

1. 1 Der ontologische Beweis im Mittelalter

In der *Scholastik* war die philosophische Gotteslehre noch eng mit der glaubenden Hinwendung des Menschen zum Gott der Offenbarung verknüpft, und erst später, als die Vernunft sich weiter zu emanzipieren begann, löste sich dieser Zusammenhang mehr und mehr auf. Damit wandelte sich auch der philosophische Gottesbegriff. Um dieser Wandlung ein wenig nachzuspüren, gehe ich zuerst auf den ontologischen Gottesbeweis in der Fassung *Anselms von Canterbury* ein.¹ Ich fasse im folgenden seinen Gedankengang zusammen.

Wenn wir an Gott glauben, glauben wir an ihn als „etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“. (*Aliquid quo nihil maius cogitari possit*) Zwar kann es sein, dass jemand die Existenz Gottes leugnet und Gott kein Sein zuschreibt, aber unabhängig davon versteht er die o. a. Definition, die insoweit Sein in seinem Geiste besitzt. Ist Gott aber nun etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, dann muss Gott auch in der Realität existieren, also ein reales Sein haben; sonst wäre er nicht etwas, über das hinaus man nichts Größeres denken könnte. Denn was nur im Geist und nicht in der Wirklichkeit existiert, ist nicht das Größte, und es kann noch etwas Größeres über es hinaus gedacht werden: ein wirklich Seiendes. Also lässt sich aus dem bloßen Begriff Gottes sein Sein notwendig erschließen.

Auffallend wirkt der gebetsartige Beginn des Beweises, in dem der Glaubende Gott selbst um Einsicht in seine Existenz bittet: „Also Herr, der du dem Glauben Einsicht schenkest, lass mich, so weit du es für gut hältst, einsehen, dass du Sein hast, so wie wir es glauben, und dass du das bist, was wir glauben!“. Auch am Schluss fällt die direkte Anrede Gottes auf: „Du hast also, mein Herr und Gott, so wahrhaft Sein, dass dein Nichtsein nicht einmal denkbar ist.“ Vernunft und Glaube sind aufs engste miteinander verschränkt. Der Glaube sucht gleichsam den Verstand, um sich seines Gegenstandes zu vergewissern – in der Terminologie des Mittelalters heißt dies: „*fides quaerens intellectum*“. Dabei wird Gottes Existenz glaubend vorausgesetzt, aber der als existent geglaubte Gott wird dabei zugleich als so seinsmächtig erfasst, dass er selbst seine Erkenntnis durch die menschliche Vernunft dieser einstiftet.

Gegen diesen Beweis aus dem bloßen Begriff sind bereits in der mittelalterlichen Philosophie zwei klassische Einwände vorgetragen worden, einer von dem Mönch und Zeitgenossen Anselm, *Gaunilo*, der andere von *Thomas von Aquin*. Gaunilos Einwand wendet sich gegen den Ausgangsbegriff des Beweises: Gott als „etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“. Nach Gaunilo könne man sich ebenso wie einen vollkommenen Gott eine vollkommene Insel vorstellen und diese Vorstellung verstehen. Zu der so gedachten Insel gehöre dann tatsächlich notwendigerweise, dass sie existiere, denn sonst gäbe es eine noch vollkommeneren Insel als die gedachte, und das sei unmöglich. Ein solcher Beweis sei aber aufgrund der Willkürlichkeit des Ausgangsbegriffs absurd.² Thomas' Position zielt auf die prinzipielle Differenz von Denken und Sein: Die Existenz, die im Begriff Gottes notwendig enthalten sei, sei eine bloß gedachte Existenz

¹ Vgl. *Anselm von Canterbury*: Prosligion 2 u. 3. Hrsg. v. A. Stolz, München 1937. S. 54 f. Alle folgenden Zitate nach dieser Ausgabe. Der Text ist leicht zugänglich, z. B. in: *Oelmüller, Willi/Dölle-Oelmüller, Ruth/Geyer, Carl-Friedrich*: Diskurs: Metaphysik (Philosophische Arbeitsbücher 6). S. 143f.

Das sog. „argumentum Anselmi“ gehört zu einem der viel bedachtsten Lehrstücke in der Geschichte der Philosophie. Eine umfassende Darstellung zu seiner systematischen und philosophiegeschichtlichen Bedeutung liefert: *Röd, Wolfgang*: Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel. München 1992. Eine kurze Einführung in den Beweis findet sich auch bei *Ders.*: Der Weg der Philosophie Bd. I. München: Beck 2000. S. 314-319. Vgl. auch *Martens, Ekkehard* (Hrsg.): Ich denke, also bin ich. Grundtexte der Philosophie. München: Beck 2000. S. 103-108; und: *Mackie, John Leslie*: Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Stuttgart: Reclam 1985. S. 68-102 (hier findet sich auch eine kritische Auseinandersetzung mit der modallogisch rekonstruierten Fassung des ontologischen Beweises durch Alvin Plantinga).

² Zur Kritik *Gaunilos* vgl. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi, Opera Omnia*, Vol I. Hrsg. v. *Franciscus J. Schmitt*. Edinburgh: OSB 1946. S. 125-128 (auszugsweise abgedruckt in: *Göttinger Quellenhefte*, H. 1: Gottesbeweise und ihre Kritik. Göttingen o. J.).

und könne kein reales Sein Gottes beglaubigen.³ Daher kann für Thomas allein der Weg über die Wirkungen Gottes, die Empirie also, zu ihm führen und die Grundlage für Gottesbeweise sein.⁴

Es ist hier nicht nötig, die Berechtigung der Einwände im Detail zu diskutieren. Festzuhalten gilt es aber, dass sie den Vernunftanteil an dem Anselmschen Beweis weiter heraus Schälen und das Moment des Glaubens im Zugang zu Gott in den Hintergrund treten lassen. Denn beide Einwände zielen auf den logischen Gehalt des Beweises und vernachlässigen Anselms Voraussetzung eines Glaubens, der durch den Verstand bloß erhellt werden möchte.

1. 2 Der ontologische Beweis in der Neuzeit

Im 17. Jahrhundert fasst *Descartes* den ontologischen Gottesbeweis neu und fügt ihn als zentralen Eckstein in seine vom „Ich denke“ ausgehende Philosophie ein. Dabei macht er gegen Thomas geltend, dass Gottes Existenz mindestens einen solchen Gewissheitsgrad haben müsse wie die mathematischen Wahrheiten. Wenn der Mensch auch bei allen übrigen Dingen gewohnheitsmäßig die Existenz vom Wesen unterscheidet, dürfe er dies nicht bei Gott tun. Denn dessen Existenz gehöre genauso notwendig zu seinem Begriff bzw. Wesen wie zum Wesen des Dreiecks die Größe seiner Winkelsumme oder zum Wesen des Berges das Tal. Wer sich einen Berg denkt, dem das Tal fehlt, gerät in einen Widerspruch so wie jemand, der sich ein Dreieck denkt, dessen Winkelsumme nicht 180 Grad ist. In denselben Widerspruch gerät nach *Descartes* jemand, der sich Gott ohne Existenz denkt, denn diese ist sein notwendiges Prädikat.

Auch *Gaunilos* Einwand wird von *Descartes* pariert, wenn er darauf hinweist, dass sein Gottesbeweis nicht von willkürlichen Vorstellungen ausgehe wie etwa der von einem Pegasus. Bei dieser erkenne man leicht, dass sie aus der Vorstellung von einem Pferd und einem Vogel willkürlich kombiniert sei und die Flügel dem Pferd nicht notwendig zukommen – ganz so wie der Verstellung einer Insel nicht notwendig die Vollkommenheit anhaftet. Anders sei dies aber bei Gott, von dem man eine klare und distinkte Vorstellung habe, zu der notwendig das Sein gehöre. So sei es zwar richtig, dass man den Gedanken Gottes niemals zu denken brauche, der Ausgangsbegriff selber also nicht notwendig sei; dass man Gott aber, im Gegensatz zu der vollkommenen Insel, zwingend als vollkommen denken müsse, wenn man ihn einmal denkt.⁵

Bei *Descartes* hat sich die Vernunft endgültig soweit emanzipiert, dass sie sich nicht mehr von Gott geborgt versteht. Dieser wird vielmehr mit den Mitteln ichthaften Denkens bewiesen und an die autonome Vernunft und ihre Erkenntniskraft zurückgebunden. Jedoch bleibt das denkende Ich auf Gott als Garanten der Realität der Außenwelt verwiesen.

Im Gefolge der Ausbreitung der Cartesischen Philosophie und ihrer Rezeption durch *Leibniz*, der in seiner Theodizee die gesamte Schöpfung in aller Differenz als harmonisch und damit die Welt als die beste aller möglichen begreift, wird der ontologische Gottesbeweis weiter ausgestaltet. Nach Auffassung der Forschung unterscheidet *Leibniz* zum ersten Mal deutlich zwei Spielarten des ontologischen Arguments: die Ableitung von Gottes Existenz aus dem Begriff des notwendigen

³ Wörtlich heißt es bei *Thomas*: „Daraus [...], dass man mit dem Verstand erfasst, was mit dem Namen Gott ausgesprochen wird, folgt noch nicht, dass Gott ist, außer in der Vernunft. Deshalb wird auch das, womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann, nur in der Vernunft sein müssen. Und daraus folgt nicht, dass etwas in Wirklichkeit sei, womit verglichen nichts Größeres gedacht werden könne.“ (*Thomas von Aquin*: Die Gottesbeweise in der ‘Summe gegen die Heiden’ und der ‘Summe der Theologie’. Übers. u. Hrsg. v. *Horst Seidl*. Hamburg: Meiner 1996. Summa contra Gentiles, S. 9

⁴ Die „*quinque viae*“ des *Thomas* nehmen genau diesen Weg. (Text mit Kommentar in: *Martens, Ekekehard* (Hrsg.): *Ich denke, also bin ich*. Grundtexte der Philosophie. München: Beck 2000. S. 108-113. Vgl. auch: *Oelmüller, Willi/Dülle-Oelmüller, Ruth/Geyer, Carl-Friedrich* (Hrsg.): *Diskurs: Metaphysik* (Philosophische Arbeitsbücher 6). S. 146-149.)

⁵ Vgl. *Descartes, René*: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen* (Philos. Bibliothek 330). Übers. u. hrsg. v. *Arthur Buchenau*. Hamburg: Meiner 1972. S. 53-60 (5. Med.) In seinen Antworten auf die Einwände namhafter Zeitgenossen gegen die ‘Meditationen’ gelangt *Descartes* vom Begriff Gottes als des vollkommensten zu dem des höchst mächtigen und aller notwendigen Wesens (ens necessarium). Damit will er das Argument der Willkürlichkeit des Ausgangsbegriffs noch stichhaltiger zurückweisen und der Gottesvorstellung als einziger eine zwingende, keine nur mögliche Existenz zugestehen. Vgl. die Antwort auf die Einwände des *Caterus*, S. 91 – 108.

Wesens (ens necessarium/ens a se) und die aus dem Begriff des vollkommensten Wesens (ens perfectissimum).⁶ Dabei wird die Notwendigkeit Gottes von Leibniz zunächst kosmologisch hergeleitet: In der Welt finden sich unendlich viele Ursache-Wirkungsketten. Sie verweisen auf einen letzten zureichenden Grund, der sie bedingt: Gott. Dieser ist, da die kontingenten Dinge ja existieren, eine absolut notwendige Substanz, die ohne Schranken alle möglichen Realitäten enthält. Daher ist Gott auch absolut vollkommen.⁷ Der Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens ist widerspruchsfrei denkbar, weil in ihm alle Vollkommenheiten bis zum höchsten Grad gesteigert sind und keine Grenze und Negation statt hat.

Wenn aber das notwendige resp. vollkommenste Wesen widerspruchsfrei gedacht werden kann, dann lässt sich nach der schon von Anselm und Descartes in Anspruch genommenen Schlussfigur folgern, dass es auch zwingend existiert: Denn ein wirkliches Wesen ist in höherem Maße vollkommen als ein nur mögliches – Gott aber ist seinem Begriff nach das vollkommenste Wesen, und ihm die Existenz abzusprechen bedeutete daher einen Widerspruch in seinen Begriff hineinzutragen. Leibniz setzt hier Existenz als eine, ja *die* fundamentalste Vollkommenheit und geht von der metaphysischen Annahme aus, dass jeder mögliche Begriff bzw. jedes Wesen von sich aus zum Dasein strebt. Ein Wesen, das nicht existiert, kann somit nicht vollkommen sein.

1. 3 Die Kritik des ontologischen Beweises durch Kant

Mit der Philosophie *Immanuel Kants* gerät der Rationalismus, d. h. der Versuch, rein aus der Vernunft das Absolute oder, in Kantischer Terminologie, die Dinge an sich zu erkennen, in Misskredit. Gesichertes Erkenntnis ist nach Kant nur durch das Zusammenwirken von zwei Quellen möglich: der Sinnlichkeit und dem Verstand. Dabei liefert die Sinnlichkeit das durch die Anschauungsformen Raum und Zeit vorgeordnete Material, welches aber in dieser Form noch völlig unbestimmt ist. Es bedarf einer zusätzlichen Ordnung, die vom Verstand an das in der Anschauung gegebene Material herangetragen wird. Erst durch diese Ordnung, z. B. die Kategorie der Kausalität, werden sichere Urteile möglich, die daher immer bloß – mit Ausnahme der Mathematik – Erfahrungserkenntnisse vermitteln können. Positives Erkenntnis ist nur in der Welt der Erscheinungen möglich, insoweit hier die von den Dingen an sich ausgehenden Erregungen des Erkenntnisapparats unter dessen eigentümliche Prinzipien gebracht werden. Wie die Dinge an sich beschaffen sind, bleibt für den Menschen ein ewiges Geheimnis.

Damit unterwirft Kant die Anmaßungen der traditionellen Metaphysik, aus reiner Vernunft ohne alle Erfahrung Erkenntnis über transzendente Gegenstände zu erlangen, einer rigiden Kritik. Zwar räumt er ein eigens für metaphysische Gegenstände bestimmtes Erkenntnisvermögen ein, nämlich die Vernunft, welche dazu neigt, Urteile zu einer höheren Einheit zusammenzuschließen und so zum Unbedingten vorzudringen; aber er macht unmissverständlich klar, dass die Aufgabe der Vernunftideen lediglich darin besteht, Zusammenhang in der Erfahrungswelt zu stiften, nicht aber positives Erkenntnis über die Dinge an sich zu erreichen. Sie sind regulative und keine konstitutiven Ideen in Bezug auf die Erkenntnis metaphysischer Gegenstände.

Die höchste aller Vernunftideen ist nach Kant die Idee Gottes. Auch für sie gilt: Sicheres Erkenntnis ist hier im Reich der Dinge an sich nicht möglich, denn der Idee Gottes entspricht keine sinnliche Anschauung. Aus diesem metaphysikkritischen Horizont weist Kant auch den

⁶ Die o. g. Unterscheidung innerhalb der Leibnizschen Argumentation behauptet *Henrich, Dieter*: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. Tübingen 1960. S. 45-55. Vgl. dazu auch *Röd, Wolfgang*: Der Gott der reinen Vernunft. S. 105-123.

⁷ Vgl. *Leibniz, Gottfried Wilhelm*: Monadologie (Philos. Bibliothek 253). Hrsg. v. *H. Herring*, Hamburg: Meiner ²1969. §§ 36-45. *Ders.*: Die Theodizee (Philos. Bibliothek 71). Übers. v. *A. Buchenau*. Hamburg: Meiner ²1968. § 7, S. 100f. § 183, S. 242-245.

ontologischen Gottesbeweis als anmaßend zurück. Dabei bezweifelt er weder die von Leibniz behauptete logische Möglichkeit des Gottesbegriffs als allernotwendiges und vollkommenstes Wesen noch die Verknüpfung dieses Begriffs mit der Existenz. Denn hier handelt es sich – setzt man einmal das Sein als Vollkommenheit – um ein identisches Urteil. Was Kant in Abrede stellt, ist die Realität des Prädikates „sein“, das für ihn lediglich die Kopula eines Urteils darstellt. Was ist damit gemeint?

Denke ich mir ein Wesen, Gott, als die höchste Realität (ohne Mangel), so eignen ihm vom Begriff her notwendig bestimmte Prädikate: Es ist z. B. allmächtig, allgütig und allwissend. In einem Urteil wie „Gott ist allmächtig“ bezieht das „ist“ nur das Prädikat der Allmacht auf das Subjekt Gott. Sage ich nun einfach „Gott ist“ oder schließe dies aus Gottes Allmacht bzw. Vollkommenheit, so setze ich bloß das Subjekt (Gott) mit allen seinen notwendigen Prädikaten, aber – und das ist das Entscheidende – ich setze kein neues Prädikat, durch das noch etwas zum rechten Begriff Gottes hinzukommt. Käme nämlich noch etwas hinzu, so hätte ich zuvor nicht den adäquaten Begriff Gottes gehabt. Hundert wirkliche Taler, erklärt Kant, enthalten nicht im geringsten mehr als hundert mögliche Taler, denn im angemessenen Begriff von hundert Talern (mit dem nur ihre Möglichkeit gedacht ist), ist schon alles enthalten, was auch hundert wirkliche Taler ausmacht. So kann das reale Sein nach Kant niemals analytisch aus dem bloßen Begriff eines Gegenstandes „herausgeklaut“ werden. Die Existenz kommt vielmehr synthetisch mit Hilfe der sinnlichen Anschauung zum Begriff hinzu. Daher ist es für Kant auch kein Widerspruch, Gott als nicht existierend zu denken, wie wohl die Vollkommenheit zu seinem *Begriff* gehört wie die drei Winkel zu einem Triangel oder einem Dreieck:

„Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend; aber den Triangel samt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade ebenso ist es mit dem Begriffe eines absolutnotwendigen Wesens bewandt. Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten auf; wo soll alsdenn der Widerspruch herkommen?“⁸

So zieht Kant das fast schon zynische Fazit:

„Es ist also an dem so berühmten ontologischen (Cartesianischen) Beweise, vom Dasein eines höchsten Wesens, aus Begriffen, alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestand einige Nullen anhängen wollte.“⁹

Mit seiner erkenntniskritischen Abkehr von der rationalistischen Metaphysik hat Kant seinem eigenen Anspruch nach das scheinbare Wissen aufgehoben, um damit wieder für den Glauben Platz zu schaffen.¹⁰ Der Versuch, Gott mit Hilfe der Vernunft zu erfassen, der ihn selbst zum – allerdings seinsmächtigen – Vernunftwesen hat werden lassen, endet erst einmal mit Kants kritischer Selbstbescheidung dieser stets auf das Unbedingte gerichteten Instanz. Gott stellt bloß noch eine regulative, und keine konstitutive Idee mehr dar.

Dennoch gibt Kant den Gottesbegriff nicht vollständig preis. Zwar verbürgt Gott nicht mehr – wie noch bei Descartes – die objektive Erkenntnis der Wirklichkeit, aber er wird doch in Kants praktischer Philosophie nicht nur dem Glauben überlassen, sondern als ein *Postulat* eingeführt. Wir müssen Gott fordern, sagt Kant, damit unser sittliches Bemühen, das auf dieser Erde, um sittlich zu sein, nicht die Glückseligkeit intendieren darf und sie i.d.R. auch nicht zeitigt, doch von einer

⁸ Kant, *Immanuel*: Kritik der reinen Vernunft. Hamburg 1956. S. 569 (B 622 f).

⁹ Ebd., S. 575 (B 630).

¹⁰ Vgl. ebd. Vorrede. S. 28 (B XXX).

übermenschlichen Instanz mit dieser in einer intelligiblen Welt vereint wird. Gott wird hier gleichsam zum geforderten Ausgleichsfaktor für den mangelnden Lohn des Guten auf der Erde, seine positive Erkenntnis bleibt aber unmöglich.¹¹ Der wahre Gottesdienst ist für Kant das Leben nach dem kategorischen Imperativ, nach der aus der autonomen Vernunft entspringenden Pflicht.

Kants vernunftgeleitete Destruktion einer positiven philosophischen Gotteserkenntnis, die bei Anselm aufschien und bei Descartes und Leibniz vollends ausgebildet war, mündet bei Kant schließlich in eine neue praktische Vernunftreligion: die Vorstellung von der moralische Besserung des Menschen durch seine Ausrichtung am Sittengesetz. Vom frühen Mittelalter bis zur Aufklärung lässt sich somit eine zunehmende Entmachtung des Gottesbegriffs und eine Aufwertung der (praktischen) Vernunft des Menschen konstatieren.

1. 4 Hegels Religionsphilosophie als Antwort auf Kants Kritik an der Gotteserkenntnis

1. 4. 1 Philosophie als Gottesdienst

„Von jener vernünftigen Betrachtung der Religion, die nur abstrakte Verstandesmetaphysik war, wurde Gott als ein Abstraktum gefasst, [...] dem das Endliche äußerlich gegenübersteht [...]. Hingegen die denkende Vernunft, die sich nicht mehr abstrakt hält, sondern vom Glauben des Menschen an die Würde seines Geistes ausgeht und vom Mut der Wahrheit und Freiheit getrieben wird, faßt die Wahrheit als ein *Konkretes*, als Fülle von Inhalt, als Idealität, in welcher die *Bestimmtheit*, das Endliche als Moment enthalten ist. Gott ist ihr daher nicht das Leere, sondern Geist“ [...].¹²

In diesen Worten wendet sich *Hegel* gegen die „abstrakte Verstandesmetaphysik“ der Aufklärung, die sich gleichermaßen im (positiven) Gottesbegriff von Descartes und Leibniz wie in Kants Kritik derselben und seiner weiteren Depravierung zum bloßen Postulat zeigt. Dagegen verheißt er nichts Geringes: den Gottesbegriff in seiner ganzen Fülle und Konkretheit zu entfalten. Auch die damals entstehende historisch-kritische Exegese macht Hegel sich anheischig zu überbieten: Sie setze lediglich zeitbedingte Interpretamente an die Stelle der biblischen Worte und mache die „sogenannte heilige Schrift zu einer wächsernen Nase“, auf die sich alle Ketzereien wie die Kirche zugleich berufen könnten; Hegels Philosophie erhebe sich hingegen über solch subjektive Bestimmungen des göttlichen Wortes.¹³ Damit scheint Hegel den Gottesbegriff mit einem ganz neuartigen philosophischen Sinn aufzuladen. Wie sieht dieser nun aber aus? Gott oder das Absolute ist für Hegel Geist, und es ist ein inneres Strukturgesetz des Geistes, sich über verschiedene dialektische Stufen zum wahren Bewusstsein von sich emporzuarbeiten und sich im geschichtlichen Entwicklungsprozess zunehmend auf sich selbst hin zu durchschauen.¹⁴

In der Sphäre der Religion entfaltet sich der Geist in verschiedenen notwendigen Religionsstufen, denen verschiedene empirische Religionsformen entsprechen. Die unterste Stufe stellt die

¹¹ Vgl. *Kant, Immanuel*: Kritik der praktischen Vernunft. Werkausgabe. Bd. VII. Hrsg. v. *Wilhelm Weischedel*. Frankfurt/M. 1974. S. 254-264 (A 223-238). Eine mit Schülern gut lesbare Fassung des moralischen Gottesbeweises gibt *Kant* in der Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe. Bd. X. Hrsg. v. *Wilhelm Weischedel*. Frankfurt/M. 1974. S. 411-416 (B 421 – 430).

¹² *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Werke, Bd. 16. Red. *Moldenbauer, E./Michel, K. M.*. Frankfurt/M. 1986. S. 38.

¹³ Vgl. *Ders.*: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Werke, Bd 16. S. 35-37.

¹⁴ Zum Geistbegriff bei Hegel: *Schnädelbach, Herbert*: Hegel zur Einführung. Hamburg: Junius 1999. S. 112-119.

Naturreligion dar; hier ist der Geist oder Gott noch ganz in seiner naturhaften, dumpfen Unmittelbarkeit befangen. Die nächsthöhere Stufe bildet die „Religion der geistigen Individualität“ (jüdische, griechische und römische Religion); der Geist hat sich hier zur Form der freien Subjektivität herausgearbeitet und damit die Natursphäre verlassen; ein helles, aber noch an die subjektive Form gebundenes Wissen von sich zeichnet ihn hier aus. Auf der dritten Stufe, der „absoluten Religion“ – einen Begriff, den Hegel für das Christentum reserviert – wird sich der Geist schließlich seiner selbst ganz bewusst. Er hat seine innere teleologische Dynamik erfüllt und eine wahre Vorstellung von sich erworben.

Diese Vorstellung liegt in der Lehre von der Dreieinigkeit. Vater, Sohn und heiliger Geist sind religiöse Vorstellungen, welche das innerste Bewegungsprinzip aller Wirklichkeit zum Ausdruck bringen. Das diesem Kosmos zugrunde liegende Prinzip, die

„absolute, ewige Idee ist [nämlich]

I. *an und für sich* Gott in seiner Ewigkeit, vor Erschaffung der Welt, außerhalb der Welt; [das Reich des Vaters]

II. *Erschaffung der Welt*. Dieses Erschaffene, dieses Anderssein spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten: die physische Natur und den endlichen Geist. [...] Gott ist aber wesentlich, dies Fremde, dies Besondere, von ihm getrennt Gesetzte sich zu versöhnen [...]. [das Reich des Sohnes]

III. [...] der Prozess der *Versöhnung*, wodurch der Geist, was er von sich unterschieden [...], mit sich geeinigt hat und so der heilige Geist ist, der Geist in seiner *Gemeinde*. [das Reich des Geistes]¹⁵

In der Trinitätslehre weiß die absolute Religion also die absolute Wahrheit. Nur das Christentum enthält die Vorstellung Gottes: als reiner Geist vor und außer der Schöpfung (1); als Schöpfer, der sich in der Schöpfung und dem Menschen verendlicht und versinnlicht (Geburt Jesu), schließlich seine Versinnlichung ertötet (Tod Christi) (2) und darin sich selbst in dieser wiedergewinnt (3). Nur das Christentum erfasst folglich die spekulative Grundstruktur des Absoluten als Geist: dass er das ist, was als das Andere seiner selbst erscheint und in seinem Anderssein in sich zurückkehrt.

Es ist daher auch kein Zufall, dass die Hauptteile des Hegelschen Systems dem christlichen Trinitätsdogma entsprechen. Die „Wissenschaft der Logik“, welche „*die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*“,¹⁶ entspricht dem „Reich des Vaters“. Die Naturphilosophie, in der die absolute Idee in ihrem gänzlichen Anderssein behandelt wird, findet ihr Äquivalent im „Reich des Sohnes“, also in der christlichen Vorstellung, dass Gott selber Mensch geworden ist. Und die Philosophie des Geistes, welche die geistigen Gestaltungen und Objektivationen der Menschen thematisiert, mit denen sich die Idee wieder aus der Natur herausringt und in diesem ihrem Anderssein zu sich gelangt, korrespondiert mit der johanneisch-christlichen Vorstellung vom heiligen Geist als Paraklet, den Jesus als göttliche Gabe den Menschen belässt und in dem Gott bei ihnen ist.¹⁷

SKIZZE

¹⁵ Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Werke, Bd. 17. S. 213f.

¹⁶ Ders.: Wissenschaft der Logik I. Werke, Bd. 5. S. 44.

¹⁷ Vgl. Joh 14, 26.

Mit der Vorstellung der Anwesenheit des (heiligen) Geistes in der Gemeinde hat für Hegel der Protestantismus noch einmal eine besondere Nähe zur spekulativen Wahrheit. Denn hier weiß man den Geist im Anderen, d. h. im Endlichen und Sinnlichen bei sich, und er verliert sich nicht in einer äußeren Kirchenhierarchie wie im Katholizismus.¹⁸ Das Bau- und Entwicklungsprinzip aller Wirklichkeit wird nach Hegel somit exklusiv auf einer bestimmten Religionsstufe, nämlich der christlich-protestantischen, gewusst. Es stellt sich von da aus die Frage nach dem Verhältnis dieser Religionsstufe, ja der Religion überhaupt, zur Philosophie. Hegel selbst rückt beide sehr nahe aneinander.

„Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist *die ewige Wahrheit* in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes. [...] Die Philosophie expliziert daher nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion. [...] Die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst, ist Religion, [...] aber sie ist es auf *eigentümliche Weise*, unterschieden von der Weise, die man Religion als solche zu nennen pflegt.“¹⁹

Der Unterschied zwischen Religion und Philosophie liegt für Hegel in der *Form*, in welcher die Wahrheit in beiden Sphären gewusst wird; ihr Inhalt ist identisch. Die religiöse Wahrheit ist noch in der Form der Vorstellung oder auch des Gefühls, die philosophische in der Form des Denkens oder des Begriffs. Die veränderte Form modifiziert aber auch den Inhalt.

Wer in der Hegelschen Weise philosophiert, steht auf dem Standpunkt des Geistes, d. h. in ihm kommt Gott als Geist wieder zu sich, indem er sich im Anderen seiner selbst als er selbst begreift. In diesem Akt des spekulativen Denkens hebt der Mensch seine endliche Seite auf und wird, *in* seiner Endlichkeit und *in* seinem irdischen Dasein, selbst göttlich, und zwar so, dass Gott auf diese Art des Gottesdienstes nicht verzichten kann, denn erst dadurch wird er ganz er selbst. Eben diese Einsicht ist dem religiösen Bewusstsein noch fern. Zwar kann es auf seiner höchsten Stufe Gott als (heiligen) Geist erfassen, der in der Gemeinde wohnt, aber Gott bleibt ihm dabei zugleich auch ein Jenseitiges, das der Welt und dem religiösen Menschen gegenübersteht, an das man sich etwa im Gebet wenden kann. Erst dem spekulativen Denken wird die Gotteserfahrung des Menschen eine Selbsterfahrung Gottes. Nur die vollständige *begriffliche* Durchdringung Gottes, die sich dann als seine spekulative Selbstdurchdringung offenbart und darin den Standpunkt des endlichen Subjekts aufhebt, kann den wahren Charakter Gottes offenlegen – und ist damit Philosophie.

1. 4. 2 Der Weg des Einzelnen zur philosophischen Erkenntnis Gottes

Es ist noch offen, wie der Einzelne – seine Endlichkeit transzendierend – in die spekulative Philosophie einzutreten vermag. Hegel sieht zwei Zugänge vor: den philosophisch-wissenschaftlichen über die ‘Phänomenologie des Geistes’, und den gleichsam natürlichen über das religiöse Bewusstsein. Uns interessiert hier nur der letztere.

„In der Tat ist kein Mensch so verdorben, so verloren und so schlecht, und wir können niemanden für so elend achten, dass er überhaupt nichts von der Religion in sich hätte, wäre es auch nur, dass er Furcht vor derselben oder Sehnsucht nach ihr oder Hass gegen sie hätte; denn auch in dem letzteren Falle ist er doch innerlich mit ihr beschäftigt und verwickelt. Als Menschen ist ihm die Religion wesentlich und eine ihm nicht fremde

¹⁸ Vgl. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Werke, Bd. 17. S. 301f.

¹⁹ Ders.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Werke, Bd. 16. S. 28.

Empfindung.²⁰

Zwar ist es möglich, dass ein Einzelner sich in der Endlichkeit festmacht und auf seiner Subjektivität beharrt, und bei einem solchen ist es dann mit der Erhebung in die Sphäre der ewigen Wahrheit schlecht bestellt. Es wäre bei ihm genauso, um ein besonders drastisches Beispiel Hegels anzuführen, als wenn man in einen Hund Geist hineinbringen wollte, indem man ihn zum Verzehr gedruckter Schriften anhielte. Wenn aber das religiöse Bewusstsein eines Menschen nicht durch seinen Eigensinn versperrt ist, dann liegt in ihm eine Art Königsweg für das Individuum, ins Reich des Absoluten einzutreten. Dieser Weg führt für das moderne Bewusstsein durch die innere Zerrissenheit des Geistes.

Da ist zunächst die Religion des unbefangenen frommen Menschen, der „*alle Zwecke und Gegenstände seines weltlichen Lebens auf Gott*“ als auf die unendliche und letzte Quelle desselben²¹ bezieht. In allen Momenten seines endlichen Daseins, in Trauer und Freude, sieht er Gott am Werke, und alles, was ihm zustößt, erscheint ihm als ein von Gott gesandtes Geschick. Aber schon indem ein solcher Mensch seine Frömmigkeit artikuliert in einem „Ich glaube an Gott!“, tritt das Bedürfnis der Rechtfertigung durch Gründe ein. Im gesellschaftlich ausdifferenzierten Leben und in der Wissenschaft hat sich nämlich der Verstand Geltung verschafft, Reflexion und Wille haben sich verselbständigt und eine eigene Welt geschaffen, die der Mensch als sein Werk und seinen Reichtum betrachtet. Hier herrscht das Raisonement und die eigene Tat des Menschen, wiewohl die Religion auch hier noch als das Höchste gilt. So schleichen sich von der weltlichen Seite aus Verderben und Entzweiung zur Religion hinüber, die wiederum dem aufgeklärten Bewusstsein misstraut und sich von ihm abzuschließen versucht: „Das religiöse Gefühl ist misstrauisch gegen die Endlichkeit, die im Erkennen liegt, und wirft der Wissenschaft *Eitelkeit* vor. [...] Auf der anderen Seite ist das Erkennen mißtrauisch gegen die *Totalität*, in welcher sich das Gefühl hält und alle Ausbreitung und Entwicklung in eins zusammenwirft.“²²

Hegel hat damit die Voraussetzungen für den Eintritt eines individuellen Subjekts in das Element der absoluten Philosophie expliziert. Denn aus dem gegenseitigen Abstoßungsverhältnis von unmittelbarer Religion und aufgeklärtem Erkennen wächst das Bedürfnis der Versöhnung und Ausgleichung, näherhin der „*Versöhnung des religiösen, gediegenen Gefühls mit der Erkenntnis und Intelligenz*“.²³ Allein in der philosophischen Form der Wahrheitsaneignung kann diesem Bedürfnis entsprochen werden. Denn die Versöhnung wird sowohl der Forderung nach begrifflicher Erkenntnis wie auch nach Aufbewahrung der religiösen Totalität gerecht, indem sie die endliche Verstandesform des Wissens in die Erkenntnis des Unendlichen von sich überführt.

Auf diese begriffliche Höhe zu gelangen, fällt einem Christen nach Hegel noch einmal besonders leicht. Durch die Lehre von der Erbsünde weiß sich das christliche Bewusstsein von Gott völlig entfernt, sein Versöhnungsbedürfnis ist infolgedessen besonders groß. Die Versöhnung wird ihm dann vorläufig im Glauben zuteil, insofern dieser sich die Wahrheit, das Gute oder Gott als selbständigen Inhalt *vor-stellt*, zu dem allein die Bibel Zugang verschafft. Mit der Bibel wird der Christ aber an Bestimmungen Gottes gewiesen, die auf den Zeugnissen anderer beruhen; will er Gott wirklich erfassen, muss er seine *eigene* Vernunft betätigen, die dann aus sich heraus den absoluten Inhalt gebiert. Mit der Figuration Gottes als Dreieinigkeit ist die Gewähr gegeben, dass

²⁰ Ebd. S. 15.

²¹ Ebd., S. 17.

²² Ebd., S. 24f.

²³ Ebd., S. 25.

diese Vernunftgeburt die richtige spekulative Form enthält. Auf diese Weise wird der bloß vorgestellte Gott der gedachte und darin der sich selbst denkende Gott, der das christliche Bewusstsein vom Absoluten von innen her revolutioniert und zum absoluten Bewusstsein verwandelt. Obschon im christlichen Bewusstsein also – im Gegensatz zum religiösen Bewusstsein überhaupt – eine Art Königsweg zur philosophischen Form der Wahrheit liegt, sieht Hegel die philosophische Versöhnung nur für eine elitäre Minderheit vor: „Die Philosophie ist in dieser Beziehung ein abgesondertes Heiligtum, und ihre Diener bilden einen isolierten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitztum der Wahrheit zu hüten hat“.²⁴

Der Realisierung der philosophischen Wahrheit in einer auserwählten Geisteselite entspricht notwendig der Niedergang der christlichen Gemeinde:

„Sehen wir nun aber die Realisierung der Gemeinde [...], so scheint diese ihre [philosophische] Realisierung zugleich ihr *Vergehen* zu sein. [...] Wenn die Zeit erfüllt ist, dass die *Rechtfertigung durch den Begriff Bedürfnis* ist, dann ist im unmittelbaren Bewusstsein, in der Wirklichkeit die Einheit des Inneren und Äußeren nicht mehr vorhanden und *ist im Glauben nichts gerechtfertigt*. Die Härte eines objektiven Befehls, ein äußerliches Daraufhalten [...] kann hier nichts ausrichten; dazu hat der Verfall zu tief eingegriffen.“²⁵

Um die christliche Wahrheit zu retten, bedarf es der Philosophie, die auf diese Weise zur begrifflichen Gralhüterin des religiösen Gottesverständnisses wird, das im gemeinen Bewusstsein schwindet. Damit gibt Hegel die Bibel als Bezugspunkt völlig auf und setzt den Gedanken einer allgemeingültigen Selbstexegese Gottes in seiner Philosophie dagegen. So ist auch jeder eschatologische Vorbehalt aufgekündigt: Indem Gott sich selbst in Hegels Philosophie begrifflich erkennt, *ist* die Zeit erfüllt und Gottes Jenseitigkeit, die für das religiöse Bewusstsein unabdingbar ist, als fromme Illusion entlarvt. Während im ontologischen Beweis *unmittelbar* vom Begriff Gottes auf das Sein geschlossen wird, bestimmt sich Gott hier selbst mit den Mitteln spekulativer Logik zum Sein – die dies erfassende und zum philosophischen System ausgestaltete Reflexion ist dann der wahre *vermittelte* ontologische Gottesbeweis, an dem die Kantische Kritik wirkungslos abprallt. Insofern hat Hegel nach seinem eigenen Anspruch mit einem solchen theologischen Modell nicht nur christliche Grundüberzeugungen entscheidend transformiert, sondern auch den abstrakten Gottesbegriff Kants spekulativ überboten und nach dessen Kritizismus noch einmal eine umfassende Ontotheologie geschaffen.

1. 5 Prozessuales Gottesverständnis nach Hegel

Ich möchte noch exemplarisch auf drei moderne Ansätze eingehen, die zentrale Elemente von Hegels Gottesbegriff übernehmen, um auf dem Hintergrund der heutigen Kenntnisse und Geschichtserfahrungen die Existenz Gottes plausibel zu machen.²⁶ Zur Rekapitulation: Bei Hegel ist Gott kein personales Wesen mehr, sondern hat sich in die Welt hineinbegeben, um über einen

²⁴ Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Werke, Bd. 17. S. 343f.

²⁵ Ebd. S. 342f.

²⁶ Dabei gehe ich bewusst nicht auf die neuesten „Bestseller-Gottesbeweise“, wie die Omegapunkttheorie von Tipler oder die Bibelcode-Hypothese, ein, da sie weder erkennbar auf hegelschen Gedanken beruhen noch philosophisch hinreichend valide sind. Vgl. Tipler, Frank J.: Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten. München: dtv 1994. Drosnin, Michael: Der Bibel Code. München: Heyne 1997.

Auch die philosophisch anspruchsvolle Wahrscheinlichkeits-Argumentation für die Existenz Gottes von Swinburne spare ich aus. Eine Darstellung und Würdigung derselben findet sich bei Löw, Reinhard: Die neuen Gottesbeweise. Augsburg 1994. S. 97-107. Löw geht dort auch mit Tiplers Theorie gnadenlos ins Gericht (a. a. O. S. 163ff.).

dialektischen Prozess im Menschen zu sich selbst zu gelangen. Damit sind die aus der göttlichen Vollkommenheit traditionell abgeleiteten göttlichen Attribute der Allmacht und Güte ebenso hinfällig wie die Differenz zwischen Gott und Welt. Das Attribut der Allwissenheit wird zur totalen Begreifbarkeit Gottes durch die Philosophie.

Anklänge an Hegels Gottesbegriff finden sich in verschiedenen philosophisch-theologischen Entwürfen des 20. Jahrhunderts, die sich unter dem Begriff Prozessphilosophie subsummieren lassen. Als ihr Begründer gilt *Alfred North Whitehead*, der in Auseinandersetzung mit dem Szientismus seiner Zeit eine Kosmologie entwickelt, die auf Platons 'Timaios' zurückgreift. Von dort übernimmt sie den Gedanken, Gott habe die Welt nicht aus dem Nichts, sondern aus einer chaotischen Urmaterie erschaffen, die er nur durch vorsichtige Beeinflussung und Überzeugung zur Ausgestaltung einer immer komplexeren Ordnung bewegen kann. Das Ende dieses Prozesses ist nicht absehbar, metaphysisch erkennbar ist nur Gottes Teilhabe an ihm. Im Ineinanderspiel von Gottes beeinflussender Kraft und der freien Kreativität der Wirklichkeit gestaltet sich der Weltprozess als fortschreitende Evolution.²⁷ Die Nähe dieser Gottesvorstellung zur hegelschen ist sinnfällig: Gott wird die Allmacht abgesprochen und er zeichnet für den teleologischen Verlauf der Welt verantwortlich, indem er sich in ihn hinein begibt. Anders als bei Hegel ist dieser Verlauf aber noch nicht vollendet. Eine weitere Differenz lässt Whiteheads Gottesbegriff traditioneller als Hegels, der das Negative dialektisch in sich selbst hat, erscheinen: Gott ist seinem Kern nach gut und auf Harmonie aus, nur fehlt ihm die Macht, diese Güte unmittelbar in die widerständige Realität zu übersetzen.

Noch deutlicher als Whitehead übernimmt der populärwissenschaftliche Autor *Hoimar von Ditfurth* spekulative Gedanken Hegels, die er in ein naturwissenschaftliches Weltbild transferiert. Ditfurth geht davon aus, dass am Beginn der Entwicklung unseres Kosmos eine geistige Macht steht, die für seine Entstehung verantwortlich ist. Durch die zielgerichtete Evolution verschafft sich dieser Geist zunehmend Eingang in den Kosmos, so dass am Ende dieser Entwicklung der Geist mit dem Kosmos – und damit eigentlich mit sich selbst – verschmilzt. Indem Menschen reflektieren und Wissenschaft betreiben, mit deren Hilfe sie die Welt und ihre Stellung in ihr erklären, gewinnt der Geist schon einen Teil dieses Bewusstseins auf dem Weg zur endgültigen Verschmelzung. Das menschliche Bewusstsein ist ein Spiegelbild des göttlichen Geistes. Aber erst wenn dieses Bewusstsein in ferner Zukunft die Wahrheit des gesamten Kosmos erfasst hat, ist die endgültige Verschmelzung des Geistes mit seiner Schöpfung evolutiv vollzogen. Dabei nimmt von Ditfurth an, dass auch nicht-menschliche Bewusstseinsformen im Universum existieren, die ebenfalls den Verschmelzungsprozess des Geistes mit seinem Kosmos vorantreiben. Aus der Perspektive dieses Geistes, *sub specie aeterni* also, läuft der gesamte Prozess gleichzeitig ab; nur für uns Menschen und die im Kosmos Befangenen gibt es hier ein zeitliches Nacheinander.²⁸

Die Nähe zum Hegelschen Gottesbegriff ist evident: Lediglich im Hinblick auf die Verlegung des Endzieles in die Zukunft besteht ein signifikanter Unterschied. Gott gilt, wie bei Hegel, weder als allmächtig noch als personal und gut, auch seine Transzendenz ist nur partiell gegeben. Erkenntnistheoretisch wirken Ditfurths metaphysische Spekulationen allerdings ungleich naiver als die Hegels und fallen weit hinter Kant zurück: Ohne sich über die Möglichkeit metaphysischer

²⁷ *Whitehead, Alfred North*: Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987. Vgl. auch *Wolf-Gazo, E.* (Hrsg.): Whitehead. Einführung in seine Kosmologie. Freiburg/München: Alber 1980 sowie *Rohmer, Stascha*: Whiteheads Synthese von Kreativität und Rationalität. München: Alber 2000.
Whiteheads schwer zugänglicher Ansatz hat eine neue theologische Strömung, die sog. Prozesstheologie, ins Leben gerufen; vgl. z. B.: *Cobb, John B./Griffin, David R.*: Prozess-Theologie. Eine Einführung. Göttingen: Vandenhoeck 1979, und: *Kreiner, Armin*: Gott und das Leid. Paderborn: Bonifatius 1996. S. 74-128.

²⁸ *von Ditfurth, Hoimar*: Wir sind nicht nur von dieser Welt. Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen. München: dtv: 1984.

Aussagen Rechenschaft zu geben, überschreitet Ditfurth das Terrain naturwissenschaftlicher Erfahrungserkenntnis und operiert mit einer Mischung weitgehend ungeklärter biologischer, theologischer und philosophischer Begriffe²⁹

Philosophisch ausgereifter wirkt der Gottesbegriff von *Hans Jonas*. Der Autor verabschiedet sich aufgrund der Erfahrungen von Auschwitz von Gott als dem „Herrn der Geschichte“ und sieht ihn als in der Evolution werdenden Gott, der damit auch seine Allmacht in einem Akt freier Entscheidung aufgegeben hat. An der Güte Gottes hält Jonas fest: Auschwitz *konnte* er nicht verhindern, weil er nicht unmittelbar auf die dort wütenden Menschen einzuwirken in der Lage war. Denn: „Als Ganzes hat das Unendliche, seiner Macht nach, sich ins Endliche entäußert und ihm damit überantwortet.“³⁰ Hegels spekulativer Gottesbegriff liegt greifbar nahe.

Da Jonas aber, anders als Hegel, seinen Ausführungen nicht den Charakter der Selbstausslegung Gottes verleiht, gibt er mit der Negation der göttlichen Allmacht auch den ontologischen Gottesbeweis endgültig preis: Aus dem Begriff eines zwar gütigen, aber nicht mehr allmächtigen und vollkommenen Wesens lässt sich auch dessen Existenz nicht zwingend deduzieren. Für Jonas kann sie nur aus dem Wahrheitsanspruch menschlicher Sätze über Vergangenes hergeleitet werden. Die Sinnhaftigkeit unseres zeitlichen Daseins fordert eine ständige Präsenz der Vergangenheit, und diese kann nur in einem universal wissenden ewigen Geist gegeben sein, in dessen Erinnerungsspeicher alle Zeit aufgehoben liegt. So wird der ontologische Beweis durch Jonas gleichsam vom Kopf auf die Füße gestellt: Nicht aus dem Begriff Gottes kann dessen Sein erschlossen werden, sondern die *Fähigkeit des Menschen* Zeithaftes zu begreifen, verweist auf die Existenz eines ewigen, jedoch nicht allmächtigen Gottes.³¹ Die Geschichte des ontologischen Beweises ist an ihr vorläufiges Ende gekommen.

²⁹ Eine insgesamt vernichtende Kritik von Ditfurths Ansatz schreibt *Lön, Reinhard*: Gottes Abdankung in biologischer Variante. In: *Ders.*: Die neuen Gottesbeweise. Augsburg 1994. S. 107-117.

³⁰ *Jonas, Hans*: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987. S. 46.

³¹ Vgl. *Ders.*: „Vergangenheit und Wahrheit“. In: *Scheidewege* 20 (1990/91). S. 1-13. Eine Darstellung des jonasschen „Gottesbeweises“ findet sich wieder bei *Lön*, S. 92-97.