⁵ Denn erst das Dasein als das bestimmte Sein enthalte den realen Unterschied von Sein und Nichts, in den die Vorstellung das abstrakte Sein und Nichts verwandle.¹⁰⁶ Wenn Kant behauptet, dass wir durch die Existenz eines bestimmten Seins zwar einen zusätzlichen Gegenstand der Wahrnehmung, aber keinen zusätzlichen Inhalt unseres Begriffs von diesem bestimmten Sein wie etwa von hundert Talern erhalten, verwechselt er nach Hegel den Begriff mit einer isolierten Vorstellung eines bestimmten, endlichen Seins wie etwa der Vorstellung von hundert Talern, deren empirischer Inhalt keine Beziehung auf Anderes enthalte, sodass es für diesen Inhalt gleichgültig sei, ob er wahrgenommen werde oder nicht.¹⁰⁷ Diesem verstandesmäßigen Missverständnis eines Begriffs im Sinne eines isolierten, empirischen, endlichen, veränderlichen Vorstellungsgehalts setzt Hegel sein Verständnis des Begriffs des Seins entgegen, dem in Wahrheit die Form der einfachen *Beziehung* auf sich zugehöre, sodass er das Erste in der Wissenschaft sei.¹⁰⁸

In der Zurückweisung jedes besonderen, endlichen Seins und dem Rückgang auf das Sein als solches in seiner ganzen, abstrakten Allgemeinheit sieht Hegel nicht nur die erste theoretische,

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Vgl. ebd.: „Diese Inhaltsbestimmung selbst, die hundert Taler, auch abstrakt für sich gefaßt, ist in dem einen unverändert dasselbe, was in dem anderen.“

¹⁰⁵ Vgl. ebd.: „Indem aber ferner das Sein als Vermögenszustand genommen wird, treten die hundert Taler in Beziehung zu einem Zustand, und für diesen ist solche Bestimmtheit, die sie sind, nicht gleichgültig; ihr Sein oder Nichtsein ist nur *Veränderung*; sie sind in die Sphäre des *Daseins* versetzt.“

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 89f.: „Wenn daher gegen die Einheit des Seins und Nichts urgiert wird, es sei doch nicht gleichgültig, ob dies und jenes (die 100 Taler) sei oder nicht sei, so ist es eine Täuschung, daß wir den Unterschied bloß aufs Sein und Nichtsein hinausschieben, ob ich die hundert Taler *habe* oder *nicht habe*, - eine Täuschung, die, wie gezeigt, auf der einseitigen Abstraktion beruht, welche das *bestimmte Dasein*, das in solchen Beispielen vorhanden ist, *wegläßt* und bloß das Sein und Nichtsein festhält, wie sie umgekehrt das abstrakte Sein und Nichts, das aufgefaßt werden soll, in ein bestimmtes Sein und Nichts, in ein Dasein, verwandelt.“

¹⁰⁷ Vgl. ebd., S. 90: „Der Begriff der hundert Taler, sagt Kant, werde nicht durch das Wahrnehmen vermehrt. Der *Begriff* heißt hier die vorhin bemerkten *isoliert* vorgestellten hundert Taler. In dieser isolierten Weise sind sie zwar ein empirischer Inhalt, aber abgeschnitten, ohne Zusammenhang und Bestimmtheit gegen *Anderes*; die Form der Identität mit sich benimmt ihnen die Beziehung auf Anderes und macht sie gleichgültig, ob sie wahrgenommen seien oder nicht. Aber dieser sogenannte *Begriff* der hundert Taler ist ein falscher Begriff; die Form der einfachen Beziehung auf sich gehört solchem begrenzten, endlichen Inhalt nicht selbst; es ist eine ihm vom subjektiven Verstande angetane und geliehene Form; hundert Taler sind nicht ein sich auf sich Beziehendes, sondern ein Veränderliches und Vergängliches.“

¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 91: „Was das *Erste* in der *Wissenschaft* ist, hat sich müssen *geschichtlich* als das *Erste* zeigen. Und das eleatische *Eine* oder *Sein* haben wir für das Erste des Wissens vom Gedanken anzusehen.“

sondern auch die erste praktische Forderung, die von dem ontologischen Gottesbeweis erhoben werde.¹⁰⁹ Denn der Mensch soll sich in den Zustand einer Gesinnung erheben, in welchem „es ihm in der Tat gleichgültig sei, ob die hundert Taler, sie mögen ein quantitatives Verhältnis zu seinem Vermögenszustand haben, welches sie wollen, seien oder ob sie nicht seien, ebenso sehr als es ihm gleichgültig sei, ob er sei oder nicht, d. i. im endlichen Leben sei oder nicht (denn ein Zustand, bestimmtes Sein ist gemeint) usf. – selbst *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*¹¹⁰, hat ein Römer gesagt, und der Christ soll sich noch mehr in dieser Gleichgültigkeit befinden.“¹¹¹

Diese Erhebung über die hundert Taler und die endlichen Dinge überhaupt steht nach Hegel in einer unmittelbaren Verbindung mit dem ontologischen Gottesbeweis und seiner Kritik durch Kant. Letztere habe sich durch ihr populäres Beispiel mit den hundert Talern allgemein plausibel gemacht: „Wer weiß nicht, daß hundert wirkliche Taler verschieden sind von hundert bloß möglichen Talern? Daß sie einen Unterschied in meinem Vermögenszustand ausmachen?“¹¹² An diesem Beispiel *könne* man nach Kant die Verschiedenheit zwischen dem Begriff, d. h. der Inhaltsbestimmung als leerer Möglichkeit, und dem Sein bzw. der realen Existenz einsehen.¹¹³ So wenig man daher aus der Möglichkeit der hundert Taler ihre Wirklichkeit ableiten könne, ebenso wenig könne man aus dem bloßen Begriff Gottes seine Existenz ‚herausklauben‘.¹¹⁴ Und genau aus diesem Herausklauben der Existenz Gottes aus seinem Begriff soll der ontologische Gottesbeweis bestehen.¹¹⁵ Dazu bemerkt Hegel: Es sei zwar richtig, dass der Begriff vom Sein verschieden sei, noch mehr aber sei „Gott verschieden von den hundert Talern und den anderen endlichen Dingen.“¹¹⁶ Denn es sei gerade „die *Definition der endlichen Dinge*, daß in ihnen Begriff und Sein verschieden, Begriff und Realität, Seele und Leib trennbar, sie damit

¹⁰⁹ Vgl. ebd.: „Die Zurückweisung vom *besonderen, endlichen* Sein zum Sein als solchen in seiner ganz abstrakten Allgemeinheit ist wie die allererste theoretische, so auch sogar praktische Forderung anzusehen.“

¹¹⁰ Das lateinische Zitat nach Horaz, *Carmina* III,3: „Wenn der Weltbau krachend einstürzt, treffen die Trümmer noch einen Helden.“

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Ebd., S. 92.

¹¹³ Vgl. ebd.: „Weil sich so an den hundert Talern diese Verschiedenheit (sc. zwischen dem Begriff und dem Sein) hervortut, so ist der Begriff, d.h. die Inhaltsbestimmtheit als leere Möglichkeit, und das Sein verschieden voneinander.“

¹¹⁴ Vgl. ebd.: „also ist auch Gottes Begriff von seinem Sein verschieden, und sowenig ich aus der Möglichkeit der hundert Taler ihre Wirklichkeit herausbringen kann, ebensowenig kann ich aus dem Begriffe Gottes seine Existenz ‚herausklauben‘.“

¹¹⁵ Vgl. ebd.: „aus diesem Herausklauben aber der Existenz Gottes aus seinem Begriffe soll der ontologische Beweis bestehen.“

¹¹⁶ Ebd.

vergänglich und sterblich sind.“¹¹⁷ Demgegenüber aber bestehe die abstrakte Definition Gottes darin, „daß sein Begriff und sein Sein *ungetrennt* und *untrennbar* sind.“¹¹⁸ Abschließend richtet Hegel noch das folgende Verdikt an die Adresse Kants:

„Die wahrhafte Kritik der Kategorien und der Vernunft ist gerade diese, das Erkennen über diesen Unterschied (sc. zwischen der Definition der endlichen Dinge und derjenigen Gottes) zu verständigen und dasselbe abzuhalten, die Bestimmungen und Verhältnisse des Endlichen auf Gott anzuwenden.“¹¹⁹

Zusammenfassend betrachtet, variiert Hegel in dieser ersten Anmerkung zum Werden als der Einheit des Seins und des Nichts zu Beginn seiner Seinslogik seine bereits mehrfach rekonstruierte Kritik an Kants Versuch einer Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises: Dieser verwechsle den wahren Begriff Gottes mit einer isolierten Vorstellung des subjektiven Bewusstseins von einem bestimmten, endlichen Sein wie etwa derjenigen von hundert Talern, aus der man im ontologischen Gottesbeweis die reale Existenz ihres Gehalts nicht „herausklauben“, d.h. gültig ableiten könne. Dabei transformiere Kant das abstrakte Sein und Nichts in einen realen Unterschied zwischen Sein und Nichts, indem er die Inhaltsbestimmung ihres Gehalts in die Sphäre des empirischen Daseins versetze, d.h. als ein empirisches Faktum behandle. Diese Verkehrung des abstrakten Seins in ein empirisches Dasein sowie des Begriffs in einen bestimmten, endlichen, empirischen, veränderlichen Vorstellungsgehalt des Verstandes weist Hegel dezidiert zurück und verweist zugleich auf die praktische Forderung des ontologischen Gottesbeweises, den menschlichen Geist in einen Zustand zu erheben, in dem das Empirische für ihn unbedeutend geworden ist. Denn erst dann könne man die fundamentale Differenz zwischen der Wesensbestimmung der endlichen Entitäten, dass bei ihnen Begriff und Sein verschieden und trennbar sind, und der Wesensbestimmung Gottes, dass sein Begriff und sein Sein ungetrennt und untrennbar sind, einsehen und anerkennen.

3.7.2 Zu Hegels Behandlung des ontologischen Gottesbeweises in seiner Begriffslogik: Der ontologische Gottesbeweis als „die unmittelbare Darstellung der Selbstmitteilung Gottes zum Sein“

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Ebd.

Auf den ontologischen Gottesbeweis geht Hegel innerhalb seiner *Wissenschaft der Logik* auch in seiner Begriffslogik ein, und zwar in deren zweitem großem Abschnitt über die Objektivität. Hier identifiziert er die Selbstbestimmung des Begriffs zur Objektivität bzw. den Übergang des Begriffs in die Objektivität mit dem Schluss vom Begriff Gottes auf sein Dasein im ontologischen Gottesbeweis.¹²⁰ Dabei bezieht er sich abermals auf Kants Kritik an diesem Beweis¹²¹ und verweist hierzu auf seine Metakritik daran in der ersten Anmerkung zum Werden als der Einheit von Sein und Nichts innerhalb seiner Seinslogik. Seine eigene Metakritik an Kants Kritik rekapituliert Hegel hier wie folgt: Kant habe fälschlicherweise das abstrakte Sein mit einem bestimmten, empirischen Dasein wie etwa dem von hundert Talern identifiziert und dieses mit einem empirischen Gegenstand wie etwa meinem Vermögenszustand verglichen, um festzustellen, dass es einen Unterschied mache, ob jener empirische Inhalt zu meinem Vermögen hinzukomme oder nicht.¹²²

Nach Hegels eigener Deutung des ontologischen Gottesbeweises in diesem Zusammenhang seiner Begriffslogik stellt dieser nichts anderes als eine Anwendung des logischen Gangs des Begriffs in die Objektivität auf Gott als besonderen Inhalt dar.¹²³ Da im Urteilen des Begriffs das Subjekt erst im Prädikat Bestimmtheit und Inhalt erhalte, wodurch der Begriff eine anfängliche Realisation und Objektivierung erfahre,¹²⁴ werde Gott in seinen Eigenschaften und damit auch in

¹²⁰ Vgl. Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik II*, (TW, Bd. 6), Frankfurt a. M. 1969, S. 402: „Es erhellt von selbst, daß dieser letztere Übergang (sc. des Begriffs in die Objektivität) seiner Bestimmung nach dasselbe ist, was in der *Metaphysik* als der *Schluß* vom *Begriffe*, nämlich vom *Begriffe Gottes* auf sein Dasein, oder als der sogenannte *ontologische Beweis* vom *Dasein Gottes* vorkam.“

¹²¹ Vgl. ebd.: „Es ist ebenso bekannt, daß der erhabenste Gedanke Descartes‘, daß der Gott das ist, *dessen Begriff sein Sein in sich schließt*, nachdem er in die schlechte Form des formalen Schlusses, nämlich in die Form jenes Beweises herabgesunken, endlich der Kritik der Vernunft und dem Gedanken, daß sich *das Dasein nicht aus dem Begriffe herausklauben* lassen, unterlegen ist.“

¹²² Vgl. ebd.: „im ersten Teile [I. Bd.], S. 88f., indem das *Sein* in seinem nächsten Gegensatze, dem *Nichtsein*, verschwunden und als Wahrheit beider sich das *Werden* gezeigt hat, ist die Verwechslung bemerklich gemacht worden, wenn bei einem bestimmten Dasein nicht das Sein desselben, sondern sein bestimmter Inhalt festgehalten und daher gemeint wird, wenn dieser bestimmte Inhalt, z. B. hundert Taler, mit einem anderen bestimmten Inhalte, zum Beispiel dem Kontexte meiner Wahrnehmung, meinem Vermögenszustand verglichen und dabei ein Unterschied gefunden wird, ob jener Inhalt zu diesem hinzukomme oder nicht, - als ob dann vom Unterschiede des Seins und Nichtseins oder gar vom Unterschiede des Seins und Begriff gesprochen werde.“

¹²³ Vgl. ebd., S. 403: „[...] so wäre einerseits zu betrachten, daß der bestimmte *Inhalt*, Gott, im logischen Gange keinen Unterschied machte und der ontologische Beweis nur eine Anwendung des logischen Ganges auf jenen besonderen Inhalt wäre.“

¹²⁴ Vgl. ebd.: „Auf der andern Seite aber ist sich wesentlich an die oben gemachte Bemerkung zu erinnern, daß das Subjekt erst in seinem Prädikate Bestimmtheit und Inhalt erhält, vor demselben aber, er mag für das Gefühl, Anschauung, Vorstellung sonst sein, was er will, für das begreifende Erkennen nur ein *Name* sein; in dem Prädikate beginnt mit der Bestimmtheit aber zugleich die *Realisation* überhaupt.“

seinem Sein für den Menschen erst an seinen Wirkungen erkennbar.¹²⁵ Daher kann Hegel sagen, dass „das begreifende Erkennen seines *Wirkens*, d.i. seiner selbst, den *Begriff* Gottes in seinem *Sein* und sein Sein in seinem Begriffe“¹²⁶ fasse. Das Sein aber sei nichts anderes „als die ganz *abstrakte, unmittelbare Beziehung auf sich selbst*“¹²⁷ und damit das abstrakte Moment des Begriffs, außer sich bzw. *Einzelheit* zu sein.

Unmöglich aber sei es, im Begriff Gottes das Sein zu finden, wenn man dieses wie Kant als empirische, sinnlich wahrnehmbare Existenz versteht.¹²⁸ Ein Denken, das sich in Bezug auf das Sein nicht über die Sinne erhebe, verlasse auch beim Begriff nicht den bloß abstrakten Gedanken, der dem Sein entgegengesetzt ist.¹²⁹

Stattdessen soll man nach Hegel den Übergang des Begriffs Gottes zu seinem Sein im ontologischen Argument als eine Anwendung des logischen Verlaufs der Objektivierung des Begriffs verstehen.¹³⁰ Genau genommen aber handele es sich bei dem ontologischen Gottesbeweis mit seinem reinen, absoluten, göttlichen Begriff nicht um einen Anwendungsfall des logischen Verlaufs der Objektivierung des Begriffs, sondern um eine Identität beider Seiten, weil der logische Verlauf der Objektivierung des Begriffs nichts anderes als „die unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes zum Sein“ ist.¹³¹ Gleichwohl müsse der reine Begriff noch die endlichen Formen des Urteils und des Schlusses durchlaufen, weil er sich noch im

¹²⁵ Vgl. ebd., S. 404: „Gott als lebendiger Gott und noch mehr als absoluter Geist wird nur in seinem *Tun* erkannt. Früh ist der Mensch angewiesen worden, ihn in seinen *Werken* zu erkennen; aus diesen können erst die *Bestimmungen* hervorgehen, welche seine *Eigenschaften* genannt werden, so wie darin auch sein *Sein* enthalten ist.“

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Vgl. ebd.: „Unüberwindlich aber wird allerdings die Schwierigkeit, im Begriffe überhaupt und ebenso im Begriffe Gottes das *Sein* zu finden, wenn es ein solches sein soll, das *im Kontexte der äußeren Erfahrung* oder *in der Form der sinnlichen Wahrnehmung* wie *die hundert Taler in meinem Vermögenszustande* nur als ein mit der Hand, nicht mit dem Geiste Begriffenes, wesentlich dem äußeren, nicht dem inneren Auge Sichtbares vorkommen soll, - wenn dasjenige Sein, Realität, Wahrheit genannt wird, was die Dinge als sinnliche, zeitliche und vergängliche haben.“

¹²⁹ Vgl. ebd.: „Wenn ein Philosophieren sich beim Sein nicht über die Sinne erhebt, so gesellt sich dazu, daß es auch beim Begriffe nicht den bloß abstrakten Gedanken verläßt; dieser steht dem Sein gegenüber.“

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 405: „Die Gewöhnung, den Begriff nur als etwas so Einseitiges, wie der abstrakte Gedanke ist, zu nehmen, wird schon Anstand finden, das, was vorhin vorgeschlagen wurde, anzuerkennen, nämlich den Übergang vom *Begriffe Gottes* zu seinem Sein als eine *Anwendung* von dem dargestellten logischen Verlauf der Objektivierung des Begriffs anzusehen.“

¹³¹ Vgl. ebd.: „Allein bei der Exposition *des reinen Begriffes* ist noch weiter angedeutet worden, daß derselbe der absolute, göttliche Begriff selbst ist, so daß in Wahrheit nicht das Verhältnis einer *Anwendung* stattfinden würde, sondern jener logische Verlauf die unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes zum Sein wäre.“ Hierzu vgl. Jan Rohls, *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*, Gütersloh 1987, S. 389: „Das ontologische Argument übernimmt in der ‚Logik‘ somit die Aufgabe der Illustration des Übergangs vom subjektiven Begriff zur Objektivität.“

Werden zur Objektivität hin befinde.¹³² Diese Objektivität sei auch noch nicht die göttliche Existenz selbst, aber sie sei „gerade um so viel reicher und höher als das *Sein oder Dasein* des ontologischen Beweises, als der reine Begriff reicher und höher ist als jene metaphysische Leere des *Inbegriffs* aller *Realität*.“¹³³ Hier kommt wieder Hegels Kritik an der traditionellen Bestimmung des ontologischen Gottesbegriffs als der Totalität aller perfekten Eigenschaften bzw. Seinsvollkommenheiten zum Vorschein, der wir schon in Hegels zweiter Ausführung des ontologischen Gottesbeweises im Anhang zu seinen *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* von 1831 begegnet sind. Dass der „Inbegriff aller Realität“ unbestimmt und leer sein soll, wie Hegel meint, stellt allerdings eine Verkennung des positiven, affirmativen Gehalts des ontologischen Gottesbegriffs dar. Das Neue an Hegels Behandlung des ontologischen Gottesbeweises innerhalb seiner Begriffslogik ist der Umstand, dass er diesen Beweis mit dem logischen Verlauf der Objektivierung des reinen, absoluten Begriffs gleichsetzt und daher als „die unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes zum Sein“ versteht. Damit hat Hegel den ontologischen Gottesbeweis in der von ihm transformierten Gestalt seiner eigenen Begriffslogik gleichsam einverleibt, ihn im dreifachen Hegelschen Sinne dieses Wortes in sein System der Selbstbestimmung des absoluten Begriffs zur Objektivität und über die Objektivität hinaus zur absoluten Idee hin aufgehoben.¹³⁴ Ob diese Rehabilitierung des ontologischen Gottesbeweises diesem allerdings gerecht wird und Kants Kritik an ihm aufzulösen vermag, soll nach einer Zusammenfassung der Ergebnisse von Hegels Auseinandersetzung mit dem ontologischen Gottesbeweis und seiner Kritik durch Kant abschließend beurteilt werden.

3.8 Zusammenfassung von Hegels Rehabilitierung des ontologischen Gottesbeweises und ihre abschließende Beurteilung

¹³² Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, S. 405: „Jener reine Begriff durchläuft die endlichen Formen des Urteils und des Schlusses darum, weil er noch nicht als an und für sich eins mit der Objektivität gesetzt, sondern erst im Werden zu ihr begriffen ist.“

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Ähnlich urteilt Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt* (wie Anm. 67), S. 133f.: „In dem Gedanken, den Begriff Gottes als eine Idee in dem beschriebenen Sinne zu verstehen, besteht die eigentümliche Wendung von Hegels ontologischem Gottesbeweis. Die Wendung erkennt an, daß die überkommenen Begriffe davon, was ein Begriff und was die Existenz des Begriffenen eigentlich ist, durch das ontologische Argument eine Neufassung verlangen. Die Wendung macht Hegels Überlegungen aber auch besonders schwierig. Denn sie läßt sich in ihrem Rechtsgrund, [...], nur dann verstehen, wenn die Hegelsche Philosophie im Ganzen nachvollzogen wird. Die Idee steht ja am Ende der Wissenschaft der Logik und ist nur im Gesamtzusammenhang des spekulativen Denkens zu begreifen. Das bedeutet, daß Hegels Philosophie erst in ihrer Gesamtheit das Argument dafür liefert, Gott als ein notwendigerweise Seiendes, also als eine Idee, aufzufassen; Feuerbach hat deshalb mit Recht Hegels Denken als einen einzigen großen Gottesbeweis bestimmt.“

Hegels Metakritik in seiner *Enzyklopädie der Wissenschaften* an Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises macht geltend, dass Kants Unterscheidung zwischen dem Denken bzw. dem Begriff und dem Sein bzw. der realen Existenz nur für Verstandesbegriffe gültig ist, die sich auf endliche Entitäten beziehen, während es sich bei Gott um einen Vernunftbegriff bzw. ein Ideal der Vernunft handelt, das begrifflich als Einheit von Denken und Sein, von Begriff und realer Existenz, bestimmt sei. Hegel begründet hier diese formale Bestimmung des Gottesbegriffs damit, dass der Begriff als solcher bereits das Sein in sich schließe, weil er wie auch das Sein als solches „unmittelbare Beziehung auf sich selbst“¹³⁵ sei. Und er fügt hinzu, dass das Sein als die „allerärmste, die abstrakteste“¹³⁶, die ihrem Gehalt nach geringste Bestimmung in der reichsten, allumfassenden Bestimmung der konkreten Totalität, welche Gott ist, enthalten sein müsse.¹³⁷ In dem Anselm-Kapitel seiner *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* führt Hegel aus, dass bereits von Anselm das „Sein“ als ein Verstandesbegriff aufgefasst und als ein solcher im ontologischen Argument zu Unrecht auf Gott angewandt werde – dies entspricht sachlich seinem auf Kants Kritik bezogenen Verdikt in Hegels *Enzyklopädie der Wissenschaften* gegen die Anwendung des Verstandesdenkens auf den Gottesbegriff. Gleichwohl lobt Hegel Anselm für dessen Einsicht, dass die höchste Vorstellung nicht alleine im Verstande sein könne, sondern auch real existieren müsse, d. h. dessen Einsicht in die Einheit von Denken und Sein in Gott. Was jedoch schon bei Anselm fehle, sei die Einsicht in den absoluten Charakter des Gottesbegriffs, der einen verstandesmäßigen, formell-logischen Umgang mit ihm als unangemessen ausschließt. Deshalb habe Anselms verstandesmäßige Fassung des ontologischen Gottesbeweises der nach Hegel übereinstimmenden Kritik Gaunilos und Kants auf der Ebene des Verstandesdenkens Vorschub geleistet, dass das Denken und das Sein verschieden seien, sodass die bloße Vorstellung von hundert Talern noch nicht wirkliche hundert Taler bedeute, dass also aus dem bloßen Gottesbegriff nicht bereits die reale Existenz seines Signifikats folge. Die Gegensatz-Einheit von Denken und Sein aber muss nach Hegel von der Vernunftkenntnis in einer dritten, höchsten Bestimmung aufgehoben werden, und zwar in der des Unendlichen, welches Hegel hier als die „spekulative, wahrhafte Definition von Gott“¹³⁸ bezeichnet. Dem ontologischen

¹³⁵ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, S. 136.

¹³⁶ Ebd., S. 136.

¹³⁷ Vgl. ebd., S. 136f.

¹³⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, S. 559.

Gottesbeweis Anselms fehle daher die Einsicht, dass Gott das Unendliche und erst als solches die Einheit von Denken und Sein sei.

Im dritten Teil über die absolute Religion in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* kritisiert Hegel an Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises, dass sie den ontologischen Begriff Gottes als der Totalität der perfekten Eigenschaften mit der Inhaltsbestimmung Gottes gleichsetze und ihr ein inhaltsleeres Sein im Sinne bloßen Vorhandenseins in der empirischen Wirklichkeit entgegensetze. Diese populäre Entgegensetzung bzw. Verschiedenheit von Begriff und Sein, die nur bei den unvollkommenen Entitäten zuträfe bzw. gelte, bewiese Kant jedoch nicht. Im ontologischen Gottesbeweis Anselms aber werde dieser Gegensatz zwischen Denken und Sein, bei dem Kants Kritik stehenbleibe, in Bezug auf den ontologischen Gottesbegriff – nicht jedoch in Bezug auf die formale Fassung des ontologischen Gottesbeweises – überwunden.

Hegel stimmt der Grundform des ontologischen Gottesbeweises bei Anselm durchaus zu, und zwar auch der anfänglichen Unterscheidung und Entgegensetzung von Begriff bzw. Idealität und Sein bzw. Realität in diesem Gottesbeweis. Im Unterschied zu Kant nehme Anselm die Vollkommenheit als inhaltliche Bestimmung des ontologischen Gottesbegriffs ernst und verstehe diese daher als die Einheit des Gedankens bzw. Begriffs Gottes mit der Realität bzw. dem Sein Gottes.¹³⁹ Über Anselm hinausgehend aber begründet Hegel diese Einheit von Begriff und Sein Gottes mit dem Wesen des Begriffs, der die dialektische Bewegung darstelle, sich zum Gegenteil seiner selbst, d. h. zum Sein, zu bestimmen.¹⁴⁰ Dies nicht erkannt zu haben, kritisiert Hegel an Anselm.¹⁴¹ Genau diese Einheit von Begriff und Realität sei die Bestimmung der Vollkommenheit und damit der Gottheit bzw. der Idee selbst.¹⁴² Diese Einheit setze Anselm in seinem ontologischen Gottesbegriff aber bereits voraus, sodass sein ontologischer Gottesbeweis genau genommen zirkulär verfare.¹⁴³

Noch ausführlicher geht Hegel auf den ontologischen Gottesbeweis in zwei Anhängen zu seinen 1829 gehaltenen *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* ein, und zwar sowohl in seiner *Ausführung des teleologischen und ontologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1827* als auch in seiner *Ausführung des ontologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1831*. In der ersten dieser beiden

¹³⁹ Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, S. 211.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., S. 210.

¹⁴¹ Vgl. ebd.

¹⁴² Vgl. ebd., S. 211.

¹⁴³ Vgl. ebd.

Ausführungen richtet sich der Fokus von Hegels Metakritik an Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis auf Kants Verständnis sowohl des Begriffs als auch des Seins. Kant identifiziere zu Unrecht eine subjektive Vorstellung wie diejenige von hundert Talern mit dem Wesen des Begriffs, und zwar des Begriffes an und für sich selbst, d. h. des absoluten Begriffs (Gottes). Denn dieser Begriff enthalte das Sein als eine eigene Bestimmtheit in sich. Diese These begründet Hegel hier wie folgt:

Der Begriff Gottes, d. h. der absolute Begriff, sei unmittelbar das Allgemeine, das sich bestimmt, indem es eine endliche Besonderung, d. h. die Welt der erscheinenden Vielheit, als das Andere seiner selbst setze und diese im nächsten Schritt seiner dialektischen Selbstbewegung wieder negiere, d. h. mit sich identifiziere. Das Sein bzw. die Realität aber sei das Unmittelbare, d. h. die abstrakte Beziehung auf sich selbst. Als diese Beziehung auf sich selbst aber sei das Sein eine notwendige Bestimmung des absoluten Begriffs Gottes, weil dieser Selbstbeziehung sei, allerdings eine Selbstbeziehung, die für sich selbst sei und insofern über die abstrakte, an sich, aber nicht für sich seiende Selbstbeziehung des Seins hinausgehe. Daher sei das Sein nur eine der Bestimmungen des absoluten Begriffs unter vielen anderen, die dieser als die Totalität der Realität besitze, und zwar die Bestimmung seiner Identität mit sich. Absoluter Begriff und Sein seien daher auch voneinander verschieden, wobei der Begriff zugleich die Bewegung, der Prozess und gleichsam der Trieb sei, diese Verschiedenheit in die Einheit beider hinein aufzuheben.

Nach dieser Begründung seiner Metakritik an Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises nimmt Hegel eine abschließende Bewertung des ontologischen Gottesbeweises Anselms vor: Es handele sich bei dem ontologischen Gottesbegriff seinem Inhalt nach um einen wahrhaften, notwendigen Gedanken; mangelhaft sei nur die Form des aus ihm abgeleiteten ontologischen Beweises, weil er die Einheit dieses Gottesbegriffs und des Seins nur voraussetze, indem er das Enthaltensein des Seins im Begriff expliziere, diese Einheit also nicht auch hervorbringe. Die untrennbare Einheit des Begriffs und des Seins ist nach Hegel alleine bei Gott gegeben, sodass der ontologische Gottesbegriff einen singulären epistemischen Status besitzt. Im Unterschied zu diesem Gottesbegriff sei bei allen endlichen Dingen ihr Begriff und ihr Sein voneinander verschieden.

Hegels Resümee seiner Ausführung zum ontologischen Gottesbeweis lautet schließlich wie folgt: Im ontologischen Gottesbeweis erhebt sich der menschliche Geist durch die Vermittlung einer

Negation zu Gott: Indem er „das Endliche für nichtig achtet.“¹⁴⁴ Diese Negation aber ist nur die Kehrseite seiner Affirmation: Indem er alle Vollkommenheit für Gott affirmiert, schließt er sich mit Gott zusammen und weiß, dass Gott ist.

Die zweite und letzte Ausführung Hegels zum ontologischen Gottesbeweis innerhalb seiner *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* bestätigt und erweitert Hegels Darstellung und Bewertung des ontologischen Gottesbeweises, die wir bisher schon kennengelernt haben: Der ontologische Gottesbegriff werde nur deshalb als eine subjektive Vorstellung eingeführt, um zu zeigen, dass er als Inbegriff aller Vollkommenheit das Sein in sich enthalten muss. Er stelle die objektive Einheit von Begriff und Sein dar, die nur auf Gott, nicht aber auf die endlichen Entitäten zutrefe. Hegel erneuert hier auch wieder seine Kritik an der zirkulären Beweisform des ontologischen Gottesbeweises, welche die Selbstbewegung des Begriffs und seine Manifestation im endlichen Geist unberücksichtigt lasse.

Neu an Hegels Bewertung des ontologischen Gottesbeweises in dieser zweiten Ausführung ist allerdings seine sachlich unzutreffende Annahme, dass sich die perfekten Wesenseigenschaften Gottes widersprächen, sodass dieser Gottesbegriff jede Bestimmtheit verlieren würde.

Auch in seiner *Wissenschaft der Logik* geht Hegel auf den ontologischen Gottesbeweis und seine Kritik durch Kant ein, und zwar bereits in der ersten Anmerkung der Seinslogik zum Werden als der Einheit des Seins und des Nichts. Hier variiert Hegel seine bereits mehrfach rekonstruierte Kritik an Kants Versuch einer Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises: Dieser verwechsle den wahren Begriff Gottes mit einer isolierten Vorstellung des subjektiven Bewusstseins von einem bestimmten, endlichen Sein wie etwa derjenigen von hundert Talern, aus der man im ontologischen Gottesbeweis die reale Existenz ihres Gehalts nicht „herausklauben“, d. h. gültig ableiten könne. Dabei transformiere Kant das abstrakte Sein und Nichts in einen realen Unterschied zwischen Sein und Nichts, indem er die Inhaltsbestimmung ihres Gehalts in die Sphäre des empirischen Daseins versetze, d. h. als ein empirisches Faktum behandle. Diese Verkehrung des abstrakten Seins in ein empirisches Dasein sowie des Begriffs in einen bestimmten, endlichen, empirischen, veränderlichen Vorstellungsgehalt des Verstandes weist Hegel dezidiert zurück und verweist zugleich auf die praktische Forderung des ontologischen Gottesbeweises, den menschlichen Geist in einen Zustand zu erheben, in dem das Empirische für ihn unbedeutend geworden ist. Denn erst dann könne man die fundamentale Differenz zwischen der Wesensbestimmung der endlichen Entitäten, dass bei ihnen Begriff und

¹⁴⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, S. 528.

Sein verschieden und trennbar sind, und der Wesensbestimmung Gottes, dass sein Begriff und sein Sein ungetrennt und untrennbar sind, einsehen und anerkennen.

Das Neue an Hegels Behandlung des ontologischen Gottesbeweises innerhalb seiner Begriffslogik ist der Umstand, dass er diesen Beweis mit dem logischen Verlauf der Objektivierung des reinen, absoluten Begriffs gleichsetzt und daher als „die unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes zum Sein“ versteht. Damit hat Hegel den ontologischen Gottesbeweis in der von ihm transformierten Gestalt seiner eigenen Begriffslogik gleichsam einverleibt, ihn im dreifachen Hegelschen Sinne dieses Wortes in sein System der Selbstbestimmung des absoluten Begriffs zur Objektivität und über die Objektivität hinaus zur absoluten Idee hin aufgehoben. Ob Hegels Rehabilitierung des ontologischen Gottesbeweises diesem allerdings gerecht wird und Kants Kritik an ihm aufzulösen vermag, soll abschließend noch kurz beurteilt werden.

Hegel hat m. E. klar erkannt und gleichsam diagnostiziert, dass Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis auf der folgenden erkenntnistheoretischen Voraussetzung beruht: Auf der Entgegensetzung und Verschiedenheit zwischen dem Begriff Gottes als des schlechthin Vollkommenen und der realen Existenz des Signifikats dieses Begriffs. Diese Entgegensetzung und Verschiedenheit zwischen dem Begriff und dem Sein bzw. der Existenz einer Entität ist zwar nach Hegel das sachlich maßgebliche Definitionselement der endlichen, kontingenten Entitäten; sie kann jedoch nicht für das Absolute bzw. Unendliche selbst gültig sein, das vielmehr gerade durch die Einheit von Begriff und Sein bestimmt ist. Damit hat Hegel gegen Kant zweifelsohne Recht; denn Sein im Sinne von Dasein bzw. realer Existenz ist zwar bei allen endlichen, kontingenten Entitäten kein reales Prädikat, d. h. keine Wesenseigenschaft dieser Entitäten und kein Sachgehalt ihres Begriffs. Aber beim Absoluten und nur beim Absoluten ist Sein sehr wohl ein reales Prädikat, weil das Absolute durch die Einheit von Begriff und Sein wesenhaft bestimmt ist. Dies können wir an Hegels Metakritik an Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis lernen. Deshalb nimmt Hegel den ontologischen Gottesbegriff und den aus ihm folgenden ontologischen Gottesbeweis konsequenterweise aus dem Bereich des menschlichen Verstandesdenkens heraus und versteht den ontologischen Gottesbegriff daher als einen Vernunftbegriff, allerdings – und darin besteht m. E. Hegels eigener Fehler – nicht der endlichen, menschlichen Vernunft, sondern der absoluten Vernunft, d. h. genauer als den absoluten Begriff bzw. die absolute Idee selbst, deren Selbstbestimmung zum Sein der ontologische Gottesbeweis darstelle. Damit macht er das

vom ontologischen Gottesbeweis thematisierte Sein zu einer fundamentalen Bestimmung des Begriffs selbst, nämlich zu dessen einfacher Selbstbeziehung. Er integriert auf diese Weise den ontologischen Gottesbeweis in sein eigenes System zunächst der Seinslogik und dann auch der Begriffslogik, die sich in der Selbstbestimmung der absoluten Idee zum Sein bzw. zur Objektivität hin vollendet.

Indem Hegel also den ontologischen Gottesbeweis nicht nur aus dem Bereich des menschlichen Verstandes-, sondern auch aus dem Bereich des menschlichen Vernunftdenkens entfernt und in das Bezugssystem einer absoluten, göttlichen Vernunft integriert, lässt er Kants Kritik daran gleichsam ins Leere laufen, macht er sie gegenstandslos. Diesbezüglich könnte man auch von einer argumentativen Selbstimmunisierungsstrategie bei Hegel sprechen. Denn es stellt sich sehr wohl die Frage, ob der ontologische Gottesbegriff und der ontologische Gottesbeweis dieser absoluten Sphäre der Selbstbestimmung des absoluten Begriffs zur absoluten Idee hin überhaupt angehören. Handelt es sich doch bei dem ontologischen Gottesbegriff gemäß seinem Selbstverständnis bei seinen klassischen Vertretern von Anselm bis Kant und in der nachmetaphysischen Moderne vielmehr um einen Vernunftbegriff der endlichen, der menschlichen Vernunft, der für diese deshalb auch einen sowohl positiv-affirmativen Gehalt – als Inbegriff aller von ihr widerspruchsfrei denkbaren perfekten Eigenschaften – als auch einen negativen Gehalt besitzt – als Inbegriff unendlicher Qualitäten, die ihr intellektuelles Anschauungsvermögen prinzipiell transzendieren. Deshalb bezeichnet der ontologische Gottesbegriff sowohl die einzigartige Größe als auch den für die menschliche Vernunft unauslotbaren Geheimnischarakter Gottes. Und genau diese Doppelfunktion macht den ontologischen Gottesbegriff zum größtmöglich adäquaten Gottesbegriff der endlichen Vernunft, da er sowohl die einzigartige Größe als auch die erhabene Transzendenz Gottes mit ein und demselben (Vernunft-) Begriff – dem des Unübertrefflichen – auszusagen vermag. Der aus diesem ontologischen Gottesbegriff abgeleitete ontologische Gottesbeweis stellt jedoch eine Selbstüberforderung der endlichen Vernunft dar, weil diese zwar wissen sollte, dass Gott, wenn er existiert, nur als die Einheit von Begriff und Sein bzw. von Wesen und Existenz existieren kann; sie aber zugleich auch wissen sollte, dass damit nicht bewiesen und es auch prinzipiell für sie nicht beweisbar ist, dass es Gott als diese unübertreffliche Einheit von Begriff und Sein in der für uns verifizierbaren, d. h. empirisch wissbaren, Wirklichkeit real gibt. Darauf hingewiesen und genau dies festgestellt zu haben, ist daher das bleibende Verdienst von Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis, das Hegels Metakritik nicht aufheben kann.

Abschließend sei die Bemerkung erlaubt, dass die Unbeweisbarkeit der realen Existenz Gottes für die endliche Vernunft sogar ein Implikat des ontologischen Gottesbegriffs selbst ist: Denn wäre Gottes reale Existenz für unsere endliche Vernunft zweifelsfrei erkennbar, dann unterläge Gott der Reichweite des Existenzurteils unseres Erkenntnisvermögens und wäre daher für uns nicht mehr schlechthin, d. h. in jeder möglichen Hinsicht, unverfügbar; dann aber wäre Gott nicht mehr unübertrefflich und deshalb auch nicht mehr Gott. Oder affirmativ ausgedrückt: Gerade weil Gott schlechthin unübertrefflich ist, muss seine reale Existenz für uns stets ein Geheimnis bleiben.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Vgl. hierzu ausführlich Enders, *Ontologischer Gottesbegriff und ontologischer Gottesbeweis* (wie Anm. 2), S. 282 – 284: Eine unkonventionelle Begründung der Unbeweisbarkeit Gottes mithilfe des ontologischen Gottesbegriffs.