

Zweites Kapitel.

Rationalismus – Gott und Vernunft

1. René Descartes (1596–1650): Die Philosophie des Subjekts¹⁹³

1.1 Einschätzungen des cartesianischen Beginns

Wenn Martin Luther nach allgemeiner Auffassung am Beginn der Religiosität der Neuzeit steht, so steht René Descartes am Beginn der neueren Philosophie, genauer der neuzeitlichen Metaphysik. Doch wird seine Philosophie und deren Bedeutung in der Geschichte sehr unterschiedlich beurteilt. Innerhalb der Epoche selbst fällt die Bewertung ihres Beginns etwa durch Hegel sehr positiv aus. Mit Descartes sehe die freie Vernunft »nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See« erstmals wieder Land.¹⁹⁴ Erstmals trete wieder eine autonome Philosophie auf, die selbstständig aus der Vernunft komme und die selbstbewusst sei. Die Philosophie knüpfe mit Descartes wieder an die Metaphysik des Aristoteles an, die ebenfalls das reine Denken zum Prinzip habe.¹⁹⁵ Zwar habe nach Hegel bereits die christliche Religion »ihren absoluten Inhalt in die Gemüter gelegt«, doch bleibe dieser Inhalt als göttlicher von der Welt der Menschen im Zeitalter der Patristik und der Scholastik noch verschieden. Ja, es bilde sich eine absolute *Differenz* zwischen der göttlichen und

193 Als einführende Literatur siehe: Dominik Perler, René Descartes, München 2022; Jean-Luc Marion, Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement, Paris 1981; Hans Poser, René Descartes. Eine Einführung, Stuttgart 2003.

194 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III., Frankfurt 1971, 20,120.

195 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 121.

der irdischen Sphäre aus.¹⁹⁶ Gott bleibt im Jenseits zur Welt der Menschen. Diese Differenz werde zwar von der Theologie bzw. der Philosophie des Mittelalters bedacht, doch könne die religiöse Denkart die Differenz nicht aufheben. Allerdings arbeite die spätmittelalterliche Theologie bereits an der Überwindung – um den Preis der »Verweltlichung des Ewigen«.¹⁹⁷ Wenn der formelle, trockene Verstand die Einheit des Jenseits und des Diesseits setze, dann geschehe dies nur um den Preis der Einseitigkeit, der entweder Gott bedeutungslos macht oder die Welt für unwesentlich und nichtig erklärt. Auch das Christentum habe noch nicht zu sich selbst gefunden. Dieses Selbst bestehe aber gerade in der dialektischen Einheit des Unendlichen und des Endlichen, Gottes und des Menschen. Diese Gegensätze vernünftig zusammenzudenken, sei dem Christentum der ersten eineinhalb Jahrtausende noch nicht gelungen. Hegel ist der Ansicht, dass erst das Denken Martin Luthers die epochale Befreiung der Religion darstelle, insofern hier die Göttlichkeit neu gedacht und zugleich im Inneren des Menschen gesetzt werde. Gott wird nicht mehr außerhalb des Menschen als Objekt des Denkens in die absolute Transzendenz verbannt. Damit wird die Möglichkeit zur wirklichen und das bedeutet für Hegel vernünftigen Versöhnung von Transzendenz und Immanenz eröffnet. Deshalb deutet er die Reformation nicht nur als Erneuerung der Religion, sondern auch der weltlichen Wirklichkeit und der Philosophie.¹⁹⁸ Glaube und Wissen werden dadurch befreit, denn auch dem Endlichen, Gegenwärtigen werde in seiner Vermittlung mit dem Absoluten seine Ehre gegeben.¹⁹⁹ Der eigentliche Gott wird zum »Eigensten des Individuums«. Nun aber ist eine ausgezeichnete »Form des Inneren [...] auch das reine Denken.«²⁰⁰ Während die Religion den Gott in uns *glaube*, werde er von der neueren Philosophie *gedacht*. Indem aber die Philosophie Gott in neuer Weise spekulativ denkt, trennt sich die Philosophie zunächst von der Theologie, insofern sie ihr nicht mehr unterstellt ist. Die mittelalterliche Unterordnung der Philosophie ist

196 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 61. Diese prinzipielle Differenz der zweiten Epoche der Metaphysik löst die Identität als Prinzip der ersten Epoche ab. Hegel wird Identität und Differenz aufheben.

197 Ebd.

198 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 62.

199 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 63.

200 Ebd.

beendet, weil diese sich selbst das Höchste zu ihrer Sache macht. Die Philosophie wird dadurch befreit. Dabei betont Hegel, dass diese befreiende Trennung keinesfalls absolut sei, wie etwa Habermas unterstellt. Hegel formuliert vielmehr: »Das Band bleibt aber deswegen schlechthin an sich. Denn Theologie ist durchaus nur das, was Philosophie ist.«²⁰¹

Hegel sieht die dialektische Verbindung und die inhaltliche Identität von Wissen und Glauben. So kann das neue Verständnis der befreiten Philosophie und der befreiten Theologie als *Selbstentfaltung des christlichen Denkens* gedacht werden. Das christliche Denken der Neuzeit hat sein Prinzip im *Geist*. Der Geist verbindet die Vorstellung des *Vatergottes über uns* und des *göttlichen Sohnes neben uns* zum *vernünftigen Gott in uns*. Damit werden die sich vermeintlich gegenseitig ausschließenden Konzepte der griechischen *Philosophie* und der patristisch-scholastischen *Theologie* in eine höhere philosophisch-theologische Einheit aufgehoben. Das Prinzip der ersten Epoche, die Identität vor aller Differenz, und das Prinzip der zweiten Epoche, die in Christus vermittelte Differenz, werden versöhnt. Hegel bemängelt an der philosophischen Theologie des Mittelalters das Fehlen des freien, von sich ausgehenden Denkens, das keine fremde Autorität anerkennt.²⁰² Das befreite Denken aber bleibt dem Christentum auch in seiner neuen Form verbunden:

»Das protestantische Prinzip ist, dass im Christentum die Innerlichkeit allgemein als Denken zum Bewusstsein komme, als worauf jeder Anspruch habe, ja das Denken ist eines jeden Pflicht, alles darauf basiert. Die Philosophie ist so allgemeine Angelegenheit, über die jeder zu urteilen wisse; denkend ist jeder von Hause aus.«²⁰³

Die neue Rolle von Freiheit und Vernunft findet sich allerdings nicht nur im protestantischen Bereich. Bereits Hegel betont, dass Luther indirekt auch die katholische Kirche reformiert habe.²⁰⁴ An dieser Stelle ist an den katholischen ›Reformator‹ Ignatius von Loyola (1592–1556) und die Freisetzung des religiösen Subjekts durch die

201 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 64.

202 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 21.

203 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 123.

204 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 60.

Jesuiten zu erinnern.²⁰⁵ Dieses Eindringen der neuzeitlichen Gedanken in den Raum der alten Kirche ist wohl eine Voraussetzung dafür, dass der *Katholik* René Descartes nach mehr als tausend Jahren Herrschaft der Religion der »wahre Anfänger«²⁰⁶ auf dem Gebiet der Philosophie werden kann. Hegel betont jedoch, dass das Denken bei Descartes zunächst noch in der Form des »klaren Verstandes« und noch nicht in Form der »spekulativen Vernunft« auftritt. Die Denkbestimmungen Descartes seien noch fest, weil endlich gegeneinander begrenzt. Der Ausgangspunkt der Betrachtungen Descartes sind in der Tat die neueren Naturwissenschaften, die »exakten Wissenschaften« des bestimmten Verstandes. Aus diesem Grund ist sein Ansatz ohne die Vorarbeit eines Nikolaus Kopernikus und eines Galileo Galilei ebenso wenig zu erklären wie ohne die Vorgaben eines Martin Luther und eines Ignatius von Loyola. Das epochale Prinzip ist jedoch sowohl in Wissenschaft als auch in Religion, Freiheit – in absoluter Bedeutung. Das Prinzip von allem liegt nicht mehr jenseits des Denkens, sondern ist wie bei Aristoteles mit dem Denken identisch. Das Identische ist selbst das Prinzip. Aber nicht mehr das vordifferente Identische des Aristoteles ($A=A$, Denken=Denken), sondern das um die patristisch-scholastische Differenz bereicherte Identische, das sich – dialektisch – als Identität von Identität und Differenz weiß. Doch gerade weil die Transzendenz bzw. Differenz Gottes nicht einfach negiert wird, sondern in die neuzeitliche Identität²⁰⁷ aufgehoben ist, und das heißt bewahrt ist, kann der dritte Akt des metaphysischen Dramas ebenfalls als christlich verstanden werden als die Geschichte des Geistes Gottes in uns.

Der positiven Beurteilung der Rolle von Descartes innerhalb der Neuzeit steht allerdings eine eminent negative innerhalb der nachmetaphysischen Moderne gegenüber. Es ist hier auf Martin Heidegger (1889–1976) zu verweisen. Die Auswirkungen der negati-

205 Dazu Karlheinz Ruhstorfer, *Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der »Geistlichen Übungen« des Ignatius von Loyola*, Freiburg u. a. 1998.

206 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 123.

207 Hier ist noch einmal an die epochalen Prinzipien zu erinnern. 1. Identität (Selbstreflexion der Vernunft), 2. Differenz (Transzendenz Gottes), 3. Identität* (Selbstreflexion im Anderen, Identität von Identität und Differenz), 4. Differenz* (Negation Gottes, anthropologische Vernunft), 5. Différance (De-limitation Gottes und der Vernunft).

ven Einschätzung der neuzeitlichen Metaphysik durch die Moderne finden sich noch bei Habermas. Anders als Hegel ist Heidegger nicht mehr vom neuzeitlichen Prinzip des *Gottes in uns* gebunden. Er versteht das Prinzip der Neuzeit als Subjektivität und zwar in einem ganz besonderen Sinn. Heidegger deutet den Beginn der Neuzeit von seinem nachmetaphysisch modernen Standpunkt aus als den Beginn der *Anthropologie*. Die Herrschaft des Subjekts der Neuzeit, die Heidegger mit Descartes einsetzen lässt, ist für ihn die Herrschaft des *Menschen*. Der Mensch ist fortan das Maß aller Dinge. Hier verweist Heidegger auf den Sophisten Protagoras, der diese Ansicht pointiert vertritt.²⁰⁸ Behaftet mit dieser sophistischen Note erscheine in der Neuzeit ein Moment der Unwahrheit bzw. der Verwahrlosung. Die neuzeitliche Freiheit deutet Heidegger als Befreiung von der »biblisch-christlichen Offenbarungswahrheit und der Kirchenlehre«. An die Stelle der von Luther eingeforderten »Heilsgewissheit« werde durch die neuzeitliche Philosophie Selbstgewissheit gesetzt. Der endliche Mensch sei sich fortan selbst Gesetz. Die negative Seite der Freiheit sei die Lösung vom Offenbarungsglauben und die positive Seite der Wille, aus sich heraus das Notwendige und Verbindliche zu setzen (127). Der Mensch werde Herr seiner selbst und der Welt. Seine Freiheit ist im Verständnis Heideggers jedoch nichts anderes als der Wille zur Macht.

Damit wird der Beginn der neuzeitlichen Metaphysik mit einer Bestimmung aus der nachmetaphysischen Moderne, konkret aus der antichristlichen Besinnung Friedrich Nietzsches gedeutet, der den Willen zur Macht und zur Steigerung der Macht als das wahre *Proprium humanum* ansieht. Doch erst im 20. Jahrhundert, genauer im Kampf um die Weltherrschaft, wie sie Heidegger während des Zweiten Weltkrieges erlebt, trete dieser metaphysische Wille zur Macht »voll ins offene Spiel« (129). Heidegger sieht ein ungebrochenes Kontinuum beginnend bei Descartes in seine eigene Gegenwart hineinreichen. Eine Dunkelheit und ein prinzipieller Entzug habe sich über die Welt und die Menschen gelegt, die die Menschen nicht mehr von sich aus zu lichten und zu kehren vermögen. Der Grund der alle Verbindlichkeit und alle Wahrheit auflösenden Freiheit sei der Grundsatz des Descartes: »Ego cogito, ergo sum« (131). Cogito,

208 Martin Heidegger, Nietzsche II, Pfullingen 1961, 124f. Die folgenden Angaben innerhalb des Textes beziehen sich auf die Seiten dieser Ausgabe.

Denken aber bedeute »Vor-stellen« (135). Dieses Vorstellen führe zugleich jedoch zu einem Nach-stellen und Ver-stellen. Schließlich werde die nach Heidegger entscheidende Wahrheit des Seins ver-stellt und dem Menschen so sein Wesen entzogen. Der von Nietzsche diagnostizierte Tod Gottes ist dabei nur eine oberflächliche Folge dieses Geschehens. Dasselbe gilt für den Nihilismus als Entwertung der obersten Werte. Die Dynamik der mit Descartes einsetzenden Neuzeit führe in die Verwahrlosung, zum Gestell als der Entleerung des Seienden und in die Herrschaft der Technik. Was mit Descartes beginnt, endet in der Bestialität: »Das unbedingte Wesen der Subjektivität entfaltet sich daher notwendig als die brutalitas der bestialitas. Am Ende der Metaphysik steht der Satz: Homo est brutum bestiale« (178). Aus den oben ausgeführten Gründen sieht sich Heidegger in einer Gegenstellung zur Neuzeit, doch geht es ihm letztlich darum, Metaphysik überhaupt zu destruieren. Entsprechend wird das Prinzip seines Denkens nicht mehr die göttliche Identität²⁰⁹ sein, welche alle Differenzen in sich birgt, sondern ein von allem Seienden differentes Sein, das er als die ontologische Differenz von Sein und Seiendem selbst versteht. So wird nicht die als Transzendenz Gottes zu fassende Differenz erneuert, sondern eine epochal neue *Differenz** inszeniert, deren Merkmale die Negation der Metaphysik und die Negation Gottes sind.

Die Denunziation der neuzeitlichen Metaphysik macht in der Mitte des 20. Jahrhundert Schule.²¹⁰ Auch der sich in vielen Punkten von Heidegger abgrenzende Theodor W. Adorno folgt jenem in diesem Urteil. Habermas wiederum ist ein Schüler und Nachfolger Adornos. Viele seiner Einschätzungen prägen ihn, wenn auch in abgeschwächter Form. Die Neuzeit wird als Epoche der Subjektivität, der wissenschaftlichen Methodik und der Anthropologie aufgefasst. Für Adorno erscheint mit Descartes das philosophische Prinzip der

209 Weder im Sinne der aristotelischen Identität von Denken und Gedachtem noch im Sinne der hegelschen Identität*, welche auch noch die patristisch-scholastische Differenz bzw. Transzendenz Gottes in sich birgt. Es ist in diesem Kontext zu erinnern, dass in der nachmetaphysischen Moderne das Mittelalter von der Romantik über die Neuscholastik bis zu Carl Schmitt und Martin Heidegger eine neue Wertschätzung erfährt.

210 Siehe Claus-Artur Scheier, *Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der Neueren Philosophie. Von Descartes zu Hegel*, Freiburg-München 1973, 9f.

Neuzeit: »Das systemstiftende Ichprinzip, die reine jeglichem Inhalt vorgeordnete Methode«. ²¹¹ An deren Ende und Vollendung entfalten sich dann die Systeme totaler Identität, die alles Nichtidentische vernichten. ²¹² Hinter Adornos Einschätzungen steht die Erfahrung der Shoah. Die Vernichtung des europäischen Judentums wird von Adorno als Versuch gewertet, alles Differente, Abweichende, Nicht-Verrechenbare zu negieren und zu destruieren mit dem Ziel, eine reine Identität herzustellen. Das berechnende Denken zielt auf ein reines, einheitliches identisches und durchrationalisiertes System (sei es ein Volk, eine Rasse, eine Kultur, eine wissenschaftliche Überzeugung). Mit dem Rationalismus des Descartes beginne faktisch der rationale Irrsinn. Wenn Adorno in der Neuzeit eine zerstörerische Ausbildung der Identität und der Identitätssysteme vorstellt, dann ist damit durchaus die Hegelsche Identität von Identität und Nichtidentität mitgemeint. ²¹³ Die Aufhebung der Gegensätze wird als Vernichtung des Nichtidentischen gedeutet. Deshalb führe die Dialektik der Neuzeit geradewegs in die durchrationalisierte Vernichtung des Negativen, Differenten, Nichtidentischen, wie sie in der Shoah ihre abgründigste Verwirklichung gefunden hat.

Mit dem Übergang in die Postmoderne allerdings beginnt die moderne, nachmetaphysische Negation, der Heidegger und Adorno zuzurechnen sind, ihrerseits verdächtig zu werden. Die moderne Differenz entpuppt sich als der Abgrund als solcher, der sich gerade durch das Fehlen des göttlichen Grundes auszeichnet. So ist der Abgrund nur mehr der des Menschen, da Gott selbst ja bereits negiert ist. Aus diesem Abgrund kann sich der Mensch nicht noch einmal durch eine Geste der Negation befreien. Dennoch behält Descartes auch für die Postmoderne eine zentrale Stellung als Ursprung der modernen Rationalität in all ihrer prekären Tendenz zur Ausgrenzung des vermeintlich Negativen. Für Michel Foucault (1926–

211 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1970, 36.

212 Adorno, *Negative Dialektik*, 33: »Der geringste Rest von Nichtidentität genüge, die Identität, total ihrem Begriff nach, zu dementieren. Die Auswüchse der Systeme seit der Cartesianischen Zirkelrüse und den Axiomen und Definitionen Spinozas, in die schon der gesamte Rationalismus hineingepumpt ist, den er dann deduktiv herausholt, bekunden durch ihre Unwahrheit die der Systeme selbst, ihr Irres.«

213 Adorno, *Negative Dialektik*, 19.

1984) steht Descartes am Beginn der »großen Gefangenschaft«.²¹⁴ Foucault untersucht am Beispiel des »Wahnsinns« das Feld des Nichtidentischen, nicht Identifizierbaren und nicht Rationalen, weil Abweichenden. Dabei werde dieses Andere durch den Rationalismus der Neuzeit selbst produziert und inkriminiert. Seine Analysen über die »Geschichte des Wahnsinns im klassischen Zeitalter« zielen darauf, diese Ausgrenzungsmechanismen der Vernunft zu dekonstruieren. Das, was bisher als das Differente negiert wurde, wird von ihm und seiner Epoche nun rehabilitiert. Die differente Unvernunft habe, so Foucault, in der vorklassischen Zeit, der Antike, dem Mittelalter bis ins 16. Jahrhundert einen legitimen Ort gehabt. Gerade die Differenz und Transzendenz Gottes, die von keiner Vernunft erfasst werden kann, spiegle sich in der Unvernunft der Narren. Foucault widerspricht hier dem Klischee des dunklen Mittelalters. Es sei gerade der Rationalismus des Descartes, der jene Offenheit gegenüber dem Abweichenden beende: »Durch einen eigenartigen Gewaltakt bringt dann das Zeitalter der Klassik den Wahnsinn, dessen Stimmen die Renaissance befreit, dessen Heftigkeit sie aber bereits gezähmt hat, zum Schweigen.«²¹⁵ Descartes' Weg des methodischen Zweifels, der schließlich zur systematisch produzierten Gewissheit führt, schließe neben dem Traum und neben allen Formen des Irrtums auch die Möglichkeit aus, »wahnsinnig zu sein«. Während Traum und Irrtum noch geduldet, weil potentiell überwunden werden können, muss der Wahnsinn ganz ausgeschlossen werden,²¹⁶ damit die stets drohende Gefahr der Unvernunft gebannt werden kann. »Der Wahnsinn befindet sich künftig im Exil.«²¹⁷ Foucault geht es in einer Gegenbewegung dazu darum, die Geschichte dieses Exils nachzuzeichnen und die Unvernunft wieder in ihr Recht zu setzen.²¹⁸ Metaphysisches Denken und dessen Anspruch auf eine allgemeine und rational vermittelbare Wahrheit bleiben der Postmoderne aus diesem Grund suspekt. Gerade der Durchbruch des

214 Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt 1973.

215 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, 68.

216 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, 69.

217 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, 70.

218 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, 71.

neuzeitlichen Rationalismus bei Descartes bleibt ein Stein des Anstoßes.²¹⁹

Habermas ist in seiner Einschätzung der neuzeitlichen Metaphysik in vielem noch von den Gedanken Heideggers und Adornos geprägt. So geht er davon aus, dass das Zeitalter der Metaphysik unwiderruflich zu Ende ist, dass wir heute aber andererseits noch in einer geschichtlichen Epoche oder besser Dynamik leben, die mit der Zeit Luthers und Descartes' begann und als »Moderne« zu bezeichnen ist. Die unwiderrufliche Trennung von Glauben und Wissen sei ebenso Signum der Moderne, wie die prinzipielle Bedeutung einer Vernunft, die sich im Verlauf der »Spätmoderne« aber schließlich selbst relativiere und an ihre Grenzen bringe. Bei Descartes, dem Startpunkt neuzeitlicher Philosophie, sieht er sogar einen »fundamentalistischen Anspruch«²²⁰ der Vernunft am Werk. Habermas will wie Heidegger, Adorno und Foucault der Metaphysik entgegenkommen. Zugleich aber stellt er die moderne Negation der Religion ebenso in Frage wie deren postmoderne Dekonstruktion. Vorsichtig zeigen sich bei ihm Spuren einer neuartigen Affirmation der Religion. Und so kann er einerseits Spuren der religiösen Kontamination der neuzeitlichen Vernunft neu bewerten und in gewissen Grenzen affirmativ aufnehmen. Den Umbruch in der Philosophie, der besonders mit dem Namen Descartes verbunden ist, beschreibt Habermas durchaus treffend. Es sind zunächst »die theologischen Diskurse im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzungen«²²¹, die selbst zur treibenden Kraft in der geschichtlichen Entwicklung geworden sind. Allerdings ist diese Entwicklung meines Erachtens nicht einfach undifferenziert als »Säkularisierung« zu beschreiben. Habermas ahnt dies wohl, wenn er davon spricht, dass man »diese Wende *auch* als einen dialektischen Umschlagspunkt *innerhalb* des jüdisch-christlichen Selbstverständigungsdiskurses«²²² begreifen kann. Doch handelt es sich nicht nur um *einen* dialektischen Umschlag, sondern um eine Wende *zur Dialektik* als logischer Grundfigur, wie bereits mehrfach gezeigt wurde. So löse sich zwar die Personalunion von Theologie und Philosophie zunächst auf, wie ja auch Hegel

219 Vgl. die diversen Studien zu Descartes von Jean-Luc Marion.

220 Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, 122.

221 Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, 98.

222 Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, 98.

festgestellt hat, doch dies nur kurzzeitig, und um die Übernahme der Sache der Theologie von Seiten der Philosophie vorzubereiten. Die neuzeitliche Philosophie denke dabei gerade nicht schlechthin »unter der methodisch-atheistischen Voraussetzung des ›etsi Deus non daretur‹“²²³. Vielmehr nähere sie sich der Gottes- und auch der Offenbarungsfrage von der Position eines neuartigen Selbstbewusstseins an, um dann, wie Habermas zurecht betont, die Initiative zu übernehmen und das Niveau der Reflexion zu bestimmen.²²⁴

Die kirchlichen Theologien werden in beiden Konfessionen im Verlauf der Neuzeit sekundär. Die Theologien bzw. die Religiositäten ziehen sich einerseits zurück auf die Ebene der Frömmigkeit und des Herzens – durchaus vergleichbar sind in diesem Bereich Entwicklungen im protestantischen Pietismus mit Ansichten des Katholiken Blaise Pascal –, andererseits folgen sie mehr und mehr den Vorgaben, die etwa Descartes, Spinoza und Leibniz machen. Die dabei sich entfaltende Dialektik von reinem Glauben und reinem Wissen ist das Signum der Neuzeit. Auch Hegel sieht in der Betonung des reinen Wissens am Beginn der neuzeitlichen Philosophie die Einseitigkeit des Anfangs, wenn er anmerkt, dass die Denkart des Descartes gerade dem nicht-dialektischen Verstand zuzuordnen ist. Diese Einseitigkeit zeigt sich auch darin, dass das Offenbarungsthema für Descartes keine Rolle spielt. Einen wichtigen und weiterführenden Hinweis auf die Entflechtung von Glauben und Wissen sowie zur Ursache der Konstitution einer zunächst reinen Philosophie des natürlichen Denkens gibt Heribert Boeder, wenn er feststellt,

»dass der natürlichen Vernunft ihre vormals höchste Sache entzogen ist. Nicht als ob ›sich‹ diese Vernunft ›verselbstständigt‹ hätte – das ist eine eitle Vorstellung –, vielmehr hat der Glaube sie von der Betrachtung Gottes in seiner absoluten Freiheit ausgeschlossen, nur deshalb findet sie sich selbst«.²²⁵

An diesem Punkt sieht auch Habermas klar und deutlich die maßgebliche Rolle der innerreligiösen Entwicklung bei Luther für die Philosophie:

223 Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2,99.

224 Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2,99.

225 Boeder, *Topologie der Metaphysik*, 370.

»Bereits die Luther'sche Entkoppelung des Glaubens vom Wissen hatte das philosophische Denken auf eine weltimmanente Einstellung verwiesen, die sich freilich in der Philosophie erst im Laufe des 17. Jahrhunderts durchsetzte«²²⁶.

1.2 Die cartesianische Revolution

1.2.1 Der Kontext

Der absoluten Philosophie geht nicht nur die Verabsolutierung der Religion, sondern auch der Kunst (Leonardo, Michelangelo) und der Naturwissenschaft (Giordano Bruno, Francis Bacon) voraus. So kann es verwundern, dass gerade der Petersdom, die Hauptkirche des römischen Katholizismus, der in besonderer Weise der patristisch-scholastischen Phase verbunden ist, durchweg vom neuen Geist geprägt ist und mithin das wohl monumentalste Kunstwerk der frühen Neuzeit darstellt. Im Werk Michelangelos etwa zeigt sich das neue Selbstbewusstsein des Künstlers, der nun seinerseits das Absolute zur Darstellung bringen will. Doch ist es nicht die Selbstherrlichkeit des Menschen, die sich hier ausdrückt, vielmehr soll die Herrlichkeit Gottes im Kunstwerk realisiert werden. Gerade der Christus, wie er im großen Weltgericht in der Sixtinischen Kapelle dargestellt wird, veranschaulicht die göttliche Herrlichkeit. Allerdings trägt diese nun ein menschliches Antlitz. Im Wesen des Menschen kommt das Göttliche zur Darstellung. Auch das Motto des neuzeitlichen Ordens der Jesuiten, *Ad maiorem Dei gloriam*, ist genau in diesem Sinn zu verstehen. Die Herrlichkeit will je mehr und mehr im Menschen zur Welt kommen. Das Ziel der jesuitischen Frömmigkeit liegt nicht mehr so sehr in einem mittelalterlich gedachten Jenseits, sondern in einem verklärten Diesseits. Gerade die Kunst des Barocks ist unter diesem Vorzeichen zu begreifen. So soll die sinnfällige Pracht einer Barockkirche die Herrlichkeit bereits in dieser Welt erfahrbar machen.

Auch eine weitere durch Ignatius von Loyola, dem Gründer der Jesuiten, eingeführte Neuerung wird für den Jesuitenschüler Descartes entscheidend. In den »Geistlichen Übungen« kommt der Heiligen Schrift nicht schon als unmittelbar geglaubter (Luther) oder

226 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2, 112.

als rational durchdrungener (Thomas von Aquin) Bestimmungskraft zu. Die Offenbarung will bis in alle Einzelheiten vorgestellt bzw. imaginiert werden. Diese im neuartigen Raum des Bewusstseins (*conscientia*) imaginierte Realität bekommt erst durch ihre Wirkung auf das Gewissen (*conscientia*) die entscheidende Bedeutung. In der *conscientia* soll der gute vom bösen Geist unterschieden werden. Das in den »Geistlichen Übungen« ganz auf sich und auf Gott zurückgeworfene Individuum kann jederzeit von einem bösen Geist – er begegnet uns bei Descartes als *genius malignus* – in die Irre geführt werden. *Methodisch* soll nun durch die Unterscheidung der Geister eine neue Gewissheit hergestellt werden. Dabei geht es zunächst um nichts anderes als um die Wahrheit der Vorstellungsgegenstände (*realitas obiectiva*). René Descartes erhielt einen wesentlichen Teil seiner Ausbildung im Jesuitenkolleg von La Flèche. Dort dürfte sich auch ihm das Problem der Gewissheit der Wahrheit im Raum der *conscientia* gestellt haben.

Neben Kunst und Religion gewinnen auch die Naturwissenschaften eine neue Bedeutung.²²⁷ Die große Erneuerung (*Instauratio magna*) die der englische Politiker und Forscher Francis Bacon (1561–1626) in seinem »Novum organon« beabsichtigte legt den Grund für die empiristische Linie der neuzeitlichen Philosophie, die von Hobbes bis hin zu Hume führen wird. Auch hier löst sich die Erkenntnis aus den alten Zusammenhängen mit der Offenbarungstheologie und der Lehre der Kirche. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis gewinnt prinzipielle Bedeutung. Doch sind diese Wissenschaften von den nachmetaphysisch-modernen Naturwissenschaften radikal zu unterscheiden. Während die moderne Naturwissenschaft jede philosophische und onto-theo-logische Fundierung hinter sich lässt, bleibt neuzeitliche Betrachtung der Natur weitestgehend *Naturphilosophie*, mehr noch, sie bleibt eine im weiteren Sinn des Wortes *theo-logisch* orientierte Philosophie der Natur. So ist festzustellen, dass sich noch keine »anthropozentrische Wende« im Denken von Kopernikus, Galilei und Bacon ereignet. Nicht nur waren sie alle Christen, vielmehr bleibt auch ihre Forschung dem christlich theologischen Hintergrund verbunden. Zwar geraten diese Naturforscher mit den überlieferten Weltbildern der Kirchen in Konflikt, was sich im Falle Galileo Galileis besonders tragisch auswirkt, doch geht

227 Vgl. dazu Boeder, Topologie der Metaphysik, 345–369.

es ihnen selbst immer darum, die göttliche Ordnung in den Naturgesetzen zu finden. Sie verbindet die Vorstellung »einer geometrischen Infrastruktur des von Gott geschaffenen Universums«. ²²⁸ Es ist ihr Ziel, im Buch der Natur die Wahrheit Gottes zu entdecken, wobei freilich die Aussagen der Offenbarungsschriften zur Naturordnung in Frage gestellt werden. Wichtig ist es, zu bemerken, dass dieses Wissen nie nur theoretisch bleibt, sondern praktisch und poetisch wird. Durch die Entwicklung der Mechanik, der Optik, aber auch der Medizin und durch zahlreiche technische und künstlerische Erfindungen soll die Natur beherrscht und das Leben der Menschen verbessert werden. Diese Naturbeherrschung darf nicht als ein Durchbruch zur Technik und zur Weltherrschaft im Sinne Heideggers missverstanden werden. Immer bleibt die Naturbeherrschung auch theo-logisch gebunden und mithin gelassen – im oben beschriebenen Heidegger'schen Sinn. Dasselbe gilt für die sich an die Naturphilosophie anschließenden Reflexionen von René Descartes. ²²⁹ Man könnte in einer gewissen Parallele zu Ignatius von Loyola sagen: Es ist das Ziel von Descartes, die je größere Herrlichkeit Gottes auf einem methodisch gesicherten Weg zur Welt zu bringen. Die Vollkommenheit Gottes soll sich je mehr in der Vollkommenheit der Welt verwirklichen. Die Menschen sollen weiser und geschickter (*plus sages et plus habiles*) werden. Dies soll allerdings nicht durch die Theologie, sondern die Medizin geleistet werden. ²³⁰

1.2.2 Die Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft und der Diskurs über die Methode

Descartes' Erstlingswerk sind die »Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft«. Dieses wohl kurz nach seiner »Bekehrung« – wir werden darauf zurückkommen – um 1628 verfasste Fragment soll die

228 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2, 115.

229 Anders Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2, 119: »Ich begreife die Systementwürfe des 17. Jahrhunderts auch dann, wenn sie wie bei Descartes dem Schöpfergott eine konstruktive Rolle zu schreiben, als Versuche, ein aus Vernunft allein begründetes, also säkulares Selbst- und Weltverhältnis zu entwickeln, das an die Stelle des von Luther zurückgewiesenen scholastischen Weltbildes treten kann.«

230 René Descartes, Discours de la methode. Übers. u. hg. v. Lüder Gäbe Hamburg 1990, 101.

wissenschaftliche Erkenntnis grundlegen und ihr die nötige Gewissheit geben. Dazu sind Regeln erforderlich. Diese Regeln orientieren sich an der Mathematik als Leitwissenschaft. Doch geht bereits hier die methodische Reflexion in eine Tiefe, wo das Denken auf sich selbst reflektiert:

»Der menschliche Geist [*humana mens*] hat nämlich, ich weiß nicht was, Göttliches, in welches die ersten Samen nützlicher Gedanken so geworfen sind, dass sie oft – wie sehr auch immer sie vernachlässigt und durch abwegige Mühen [*studiis*] erstickt, sie doch spontane Frucht hervorbringen [*producant*].«²³¹

Es ist ein nicht näher bestimmter göttlicher Impuls, der dazu führt, dass sich die Einsicht der Wahrheit auch bei widerwärtigen Umständen immer wieder aus sich, ohne weitere Ursache – das ist mit dem Adjektiv *spontanea* gemeint – durchsetzt. Wie wird nun dieses »Göttliche« näher bestimmt?

Auch Descartes' erste publizierte Schrift ist ein »Diskurs über die Methode«. Sie sollte eine grundlegende Selbstverständigung sein, die zusammen mit Abhandlungen über Dioptrik, Meteorologie und Geometrie im Jahre 1637 erschien. Doch wird darin nicht nur eine Fundierung der Naturwissenschaften angestrebt, sondern auch um eine Selbstfindung der neuzeitlichen Vernunft gerungen. Dabei hat dieses *Selbst* zwei Aspekte: zum einen denjenigen eines besonderen menschlichen Individuums, zum anderen denjenigen einer allgemeinen denkenden Substanz, die nicht schon als Epiphänomen des Menschen gedeutet werden kann. Mit Vorblick auf Spinoza und vor allem auf die weitere Entwicklung im Deutschen Idealismus können diese beide Seiten als das empirische oder besondere Ich und das transzendente oder allgemeine Ich gedeutet werden. Vornehmlich die *res cogitans* befindet sich in seiner abstrakten Allgemeinheit in einer dialektischen Beziehung zum Geist Gottes.

Das Denkvermögen selbst, von Descartes *bon sens* oder *raison* genannt, ist von allgemeiner Natur. Es ist die »bestverteilte Sache der Welt« (3). Dieser Gedanke sollte durchaus nicht ironisch verstanden werden. Das Vermögen, Wahres von Falschem zu unterscheiden, ist Descartes zufolge von Natur aus bei allen Menschen gleich. Lediglich die Art und Weise des Vernunftgebrauchs führt

231 René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*. Kritisch revid. u. hg. v. Heinrich Springmeyer, Hamburg 1973, 25.

zur Verschiedenheit der Meinungen. Dabei wird dieser Gebrauch auch von der moralischen Verfasstheit des Menschen mitgeprägt, denn die »größten Seelen sind der größten Laster ebenso fähig wie der größten Tugenden« (5). Descartes entwickelt seine Methode der Fundierung von Gewissheit anhand einer konkreten, intellektuellen Biographie. Doch wie schon bei seinem berühmten Vorbild Augustinus – es ist an die »Confessiones« zu erinnern – ist das besondere Individuum zugleich Paradigma einer allgemeinen Sachlage. Ebenso lässt die Bildungsgeschichte der cartesianischen Vernunft an Hegels »Phänomenologie des Geistes« vordenken. Wie im parmenideischen Beginn der Metaphysik erhalten sich bei Descartes und Hegel narrative und performative Momente des Denkens.

Descartes grenzt sich von einer Theologie ab, die auf Rationalität und Bildung keinen Wert legt und dem »größten Ignoranten« ebenso offensteht wie dem »Gelehrtesten« (15). Diese Gleichgültigkeit des Glaubens gegen die Vernunft wird von dieser Theologie gerade in der Transzendenz des Gewussten begründet. Deshalb müsste man mehr sein als ein Mensch, wollte man die theologische Wahrheit kritisch überprüfen (ebd.). Descartes schreckt vor dieser Aufgabe anders als etwa Spinoza, Leibniz und Locke zurück. Wie sich noch zeigen wird, spiegelt sich in der neuzeitlichen Vernunft in der Tat mehr als nur Allzumenschliches. Der cartesianische Beginn bleibt dabei auf die Konstitution des neuen Zugangs sowohl zur Welt als auch zu Gott konzentriert.

Doch nicht nur das theologische Wissen, auch die Philosophie seiner Zeit kann Descartes nicht überzeugen, zeige sich doch im Streit der Meinungen das Fehlen eines Fundaments der Wahrheit. Es ist an dieser Stelle wohl Vorsicht geboten. Descartes hier rationalistischen Fundamentalismus zu unterstellen, dürfte dessen Anliegen nicht gerecht werden. Deshalb ist es umso wichtiger, das neue Bedürfnis nach Grundlegung angemessen zu deuten. Descartes' Narrativ führt ihn zunächst dahin, aller Wissenschaft zu entsagen und nur noch in sich selbst und im »großen Buch der Welt« Wissen zu suchen. Damit erweist sich Descartes als ein Philosoph dem Weltverstande und nicht dem Schulverstande nach. Es geht ihm um das gelebte Leben der Menschen und nicht um theoretische Abstraktionen (17). Doch in aller Lebenserfahrung muss sich gerade das Licht der Vernunft bewähren. So weiß Descartes, dass Weltläufigkeit allein nicht zur Wahrheit führt.

Im Zweiten Teil des »Discours« erinnert Descartes an seine »Bekehrung« während des 30jährigen Krieges in Deutschland. Er beschreibt, wie er vier »Vorschriften« (*préceptes*) findet, die er für sich zum Maßstab jeder Erkenntnis nimmt: 1. Nur evidente Sachen dürfen anerkannt werden. Ohne Überstürzung (*précipitation*) und ohne Vorurteil (*prévention*) gilt es, nur das anzuerkennen, was sich dem eigenen Geist (*mon esprit*) klar und deutlich (*clairement et distinctement*) darstellt. Jegliche Möglichkeit des Zweifels soll ausgeschlossen werden. 2. Die zu untersuchenden Schwierigkeiten werden aufgeteilt. Probleme werden in Teilprobleme zerlegt, um die Lösbarkeit zu erleichtern. 3. In allem wird der Ordnung nach, d. h. methodisch vorgegangen, wobei das Denken mit dem leicht Einsehbaren beginnt und zum Komplexen fortschreitet. 4. Die Vollständigkeit der untersuchten Einzelheiten muss sichergestellt werden, da die Erkenntnis auf Allgemeinheit und Ganzheit ausgerichtet ist.

Allerdings braucht die Ausbildung der neuen Wissenschaft auf der Basis dieser Vorschriften Zeit, schließlich soll dadurch die Gesamtheit des Wissens methodisch rekonstruiert werden. Diese Rekonstruktionsaufgabe darf nicht dazu führen, dass die bisherige Konstruktion, auch wenn sie falsch und jedenfalls nicht gewiss sein mag, eingerissen wird. Mit einem eindrucksvollen Bild spricht Descartes davon, dass man einerseits den Neubau sachgemäß vorbereiten muss, andererseits aber für ein provisorisches Dach über dem Kopf zu sorgen hat, wenn das nicht mehr bewohnbare Haus abgerissen werden soll und man nicht plötzlich im Regen stehen will. Descartes warnt also vor metaphysischer und existenzieller Obdachlosigkeit in Zeiten des Übergangs. Vier Regeln zur provisorischen Moral sollen dem Menschen ein vorübergehendes Zuhause bieten.

Der erste Grundsatz der provisorischen Moral besteht darin, an den Gesetzen und Sitten des Heimatlandes sowie an der Religion festzuhalten, »in der ich durch die Gnade Gottes seit meiner Kindheit unterrichtet worden bin« (39). Das Bewährte bietet zunächst Halt. Damit verbunden ist der Hinweis, sich von Extremen fernzuhalten. Besonders aber warnt Descartes davor, sich radikaler Versprechungen, die etwas von der eigenen Freiheit wegnehmen, zu enthalten. Die Freiheit soll in allem gewahrt bleiben.

Der zweite Grundsatz fordert, einen einmal eingeschlagenen Weg bis zum Ende zu gehen. Die Wahrscheinlichkeit, durch Hin- und Herlaufen im Wald verirrt zu bleiben, ist größer, als auf geradem We-

ge irgendwie der Irre zu entkommen und »am Ende wenigstens irgendwo herauszukommen« (41). Auch bezüglich der eigenen Handlungen soll man sich nicht durch Reue und Gewissensbisse verrückt machen lassen, sondern eine bestimmte Entscheidung oder Praxis einfach durchziehen, denn auch bei Irritationen, die sich in der Folge einstellen, bleibt die Lauterkeit der anfänglichen Absicht davon unberührt. Diese Regel lässt an die ignatianische Unterscheidung der Geister denken, die auch fordert, sich nicht von Zweifeln aus dem Konzept bringen zu lassen.

Descartes' dritte Maxime ist es, eher sich selbst zu überwinden als das Schicksal, und eher die eigenen Wünsche zu modifizieren als die Weltordnung. Das Unmögliche sollte man nicht versuchen. Das Einzige allerdings, das vollkommen in der eigenen Macht liegt, sind die eigenen Gedanken. Hier richten sich Descartes' Überlegungen wieder auf die eigene Freiheit, die zunächst eine innere Freiheit ist. Nicht die Taten sind maßgeblich für die Erlangung der Glückseligkeit, sondern die Absicht. Das erinnert bereits an die kantische Gesinnungsethik, für die allein die Absicht des Handelns und nicht die Tat entscheidend ist für die Sittlichkeit und damit für die Glückseligkeit. Damit ist eine scharfe Trennlinie gezogen zwischen dem inneren Reich der Freiheit und dem äußeren Reich der Notwendigkeit, dem man sich nur unterwerfen kann.

Die letzte Maxime folgt gewissermaßen daraus. Hier geht es um die Tätigkeiten (*occupations*), denen der Mensch nachgehen kann. Die beste Beschäftigung ist für Descartes diejenige, der er bereits sein Leben lang nachging: *cultiver ma raison* – den eigenen Verstand zu kultivieren. Das Verb *cultiver* erinnert nicht nur an das Hegen und Pflegen etwa eines Ackers, damit er seine Frucht bringt, sondern auch an den *cultus Dei*, den Gottesdienst. In der Tat ist die letzte Regel die höchste, und erstmals wird auch Gott erwähnt, denn der Kult der Vernunft fasst die anderen drei Maximen zusammen. Das Licht des Denkens ist die Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis und jeden Wollens,

»denn da Gott jedem von uns ein Licht gegeben hat, Wahres und Falsches zu unterscheiden, so glaubte ich nicht, ich dürfe mich mit den Ansichten andere nur einen Augenblick zufriedengeben, ohne den Vorsatz, mein eigenes Urteil zu ihrer Prüfung zu benutzen, sobald die Zeit reif sein würde (45).«

Es ist an das Wort aus den »Regulae« zu erinnern, dass *in uns etwas irgendwie Göttliches* ist.

Um das Fundament für den Neubau des Hauses zu finden, muss sich Descartes allerdings erst in die Einsamkeit zurückziehen. Wie die christlichen Wüstenväter sucht er das Prinzip abseits vom menschlichen Meinen und Beraten. Allerdings findet Descartes seine Einsamkeit nicht in der Wüste, sondern in einer Stadt, in einem fremden Land, dem damals freiesten Gemeinwesen: in Amsterdam, in den Niederlanden. Dort zweifelt er an allem, woran nur die Möglichkeit des Zweifels besteht.

»Aber wenig später bemerkte ich, dass, während ich auf diese Weise denken wollte, alles sei falsch, es notwendig wäre, dass ich es sei, der dies dächte. Und, in dem ich bemerkte, dass diese Wahrheit – *ich denke, also bin ich* – so fest und sicher ist, dass all die höchst ausgefallenen Unterstellungen der Skeptiker nicht in der Lage seien, sie zu erschüttern, so urteilte ich, dass ich sie ohne Zweifel als erstes Prinzip der Philosophie, die ich suchte, ansehen könnte« (53).

Descartes bewegt sich mit dieser Argumentation in der Tradition des Augustinus, der ebenfalls das Dasein des zweifelnden Ichs für gewiss nimmt.²³² Doch wird dieser Gedanke nicht zum Prinzip der augustinischen Theologie oder Philosophie, deren Maßgabe bleibt die in der äußeren Wirklichkeit gegebene Person Jesu Christi, der *Gott neben uns*. Streng genommen ist der Aufweis der Existenz der Seele auch nur der erste Schritt des Descartes. Es folgt bei ihm der Gottesbeweis. Damit aber bewegt er sich wiederum in der Spur des Bischofs von Hippo, der bereits in einem frühen Werk sagte, dass er sich nur für zwei Dinge interessiere: Gott und die Seele.²³³ Anders als beim nordafrikanischen Bischof zeichnet sich beim französischen Philosophen die maßgebliche Vermittlung *Gottes in uns*

232 Augustinus, Soliloquia = Selbstgespräche. Hg. v. Peter Remark, München 1951, 2,1,2; De vera religione = Die wahre Religion, Eingel., übers. u. hg. v. Josef Lössl, Opera: Bd. 68, Paderborn u. a. 2007, 39,73; De civitate Dei = Der Gottesstaat, 2 Bde. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl, Paderborn u. a. 1979 9,26 und De Trinitate, Cura et studio W. J. Mountain auxiliante Fr. Glorie, Aurelii Augustini Opera: Bd. 16,1–2 (Corpus Christianorum / Series Latina 50) Turnholti 1968, 10,10,14 u. 15,12,21 sowie De libero arbitrio = Der freie Wille, Eingel., übers. u. hg. v. Johannes Brachtendorf, Opera: Bd. 9, Paderborn u. a. 2006, 2,3,7.

233 Augustinus, Soliloquia, 1,7,1.

ab. Die konkrete Äußerlichkeit der göttlichen Inkarnation in Jesus Christus spielt bei ihm keine wesentliche Rolle. Dennoch bleibt auch das cartesianische Denken im besonderen Sinn des Wortes theologisch. Die sich im Zweifel ihrer selbst gewiss seiende Seele ist für Descartes zunächst unvollkommen, weil Zweifeln unvollkommener bleibt als Erkennen (*connaître*; 55). Das zweifelnde Ich ist auf sich selbst zurückgeworfen. Doch entdeckt die denkende Sache in sich den Gedanken Gottes. Die Gottesidee steht für ein schlechthin vollkommenes Wesen. Descartes deutet nun die innere Wirklichkeit dieser Idee so, dass der Gedanke eines vollkommeneren Wesens, als der Mensch selbst es ist, nur von diesem vollkommeneren Wesen selbst herkommen könne. Die Frage nach dem Woher der Gedanken erklärt sich aus der Konzeption des Bewusstseins als eines Vorstellungsraumes. Die Gedanken haben einen Ursprung, dieser kann im Falle des Gedankens von Licht und Wärme, also bei unvollkommenen Vorstellungen, im unvollkommenen Subjekt selbst liegen. Bei der Idee eines vollkommeneren Wesens als ich es bin, ist dies aber nicht möglich. Diese Idee kann weder aus dem Nichts noch aus dem weniger Vollkommenen hervorgehen,

»so dass nur übrigblieb, das sie von einem in Wahrheit vollkommeneren Wesen, als ich es bin, in mich gepflanzt worden ist, von einem Wesen, das sogar die Vollkommenheiten in sich birgt, von denen ich mir eine Idee machen konnte, das heißt, um es mit einem Wort zu sagen, von Gott« (57).

Das unvollkommene Sein (*être*) hängt aber vom vollkommenen Sein ab. Wenn daher das Unvollkommene »existiert«, so gilt dies um so mehr vom Vollkommenen. Gott ist frei von allem Zweifel, aller Unbeständigkeit und aller Traurigkeit. Zugleich aber ist Gott unendlich, ewig, unveränderlich, allwissend, allmächtig usw. All diese Vollkommenheiten können ihren Grund nur in Gott haben, der allein unabhängig ist, während alles andere von ihm abhängt. Und so hängt das denkende Ich mit all seinen endlichen Ideen vom unendlichen Gott ab, dessen Existenz ebenso gewiss ist, wie irgendein geometrischer Beweis es sein kann (61).

1.2.3 Die Meditationen über die erste Philosophie

Der »Discours de la méthode« war in der Volkssprache verfasst worden, um auch den weniger gebildeten Menschen Zugang zu den neuen Einsichten zu ermöglichen. Ausdrücklich kritisiert Descartes ein Wissen, das auf überlieferten Autoritäten basiert. Jedes Individuum muss für sich den methodischen Weg der Erkenntnis beschreiten. In den »Meditationes de prima philosophia« richtet sich Descartes nun an das gebildete Publikum, genauer an die Theologische Fakultät der Sorbonne in Paris. Der Titel lässt an Aristoteles denken, der seine höchste Wissenschaft ebenfalls »erste Philosophie« oder »Theologie« nannte. Descartes' Absicht ist es, die alte Philosophie des Aristoteles als Grundlage der scholastischen Offenbarungstheologie abzulösen. Auch die Glaubenswissenschaft soll ein neues Fundament erhalten. Dabei gelten das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als Grundlage der theologischen Erkenntnis. Entsprechend hatte Descartes ursprünglich die »Meditationes« betitelt: *Meditationes de prima philosophia in quo Dei existentia et animae immortalitatis demonstrantur*. Er wollte für die Theologen eine Brücke für sein innovatives Werk bauen: Zwar seien die Christ:innen im Glauben davon überzeugt, dass Gott existiere und die Seele unsterblich sei, doch könnten die Ungläubigen ohne Religion nicht einmal davon überzeugt werden, sich an »irgendeine moralische Tugend« zu halten.²³⁴ Der Gottesbeweis wird also zur Begründung moralischer Ansprüche benötigt. Descartes stellt sich hier dasselbe Problem wie Martin Luther am Ende von »De servo arbitrio«: Ohne Glaube an Gott und die Unsterblichkeit könne die Erfahrung der Ungerechtigkeit in dieser Welt nicht geklärt werden. In diesem Leben würden Laster oft mehr belohnt als Tugenden, weshalb – ohne Glauben – nur wenige das Gute dem Bösen vorzögen.²³⁵ Doch während Luther diese Frage im Licht der natürlichen Vernunft für unbeantwortbar hält, reichen Descartes hier die Einsichten der bloßen Vernunft. Zwar verweist er auf die Autorität der Schrift, wenn er auch hier unter anderem Röm 1,20 – die klassische

234 René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*. Lateinisch-Deutsch. Auf Grund der Ausgabe v. Artur Buchenau neu hg. v. Lüder Gäbe, 2. Aufl., Hamburg 1977, I. Im Folgenden beziehen sich die Seitenzahlen im Text auf diese Ausgabe.

235 Vgl. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, 131.

Belegstelle für die rationale Gotteserkenntnis – zitiert, zwar lobt er den Glauben und die Gnade als Geschenk Gottes, doch bleibt für ihn *allein* die rationale Argumentation bestimmend. Während also Luther auf das *sola gratia* setzt, legt Descartes nun einen Weg der Gotteserkenntnis *sola ratione* frei. Diese Vernunft wird sich in der Folge in einer dialektischen Bewegung auch der Offenbarung annehmen.

Der methodische Zweifel bei Descartes sollte meines Erachtens nicht so sehr das Resultat einer ethischen Verunsicherung in Folge der Reformation, sondern als das Zeichen eines radikalen Neuanfangs verstanden werden.²³⁶ Das Bewusstsein der Freiheit wird seiner selbst gewiss. Der Zweifel ist Ausdruck dieses Freiheitsbewusstseins. Bereits im »Discours de la méthode« fordert Descartes, es komme darauf an, »sich einmal die Freiheit genommen zu haben, an den Prinzipien zu zweifeln, die man erhalten hat«²³⁷. Und auch in den »Meditationes de prima philosophiae« betont Descartes, dass der Geist (*mens*) von seiner eigentümlichen Freiheit Gebrauch macht (*propria libertate utens*), wenn er alles für nicht existent nimmt, woran nur der geringste Zweifel besteht (23). Das neue Selbstbewusstsein fordert, nichts für schlechthin gegeben zu halten und nichts einfach anzunehmen. Nur so kann sich die neue Freiheit in absoluter Bedeutung ausbilden. Mit der unbedingten Freiheit beginnt auch die unbedingte Vernunft ihr Werk. Descartes ist auf die Seite der Vernunft konzentriert, wie Luther auf die Seite des Willens. Am Anfang steht die Negation des relativen Willens (»De servo arbitrio«) und des relativen Wissens (»Meditationes«). In der Tat zielt Descartes nicht darauf, die alte Autorität des Glaubens wiederherzustellen, sondern dem Glauben ein neues Fundament zu geben und zwar im seiner selbst gewissen Bewusstsein. Genauer betrachtet

236 Habermas betont in seiner Interpretation des radikalen Zweifels, Descartes reagiere darauf, dass die »verwissenschaftlichte Vernunft, die sich auf eine objektivierende Einstellung zur Natur eingrenzt«, der »praktischen Philosophie den Boden der gesetzgebenden Autorität Gottes« entzogen habe. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2, 120. Die neuere wissenschaftliche Erkenntnis beraube den Glauben seiner Vernünftigkeit und verweise ihn pauschal ins Gebiet des Irrationalen (Bd. 2, 124). Der Glaube aber ist für Habermas ein wichtiges Moment in der Begründung »normativer Handlungsorientierungen« (Bd. 2, 124, vgl. Bd. 2, 129).

237 Descartes, Discours de la methode, 24.

geht es darum, die gesamte Wirklichkeit (*realitas*) der äußeren Welt ausgehend vom selbstgewissen Denken zu rekonstruieren. Die »Meditationes« stellen ein solches »Sechstagerwerk«²³⁸ dar, durch das alles gewissermaßen neu erschaffen wird. Die Welt ist nicht einfach nur gegeben. Sie will aus Freiheit in Vernunft gesetzt sein.

Diese Konstitution des neuzeitlichen Bewusstseinsraums führt nicht einfach dazu, dass vom »christlichen Weltbild [...] nur die deistische Ontologie einer selbstläufigen Schöpfung« zurückbleibt.²³⁹ Gott ist mehr als bloßer Koordinator der beiden Substanzen Geist und Materie. Der im Bewusstsein auf dem Weg der mühsamen *meditatio* wiedergewonnene Gott wird auch bei Descartes gewissermaßen am siebten Tag mühelos in der *contemplatio* genossen (95). Descartes erwägt nach dem Gottesbeweis in der dritten Mediation eine Weile die Eigenschaften Gottes und mehr noch er betrachtet, bewundert und betet an (*intueri, admirari, adorare*) »die Schönheit dieses unermesslichen Lichtes, soweit es der Blick meines verdunkelten Denkens ertragen kann« (96). Die *meditatio* ist gemäß einer scholastischen Definition dem Verstand (*ratio*) zugeordnet, sie ist das diskursive Fortschreiten der Einsicht und mithin voller Mühe. Die *contemplatio* hingegen, die der Vernunft (*intellectus*) entspricht, besteht im intuitiven Vernehmen und Betrachten. Wenngleich die »*divinae maiestatis contemplatio*« – so fährt Descartes fort – sich erst im anderen Leben erfüllt, besteht bereits in diesem Leben die größtmögliche Lust und das Glück des Menschen darin, Gott zu betrachten. Freilich ist hier zu bemerken, dass diese *contemplatio* nur vorübergehend ist. Der cartesianische Gedanke bleibt darauf konzentriert, die Herrlichkeit durch die naturwissenschaftlich fundierte Tätigkeit zur Welt zu bringen.

Wie gesagt kann der neue Ansatz beim erkennenden Individuum und die neue Methode der Glaubenserkenntnis nicht äußerlich bleiben, sondern drängt auf grundlegende Veränderung des bisherigen religiösen Denksystems. Die Theologen der wichtigsten Fakultät der Christenheit, der Sorbonne, öffneten sich zunächst nicht für die neue Philosophie. Doch wird die rationalistische Metaphysik des Bewusstseins eine Generation später Einzug in die theologische Wissenschaft halten. Besonders über die Vermittlung der Cartesianer

238 Vgl. Boeder, Topologie der Metaphysik, 376.

239 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2, 132.

Spinoza und Leibniz wird dann auch die Offenbarungstheologie der Neuzeit von der selbstgewissen Vernunft transformiert. Vor allem die Leibniz-Wolffsche Schulphilosophie, die ebenfalls cartesianische Züge trägt, wird an zahlreichen protestantischen, aber auch an katholischen Fakultäten des 18. Jahrhunderts gelehrt und in gewissem Sinn als neuzeitliche Standardphilosophie die alte Scholastik ablösen.

In den »Meditationes« geht es also nicht nur um den Aufweis Gottes und kaum um die Unsterblichkeit der Seele. Auch die Verschiedenheit der Seele vom Körper, wie in den späteren Überschriften des Werks angekündigt wird, ist tatsächlich weniger die Sache der Untersuchung. Entscheidend ist dagegen die Fundierung der Wahrheit in der Selbstgewissheit des Subjekts.²⁴⁰ Die Bedeutung des Subjekts bei Descartes changiert in eigentümlicher Weise. Gemeint ist zum einen das menschliche Ich. Eben deshalb haben auch die »Meditationes« einen narrativen Zug und die Person »René Descartes« bringt ihre Geschichte ins Geschehen ein. Genauer betrachtet wird der Mensch in all seiner Kontingenz und Leiblichkeit schließlich zusammen mit der Existenz der gesamten Außenwelt sistiert (45). Wenn schon die sinnliche Gewissheit als solche in Frage steht, wenn die Wirklichkeit als ganze nur geträumt sein könnte, ja, wenn sogar mathematische Gewissheiten erschüttert werden, dann ist leicht einzusehen, dass das »Ich«, das hier zweifelt, und das in seinem Zweifel zunächst seine eigene Existenz sichert, nicht einfach als »menschlich« bezeichnet werden kann. Dies ist deshalb festzuhalten, um die weitverbreitete Rede von der *anthropologischen* Wende in der Neuzeit zu widerlegen. Die Neuzeit bleibt eine im eminenten Sinn *theologische* Epoche.

»*Ego cogito, ego existo, certum est*« (46). Einzig das Denken selbst steht außer Zweifel. Was aber ist dieses »Ich«? Um wessen »Ich« handelt es sich? »Ich bin aber eine wahre Sache und existiere wahrhaft, aber was für eine Sache? Ich habe gesagt, eine denkende« (48).²⁴¹ Das »Ich« ist Descartes zufolge zunächst nichts weiter als eine »denkende Sache« – »*res cogitans*«. Diese Sache ist zwar zu-

240 Auch Habermas sieht bei Descartes »den Paradigmenwechsel zur Subjektphilosophie«, Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2, 126. Doch ist es wichtig zu bemerken, was hinter der spezifisch cartesianischen Subjektphilosophie steckt.

241 »*Sum autem res vera et vere existens, sed qualis res? Dixi, cogitans*«.

höchst individuell. Doch in dieser radikalen Vereinzelung liegt auch der Grund für ihre Allgemeinheit. Gerade wegen der vollkommenen Abstraktion kann die »*res cogitans*« zugleich als ein besonderes und als ein allgemeines Ich betrachtet werden. Eben deshalb ist der Gedankengang des Individuums René Descartes auch für andere Menschen nachvollziehbar und mehr noch, er ist paradigmatisch. Im Besonderen wird das Allgemeine aufgezeigt. Nur aufgrund ihrer Allgemeinheit kann die »*res cogitans*« zur einzig gewissen Grundlage für alles Wissen und alle Wissenschaft werden. Sie ist »reine Substanz« und als solche unwandelbar. Sie ist Geist (*mens*) und als solche unsterblich (27). Im weiteren Verlauf der neuzeitlichen Entwicklung wird dieses »*ego cogito*« immer wieder auch göttliche Züge annehmen, insofern das zuhöchst Allgemeine göttlichen Charakters ist. Freilich manifestiert sich dieses Allgemeine gerade im Besonderen, weshalb die Synthese des Allgemeinen und Besonderen im Einzelnen prinzipiellen Charakter erhält. Eben dieses allgemeine Einzelne oder einzelne Allgemeine ist das cartesianische Subjekt. Diese dialektische Einheit von Subjekt und Objekt, von Besonderem und Allgemeinem, Menschlichem und Göttlichem ist das Prinzip der Neuzeit. Es kann als »Gott in uns« bezeichnet werden. Die Vorstellung einer fortschreitenden Säkularisierung und Anthropologisierung innerhalb der Neuzeit wäre dann wenig angemessen. Vielmehr wäre von einer *methodischen Theo-Logisierung der Philosophie* zu sprechen. Diese nimmt bei Descartes ihren systematischen Anfang.²⁴²

Während bei Descartes die allgemeine Seite des Prinzips erst ein Resultat des Denkens ist, lässt Spinoza seinen Gedanken nicht mehr mit der besonderen Substanz, dem Ich, sondern mit der allgemeinen Substanz, d.h. mit Gott bzw. der Natur einsetzen. Dadurch erhält seine Philosophie von vorneherein einen ausgeprägt theo-logischen Grundzug. Gott ist für Spinoza die eigentliche und einzige Substanz.

242 Die theo-logische Fundierung des neuzeitlichen Subjekts zeigt sich besonders deutlich bei Johann Gottlieb Fichte. Der idealistische Philosoph wird das »Ich« als produktiven Grund der gesamten Wirklichkeit setzen. Dieses *allgemeine* Ich bleibt einerseits die innerste Mitte meiner Selbst. Andererseits kann es als eine Chiffre für Gott begriffen werden. Das Ich steht im Zentrum des sich ausbildenden Raums des Bewusstseins. Das Bewusstsein wird mehr und mehr zur Gesamtheit des Wirklichen und mithin zum *Selbstbewusstsein*.

Bei Descartes stellt der Gottesgedanke die Mitte dar zwischen dem seiner selbst gewissen Ich und der sinnlichen Außenwelt. Während Außenwelt und Gottesgedanke in ihrer Existenz aufgewiesen werden müssen, steht das Dasein des Ich außer Zweifel. Wie sehen nun die methodischen Schritte zum Aufweis der Existenz Gottes und der *res extensae* aus? Der Zweifel wurde in seiner letzten Konsequenz durch die Annahme eines Anti-Gottes gestützt. Nicht der beste Gott wird als Quelle der Wahrheit angenommen, sondern ein *genius malignus*, der zugleich höchst mächtig und höchst verschlagen sei, als Ursprung der Unwahrheit (37). Seine Absicht sei es, die Zweifelnden in allem zu täuschen. Demgegenüber gilt es nun, das Dasein eines zuhöchst guten Gottes aufzuweisen, der als Garant für die Gewissheit der Wahrheit gelten kann. Bisher gilt nur die Wahrheit des *ego cogito* als gewiss. *Ego existo* meint: Ich stehe außer Zweifel. Das Bewusstsein (*cogitatio*) hat nun gewisse Ideen in sich. Diese können angeboren oder angeeignet oder von mir selbst ausgedacht sein. Die angeborenen und die ausgedachten Ideen stellen nicht das Problem dar, sind sie doch zunächst nur bezogen auf die Innenwelt selbst. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass ich mir Hippogreife vorstelle, wenn ich mir welche einbilde. In Frage steht die äußere Existenz der Ideen oder Vorstellungen (67). Als Inhalte des Bewusstseins besteht bei den Ideen keinerlei Unterschied, wohl aber mit Blick auf deren Sachgehalt. Substanzen haben mehr *realitas obiectiva*, das heißt mehr sachlichen Vorstellungsgehalt als beiläufige Zustände (*modi*) oder zufällige Eigenschaften (*accidentia*). Nun stellt Descartes den entscheidenden Grundsatz auf: Die Ursachen der Ideen, seien sie angeboren, angeeignet oder ausgedacht, müssen mindestens so viel Sachgehalt haben wie die Ideen selbst. Sachhaltigkeit (*realitas*) meint eine inhaltliche Bestimmtheit, die eine Idee von der anderen unterscheidet und so die Vielfalt der Gedankeninhalte verursacht. Eine Idee kann weder aus dem Nichts noch aus weniger Vollkommenem hervorgehen. Die Sachhaltigkeit der Ursachen der Ideen nennt Descartes *realitas actualis sive formalis*. Die Sachhaltigkeit der Ideen oder Vorstellungen selbst nennt er *realitas obiectiva* (42). Bezogen auf diese Vorstellungsgehalte kann zwar einer den anderen etwa durch Kombination oder Variation hervorbringen. Aber man kann in der Reihe der objektiven Gehalte nicht ins Unendliche fortschreiten. Irgendwann muss man zu einer ersten Ursache oder einem Archetyp kommen, der alle *realitas for-*

malis in sich enthält. Wenn ich nun einen Vorstellungsgehalt in mir finde, den ich nicht selbst verursacht haben kann, weil seine *realitas* meine Möglichkeiten, eine *realitas obiectiva* zu kreieren, übersteigt, dann folgt daraus, dass ich nicht allein in der Welt bin. Es muss dann eine Ursache dieser Idee existieren, die ich nicht aus mir selbst haben kann. Während ich mir die Ideen von Menschen, Tieren und Engel ausdenken kann, sind sie doch aus mir bekannten Vorstellungsgehalten wie körperlichen Dingen, Gott, Tieren usw. zusammengesetzt. Auch Körperliches kann nach Descartes durch die Einbildungskraft des Geistes hervorgebracht sein. Einzig bei der Idee Gottes ist dies nicht möglich, übersteigt doch deren *realitas obiectiva* meine geistige Produktivität. Eine endliche Substanz kann keine unendliche hervorbringen. Das Unendliche kann nicht durch Negation aus dem Endlichen abgeleitet werden. Weil die Idee Gottes nicht aus dem Bewusstsein abgeleitet werden kann, muss sie als dem Bewusstsein eingeboren angenommen werden wie die Idee des Ich selbst (95). Dies ist die cartesianische Fassung *Gottes in uns*:

»Unter dem Namen Gott verstehe ich eine unendliche, unabhängige, zuhöchst intelligente, zuhöchst mächtige Substanz, von der das Ich selbst sowie alles Übrige, wenn es denn existiert, geschaffen ist. Dieses alles ist gewiss derart beschaffen, dass je sorgfältiger ich darüber nachdenke, desto weniger scheint mir dies aus mir selbst allein hervorgebracht sein zu können. Deshalb muss aus dem Vorhergesagten geschlossen werden, dass Gott mit Notwendigkeit existiert« (83).

Nach dem Dasein Gottes untersucht Descartes das Wesen von Wahrheit und Unwahrheit in der vierten Meditation. Der menschliche Geist, genauer: die *res cogitans* begreift sich als eine vollkommen von Gott abhängige Substanz (97). Die Möglichkeit, sich zu täuschen, liegt dabei gerade in der Unvollkommenheit des geschaffenen Geistes. Von Gott hat der Mensch jedoch die Urteilsfähigkeit (*facultas iudicandi*) erhalten, die als solche durchaus gewisse Einsichten gewinnt, wenn Gott sie nicht täuscht und wenn sie recht gebraucht wird (99). Der Mensch findet in sich aber nicht nur die Idee Gottes als des höchsten und vollkommensten, wirklichen und positiven Seienden, sondern auch des Nichts, das am weitesten von aller Vollkommenheit entfernt, unwirklich und negativ ist. Das denkende Ich ist nun gleichsam zwischen Gott und das Nichts gestellt. Insofern es am Seienden Anteil hat, ist es gut und kann Wahrheit erkennen, insofern es aber nichtig ist, bleibt es störanfällig. Der Irrtum kann

nun entweder von der Fähigkeit zum Erkennen oder der Fähigkeit zum Wählen ausgehen. Da die Werke des guten Gottes keine Mängel zulassen, liegt es nicht am mangelhaften Intellekt des Menschen, wenn er sich täuscht, sondern an seinem Willen. Denn bezogen auf Einsicht und Freiheit ist das Ich Abbild und Gleichnis Gottes, wie Descartes mit Bezug auf Gen 1,26 formuliert (105).

Bemerkenswerterweise stammt nun die Möglichkeit zu Täuschung nicht aus dem Intellekt, sondern aus der Freiheit. Die menschliche Vernunft, die als geschaffene zwar geringer als die göttliche ist, erkennt bei rechtem Gebrauch das Wahre. Sie kann sich in ihrem ordnungsgemäßen Vollzug nicht irren. Die Dinge liegen bei der Freiheit nun anders. Einerseits überragt sie die Vernunft, denn die Freiheit des Subjekts ist vollkommen wie die göttliche – keine größere ist denkbar. Da Freiheit bedeutet, Ursache zu sein, kann dies im neuzeitlichen Verständnis Descartes' nur ganz oder gar nicht der Fall sein. Es ist nicht die reflektierte Wahlfreiheit als solche, die sich für das Böse und Unwahre entscheiden kann, sondern der unbedachte Gebrauch der Freiheit und in diesem Sinn eine uneigentliche Freiheit. Als Gabe Gottes ist sie die Fähigkeit zum Guten und Wahren und wird durch klare Gedanken und die Gnade Gottes gelenkt. Aber insofern der freie Wille keine Grenzen hat, kann er auch unklaren und undeutlichen Gedanken zustimmen, sich vom Wahren und Guten abkehren und damit sich täuschen und sündigen (107).

Zum Begriff göttlicher Vollkommenheit Gottes gehört es mit Notwendigkeit, dass er »kein Betrüger« ist. Eben deshalb darf nun alles, was ich »klar und deutlich« (*clare et distincte*) einsehen kann, für wahr genommen werden, dies gilt, wie Descartes nach einem zweiten Gottesbeweis, der den anselmischen Gedanken von Gott als dem einzigen Wesen, dessen Existenz aus seinem Begriff – als höchstem Seienden – folgt, deutlich macht (127). Diese klare Einsichtigkeit gilt zunächst von den inneren Realitäten. Doch auch die *res extensae*, die körperlichen Dinge, können nun als möglicherweise gewiss genommen werden. Der gute Gott wird von sich aus die Menschen nicht täuschen und ihnen leere, nicht von äußerer Realität gedeckte Vorstellungen einpflanzen. Er wird dies auch nicht durch eine andere Kreatur tun, die uns täuscht. Damit ist nicht nur die Täuschung durch den bösen Geist, sondern auch die Selbsttäuschung ausgeschlossen, da auch sie letztlich in der trügerischen

Absicht Gottes ihren Grund hätte. Gott selbst hat uns die starke Neigung eingepflanzt, anzunehmen, dass sinnliche Vorstellungen von sinnlichen Gegenständen verursacht werden. Denn entweder kommt die *realitas obiectiva*, also der Inhalt der Vorstellung, von einer äußeren Wirklichkeit der *realitas formalis* bzw. *actualis* oder von einer höheren Realität, die Vorstellungen produzieren kann, sei es Gott selbst, sei es das endliche Ich. Da aber die letztere Alternative ausgeschlossen wurde, bleibt nur, dass die Dinge selbst existieren. Sie sind vielleicht nicht genau so, wie wir sie wahrnehmen – vieles mag dunkel und verworren bleiben (141–144). Descartes folgert, dass alles, was uns die Natur lehrt, einen gewissen Grad von Wahrheit hat, wobei unter Natur entweder Gott selbst oder die von Gott gesetzte Ordnung der geschaffenen Dinge verstanden werden soll (144). Dies ist insofern bemerkenswert, weil Gott und Schöpfung bzw. Schöpfungsordnung hier stark ineinander geblendet werden. Spinoza, der an die Gedanken des Descartes anschließen wird, beginnt dann auch seine »Ethik«, sein Hauptwerk, mit der Einsicht in das Dasein Gottes oder der Natur – *Deus sive natura*.

2. Baruch de Spinoza (1632–1677): Die Philosophie der Substanz²⁴³

Während die frühneuzeitliche Religiosität die rationale Erkenntnis der Natur und des Geistes von der Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift trennt und damit den Glauben absolut setzt, sucht die Naturphilosophie etwa eines Francis Bacon das Absolute in der rationalen Erkenntnis der Natur. Dabei nimmt das Wissen seinen Anfang am äußeren Gegenstand des Denkens. Hier ist aber die neuere Vernunft noch außer sich. Sie kommt erst mit Descartes zu sich, indem sie als »denkende Sache« ihrer selbst gewiss wird. Entsprechend hebt die cartesianische Erkenntnis am subjektiven Pol des Denkens an. Erst über die Mitte des Gottesgedankens findet sie zur äußeren Wirklichkeit ihrer Bewusstseinsgegenstände zurück.

243 Als einführende Literatur siehe: Don Garrett (Hg.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge u. a. 2022; Wolfgang Röd, *Benedictus de Spinoza. Eine Einführung*, Stuttgart 2002; Yitzhak Y. Melamed, *A Companion to Spinoza*, Hoboken (N.J.) 2021.

Das Subjekt erreicht dadurch eine neuartige Gewissheit. Gott und *res cogitans* stehen im Bewusstsein in einer Nähe, die an die Nähe des innertrinitarischen göttlichen Sohnes zum himmlischen Vater denken lässt, wie er in der patristisch-scholastischen Epoche als inkarnierter Gottmensch zum Grund der Erkenntnis wird. Ausgangspunkt ist nun aber nicht mehr die Person Jesu Christi in ihrer sinnlichen Äußerlichkeit (*res extensa*), sondern der Geist (*spiritus*) Christi *in uns als denkende Sache*. Der Heilige Geist Gottes ist es, der in der christlichen Tradition die Mitte bildet zwischen dem transzendenten Vater und dem transzendenten und immanenten Sohn, der seinerseits den Geist an die immanenten Menschen vermittelt, weshalb in den Menschen der göttliche Geist anwesend ist. Nun aber steht der Geist (*spiritus*) in einer merkwürdigen Spannung zum menschlichen Denken (*cogitare*), genauer zur Vernunft. Während im Mittelalter die Differenz zwischen göttlichem Geist (*spiritus*) und menschlichem Geist (*mens*) betont wird, beginnt sich nun die Differenzeinheit beider abzuzeichnen. Die neuzeitliche *cogitatio* kann nicht mehr schlechthin als ein menschliches Vermögen angesehen werden. Im Geist (*mens*), will sagen, in der *cogitatio* selbst, findet sich seit Meister Eckhart der göttliche Grund des Denkens. Descartes markiert einen Meilenstein in diese Richtung. Gleichwohl bleibt menschliches und göttliches Denken geschieden, da sich der Gott *in uns* noch nicht zur gottmenschlichen Dialektik des Geistes fortbestimmt hat, wie dies im Idealismus geschehen wird. Aber schon bei Descartes sichert die Existenz Gottes in uns als eingeborene Idee die Möglichkeit, von der inneren Gewissheit zur äußeren Wahrheit überzugehen. Ohne den unendlichen Geist Gottes bliebe die endliche denkende Substanz bei sich. Strenggenommen ist aber schon die *res cogitans* nicht menschlich, weil Menschsein als solches eine äußere Körperlichkeit umfasst. Das völlig abstrakte »ich denke«, das zunächst außer Zweifel steht, weiß sich als *endliche* Substanz in Gemeinschaft mit der *unendlichen* Substanz.

Spinoza setzt nun mit der *unendlichen* Substanz selbst, d.h. mit Gott, ein. Damit tritt der göttliche Grund des neuzeitlichen Bewusstseins als solcher auf den Plan. Gott wird sowohl als geistige Substanz als auch als *res extensa* vorgestellt. Er umfasst die Trennung von *res extensa* und *res cogitans*. Genauer betrachtet ist er das einzige, das überhaupt *ist*, in dem alles andere Bestand hat. Insofern wird er zum Grund von Subjektivität (Geist) und Objektivität (Natur).

Spinoza versöhnt damit nicht nur die neuzeitliche Naturphilosophie mit der Geistphilosophie. Zugleich erhält damit auch die höchste Sache der bisherigen Theologie, Gott, in epochal verwandelter Weise den prinzipiellen Ort in der Philosophie. War der *Gott neben uns*, Jesus Christus, der Ausgangspunkt der patristisch-scholastischen Philosophie, so ist der *Gott in uns* das Prinzip der Neuzeit. Spinoza aber ist es, der als erster zeigt, dass der *Gott in uns* kein bloß *subjektives* Prinzip ist. Er macht wie kein anderer deutlich, dass konsequent gedacht *Alles in Gott* ist. Damit wird Gott schließlich selbst zum *objektiven* Prinzip neuzeitlicher Freiheit. Dieser Gedanke ist über die historischen Fragestellungen hinaus von systematischer Bedeutung für Debatten der Gegenwart bezüglich des Verhältnisses von panentheistischem Gottesbild und der Behauptung unbedingter menschlicher Freiheit. Gerade Spinoza gilt hier als Gewährsmann eines Alleinheitsdenkens, das mit dem Konzept des freien Individuums vermittelbar ist. Beim jüdischen Philosophen wird zudem die politische Dimension von Philosophie und Religion zum Thema.

2.1 Religion und Politik unter dem Vorzeichen der Freiheit

Während Descartes in seinem »Discours de la méthode« die Naturwissenschaften grundlegen will, ist das erste Hauptwerk Spinozas ein »Theologisch-politischer Traktat«. Anliegen dieser Abhandlung ist es, die Grundlagen eines politischen Gemeinwesens rational zu erörtern. Die von Spinoza angestrebte Staatsform wird vom neuzeitlichen Prinzip der Freiheit geprägt. Tatsächlich lebte Spinoza im freiesten Staat der frühen Neuzeit, in den Niederlanden, wo bereits Descartes Zuflucht gefunden hatte. Die niederländische Demokratie hatte ihre religiösen Wurzeln im calvinistischen Christentum. Und es ist gerade das liberale Gemeinwesen, das die wohl freieste Religionsausübung der damaligen Zeit gewährleistete. Gleichwohl ist Spinoza von der Erfahrung geprägt, dass Religion durchaus auch intolerant und konfliktträchtig ist und das nicht nur bezogen auf seine Auseinandersetzung mit der jüdischen Gemeinde, der er entstammt, sondern auch auf die konfessionellen Konflikte innerhalb des Christentums. Die abendländische Spaltung der Christenheit prägt die politische Lage in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts auch in den Niederlanden. Religion bestimmt mehr und mehr das politi-

sche Handeln der konfessionell organisierten Staaten. Umgekehrt bestimmen politische Interessen auch die Entwicklungen der religiösen Sphäre. Angesichts der konkurrierenden Wahrheitsansprüche der Konfessionen, aber auch der verschiedenen Richtungen innerhalb der Denominationen sowie deren realpolitischer Implikationen wird das religiöse Fundament von Wahrheitsansprüchen fragwürdig. Wahrheitsansprüche haben wiederum weitreichende Auswirkungen auf die Begründungsfiguren der politischen Gemeinwesen.

Für Spinoza kam die schmerzhafteste Erfahrung hinzu, im christlichen Umfeld als aufgeklärter sephardischer Jude letztlich doch ein Fremder zu bleiben. Seine offene Geisteshaltung entfremdete ihn auch von seiner eigenen religiösen Gemeinschaft, die ihn im Alter von 24 Jahren ausgeschlossen hat. Dies mag ein persönlicher Grund für seine kritische Haltung gegenüber der konkret verfassten Religion sein.²⁴⁴ Wenn Spinoza nun von Descartes den Standpunkt einer Philosophie übernimmt, die ihrer selbst gewiss und nicht mehr auf Offenbarungswahrheiten angewiesen ist, dann könnte es nun scheinen, dass Spinoza eine simple Trennung von Religion und Politik bzw. Theologie und Philosophie fordert. Doch wird sich zeigen, dass Offenbarung und Vernunft, Theologie und Philosophie einen gemeinsamen Grund haben: Gott. Religion und Wissenschaft haben das Ziel, dem Menschen den Weg zur Glückseligkeit und zur Freiheit zu zeigen, die offenbarungstheologisch gesprochen nichts anderes als die Herrlichkeit Gottes (*gloria Dei*) sein kann²⁴⁵ und in der wechselseitigen Liebe von Gott und Mensch besteht. Hier zeigt sich der mystische Grundzug im Denken Spinozas, der an Meister Eckhart zurückdenken lässt.

»Hieraus folgt, dass Gott, insofern er sich selbst liebt, Menschen liebt, und folglich, dass Gottes Liebe zu Menschen und des Geistes vernünftige Liebe zu Gott (*mentis erga Deum amor intellectualis*) ein und dasselbe sind.«²⁴⁶

244 Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2, 253.

245 Spinoza, Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Neu übers., hg., mit einer Einl. versehen von Wolfgang Bartuschat, Sämtliche Werke: Bd. 2, Hamburg 1999, 581.

246 Spinoza, Ethik, 581, Man vergleiche diesen Gedanken mit Meister Eckhart, DW, Bd. 1, 162: »Daz ouge, dā inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dā inne mich got sihet; mīn ouge und gotes ouge daz ist ēin ouge und ēin gesiht, und ēin bekennen und ēin minnen.«

Wenn Spinoza für eine Trennung von Theologie und Philosophie eintritt, werden wir genau zusehen müssen, was mit diesen Wörtern »Theologie« und »Philosophie« jeweils bezeichnet wird und wie sich das Getrennte zueinander verhält. Einerseits kritisiert Spinoza eine Religion, die auf die Transzendenz Gottes abhebt und die Vernunft aus sich ausschließt, radikal.²⁴⁷ Eine Frömmigkeit (*pietas*) und eine Religion (*religio*), die Vernunft (*intellectus*) und Verstand (*ratio*) verachten bzw. durch die Ursünde als verderbt betrachten und gerade in der Negation des Geistigen die Göttlichkeit erblicken, lehnt er ab. Andererseits wendet er sich gegen eine scholastische Theologie, die Offenbarung und Vernunft vordergründig zu einem Ausgleich bringt und den spezifischen Zugang der jeweiligen Disziplin verkennt: den Gehorsam in der Theologie versus die Einsicht in der Philosophie. Wir werden darauf zurückkommen. Hier gilt es zunächst zu sehen, dass Spinoza einer verblendeten Religion das wahre göttliche Licht gegenüberstellt. Dieses nämlich lehrt, Gott in kluger Weise (*prudentius*) zu verehren und die Nächsten zu lieben, statt aus religiösem Eifer zu hassen. Damit verbunden fordert Spinoza einen kritischen Umgang mit der Heiligen Schrift, da nicht alles in ihr gleichermaßen wahr und göttlich sei (9). Doch ebenso könne sich in dem, was die Schrift ausdrücklich lehrt, nichts, was der Vernunft zuwider sei, finden. Um nun die Rationalität der Offenbarung aufzuweisen, bedarf es einer neuartigen Kritik der Religion in ihren Gründungsdokumenten. Gerade dadurch könne aber gezeigt werden, dass die eigentliche Lehre der Schrift selbst völlig einfach und klar sei, weshalb sie keine Deutung durch die Philosophie brauche. Spinoza befindet sich damit in reformatorischer Tradition, gemäß der die Offenbarung das philosophische Denken aus seiner Dienstbarkeit entlässt: »Und so kam ich zur Überzeugung, dass die Schrift den Verstand absolut frei lasse« (10).

Formal gesehen haben beide Weisen, von Gott zu sprechen, nichts gemeinsam. Theologie und Philosophie stehen jeweils auf eigenen Beinen, will sagen, beide haben einen je eigenen Zugang zu Gott. Die Schrift beruhe auf Offenbarungen Gottes, die die Imagination der Propheten ansprechen. Der derart geoffenbarte göttliche Geist

247 Spinoza, Theologisch-politischer Traktat. Neu übers., hg., mit Einl. u. Anmerkung versehen von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2012, 8. Im Folgenden beziehen sich die Seitenzahlen im Text auf diese Ausgabe.

fordere Gehorsam, Gerechtigkeit und Nächstenliebe – nichts mehr. Allerdings müsse dieser Kern erst durch eine bestimmte Methode der Schriftauslegung freigelegt werden. Eben deshalb findet Spinoza Regeln für eine Exegese der Bibel, die sich zwar von den strengen rationalen Ableitungen der Philosophie prinzipiell unterscheidet, aber dennoch von eigener historischer und politischer Rationalität ist. Die spekulative Rationalität ist der Philosophie vorbehalten. Die Theologie, konkret die Offenbarungsschrift, aber bedarf einer Kritik durch eine der empirischen und mithin historischen sowie politischen Welt angemessene Vernunft. Der durch diese exegetische Vernunft herausgearbeitete Rest an dogmatisch verbindlichem Inhalt müsse sich in der ethischen Praxis der Menschen bewähren. Entsprechend sind die Gläubigen nach ihren Werken zu beurteilen. Die weiteren, theoretischen Inhalte des Glaubens bleiben der Freiheit des Einzelnen überlassen, denn was den einen zu Gott erhebt, findet der andere lächerlich. Mehrfach betont Spinoza die Freiheit, die das göttliche Gesetz dem Individuum zugesteht (11). Neben der dem besonderen Individuum gewidmeten Dimension der Offenbarung hat diese seit ihren hebräischen Ursprüngen stets auch eine politische, d. h. allgemeine Seite.

Mose wurde das göttliche Gesetz geoffenbart, das er dem ganzen Volk Gottes – angepasst an deren Fassungskraft und Zeitumstände – gewissermaßen als dessen Verfassung weitergibt. Doch auch diese geoffenbarte Rede Gottes an die Propheten bleibt zeit- und kontextabhängig. Diese besonderen Konkretionen des göttlichen Gesetzes müssen stets angemessen verallgemeinert werden. Deshalb kommt der Autorität der politischen Machthaber die maßgebliche Rolle bei der autoritativen Auslegung des normativen Gehalts der Offenbarung zu. Doch auch diesbezüglich fordert Spinoza in aller Entschiedenheit die Freiheit der persönlichen Meinung ein. Die Inhaber der souveränen Regierungsgewalt, die über das bürgerliche und geistliche Recht zu wachen haben, schützen dieses Recht und ihre eigene Autorität am besten dadurch, »wenn einem jedem zugestanden wird zu denken, was er will und zu sagen, was er denkt« (12). *Die Auslegung der Heiligen Schrift bekommt damit eine demokratische Dimension – ein Gedanke von bleibender Relevanz auch für 21. Jahrhundert.*

Spinoza unterscheidet die von Propheten vermittelte Gotteserkenntnis einerseits prinzipiell von der natürlichen Erkenntnis Gottes, insofern erstere auf der Autorität der Offenbarung und letztere

auf der freien Vernunft des Menschen beruht. Andererseits kann er beides auch in einen gemeinsamen Grund zurückreflektieren: *Gott in uns* bzw. *wir in Gott*. Beide entspringen der prinzipiellen Wechselwirkung von Gottheit und Menschheit – durchaus auch in einem panentheistischen Sinn. So kann wiederum einerseits die natürliche Gotteserkenntnis Prophetie genannt und als göttlich bezeichnet werden, weil ihre Sache die bloß menschliche und mithin endliche Sphäre überschreitet. Andererseits muss sich die geoffenbarte Prophetie vor dem Forum der menschlichen Vernunft verantworten. In der humanen Rationalität liegt aber mehr als bloß Menschliches. Dass der *bloße* Mensch in seiner *Besonderheit* und Endlichkeit nicht Ursache der Offenbarung sein kann, ist selbstverständlich. Aber auch unsere *mens* enthält die *allgemeine* Natur Gottes gegenständlich *in sich* und hat an ihr teil, deshalb »können wir zu Recht die Natur des Geistes (*naturam mentis*), insofern wir sie so annehmen, als die erste Ursache der göttlichen Offenbarung betrachten« (15). Damit wird auch im Bereich der Offenbarungsreligion eine prinzipielle Heteronomie unterlaufen. Es zeigt sich die radikale Neuzeitlichkeit der spinozischen Offenbarungsreligion: *Die Wurzel der Offenbarung liegt in uns*.

Dennoch erhält sich in der Religion als Religion ein Moment der Alterität oder Differenz Gottes. In der Religion offenbart Gott uns sowohl natürliche Dinge als auch Dinge, die über die Natur hinaus gehen, wobei auch letztere, wie gesagt, mit dem natürlichen Licht begriffen werden können. Erstaunlicherweise formuliert Spinoza hier dennoch expressis verbis ein reformatorisches »*sola scriptura*« (16). Inwiefern aber werden gewisse geoffenbarte Inhalte dennoch einzig auf die Heilige Schrift zurückgeführt? Insofern die biblischen Geschichten in ihrer Äußerlichkeit nicht in der endlichen Vernunft enthalten sind oder sich aus ihr ableiten lassen. Solche nicht aus der Natur ableitbaren Inhalte aber sind wesentlich kontingente und historische Einkleidungen bzw. Veranschaulichungen des Kerns der Offenbarung. Wollte ein Mensch auch diese Inhalte begreifen, so müsste er einen Geist haben, der die menschlichen Vermögen gänzlich übersteigt und mit dem göttlichen Geist identisch ist, an dem er aber nur Anteil hat.

Die völlige Identität des menschlichen und göttlichen Geistes (*mens*) ist nach Spinoza ausschließlich bei Christus gegeben. Ihm sind folglich alle göttlichen Ratschlüsse, die zum Heil der Menschen

führen, bekannt. Christus weiß auch kontingente Tatsachen, die in Gottes ewigem Geist beschlossen sind, über die er uns belehrt. Deshalb kann die Stimme Christi auch Stimme Gottes genannt werden. Spinoza denkt, dass in Christus die göttliche Weisheit, die über der menschlichen ist, menschliche Natur angenommen hat (21). Hier zeigt sich, dass auch Spinozas Gedanke eine christliche Basisinspiration hat, die über ein jüdisches Religionsverständnis hinaus geht. »Wenn Mose mit Gott von Angesicht zu Angesicht sprach, wie ein Mann mit einem Freund zu sprechen pflegt [d.h. mittels zweier Körper], so kommunizierte Christus mit Gott von Geist zu Geist« (22). Spinoza verwendet hier das Wort »*communicavit*«, das auf ein Miteinander (*cum*) und eine Einheit (*unio*) verweist und eine Wechselwirkung auf Augenhöhe im Blick hat. Gott und Mensch befinden sich in Christus in vollkommener Gemeinschaft – *communio*: *Gott in uns – wir in Gott*.

Theologie und Philosophie sind für Spinoza voneinander getrennt wie die menschliche und göttliche Natur in Christus. Doch ist es nicht die Theologie, die der göttlichen Seite entspricht, sondern erstaunlicherweise die Philosophie, da nur sie die Natur Gottes in uns begreift und mithin der *consubstantialitas* (*homoousia*) entspricht. Die Philosophie nimmt an, dass wir unseren Grund in der Substanz Gottes haben, während die Theologie, verstanden als reines Offenbarungswissen, die Naturen trennt, Gott in ein Jenseits verbannt und selbst damit rein menschlich bleibt. Die *Identität* von Gottheit (Identität) und Menschheit (Differenz) zu denken ist Spinoza zufolge Sache der Philosophie, nicht der Frömmigkeit. Die Theologie muss die *Differenz* zwischen Mensch und Gott anerkennen und mithin die menschliche Seite der Offenbarung richtig deuten. Gerade die menschlichen Erfindungen, Veranschaulichungen und Erfahrungen in der Bibel sind als solche zu kennzeichnen und von göttlichen Lehren zu unterscheiden (120), um die Glaubwürdigkeit der Offenbarung zu retten. Methodisch soll die »*sincera historia*« herausgearbeitet werden. Wie die Naturerforschung die Geschichte der Naturtatsachen untersucht, so die Exegese die Geschichtstatsachen. Die Geschichten der Schrift handeln aber von nichts anderem als von der wahren Tugend: »Deshalb muss die Göttlichkeit der Schrift sich allein daraus ergeben, dass sie die wahre Tugend lehrt, und das kann aus der Schrift allein [*sola scriptura*] geschehen« (122). So zeichnet sich bereits bei Spinoza die Ausrichtung

des Schriftverständnisses auf Moral ab, wie sie bei Kant fundamental werden wird.

Die Methode der Schriftauslegung besteht nun im Wesentlichen in drei Regeln:

1. Man muss auf die Natur und Eigentümlichkeit der Sprache eingehen, in der die Bibel geschrieben ist. Das ist für Spinoza die hebräische Sprache. Auch das Neue Testament ist seiner Überzeugung nach ursprünglich auf Hebräisch verfasst.
2. Grundlage jeder weiteren Interpretation muss der historische Sinn des Textes sein, der nicht mit der dogmatischen oder metaphysischen Wahrheit der Sache verwechselt werden darf. Am Wortsinn ist festzuhalten, auch wenn dieser der Vernunft widerspricht. So meinte Mose wohl, dass Gott eifersüchtig sei, auch wenn der Affekt Eifersucht dem Begriff Gottes, will sagen, der göttlichen Unwandelbarkeit und Leidenschaftslosigkeit, zuwiderläuft.
3. Leben, Sitten und Interessen der Verfasser eines bestimmten Buchs müssen zur Kenntnis genommen werden. Dazu gilt es, die jeweiligen Teile der Bibel in ihrer besonderen kulturellen und literarischen Prägung ernst zu nehmen (124). So kann herausgearbeitet werden, was die Propheten tatsächlich gesehen und gehört haben, nicht aber was sie mit ihren oftmals dunklen Bildern bezeichnen wollten. Doch dient die Erforschung der erzählten Geschichte nur dazu, klar und deutlich zu machen, was das höchst Allgemeine, die Basis und Grundlage der ganzen Schrift ist, »zum Beispiel, dass ein einziger und allmächtiger Gott existiert, der allein anzubeten ist, der für alle Sorge trägt und vornehmlich diejenigen liebt, die ihn anbeten und ihren nächsten lieben wie sich selbst usw« (126). Diese heilsrelevanten Glaubensinhalte können mit Gewissheit – *clare et distincte* – erkannt werden. Die restlichen »Kuriositäten« hingegen, die nicht vernünftig begriffen werden können, sind der persönlichen Glaubensfreiheit überlassen (137).

Wie bereits angedeutet wendet sich Spinoza gegen spekulative Bibelinterpretationen, wie sie im jüdischen Bereich – in gewisser Parallele zu Thomas von Aquin – Moses Maimonides geleistet hat (143). Bei den mittelalterlichen Autoren unterstellt sich die zweitrangige menschliche Vernunft der Offenbarung, die in die erstrangige Vernunft Gottes vermittelt. Göttliches und menschliches Denken sind

durch die Schöpfungsdifferenz absolut geschieden. Diese Scheidung wird bei Spinoza relativiert, wie wir dann bei der Betrachtung der »Ethik« noch sehen werden. Die disjunktive Logik der Neuzeit fordert eine dialektische Entgegensetzung und nicht eine Über- bzw. Unterordnung von Mensch und Gott. Insofern sind Theologie und Philosophie nicht mehr in einem hypothetischen Ordnungsverhältnis, demgemäß die Philosophie der Theologie untergeordnet ist.

Offenbarung erschließt den Heilsweg für die Vielen, die nicht zur wissenschaftlichen Reflexion fähig sind. Dieser Weg gilt aber nur für die jeweilige Gruppe der Empfänger:innen der Botschaft und ist damit kulturell begrenzt, während die Vernunft einen allgemeinen Heilsweg für die Wenigen erschließt. Bemerkenswert ist in diesem Kontext, dass der jüdische Philosoph Spinoza den neutestamentlichen Schriften einen gewissen Vorzug gibt. Während die Propheten des Alten Testaments nur für das jüdische Volk gälten und mithin partikular blieben, zeichne sich das Neue Testament durch seine Allgemeingültigkeit für alle Völker aus. Die Allgemeinheit der Botschaft der Apostel sei ein Zeichen dafür, dass ihre Schriften »allein vom natürlichen Licht diktiert worden sind« (193). Ihre Lehre sei vollkommen mit der natürlichen Erkenntnis vereinbar und deshalb von höherem Rang. In äußerster Verdichtung kann Spinoza den rational greifbaren und universal gültigen Inhalt der Schrift mit dem jesuanischen Doppelgebot zusammenfassen: »Gott über alles lieben und seinen Nächsten wie sich selbst« (205, vgl. auch 209 und 222).

Der Sache nach fordert die Schrift eine Gerechtigkeit, die in Gott gegründet ist. Diese ist aber nicht über Vernunft und Einsicht, sondern über Glauben und Gehorsam zu erreichen (217). Die Theologie, verstanden als die reine Glaubenslehre, reicht insofern über die Vernunft hinaus. Und schon die feste Überzeugung, dass der Glaubensgehorsam Gott gegenüber nur für sich genommen *auch* zum Heil führen, und der Mensch nicht notwendigerweise auf eine nur rationale Ethik verpflichtet werden muss, kann nicht mit mathematischer Gewissheit deduziert werden. Ebenso wenig kann die unbedingte Gabe des Heils als unverdiente Gnade abgeleitet und begriffen werden. Dennoch lehrt *auch* die Philosophie einen Weg zum Heil, der allerdings nur wenigen vorbehalten ist, richtet er sich doch an Menschen, denen es gegeben ist, ihre *Vernunft zu kultivieren*, wie Descartes sagt. In der Eröffnung des Heilswegs für die breite Bevölkerung besteht die bleibende Notwendigkeit und Nützlichkeit

der Offenbarung (236). Doch befinden sich die Wege des Glaubens und des Wissens in einer disjunktiven Gemeinschaft. In Ablehnung der hypothetischen Ordnung der Patristik und Scholastik lehrt Spinoza, dass weder die Philosophie die Magd der Theologie sei noch die Theologie der Philosophie untergeordnet werden dürfe (226–237). Die dialektische Gemeinschaft von Offenbarungswissen und Vernunftwissen lässt beide gewissermaßen auf einer Ebene erscheinen.

»Da ausnahmslos alle gehorchen können und nur sehr wenige (verglichen mit der ganzen Menschheit) unter der Leitung der Vernunft zu einer tugendhaften Lebensführung gelangen, würden wir, hätten wir nicht das Zeugnis der Schrift, am Heil nahezu aller Menschen zweifeln« (237).

Es ist für Spinoza nun von größter Bedeutung, gerade die Freiheit der Philosophie herauszustellen. Die Freiheit zu denken und zu sagen, was man denkt, ist auch Grundlage des besten Staates (238). Spinoza erarbeitet eine Theorie des liberalen Staates, die weit über seine Zeit hinaus seine Wirksamkeit entfalten wird. Freiheit der Philosophie, religiöse und politische Freiheit sind untrennbar miteinander verbunden. Entscheidend ist, dass das politische Gemeinwesen im natürlichen Recht des Einzelnen begründet wird. Der Einzelne wiederum wird von der Natur bestimmt. Die Natur hat das höchste Recht und die höchste Macht.

»Denn die Macht der Natur ist Gottes Macht selber, der das höchste Recht zu allem hat. Weil aber die gesamte Macht der ganzen Natur nichts ist als die Macht aller Individuen zusammen, so folgt, dass jedes Individuum das höchste Recht zu allem hat, was es vermag, oder dass sich das Recht eines jeden so weit erstreckt, wie seine bestimmte Macht [*determinata potentia*] sich erstreckt« (ebd.).

Die politische Macht ist also auf das Engste mit der Frage nach Gott verbunden. Gott selbst – so haben wir oben gesehen – manifestiert sich im menschlichen Individuum. Die theo-logische bzw. philosophische Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Allgemeinheit und menschlicher Besonderheit und die Frage nach dem Allgemeinen als Sphäre des Staates und den besonderen Individuen hängen zusammen. Vor allem ist zu betonen, dass nach Spinoza bezüglich des Individuums als basalem Rechtssubjekt kein Unterschied zwischen den Menschen besteht. Im Naturzustand sind alle gleich. Doch kommt es

darauf an, sich aus der ursprünglichen Bindung an Affekte und Naturkräfte zu befreien und zu Vernunft zu kommen. Menschen sind gehalten, die *Vernunft zu kultivieren*. Noch einmal zitiert Spinoza Descartes (241). Im kultivierten, weil zivilisierten Zustand schließen die Menschen einen Pakt, der die Interessen der Individuen zum Ausgleich bringt und darüber hinaus die Sicherheit und Ordnung des Gemeinwesens sicherstellt. Jeder und jede ist gehalten, seine und ihre ganze Macht der Gesellschaft zu übertragen. Diese Gesellschaft der vom Volk delegierten Macht nennt Spinoza *Demokratie*.

Die philosophiegeschichtliche und politikgeschichtliche Bedeutung dieser frühen Demokratietheorie kann kaum überschätzt werden. Und noch heute kann sie mahnen, dass Religion und Demokratie untrennbar zusammengehören und doch zu trennen sind. Demokratie »wird definiert als die gesamte Versammlung von Menschen (*coetus universus hominum*), die kollegial das höchste Recht zu allem, was sie vermag, hat« (244). In einem demokratischen Gemeinwesen sind absurde Anordnungen am wenigsten zu befürchten, da die Herrschenden für das Gemeinwohl sorgen (*communi bono consulere*) und alles nach dem Spruch der Vernunft lenken (*omnia ex rationis dictamine dirigere*). So sehr dies idealtypisch gedacht ist, verliert Spinoza auch die menschlichen Begrenzungen nicht aus dem Blick. Wegen der prinzipiellen Fallibilität menschlichen Meinens sind die Anordnungen und Beschlüsse in einer Demokratie grundsätzlich reversibel. Zwar kommt ein demokratischer Staat dem natürlichen Zustand – d.h. einer rein vernünftigen Ordnung der Dinge – am nächsten, doch gelangen nicht alle Menschen notwendigerweise zu denselben Einsichten und Schlüssen, und deren Entscheidungen behalten ein kontingentes Moment in sich. Aber weil die Überzeugungen der einzelnen Individuen Grundlage der allgemeinen Entscheidungen bleiben, erhalten demokratische Mehrheitsbeschlüsse eine entscheidende Stellung im Gemeinwesen. Je mehr Freiheit des persönlichen Urteilens den Individuen zugestanden wird und je vernünftiger die Einzelnen urteilen, desto näher ist die Staatsordnung am natürlichen Zustand (314). Der höchste Zweck des Staates ist es eben nicht, die Menschen zu beherrschen, sondern Sicherheit herzustellen, damit jeder und jede nach dem natürlichen Recht leben kann. Der freie Selbstvollzug der menschlichen Leiblichkeit und Geistigkeit soll gewährleistet werden. »Der Zweck des Staates ist also in Wahrheit die Freiheit« (308).

Religion und Politik sind bei Spinoza auch insofern verbunden, als er vor allem das Alte Testament als eine politische und soziale Geschichte des jüdischen Volkes liest. Die jüdische Religion war konstitutiv für das Gemeinwesen. Mose galt als Gesetzgeber.²⁴⁸ Es ist nicht zuletzt dieser neuartige »sozialwissenschaftlich-historische Blick« (Habermas) auf die Bibel, der ein radikal neues Verständnis des Offenbarungstextes ermöglicht. Dabei geht es Spinoza nicht um eine Entheiligung des Textes, sondern um das Suchen und Finden des heiligen Kerns der biblischen Texte.²⁴⁹

Der Kern der neuzeitlichen Philosophie, Politik und Religion besteht gleichermaßen in der Freiheit. Die Religion belehrt den Menschen über seine wesentlichen Pflichten gegenüber Gott und gegenüber den Nächsten. Offenbarung und Vernunft, Theologie und Philosophie unterscheiden sich nur der *Form*, nicht der *Sache* nach. Nur insofern haben sie »keinerlei Gemeinschaft oder Verwandtschaft«. Philosophie sucht die Wahrheit auf dem Wege der Vernunft, die Offenbarung fordert den Gehorsam und die Frömmigkeit. Die gemeinsame Sache aber ist letztlich nichts anderes als Gott selbst. Und insofern Gott selbst die Natur ist, insofern er die Ordnung der Dinge ist, ja insofern strenggenommen – dies wird noch zu zeigen sein – *nur Gott ist*, berührt die Frage nach Gott auch das politische Gemeinwesen in seinem Innersten, nicht zuletzt, weil der Gottesgedanke das ganze Handeln des Menschen bestimmt. Eben deshalb spricht Spinoza dem Staat die höchste Autorität in allen religiösen Fragen zu. Die aufgeklärte Religion dient der Erhaltung des Friedens und des Staates, weshalb »der Souverän der Interpret von Religion und Frömmigkeit ist« (297). Wohl gemerkt hat nur der »freie Staat« dieses Recht. Und nur dem *demokratischen* Gemeinwesen sind die Religion *und* die Philosophie verpflichtet.²⁵⁰

248 Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2, 156.

249 Habermas formuliert zurecht: »Spinoza ist der erste Philosoph, der die biblische Überlieferung *aus ihrem historischen Kontext verstehen* will, um einen in der Religion selbst verborgenen Wahrheitsgehalt zu rekonstruieren; Spinoza will die *Religion* über ihren *eigenen rationalen Kern* belehren. Damit stiftete er einen neuen Typ von Religionsphilosophie, der auch Kant, Schelling und Hegel inspirieren wird«, Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2, 156.

250 Habermas konzentriert sich in seiner Rekonstruktion der Philosophie Spinozas nicht auf das eigentliche Hauptwerk, die »Ethik in geometrischer Ord-

2.2 Die Ethik oder aus Einem Alles und aus Allem Eines

Spinozas Philosophie schließt sich, wie gesagt, unmittelbar an Descartes an. Dabei nimmt er die grundlegende Trennung von Geist (*res cogitans*) und Materie (*res extensa*), die auch bei Descartes von Gott vermittelt wird, zurück. Auf den cartesischen *Dualismus* folgt der spinozische *Monismus*. Doch steht auch bei ihm der gesamte Gedankengang unter dem Vorzeichen der Freiheit in absoluter Bedeutung. Deren Absolutheit zeigt sich im Prinzip. Sein Hauptwerk »Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt« beginnt mit einer Definition der Freiheit: Freiheit ist nichts anderes als *Ursache sein*. Absolute Freiheit ist *Ursache ihrer selbst: causa sui*.²⁵¹ Absolut frei aber ist letztlich nur Gott. Entsprechend setzt die Ethik mit einer rationalen Theo-Logie ein. Doch bevor wir die Ausführungen über Gott näher

nung dargestellt«, sondern auf den »Theologisch-politischen Traktat«. Ihm kommt es darauf an, die Neubestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen herauszuarbeiten. Habermas schätzt Spinoza als »Vorkämpfer für Demokratie«. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,154. Der monistischen oder pan(en)theistischen Konzeption der Philosophie Spinozas jedoch kann er nichts abgewinnen (Bd. 2,151f.). Dabei geht Habermas so weit, »Spinozas eigentliche Leistung« nicht in der Philosophie, sondern in seiner »methodisch bahnbrechenden und philologisch untermauerten historischen Bibelkritik« zu sehen (Bd. 2,155). Diese betrachtet er zugleich als eine *Religionskritik*, die allerdings als ein Gespräch mit Religion angelegt sei. Gewiss kann die Bedeutung Spinozas für die Entwicklung der neuzeitlichen Schriftauslegung kaum überschätzt werden. Doch sollten wir den theo-logischen Gehalt der Philosophie Spinozas in der »Ethik« nicht einfach ausblenden. Denn bei aller Betonung der Trennung von Theologie und Philosophie, bei aller Kritik der Religion etwa als »Aberglaube«, die wohl zum Teil – auch Habermas bemerkt dies – auf persönliche Erfahrungen zurückgehen dürfte, müssen wir bei Spinoza genau sehen, dass »Theologie« und »Philosophie« von Gott handeln. Insofern darf Philosophie nicht als »Hüterin einer säkularen Vernunft« betrachtet werden (Bd. 2,154). Habermas erkennt genau, dass die neuzeitliche Autonomie der Philosophie dadurch ermöglicht wurde, dass der protestantische Glaube die Vernunft freigegeben hat. Doch sieht er nicht, dass seitens der Philosophie ein neues Konzept des *Gottes in uns* entsteht, das eine neuartige *Dialektik* von Glaube und Vernunft entfaltet. Diese Dialektik von *Wir in Gott* und *Gott in uns* kennzeichnet das philosophische Hauptwerk, die »Ethik«, die deshalb als ein *theo-logischer* Meilenstein der Neuzeit gelten kann.

251 Spinoza, Ethik, 5. Im Folgenden beziehen sich die Seitenzahlen im Text auf diese Ausgabe.

betrachten, gilt es die beiden Fragen zu stellen: Warum schreibt Spinoza eine *Ethik*? Und: Wie ist die Ethik *aufgebaut*?

Bereits in seinem frühen Werk »Tractatus de emendatione intellectus« macht Spinoza deutlich, worum es ihm geht. Angesichts der Nichtigkeit (*vanitas*) und Leerheit (*futilitas*), die das gewöhnliche Leben zumeist verfinstern, sucht er ein »wahres Gut«, das den Menschen ewigen Genuss höchster Freude (*laetitia*) erlaube.²⁵² Die Freudlosigkeit und das Unheil der Menschen komme daher, dass sie das höchste Gut (*summum bonum*) bezogen auf äußere Gegenstände in den Reichtum, bezogen auf die soziale Anerkennung in die Ehre und bezogen auf den eigenen Körper in die sinnliche Lust setzen. Doch Reichtum, Ehre und Lust machen wegen ihrer Unsicherheit und Wandelbarkeit nicht glücklich. Wahres Glück erlangt der Mensch durch ein Leben in Einheit mit der Natur.²⁵³ Dieses höchste Glück resultiert aus der Einsicht in die Einheit des Geistes mit der ganzen Natur.²⁵⁴ Zwei Dinge sind nun zu bemerken. Erstens, dass es der *intellectus* (Einsicht, Vernunft) ist, der zur Vollendung führt, und zweitens, dass die Vollendung in nichts anderem besteht als in der Einheit mit Gott. Gott aber ist für Spinoza ein anderer Ausdruck für Natur.

Wie Hegel anmerkt, ist das System des Spinoza sehr einfach und im Ganzen leicht zu fassen.²⁵⁵ Genau betrachtet ist nur Eines: Gott oder die Natur – *Deus sive natura*. Hegel betont, dass es das Verdienst Spinozas sei, den Gedanken der »absoluten Identität« in die europäische Philosophie eingebracht zu haben: »der Geist, Unendliches und Endliches identisch in Gott, nicht als in einem Dritten«. ²⁵⁶ Tatsächlich aber erscheint nun in der Philosophie jener Gedanke der absoluten Einheit, den wir bereits bei Meister Eckhart am Beginn unseres Denkwegs in Gestalt rationaler Mystik gesehen haben. Hatte Eckhart das Gewicht auf den Gedanken *Gottes in uns* gelegt, so betont nun Spinoza den Aspekt *Alles in Gott*. Anders als in der klassischen Theologie des Mittelalters liegt bei Eckhart und

252 Spinoza, Tractatus de intellectus emendatione. Ethica = Abhandlung über die Berichtigung des Verstandes: Ethik. Hg. v. Konrad Blumenstock, Opera: Bd. 2, Darmstadt 2011, 7.

253 Spinoza, Tractatus, 7.

254 Spinoza, Tractatus, 13.

255 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, 161.

256 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, 158.

Spinoza der Einheitspunkt nicht mehr in absoluter Differenz zu uns. Die Transzendenz Gottes wurde relativiert. Deshalb wird sie relativ unabhängig von der Offenbarung nun in der Philosophie entfaltet.

Wenn Spinoza seine Philosophie in einer »Ethik« entfaltet, so tut er dies, weil er den zunächst von Gott getrennten Menschen auf dem Weg einer Transformation der menschlichen Praxis in die Einheit Gottes führen will. Es geht um ein Handeln aus Freiheit, dessen erste Tat die Befreiung des Handelns ist. Der Mensch muss sich aus der Herrschaft der Affekte und der Unvernunft befreien, um Herr über sich zu werden, was nur möglich ist durch die Einsicht in die eigene – und zugleich göttliche – Natur.²⁵⁷

Die »Ethik« legt sich nun in fünf Teile auseinander. Allerdings können dabei die ersten beiden sowie der dritte und der vierte noch einmal zusammengefasst werden. Dem gegenüber steht dann der fünfte Teil als der herausgehobene »andere Teil« der Ethik (227). Im ersten Teil handelt Spinoza von Gott als dem Inbegriff der Freiheit, im zweiten vom Hervorgang des menschlichen Geistes (*mens*) aus Gott. Schon hier ist zu bemerken, dass es sich streng genommen nicht um den Akt einer freien Schöpfung als der Setzung eines absolut Anderen zu Gott handelt, sondern um die innere Differenzierung des Einen. Gott ist nicht einfach nur die Ursache von etwas außer ihm Seienden. Die absolute Differenz zwischen Gott und Welt wurde in die Identität von Identität (Gott) und Differenz (Mensch, Welt) überführt. Der Widerspruch zwischen Gott und Welt ist in Gott aufgehoben. Beide befinden sich in einer dialektischen Spannung. Entsprechend beschäftigt sich der zweite Teil der Ethik mit dem Hervorgang der Differenzen in Gott selbst. Er handelt aber nicht von der gesamten Fülle dessen, was »notwendigerweise« aus dem ewigen und unendlichen Seienden folgen musste, sondern nur von den Dingen, die zur Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes

257 Habermas anerkennt, dass die »Ethik« des Spinoza der Philosophie den Weg zum objektiven Idealismus eröffnet. Wenn Habermas allerdings die Immanenz Gottes in der Natur derart deutet, dass die göttliche »Macht in der gesetzmäßigen Reproduktion aller Dinge *vollständig* aufgeht«, unterschätzt er die Tragweite der Theo-Logik Spinozas. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2, 152. Es geht nicht nur darum, aufzuweisen, dass Gottes Macht die Einzeldinge im Sein erhält. Ziel der Ethik sind vielmehr die konkrete Freiheit, die gelebte Einsicht und die ewige Glückseligkeit des Menschen, wie sie ihren Grund und ihre Wirklichkeit in Gott selbst haben.

sowie zur höchsten Glückseligkeit notwendig sind (99) und schließlich zur Einkehr des Menschen in den göttlichen Grund führen.

Bedenkt man nun die *ethische* Dimension des Werks, dann handeln die ersten beiden Teile von der Natur Gottes und des Menschen, insofern beide gut sind. Die Bedingung der Möglichkeit des Bösen oder Schlechten erscheint erst im dritten Teil, der vom Ursprung und der Natur der Affekte handelt. Doch gehen die Affekte ebenso aus der Natur hervor, wie der Geist, nur sind sie mit dem Körper verbunden (223). Als natürliche Regungen sind die Affekte zunächst wertneutral. Allerdings mangelt es dem Körper des Menschen an Geistigkeit. Es ist aber der Geist allein, der zu Aktivität und Freiheit führt. Der Mensch verhält sich bezogen auf seine Empfindungen, Passionen, Gemüts- und Gefühlsregungen wegen des Mangels an Geistigkeit eher passiv. Wenn nun die Passivität überhandnimmt, verliert der Mensch seine Freiheit an die Affekte und wird potenziell böse. Insofern sind die Affekte die Voraussetzungen für das Böse und die Unfreiheit, von denen erst der vierte Teil handelt: »Von der menschlichen Unfreiheit oder der Kraft der Affekte« (373).

Hier tritt die Differenz zu Gott ins Offene. Der Mensch unter der Herrschaft der Affekte verliert die Einheit mit Gott, aber auch die harmonische Verbindung mit anderen Menschen, mit seinem Körper und mit seinem Besitz. Die Gier nach Reichtum, Ehre und Lust beherrschen den Menschen und verfinstern seinen Geist (*mens*). Erst die Macht des Verstandes (*potentia rationis*) vermag die Herrschaft der Affekte zurückzudrängen. Wenn der Mensch die Vernunft (*intellectus*) kultiviert und vollendet, wenn er seinen Körper pflegt und heilt, dann eröffnet sich ihm »die Freiheit des Geistes oder die Glückseligkeit« (*mentis libertas seu beatitudo*) (527). Dabei nun manifestiert sich die dialektische Identität des zunächst Unterschiedenen. Gott und Mensch sind versöhnt. Nur in der Einsicht in die differenzierte Einheit von beiden kann der Mensch seine Erfüllung und das heißt seine Freiheit finden.

Es gilt nun noch etwas genauer zu bestimmen, was denn Spinoza unter Gott und Mensch sowie unter Vernunft und Freiheit eigentlich versteht. Gott ist einzusehen (*intelligere*) als »das absolut unendliche Seiende, will sagen als die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige unendliche Essenz ausdrückt« (5f.). Auf die Definition Gottes folgt unmittelbar die

Definition der Freiheit. Frei ist dasjenige, welches allein aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus existiert und allein von sich aus zum Handeln determiniert wird (7). Freiheit und Notwendigkeit bzw. Determination sind also keine Gegensätze, sondern in Gott fallen beide zusammen, weil Gott selbst die Ursache der Notwendigkeit ist. Entsprechend wird für die Freiheit der Menschen, die ja nicht in sich selbst gründet, gelten, dass sie sich durch die Einsicht in die göttliche Notwendigkeit verwirklicht.

Wie aber verhält sich alles Nichtgöttliche zu Gott? Alles Viele ist ein Attribut oder ein Modus Gottes. Attribute sind Eigenschaften und Zustände des Wesens, die in diesem selbst sind, während Spinoza Zustände, die nicht in sich selbst gründen, »*modi*« nennt. Ein Modus entspricht in etwa einem Akzidens in traditioneller Sprechweise, also eine sichtbare Eigenschaft, die von einer unsichtbaren Substanz gewissermaßen getragen wird. Attribute wiederum sind die Wirklichkeit (*realitas*) in Gott, während die Modi die Wirklichkeit außer Gott meinen, die aber letztlich ebenfalls in Gott wurzelt. Während Gott nun als Substanz aus unendlich vielen Attributen bestehend notwendigerweise existiert und zwar in unwandelbarer Weise (21),²⁵⁸ sind die Modi veränderlich, endlich und kontingent. Die Substanz ruht in sich und kann nicht von anderem hervorgebracht werden. Ihre Existenz folgt aus der Essenz. Das Dasein folgt generell aus dem Begriff. Das gilt nun in eigentlicher Weise von Gott. Während Descartes' Gottesbeweis das Dasein Gottes außerhalb des Bewusstseins begründen muss, ist dies bei Spinoza nicht nötig, und zwar weil nicht das subjektive Denken der Grund der Gewissheit ist, sondern der objektive Gott. Gott findet sich nicht primär als Idee im Bewusstsein, sondern das menschliche Bewusstsein (*mens*) ist ein Modus in Gott. Es verhält sich zu Gott wie ein Akzidens zur Substanz. Der Grund der Gewissheit liegt in der göttlichen Substanz selbst, die nicht nur der Inbegriff des Seins und die einzige Ursache ihrer selbst ist, sondern auch der Grund aller Erkenntnis. Notwendigerweise ist Gott also die einzige Substanz, die schlechthin ist und erkennt.

Das Subjekt, die *res cogitans*, und das äußere Objekt, die *res extensa*, können als Zustände Gottes oder als Eigenschaft der Zustände Gottes betrachtet werden. Gott selbst legt sich also auseinander in

258 Ebd., 21.

Logik (Denken) und Natur (Sache) (31).²⁵⁹ Insofern befinden sich Innenwelt und Außenwelt in Gott. Beide sind Attribute Gottes, wenn man deren In-Gott-Sein betont. Blickt Spinoza hingegen auf das Außer-Gott-Sein der endlichen Dinge, dann spricht er von *Modi*. Wobei auch in diesem Fall die *Modi* von der göttlichen Substanz getragen werden und mehr noch in Gott sind. Deshalb kann Spinoza schließlich formulieren: »Was auch immer ist, ist in Gott und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden« (ebd.). Alle Dinge gehen mit Notwendigkeit aus Gott hervor (41). Insofern ist Gott die Wirkursache für schlechthin alles (43). Zudem ist Gott nach dem bisher Gesagten die einzige *freie* Ursache (*causa libera*). Diese Freiheit darf nicht mit der Wahlfreiheit endlicher Wesen verwechselt werden. Alles geht mit ewiger Notwendigkeit aus Gott hervor, wie in einem Dreieck ewig notwendig die Summe von drei Winkeln immer gleich der Summe von zwei rechten Winkeln ist (45). Dennoch kommt Gott in eigentümlicher Weise Freiheit zu. Sein freier Wille und seine Vernunft gehören zu seiner Essenz. Insofern sind sie prinzipiell vom menschlichen Einsehen und Wollen unterschieden und haben mit diesen nur den Namen gemeinsam (47). Diese Differenz bezieht sich vor allem darauf, dass Gottes *intellectus* und *voluntas* die Ursache von Essenz und Existenz unserer Vermögen sind (49). Damit wird nun einerseits scheinbar eine radikale Differenz zwischen der Geistigkeit Gottes und derjenige der Menschen ausgedrückt, die an die Transzendenz Gottes im Mittelalter zurückdenken lässt. Doch sind Ursache und Wirkung hier inniger verbunden, eben weil die »besonderen Dinge« (*res particulares*) als Zustände der Eigenschaften Gottes oder eben als *Modi* (*Dei attributorum affectiones sive modi*) begriffen werden müssen (57).

Damit synthetisiert Spinoza gewissermaßen die Relationen von Gott und Welt bzw. Mensch, wie sie in der ersten oder griechischen Epoche der Philosophie und in der zweiten oder patristisch-scholastischen Phase anzunehmen sind. Schon bei Aristoteles war das Denken des Menschen ein Attribut des göttlichen Denkens. Es war in seiner höchsten Aktualisierung (*kategorisch*) mit diesem identisch. Gott war das ewige sich selbst gleiche Denken des Denkens. In der zweiten Epoche wiederum wird das menschliche Denken, die vom göttlichen Logos differente endliche Vernunft, dem göttlichen

259 Diese Unterteilung lässt an Hegel vorausdenken.

Wissen (*hypothetisch*) unterstellt. Spinoza nun betrachtet menschliche Vernunft und Freiheit sowohl als Wirkung der göttlichen Ursache als auch als Akzidens der göttlichen Substanz. Einerseits sind menschliche Vermögen von göttlichen unendlich different, andererseits sind sie mit diesen identisch. Beides gilt zugleich in je eigener Hinsicht. Damit zeigt sich bei Spinoza die für die Neuzeit charakteristische Wechselwirkung als *disjunktives* Grundverhältnis von Gott und Mensch. Die Dialektik von göttlicher und menschlicher Geistigkeit wurzelt in Gott selbst, der zwar einerseits nicht denkt und nicht will (67), der aber andererseits absolute Freiheit und reine Vernunft ist (79). In der Vollkommenheit und Ewigkeit Gottes fallen die Gegensätze zusammen (71).

Dies gilt auch für die Widersprüche und Gegensätze der Welt. Die Fülle der irdischen Gegensätze gründet in der Überfülle Gottes. Damit ist auch der Gegensatz von gut und böse, schön und hässlich, wahr und unwahr angesprochen. So kann Spinoza auch erklären, wie »Gestank, ekelerregende Hässlichkeit, Unordnung, Böses und Sünde« sowie die Unvernunft der Menschen mit Notwendigkeit aus Gott hervorgehen. Diese Stufung in den Dingen entspringt nicht dem Mangel an Vollkommenheit Gottes, sondern dessen Überfülle. Gott machte dies,

»weil es ihm nicht an Materie gemangelt hat, alles zu schaffen, vom höchsten Grad der Vollkommenheit bis zum niedrigsten; oder, um angemessener zu sprechen, weil die Gesetze seiner Natur so umfassend [*amplia*] gewesen sind, dass sie ausreichten, alles hervorzubringen, was von einer unendlichen Vernunft [*infinita intellectu*] begriffen werden kann« (95f.).

Von Spinozas Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt ist es nur ein kleiner Schritt zur »Theodizée« von Gottfried Wilhelm Leibniz. Auch nach Spinoza leben wir in der mit Notwendigkeit besten aller möglichen Welt, da sich die Vollkommenheit der Welt mit Notwendigkeit aus der Vollkommenheit Gottes ergibt.

In dieser Welt kommt dem Menschen eine besondere Rolle zu, insofern sein Geist (*mens humana*) an der unendlichen Vernunft Gottes (*infinitus intellectus Dei*) teilhat (121).²⁶⁰ Der menschliche Geist gewinnt seine Wirklichkeit dadurch, dass er Ideen von wirklich existierenden Dingen hat. Doch bedeutet dies folglich nichts ande-

260 »Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei.«

res, als dass Gott selbst – insofern er die Essenz des menschlichen Geistes konstituiert – diese oder jene Idee zukommt. Spinoza kennt drei Gattungen, wie Menschen erkennen können. Zum einen durch Meinung oder Vorstellung, die wiederum von sinnlicher Erkenntnis der Einzeldinge oder Zeichen dieser Dinge ausgehen können. Vor allem die sinnliche Erkenntnis, die meist eine große Rolle spielt, beruht nur auf »vager Erfahrung« (181). Gewisser ist die zweite Gattung, die mit allgemeinen Begriffen (*notiones communes*) und deshalb mit dem menschlichen Verstand (*ratio*) anhebt und deduktiv fortschreitet. Die dritte Gattung nennt Spinoza intuitive Erkenntnis. Sie setzt ein mit dem Vernehmen der »adäquaten Idee dessen, was die Essenz gewisser Attribute Gottes ausmacht«, und schreitet von da aus zu der adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge fort. Die höchste Erkenntnisform beginnt also mit der Gotteserkenntnis und ist wie bereits die zweite Gattung notwendigerweise wahr, weil aus begrifflicher Wahrheit abgeleitet.

Die Erkenntnistheorie ist von größter Bedeutung für Spinozas Fassung der Freiheit. Diese meint, wie gesagt, keine Wahlfreiheit, sondern eine Einsicht in die Notwendigkeit. Von daher hängt die Freiheit unmittelbar mit der adäquaten Erkenntnis der Dinge zusammen (199). Deren Verknüpfung hat Spinoza zufolge große Vorteile. Der größte Nutzen besteht darin, dass wir auf diese Weise »allein nach dem Wink Gottes handeln und dass wir an der göttlichen Natur teilhaben, und dies umso mehr, je vollkommener unsere Handlungen sind und je mehr und mehr wir Gott einsehen (*intelligimus*)« (215). In dieser Erkenntnis Gottes besteht das höchste Glück und die höchste Glückseligkeit. Zudem lehrt uns die notwendige Verbindung von Freiheit und Erkenntnis Liebe und Moralität. Das ist deshalb entscheidend, weil die Tugend und der Dienst Gottes als solcher bereits das höchste Glück und die höchste Freiheit implizieren. Wer gut handelt, ist glücklich. Spinoza vertritt also eine ausgeprägte präsentische Eschatologie. Das bedeutet, dass das ethische Handeln unmittelbar in die Gegenwart Gottes führt. »*Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere*« (421)

Dazu freilich muss sich der Mensch von der Herrschaft der Affekte und Leidenschaften befreien, aktiv werden, Passivität ablegen und unter der Leitung des Verstandes (*ductu rationis*) leben (431). Das ist die spinozische Fassung des johanneischen Diktums: »Die Wahrheit

wird euch frei machen« (Joh 8,32). Nur der befreite Mensch handelt gut. Das Gute wird zwar definiert als das, was uns nützt (381), doch darf dies nicht utilitaristisch oder egoistisch missverstanden werden. Für den Menschen am nützlichsten und mithin für ihn am besten ist wiederum der vernünftige Mensch (433). Und je mehr die Menschen ihren eigenen Vorteil suchen, desto mehr sind sie einander wechselseitig nützlich (ebd.). Also macht die Wechselwirkung oder Gemeinschaft das ethische Gut letztlich aus, denn der Mensch ist ein *animal sociale*. Er realisiert sein Wesen in Gesellschaft und im politischen Gemeinwesen, denn das Gute muss allen nutzen und ist deshalb allgemein. Das führt durchaus zu den wichtigen politischen Konsequenzen, die wir gesehen haben: Demokratie entspricht der auf das allgemeine Wohl bedachten Ethik am meisten. In letzter Konsequenz aber ist das höchste Allgemeine Gott selbst. In demjenigen Menschen, der vernünftig und auf das Allgemeinwohl bedacht ist, begegnet dem Menschen Gott. Deshalb kann Spinoza den berühmte-berühmten Satz des Thomas Hobbes, dass der Mensch dem Menschen ein Wolf sei (*homo homini lupus*), umkehren. Spinoza stellt fest, dass idealiter der Mensch dem Menschen ein Gott ist: *homo homini Deus* (433).

Deshalb gilt es, im Leben »die Vernunft oder den Verstand, so viel wir können, zu vervollkommen«, denn Freiheit, Glück und Zufriedenheit entspringen der intuitiven Erkenntnis Gottes. Sie allein klärt die Dunkelheiten und Unfreiheiten der Leidenschaften und Affekte auf (509 und 533). Affekte sind nichts anderes als verworrene Ideen (*ideae confusae*). Klare und deutliche Ideen helfen folglich am meisten gegen die Macht der Leidenschaften und gegen das Leiden an der Ohnmacht (537). Die höchste Idee aber ist die Gottesidee. Wenn nun möglichst alle Ideen auf sie bezogen werden, klart das Gemüt auf (555). Wer also seine Affekte klar und deutlich einsieht – kraft der Gottesidee – liebt Gott. Gottesliebe wächst also mit zunehmender Einsicht (ebd.). Deshalb muss diese Liebe schließlich den ganzen Geist erfüllen (ebd.). Gott selbst wiederum ist vollkommen frei von jedem Affekt, ist er doch reine Vernunft. Als solche aber hat er auch keine affektive Liebe oder Hass. Deshalb kann Spinoza formulieren, dass Gott im eigentlichen Sinn niemanden liebt oder hasst, keine Freude und keine Trauer kennt (557). Doch darf dies nicht als ein Mangel gedeutet werden, denn die Beziehung Gottes zu den Menschen übertrifft die affektive Liebe.

Darüber hinaus gilt es, den Satz richtig zu verstehen, dass Menschen, die Gott lieben, keine Gegenliebe erwarten dürfen (559). Diese These bezieht sich ebenfalls auf die Affektlosigkeit Gottes. Wohl kennt Gott, mehr noch *ist* Gott die unendliche geistige Liebe (*amor intellectualis*), und diese Liebe richtet sich auf ihn selbst (579). Doch ist diese Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, nichts anderes als die vernünftige Liebe (*amor intellectualis*), mit der *wir* Gott lieben (579f.). Wir sind also Teil der Liebe Gottes. Spinoza deutet die göttliche Liebe gemäß dem Paradigma der Neuzeit, d. h. im Sinne der dialektischen Gemeinschaft. Damit verweist er zurück auf Meister Eckharts Diktum, dass durch das Auge mit dem wir Gott sehen, Gott uns sieht, und er greift vor auf Hegels Deutung Gottes als Liebe, in der die Gegensätze versöhnt und aufgehoben sind.

»Daraus folgt, dass Gott, insofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und folglich, dass Gottes Liebe zu den Menschen und des Geistes vernünftige Liebe zu Gott ein und dasselbe sind« (581).

Spinoza identifiziert Freiheit und Glückseligkeit als »beständige und ewige Liebe zu Gott, die zugleich Gottes Liebe zu den Menschen ist« (581). An dieser Stelle fügt er eine Anmerkung bei, die auf die Offenbarungsschriften verweist. Er betont, dass in der Bibel diese Liebe oder Glückseligkeit »*gloria*« genannt wird. Dieses Wort, das am besten mit Herrlichkeit zu übersetzen ist, meint die Vollendung, in der Gott alles in allen und alles in allem ist. Damit befindet sich Spinoza in Nachbarschaft zu den beiden großen religiösen Erneuerern der frühen Neuzeit Johannes Calvin und Ignatius von Loyola. Das Motto Calvins lautet »*solī Deo gloria*«, das der Jesuiten »*ad maiorem Dei gloriam*.« Die Herrlichkeit soll für die Menschen mehr und mehr Wirklichkeit werden.

Es kann also in der Philosophie Spinozas in keiner Weise von einer fundamentalen Trennung von Glauben und Wissen gesprochen werden. Wenn die Philosophie Gott nicht begreifen würde, dann erkannten wir doch durch »Frömmigkeit und Religion« (*pietas et religio*), dass unser Geist (*mens nostra*) ewig ist wie Gott. Glaube und Vernunft bedingen sich gegenseitig. Beide lehren, dass wir in Gott sind und dass Gott in uns ist. Wir sind als Vernunftwesen und als Leibwesen in Gott eingebunden (571–573). Der Weise (*sapiens*), dessen Vernunft befreit und dessen Freiheit vernünftig ist, weiß sich bereits jetzt mit Seele und Leib in der Herrlichkeit Gottes aufgehoben.

ben. In einem Brief macht Spinoza das wechselseitige In-Sein von Gott und Mensch deutlich. Gott ist die immanente Ursache aller Dinge. Er ist in uns. Doch mit Paulus betont der Philosoph ebenso, »dass wir in Gott sind und in Gott uns bewegen« (Apg 17,28)²⁶¹. Damit weiß er sich eins mit den alten Philosophen, mit den hebräischen Theologen und mit Jesus Christus. Zwar haben die Menschen die Freiheit verloren, doch haben bereits die Patriarchen des Alten Testaments diese wiedererlangt, »geleitet vom Geist Christi [*ducti spiritu Christi*], d. h. von der Idee Gottes, auf der unserem Nachweis zufolge allein beruht, dass der Mensch frei ist und das Gute, das er für sich begehrt, auch für andere Menschen begehrt« (497).

Die panentheistische Spur Spinozas durch die Neuzeit kann in ihrer Bedeutung kaum überschätzt werden. Nicht nur Lessing, Goethe, Fichte, Schelling und Hegel wissen sich dem Alleinheitsdenken des jüdischen Philosophen verpflichtet, auch der Protagonist absoluter Freiheit Immanuel Kant verbindet das Herzstück seiner Philosophie, den kategorischen Imperativ mit dem Gedanken Spinozas, dass wir in Gott sind und das Gott in uns, genauer in unserer Vernunft ist. Nur auf der Basis dieses theologischen Fundaments wird eine autonome Moral denkbar.

»Wir schauen uns nach dem Transsc. Idealism des Spinoza in Gott an. Der categorische Imperativ setzt nicht eine höchst gebietende Substanz voraus die ausser mir ist sondern in meiner Vernunft liegt.«²⁶²

261 Brief 73 an Oldenburg, zit. n. Friedrich Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Dritter Teil. Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts von Max Frischeisen-Köhler und Willy Moog, Darmstadt 1957, 286.

262 Immanuel Kant: *Opus postumum*. Zweite Hälfte, Berlin 1968, (AA XXII), 56; vgl. 41f.

3. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716): Die philosophische Rechtfertigung Gottes²⁶³

3.1 Das Wechselspiel von Einem und Allem

Während Descartes mit dem subjektiven Pol der Erkenntnis einsetzte und damit die Philosophie neu grundlegte, begann Spinoza mit dem objektiven Pol, der Natur, die er aber zugleich als Gott fasste: *Deus sive natura*. *More geometrico* wurde Gott nun zum Gegenstand und Prinzip des Wissens. Damit aber wurde auch die Äußerlichkeit der sinnlichen Welt in die Geistigkeit Gottes aufgehoben bzw. Gott in die Materialität der Welt entäußert. Gott ist die einzige Substanz. Streng genommen existiert nur Gott. Alles muss als Gottes Attribut und mithin nur als eine Modalität Gottes betrachtet werden. Damit wird Gott selbst zugleich *res cogitans* und *res extensa*. Hier grenzt sich Leibniz ab. Der deutsche Philosoph, der die Gedanken Spinozas weiterentwickelt, wirft diesem Determinismus vor. Alles werde in dessen Denken durch die göttliche Substanz *more geometrico* determiniert. Deshalb unterscheidet Leibniz in neuer Weise auch Gott und Welt und setzt dem pantheistischen *Monismus* Spinozas einen neuen pantheistischen *Theismus* entgegen. Er wirft den Spinozisten vor, einen Gott zu denken, der sich lediglich durch unendliche Macht, nicht aber durch Vollkommenheit und Weisheit auszeichne.²⁶⁴ Leibniz grenzt sich aber nicht nur vom Rationalisten Spinoza, sondern auch vom Empiristen John Locke ab. Während die Spinozisten zu gering von Gott dächten, setze der englische Philosoph den Rang des Menschen zu niedrig an. Die menschliche Vernunft reiche weiter als der Empirismus annimmt (III-1,11).

John Locke hatte behauptet, dass die Seele ganz leer sei und einer noch unbeschriebenen Tafel (*tabula rasa*) gleiche. Für Leibniz steht Locke damit in der Linie des Aristoteles, während er sich selbst in

263 Als einführende Literatur siehe: Hans Poser, Gottfried Wilhelm Leibniz zur Einführung, Hamburg 2021; Michael-Thomas Liske, Gottfried Wilhelm Leibniz, München 2000; Maria Rosa Antognazza (Hg.), The Oxford Handbook of Leibniz, New York 2018.

264 Leibniz, Neue Abhandlung über den menschlichen Verstand, in: Ders., Philosophische Schriften. Hg. u. übers. v. Hans Heinz Holz, Darmstadt 2013, Bd. III-1, 11. Die Philosophischen Schriften werden im Weiteren nach Band und Seitenzahl und ggf. auch nach Paragraphen im Text zitiert.

die platonische und auch scholastische Tradition einschreibt. Die äußeren Gegenstände erwecken nur die in der Seele bereits vorhandenen Begriffe und Lehren. Die Wahrheit gründet einzig im Inneren des Geistes, nicht aber in der Äußerlichkeit der Welt. Bemerkenswerterweise rechtfertigt Leibniz seinen Idealismus sogar mit dem Apostel Paulus, wenn er formuliert, dass das Gesetz Gottes in unsere Herzen geschrieben sei (Röm 2,15; III-1, IX). Doch wie der geistige Grund der Außenwelt im Inneren der Seele selbst angesiedelt wird, so finden sich auch die Spuren des Geistigen in der Äußerlichkeit der Welt. Die materielle Welt ist nicht einfach leer, vielmehr manifestieren sich bereits hier Vorformen der Vernunft (III-1, LIf.). Das Eine ist bereits im Vielen präsent. Leibniz geht zwar anders als Spinoza von einem dualistischen Weltbild aus, in dem zwischen Geist und Materie differenziert wird, allerdings arbeitet er eine neuartige Beziehung beider heraus. Die neuzeitliche Wechselwirkung prägt auch bei Leibniz die Relation von Schöpfer und Geschöpf, Philosophie und Theologie, Vernunft und Offenbarung, Natur und Gnade, Determination und Freiheit, endlichem Geist und unendlichem Geist. Leibniz nennt diese Beziehung *prästabilierte Harmonie*. Gott selbst habe das Viele und damit Unterschiedene durch eine vollkommene Harmonie geordnet.

In seiner späten Schaffensphase fasst Leibniz seine Lehre in zwei Werken zusammen: Das erste, »In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und der Gnade«, bietet einen knappen und für das breite Publikum lesbaren Überblick über sein System.²⁶⁵ Das zweite, »Die Monadologie«, ist eine äußerst verdichtete Zusammenfassung des Systems für Fachkreise.²⁶⁶ Beide Arbeiten werden vom Schlüsselbegriff der leibnizschen Philosophie getragen: *Monade*. Monaden bilden gewissermaßen die atomare Struktur der Wirklichkeit. Sie sind die kleinsten Einheiten der Wirklichkeit, aber anders als moderne Atome sind sie geistige Entitäten. Auch in den Monaden realisiert sich das prästabilierte Ineinandersein von Einem und Allem. Eingeführt werden die Monaden mit einem Rückgriff auf Spinozas Rede von der Substanz: »Substanz ist ein Seiendes, das der Handlung fähig ist« (Prinzipien, I,415, § 1). Dieser erste Satz der »Prinzipien der Natur und der Gnade« hebt die in allem grundlegende Freiheit in

265 In ders., Philosophische Schriften. Bd. I,214–438.

266 In ders., Philosophische Schriften. Bd. I,438–483.

besonderer Weise hervor: Die Substanz handelt. Während Spinoza jedoch letztlich nur eine Substanz und eine absolute Freiheit kennt, diejenige Gottes oder der Natur, pluralisiert nun Leibniz die Substanz. Es gibt unendlich viele Substanzen. Eben eine solche einfache, nicht zusammengesetzte Substanz nennt Leibniz »Monade«. In ihrer Gesamtheit sind sie koextensiv mit der Schöpfung. Im Anfang der Zeit beginnt ihre Existenz, und sie enden zusammen mit dem Universum am Ende der Zeit (ebd.). Als die vielen endlichen Einheiten bilden sie die eine unendliche Einheit Gottes ab. Während Gott die substanzielle Einheit im Ganzen ist, repräsentieren die Monaden die substanzielle Einheit im Vielen. Leibniz unterscheidet einfache und zusammengesetzte Substanzen. Die zusammengesetzten Monaden stellen die materielle Basis der Wirklichkeit dar. Sie werden getragen, strukturiert und gegebenenfalls auch belebt von den höheren, einfachen Monaden. Diese einfachen Substanzen sind die Träger des Lebens. Alles Lebendige (*Vies*), alle Seelen (*Ames*) und Geister (*Esprits*) haben in ihnen ihren Kern, »und folglich ist die ganze Natur voller Leben« (ebd.) und Geist.

Die Monaden aber sind in sich geschlossene Entitäten; sie haben keine Fenster nach außen. Wohl aber gibt es eine geistige Verbindung untereinander und zur materiellen Welt. Sie sind voneinander und vom Ganzen insofern nicht isoliert, weil sie Alles *in sich* tragen. Jede Monade ist ein lebendiger Spiegel des Universums und mithin eine Totalität. Zugleich ist jede einzelne ein Zentrum der Ursächlichkeit, der Handlung und mithin der Freiheit (417, § 3). Die einzelne Monade repräsentiert gemäß ihrem jeweiligen Standpunkt (*point de vue*) das ganze Universum. Zwischen den Monaden sowie ihren möglichen Wirkungen nach außen besteht ebenfalls die prästabilierte Harmonie (ebd.).

Doch betrachtet die »Monadologie« die Welt nicht nur unter dem Standpunkt der Physik, sondern vor allem auch der Metaphysik. Die Metaphysik hat mit dem Satz vom Widerspruch und den Satz vom zureichenden Grund (*nihil est sine ratione*) zwei formale Prinzipien (Monadologie, I,453, § 31). Der Satz vom Widerspruch markiert die Grenze der Wahrheit und Wirklichkeit. Selbst Gottes Allmacht hat am Widerspruch ihre Grenze, denn Widersprüchliches kann unmöglich existieren. Der Satz vom zureichenden Grund (*raison suffisante*; Prinzipien, I,427, § 7) wiederum verweist zurück auf das notwendige Sein. Es ist zu bemerken, dass das französische Wort für

Grund »raison« zugleich die Vernunft bezeichnen kann. Das bedeutet, nichts geschieht ohne ausreichenden Grund und entsprechende Vernunft. Im Grund ist alles vernünftig. Zwei metaphysische Fragen schließen sich für Leibniz an den Satz vom Grund an. Die erste: »Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?« (ebd.). Die Frage verweist auf die letzte Ursache des Ganzen. Dass überhaupt etwas existiert, muss einen vernünftigen Grund haben. Aber man muss auch die zweite Frage beantworten: »Warum müssen die Dinge so [!] existieren und nicht anders?« Wohl mit einer Anspielung auf die Redeweise des Thomas von Aquin in den berühmten »Fünf Wegen« (*Summa Theologiae*, 1,2,3) lässt Leibniz seinen kurzen und knappen Gottesbeweis, der die Ursachenkette auf einen ersten nicht mehr von Anderem verursachten Grund zurückführt, mit der Wendung enden: »Und dieser letzte Grund der Dinge wird Gott genannt« (427, § 8). Gott ist nicht nur der Grund dafür, *dass* überhaupt etwas ist, sondern auch dafür, *wie* die Dinge sind und *warum* sie *nicht anders sein können*.

Gott, dem letzten vernünftigen Grund, wird Macht, Wissen und Güte in höchster Vollkommenheit zugesprochen. Alle geschaffene Vollkommenheit in der Welt muss auf diese letzte Ursache von allem zurückgeführt werden, während alle Unvollkommenheit aus der Begrenztheit des Geschöpfs herrührt (429, § 9). Aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes aber folgt, dass er das Universum aufgrund des »bestmöglichen Plans« hervorgebracht hat,

»bei dem es die größte Vielfalt (*varieté*) im Rahmen der größten Ordnung gab, bei dem Raum, Ort und Zeit am besten genutzt, die größte Wirkung mit den einfachsten Mitteln hervorgebracht, den Geschöpfen die meiste Macht, die höchste Erkenntnis, das größte Glück und die größte Güte, die das Weltall aufnehmen konnte, zugeteilt würde« (429, § 10).

Alles in Gottes Verständnis (*entendement*) Mögliche strebt nun im Verhältnis zur je eigenen Vollkommenheit zur Verwirklichung. Das bedeutet, dass nur das Vollkommene verwirklicht wird. Deshalb ist die »Wirkliche Welt [*Monde Actuelle*] die vollkommenste, die möglich ist« (ebd.). Doch muss bereits Leibniz diese Verhältnisse, die schon zu seiner Zeit nicht selbstverständlich waren, belegen. Dies geschieht in seinem eigentlichen Hauptwerk, der »Theodizee«. Bevor aber dieses theologisch-philosophische Opus magnum zur Sprache kommt, ist noch der weitere Gang der Monadenlehre zu

betrachten, da sie die Grundlage des Wirklichkeitsverständnisses von Leibniz darstellt.

Die geistigen Monaden, in denen gewissermaßen das Bewusstsein des Alls zu sich kommt, sind die Seelen. Die vernünftigen Seelen sind mehr als nur Spiegel des geschaffenen Alls, sie sind selbst Abbilder der Gottheit (433, § 14). Sie haben eine Perzeption der Werke Gottes in sich. Das meint, sie haben Anteil am Wissen Gottes und nur in diesem Sinne eine Wahrnehmung der Wirklichkeit. Die »Geister« (Esprits), wie Leibniz die vernünftigen Monaden nennt, können nicht nur das System des Universums erkennen, sondern auch durch architektonische Entwürfe etwas davon imitieren, »weil jeder Geist in seinem Bereich gleichsam eine kleine Gottheit ist« (Monadologie, I,479, § 83). Die »Esprits« partizipieren so an der Freiheit und Produktivität Gottes (ebd.). Allerdings ist deren Erkenntnis Gottes und der Welt ebenso verworren und unvollkommen, wie auch ihre Handlungen fehlerhaft sind. Nur Gott, die Zentralmonade, hat eine klare Erkenntnis von allem, da er dessen Grund ist (Prinzipien, I,433, § 13). Nur sein Wirken ist vollkommen. Trotz dieses Unterschiedes zwischen Schöpfer und Geschöpf ist Gott in jeder Seele, da er gleichsam überall der Mittelpunkt ist. Der Körper wiederum, der mit der Seele verbunden ist, kann mit einer »göttlichen Maschine« verglichen werden (Monadologie, I,469, § 63). Aufgrund des Systems der prästabilierten Harmonie sind Körper und Geist aufeinander abgestimmt (477, § 80f.). Wiewohl Körper und Geist vollständig voneinander getrennt sind, handeln sie so, als ob sie sich gegenseitig beeinflussen.

Die prästabilierte Harmonie betrifft nicht nur das Verhältnis von Leib und Seele, sondern auch der Monaden untereinander. »Das bewirkt, dass die Geister [Esprits] in der Lage sind, in eine Art Gesellschaft mit Gott zu treten« (479, § 84). Hier manifestiert sich die ausgeprägt politische Dimension neuzeitlicher Philosophie, die nicht nur bei Hobbes und Locke, sondern auch bei Spinoza und Leibniz zu sehen ist. Während aber Spinoza und Locke zu Vordenkern für ein demokratisches Gemeinwesen werden, bleibt Leibniz einem monarchischen Modell verhaftet. Gott ist nicht nur der Ursprung und das Ziel von allem, vielmehr lenkt und regiert er die Dinge auf die beste aller möglichen Weisen. Die politische Dimension dieser Herrschaft Gottes wird vor allem in der Vollendung deutlich. Leibniz bezeichnet die eschatologische Versammlung aller Geister

als den »Gottesstaat« (*Cité de Dieu*). Hier, im vollkommensten Staat herrscht Gott wie ein Vater oder Fürst. Die zentrale Monade Gott ist der vollkommenste Monarch. In seiner Herrschaft besteht sein Ruhm und seine Herrlichkeit (*gloire*). Wieder begegnen wir dem Motto, das sich ebenfalls bei Ignatius von Loyola – *ad maiorem Dei gloriam* – und bei Calvin – *solī Deo gloria* – findet. Die eschatologische Glorie Gottes will schon jetzt zur Welt gebracht werden. Diese Verweltlichung und Verwirklichung Gottes vollendet sich im Eschaton. Der Gottesstaat ist das erhabenste und göttlichste Werk (479, § 86), da in ihm die freien und mithin moralischen Geister harmonisch verbunden sind. Damit kommt zu den bisher genannten von Gott gestifteten »Harmonien« noch eine weitere hinzu, diejenige zwischen dem physischen Reich der Natur und dem moralischen Reich der Gnade, zwischen Gott dem Erbauer der Maschine des Universums und Gott dem Monarchen des göttlichen Staates der Geister (479, § 87). Hier findet auch die Gemeinschaft von Allen und Einem, von Gott und den Menschen ihre Vollendung.

Leibniz merkt an, dass die Vernunft uns nicht die Einzelheiten dieser großen Zukunft lehren kann, da dieses Wissen der Offenbarung vorbehalten ist. Doch schon Vernunft und damit die Philosophie geben uns die Gewissheit, dass die Welt in einer Weise eingerichtet ist, die menschliches Wünschen und Wollen übersteigt (Prinzipien, I,435, § 16). Die künftige Glückseligkeit wird jetzt bereits in der Gottesliebe vorweggenommen (437, § 18). Wiewohl die Menschen die Vollkommenheit Gottes nie ganz erreichen, schreiten sie unentwegt fort auf einem Weg der wachsenden Vergnügungen und Vollkommenheiten (439, § 19). Die Liebe zu Gott gewährt schon in unserer Zeit die größtmögliche Lust (*plaisir*). Damit aber steht auch bei Leibniz das christliche Prinzip schlechthin im Brennpunkt seiner Philosophie, denn die *dialektische Gemeinschaft ist nichts anderes als die neuzeitliche philosophische Gestalt der christlichen Liebe*, die das Viele zum Einen verbindet. Der besondere Name für die Liebe ist »Harmonie«.

3.2 Die Theodizee als vernünftige Theo-Logie

Die beiden bisher verhandelten Schriften können als Kurzfassungen der Philosophie von Leibniz gelten. Dabei beziehen sich beide

ständig auf das eigentliche Hauptwerk, die »Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels.« Die Absicht der »Theodizee« ist es, die Sache Gottes – *Causa Dei* – zu verteidigen, wie der Titel einer zeitgleich mit dem Hauptwerk im Jahr 1710 erschienenen lateinischen Schrift nahelegt. Die Philosophie, wie sie sich in diesen beiden Werken versteht, ist keineswegs von der Theologie schlechthin getrennt. Theologie und Philosophie sind beide auf die Herrlichkeit Gottes und den Nutzen der Menschen ausgerichtet (*Causa Dei*, II-2,315, § 1). Ja, die »Theodizee« setzt mit einer Reflexion auf die »echte Frömmigkeit« (*solide piété*) ein (Theodizee, II-1,3). Glaube und Wissen bleiben zwei Seiten derselben Medaille, wenngleich sie zwei verschiedene Perspektiven auf dieselbe Sache freigeben. Mehr als bei Descartes, Spinoza und Locke wird ein theologisches Kernproblem zur Hauptsache der Philosophie: Die Vereinbarkeit von Gottes Allmacht und Güte mit der Existenz des Bösen und der Freiheit des menschlichen Willens. Leibniz geht wie Spinoza von einem starken Gottesbegriff aus. Gott bestimmt die gesamte Wirklichkeit. Doch expliziter als Spinoza hält er an der Persönlichkeit Gottes, an seiner Vernunft, Freiheit und seinem vorsätzlichen Handeln fest. Daraus muss sich ein Widerspruch zur realen Erfahrung des Übels ergeben. Zugleich steht die Freiheit des Menschen in Frage, die ja bereits in der lutherischen Tradition, in der sich Leibniz befindet, durch die Betonung der Allmacht Gottes prekär geworden ist. Schon ein erster Blick auf die »Theodizee« zeigt, dass die Absicht ihres Verfassers nicht auf einen künstlich abgegrenzten bloß »philosophischen« oder gar »anthropologischen« Bereich beschränkt bleibt. Die »Theodizee« ist vielmehr ein theo-logisches Werk ersten Ranges. Leibniz geht breit auf die biblischen Schriften ein, rezipiert Kirchenväter und Scholastiker und mischt sich in die aktuellen akademischen Diskussionen der Theologie seiner Zeit ein. Sein Hauptgesprächspartner ist der französische Aufklärer und protestantische Philosoph Pierre Bayle (1647–1706), von dessen Fideismus er sich distanziert, um die Harmonie von Glauben und Wissen zu betonen.

Die wahre Frömmigkeit besteht für Leibniz gerade nicht in religiösen Förmlichkeiten, sondern in intellektueller Erleuchtung oder Aufklärung (*lumière*) sowie ethischem Handeln (*vertu*). Während nur wenige Menschen für dieses innere Verständnis von Religion offen sind, bleiben die meisten dem Äußeren verhaftet. Die äußerli-

chen Förmlichkeiten der Gottesverehrung (*formalités de dévotion*) legen sich in zeremonielle Handlungen und Glaubenssätze auseinander (ebd.). Die Zeremonien ähneln der Tugend, und die Formeln des Glaubens tragen den Schein der Wahrheit an sich. Doch können sie Tugend und Wahrheit nicht ersetzen. Leibniz beginnt die »Theodizee« also mit einer deutlichen Kirchen- und Religionskritik, die aber gerade auf eine Erneuerung des wahren Glaubens ausgerichtet ist. Schon Mose hatte nach Leibniz diese ethische Dimension und damit die wahre Frömmigkeit im Blick. Mehr aber noch sei Jesus der »göttliche Stifter der reinsten und aufgeklärtesten Religion« (ebd.). Jesus habe die Unsterblichkeit der Seelen, das Gericht und die Güte Gottes gelehrt und damit die »natürliche Religion« zur allgemeinen Anerkennung gebracht (7). Bemerkenswerterweise sieht Leibniz auch Mohammed in dieser Linie der Lehrer einer »natürlichen Theologie«. Überhaupt zeichnet sich sein Ansatz durch eine höchst aktuelle interkonfessionelle und interreligiöse Offenheit aus. Entscheidend ist nicht die äußere Form der Religion oder Konfession, sondern deren Kern, den Leibniz auch als Liebe bezeichnen kann.

Mit Jesus nun komme die Liebe zur prinzipiellen Geltung. Nur die Liebe gewähre schon jetzt eine Kostprobe künftiger Glückseligkeit (7). Wahre Glückseligkeit bestehe in nichts anderem als in Liebe zu Gott (9). Allerdings müsse es sich um eine »aufgeklärte Liebe« (*amour éclairé*) handeln, deren Glut mit dem Licht (*lumière*) der Vernunft verbunden ist (ebd.). Diese Liebe, die sich in Tugend verwirkliche, beziehe alles auf Gott als das Zentrum und ermögliche so eine Übertragung des Menschlichen ins Göttliche. Wer auf die höchste Vernunft hört und seine Pflicht tut, sein Eigeninteresse aufgibt und nur noch die Interessen der Allgemeinheit im Blick hat, die mit der Herrlichkeit Gottes (*gloire de Dieu*) identisch sind, realisiere folglich das Göttliche in sich. Leibniz lässt hier vorausblicken auf die politische Moral eines Jean-Jacques Rousseau, für den der vernünftige und sittliche Allgemeinwille zum Gesetzgeber des Staates wird, und die moralische Religion eines Immanuel Kant, die alle Offenbarungsgehalte in Moral überführt.

Leibniz ist nun aber überzeugt, dass die Quelle der Frömmigkeit durch die Fixierung auf die religiösen Formalitäten verunreinigt wurde (13). Die ursprüngliche Wahrheit des Christentums sei verdunkelt worden. Folglich gehe es den Menschen heute weniger um

die Vervollkommenung des Willens und der Vernunft, die aber gerade notwendig sind, um die wahre Liebe zu Gott und zum Nächsten zu realisieren. Gegen Jesus Christus und seine Lehre wurde das Christentum auf Glaubensbekenntnisse und Zeremonien reduziert. Die »Theodizee« soll nun dazu beitragen, die »wahre Religion« (12) wiederherzustellen. Dazu ist es nötig, das wahrhafte Verständnis der Güte Gottes, der Freiheit und der Notwendigkeit sowie des Übels zu erlangen. Um zu diesem Verständnis zu gelangen, steht die Frage nach dem Freien (*libre*) und dem Notwendigen (*nécessaire*) im Fokus, da sie alle Menschen und deren praktisches Handeln angeht. Entscheidend im Kontext dieser Frage ist, ob und inwiefern Gott die Zukunft vorherweiß und vorherbestimmt (15).

Leibniz nennt zwei falsche Formen von Schicksalsgläubigkeit und grenzt die christliche Form dagegen ab. Jesus lehrt kein *fatum mahumetum*, das weder Freiheit und Verantwortung noch Einsicht in die Güte der unvermeidlichen göttlichen Fügung kennt. Er lehrt aber auch nicht das *fatum stoicum*, das zwar nicht die Sorge und die Freiheit beseitigt, dem aber ebenfalls tiefere Güte des göttlichen Plans verborgen bleibt und das deshalb lediglich bloße Gleichmut gegenüber dem Schicksal lehrt (17). Das wahre *fatum christianum* allerdings verbindet ein freies und verantwortungsbewusstes Handeln mit dem Wissen darum, dass Gott alles zum Besten gefügt hat (18). Deshalb wird hier eine liebende Annahme der Wirklichkeit möglich. Die christliche Liebe zum Schicksal weiß auch darum, dass Gott die Mittel verfügt hat, die je eigene Freiheit verantwortungsbewusst zum Wohle des Ganzen einzusetzen (23), weshalb sie gerade keine blinde Ergebenheit gegenüber Gott implizieren kann.

In seinem Verständnis des Christentums rückt Leibniz göttliche Verfügung und menschliche Freiheit in eine neuartige Nähe, die das scholastische Ursachengefüge von Erstursache und Zweitursache unterläuft bzw. neuzeitlich wendet. Menschliche Freiheit erscheint selbst in gewisser Weise bereits als unbedingt. Leibniz kritisiert dabei nicht nur Paulus und Augustinus (31 und 33), die die Wirksamkeit der Gnade zu sehr betont hätten, sondern auch die neuzeitliche katholische Lehre von der Eintracht von Gnade und Freiheit, wie sie Luis de Molina entwickelt hat (27 und 37). Gegen Molinas Lehre vom *Concursus simultaneus* von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade betont Leibniz die Wirksamkeit der Gnade und gegen Paulus und Augustinus die Unbedingtheit der Freiheit. Anders

als bei Molina laufen bei Leibniz Gottes Wirken und menschliche Freiheit nicht einfach parallel. Der Philosoph kennt sehr wohl eine Notwendigkeit der göttlichen Vorsehung und lehnt deshalb auch Molinas Konzeption des mittleren Wissens ab. Allerdings betrachtet er die Notwendigkeit, die Gott den Dingen auferlegt, als die Mitte zwischen der absoluten, logischen, metaphysischen bzw. geometrischen Notwendigkeit und den willentlichen oder willkürlichen Verfügungen (*décrets arbitraire*) Gottes (35). Auch legt die göttliche Prädestination die Dinge nicht definitiv fest (Causa Dei, II-2, 361, § 105). Es bleibt der Spielraum der Menschen. Gleichwohl geschieht keine heilsrelevante Tat ohne den Beistand der Gnade.

»Die für den Wollenden zureichende Gnade wird anerkanntermaßen niemandem versagt. Dem, der alles in seinen Kräften Stehende tut, wird die Gnade nicht fehlen, ist ein alter Ausspruch, und Gott verlässt nur den, der ihn verlässt, wie nach den älteren Kirchenvätern selbst Augustinus bemerkt hat« (365, §110).

Anders als bei Augustinus, der Gnade und Natur wie Erst- und Zweitursache voneinander trennt, vervollkommen die Gnade bei Leibniz die Natur als solche; diese selbst erhält erstursächlichen Rang.²⁶⁷ Damit werden auch Gnade und Freiheit zwei Seiten desselben Vorgangs. Sie befinden sich in einer Wechselwirkung. Ihr dialektisches Verhältnis ist durch die prästabilisierte Harmonie von Gott gesetzt (Theodizee, II-1, 37). Leibniz vertritt zwar die »Sache Gottes«, doch er vertritt ebenso die Sache der Freiheit.²⁶⁸ So ist er überzeugt, »dass der Beistand Gottes denen nicht fehlt, die es nicht an gutem Willen fehlen lassen« (39).

267 Siehe Ulli Roth, *Gnadenlehre*, Paderborn u. a. 2013, 117: »Die Gnade vervollkommen die Natur in dieser selbst. Hiermit ist die Gnade in Leibniz' philosophischem System der Freiheit nicht nebensächlich, sondern umgekehrt Kulmination- und Bewährungspunkt für die Synthese von göttlicher und menschlicher, absoluter und geschöpflicher Freiheit. Der Gnadengedanke ist hier ebenso geborgen wie der der Freiheit, und der Gnadengedanke ist notwendig für eine endliche Vernunft, die die Synthese von absoluter und endlicher Freiheit als solche reflektieren und begründen möchte. Denn in der Erwählung müssen Gottes freie Wahl der besten aller Welten und menschliches Freiheitshandeln unmittelbar zusammen gedacht werden.«

268 Vgl. Roth, *Gnadenlehre*, 115: »Gerade die unmittelbare Abhängigkeit von Gott konstituiert ihre Selbstständigkeit, ebenso wie das Hervortreten vor den Spiegel in einem das Auftreten des Spiegelbildes hervorruft.«

Die Sache Gottes vertritt er insofern, als er dem ersten Teil der »Theodizee« eine Abhandlung über die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft voranstellt. Es geht dabei um den Gebrauch der Philosophie innerhalb der Theologie (69, §1). Die philosophische und die theologische Wahrheit können einander sachlich nicht widersprechen, obwohl sie sich formal unterscheiden. Die theologischen Wahrheiten sind auf eine außerordentliche Weise offenbart (*révelée d'une manière extraordinaire*; ebd.). Sie können verglichen werden mit Reiseberichten, weil sie auf Erfahrungen beruhen. Wenn die Heiligen Schriften etwa von bestimmten Taten Jesu oder von inneren Erleuchtungen der Jünger oder von äußeren Wundern berichten, so handeln sie stets von vergangenem Geschehen und sind somit zeitlich und räumlich von der Gegenwart des Glaubenden getrennt. Diese Distanz wird durch die Tradition überbrückt. Der Glaube hängt damit von der Glaubwürdigkeit der ersten Zeugen und der vermittelnden Tradenten ab. Leibniz schließt aber auch ein unmittelbares und gegenwärtiges Wirken des Heiligen Geistes in den Glaubenden nicht aus (71, § 1). Eine Weise dieses Wirkens ist es, den Glauben selbst zu ermöglichen. Dies geschieht durch die Gabe des »Vermögens des Gehorsams« bzw. »des Entgegenhörens« (*puissance obédientielle*; 73; § 3). Hier erreicht der Einzelne eine Vollkommenheit, die ihm kraft natürlicher Vermögen nicht zukommt.

Anders als das theologische Wissen ist das philosophische immer ganz bei seiner Sache präsent und bedarf keiner übernatürlichen Hilfen. Vernunft ist die Verknüpfung von Wahrheiten (*raison est l'enchaînement des vérités*, 69, § 1). Diese Wahrheiten werden auf natürlichem Weg erkannt ohne Hilfe der »Lichter des Glaubens« (*lumières de la foi*). Hier ist noch einmal zu unterscheiden, da sich die Vernunftwahrheiten in zwei Klassen auseinanderlegen. Die erste Klasse bilden die »ewigen Wahrheiten« (71, § 2). Sie sind absolut notwendig, und ihr Gegenteil enthielte einen Widerspruch. Logik, Metaphysik und Geometrie handeln von diesen höchsten Gewissheiten, und nicht einmal Gott ist den absoluten Wahrheiten gegenüber frei. So kann er etwa nicht widersprüchlich handeln oder bewirken, dass die Summe aller Winkel im Dreieck größer ist als 180 Grad. Die andere Klasse bilden die »positiven« Wahrheiten. Ihr Name rührt daher, weil Gott sie setzt (lat. *ponere*) bzw. der Natur einprägt. Sie sind durchaus nicht absolut notwendig und können etwa *a priori* eingesehen werden, indem die Angemessenheit der Gründe

erwogen wird, die Gott zu dieser oder jener Wahrheit bewegt haben. Leibniz spricht hierbei von physischer oder moralischer, nicht aber von metaphysischer oder geometrischer Notwendigkeit (71, § 2). Die Naturgesetze fallen ebenso darunter wie die moralischen Vorschriften. Nebenbei bemerkt ist die daraus resultierende Relativität der Naturgesetze der Grund dafür, warum Gott im Falle von Wundern diese Gesetze auch suspendieren kann (73, § 3). Ebenfalls in diese Klasse gehören die reinen Erfahrungswahrheiten. Sie gründen in der stets kontingenten sinnlichen Wahrnehmung, sind mithin lediglich *a posteriori* einsehbar und erreichen höchstens wahrscheinliche Gewissheit (71, § 2). Es ist nach dem bisher Gesagten klar, dass alle Offenbarungswahrheiten lediglich auf dieser Stufe angesiedelt sein können.

Im Falle eines Konflikts zwischen Theologie und Philosophie könnten also höchstens metaphysische oder geometrische Wahrheiten einem Offenbarungswissen erfolgreich widersprechen, da nur diesen die notwendige Gewissheit zukommt. Allerdings erreicht die Theologie überhaupt nicht diese Ebene des Wissens und ein Widerspruch ist von vorneherein ausgeschlossen. Die zweite Klasse der philosophischen Wahrheit könnte der Offenbarung widersprechen. Allerdings reicht hier das philosophische Maß an Gewissheit nicht aus, die theologische Einsicht zu widerlegen, da Gott auch noch Herr über Naturgesetze ist und diese gegebenenfalls aussetzen kann. Das physische Wissen ist also zu schwach für eine Widerlegung des Glaubens. Umgekehrt ist es unmöglich, die Mysterien des Glaubens zu beweisen (*prouver*) oder auch nur zu begreifen (*comprendre*), eben weil sie empirischer Natur sind. Wohl aber kann man sie erklären (*expliquer*; 77, § 5). Es können Gründe für die Glaubwürdigkeit (*motifs de crédibilité*) erarbeitet werden, wobei sich eine gewisse moralische Gewissheit (*certitude morale*) ergeben kann. Darüber hinaus ist es auch möglich, die physischen oder moralischen Einwände gegen die Offenbarungswahrheiten aufzulösen (ebd.).

Als Lutheraner ist es Leibniz sehr wichtig, die neue Rolle der Philosophie für die Religion zu rechtfertigen. Dabei schwächt er Luthers Skepsis gegenüber der Philosophie, die dieser als »Feindin des Glaubens« bezeichnet habe (91; § 12), deutlich ab und stellt sich in die Tradition von Melanchthon und der Confessio Augustana, die sich bereits deutlich affirmativer gegenüber der Philosophie ausgesprochen haben. Dennoch bleibt festzuhalten, dass das alte Hier-

archiegefüge von Theologie und Philosophie auch bei Leibniz trotz aller Bezugnahme auf Patristik und Scholastik nicht einfach restituiert wird. Faktisch spricht sich bei ihm ein starkes Bewusstsein der Überlegenheit der neuzeitlichen Philosophie aus. Er ist Philosoph und bleibt es, auch wenn er sich der »Sache Gottes« annimmt. Die religiösen Wahrheiten werden mehr und mehr von einer langsam selbstbewusst werdenden Vernunft durchdrungen. Dabei wird der rein rationale Gehalt der Religion von der Philosophie unmittelbar aufgenommen, der rein historische Gehalt dagegen mittelbar reflektiert. So kommt es zu einer Unterscheidung der Religion in reine Vernunftreligion und Kirchenglauben. Diese Unterscheidung darf aber nicht mit einer säkularistischen Trennung von Vernunft und Glaube verwechselt werden. Denn auch der Kirchenglaube kann der Philosophie nicht äußerlich bleiben. Insofern der Kirchenglaube aber in eine gewisse historische und empirische Äußerlichkeit gesetzt wird, hängt das Maß der Aufnahme des Offenbarungsglaubens durch die Philosophie davon ab, wie sehr die Philosophie sich grundsätzlich der sinnlichen Wahrheit annehmen kann.

Es liegt nun aber in der Dynamik der neuzeitlichen Philosophie, vom Gegebenen der Wirklichkeit zum Gesetzten derselben überzugehen. Die absolute Freiheit der Neuzeit fordert, dass alles aus Freiheit gesetzt ist. Deshalb wird sukzessive alles in den Raum des Bewusstseins und schließlich des Selbstbewusstseins aufgehoben. Den nächsten Schritt in dieser idealistischen Dynamik geht Immanuel Kant (1724–1804), wenn er das Ding an sich von der Erscheinung trennt. Die gegebene Welt an sich verliert damit an Bedeutung und das Bewusstsein wird dadurch faktisch absolut. Damit aber kommen Freiheit und Vernunft zu sich. Dass dies nicht die bloß menschliche Freiheit und Vernunft sein können, liegt auf der Hand. Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) hat dies über Kant hinausgehend gezeigt und damit das absolute *Selbstbewusstsein* des Geistes als »Ich« gesetzt. Demgegenüber bleibt die Philosophie von Leibniz noch auf der Stufe des *Bewusstseins*. Doch wird gerade seine aufgeklärte philosophische Theologie im weiteren Verlauf zur neuen Schulphilosophie des aufgeklärten Christentums im deutschsprachigen Raum. Christian Wolff (1679–1754) stiftet diese neuzeitliche Form der Scholastik. Die Leibniz-Wolffsche Metaphysik ist es, die Immanuel Kant vor Augen hat, wenn er sich kritisch gegenüber der Möglichkeit metaphysischen Denkens äußert.

Gerade weil die Freiheit aber auch schon bei Leibniz den Konstruktionspunkt seines Systems bildet, stellt sich für ihn die Frage nach dem Übel in prinzipieller Weise. Das Böse oder das Übel (*malum*) resultiert nämlich entweder aus der Freiheit Gottes oder aus der Freiheit der Menschen. Da auch die Freiheit des Menschen mit dem Wirken oder Verhalten Gottes (*conduite de Dieu*) verbunden ist, konzentriert sich das Problem letztlich auf die absolute Freiheit, die mit der göttlichen assoziiert bleibt. Gott scheint deshalb zum moralischen, zum physischen und zum metaphysischen Übel beizutragen. Aber inwiefern? Zunächst ist zu unterscheiden: »Das *metaphysische Übel* besteht in der bloßen Unvollkommenheit, das *physische Übel* im Leiden und das *moralische Übel* in der Sünde« (241; § 21). In allen drei Fällen gilt, dass das »*fundamentum mali*« zwar notwendig ist, nicht aber dessen tatsächliches Entstehen (*Causa Dei*, II-2,347; § 69). Das Fundament des Bösen ist dessen pure Möglichkeit. In den Worten Leibniz’:

»Es ist notwendig, dass die Übel möglich sind, zufällig [*contingens*] aber, dass sie wirklich [*actualia*] sind. Nicht zufällig jedoch geht das Übel infolge der Harmonie der Dinge von der Möglichkeit in die Wirklichkeit über, weil es zu der besten Folge der Dinge [*ob convenientiam cum optima rerum serie*] passt, deren Teil es ist« (ebd.)

Damit setzt die prästabilisierte Harmonie auch bestimmte Formen des Übels als unvermeidbar für das Herbeiführen des Weltbesten. Diese Notwendigkeit betrifft vor allem das metaphysische Übel, das ja in der Differenz zwischen der Unendlichkeit des Schöpfers und der Endlichkeit der Geschöpfe begründet ist. Dass die Welt weniger gut ist als Gott selbst, ist notwendig. Denn wäre die Vollkommenheit der endlichen Dinge mit der göttlichen identisch, dann wären diese von der Präfiguration der Welt im Geist Gottes nicht unterschieden und somit letztlich mit der Natur Gottes identisch. Ohne ein Übel gäbe es keine Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf. Allerdings ist nach Leibniz eben auch das Gefüge der endlichen Dinge als solches sehr gut, um genau zu sein, das bestmögliche (Theodizee, II-1,241; § 20f.). Metaphysisch betrachtet ist das Übel als solches lediglich ein Mangel an Gutem – in diesem Fall an absoluter Güte Gottes. Das metaphysische Übel hat streng genommen keine Wirkursache (*cause efficiente*), sondern lediglich eine Fehlursache (*cause déficiente*; § 21). Dennoch will Gott, dass die Welt als das Nichtgöttliche entsteht.

Anders verhält es sich beim physischen und moralischen Übel. Beide beruhen rein auf der Kontingenz der Welt. Gott will sie in keiner Weise, nimmt sie aber in Kauf. Das physische Leiden kann auf die Endlichkeit und kontingente Schwäche der Naturabläufe zurückgeführt werden – etwa als Krankheit – oder selbst die Folge eines moralischen Bösen sein, wenn Menschen etwa andere verletzen. Gleichwohl kann gerade das physische Übel ein Mittel zum Zweck der Verhinderung eines größeren Übels oder der Hervorbringung eines höheren Gutes sein. Auch ist es denkbar, dass physisches Leid die Strafe für ein böses Handeln ist (234; § 23).

In jedem Fall zu missbilligen ist das moralische Übel. Leibniz ist der Überzeugung, dass Gott das moralische Übel verhindern hätte können. Allerdings bestreitet er, dass die Welt dann besser wäre. Mit Paulus hält Leibniz fest, dass man keinesfalls Böses tun dürfe, um Gutes bewirken zu wollen (Röm 3,8; 223; § 11), wohl aber betont er ebenfalls mit dem Römerbrief, dass da, wo die Sünde reichlich gewesen ist, die Gnade überreichlich wurde (Röm 5,20; 225; § 11). Bemerkenswerterweise zitiert Leibniz in diesem Kontext das Exsultet aus der katholischen Osterliturgie: »*O felix culpa, quae talem ac tantum / Meruit habere Redemptorem!*« (223; § 11). Die Welt, in der Gott Gutes aus Bösem hervorbringt, ist besser als die Welt, die nur Gutes kennt. Leibniz hält mit der christlichen Tradition daran fest, dass die Erlösung vor allem vom moralischen Bösen durch Jesus Christus geschieht (222; § 18). Er geht ebenso traditionell davon aus, dass die Zahl der Erlösten diejenigen der Verdammten übertrifft (237; § 19). Gleichwohl betont er in neuer Weise den universalen Heilswillen und die Menschenliebe (*philanthropia*) Gottes (Causa Dei, II-2,367; § 116)). Dessen Fürsorge richtet sich auf die alltägliche Kleinheit der Menschen und seine Gnade ist keineswegs willkürlich. Er muss von jeder Tyrannei und Ungerechtigkeit freigesprochen werden (369; § 118f.). Leibniz verteidigt die höchste Menschenliebe bei Gott,

»der offenkundig gewollt hat, dass alle zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, alle von der Sünde zur Tugend bekehrt, alle errettet werden, und der diesen Willen durch vielfache Hilfen der Gnade bekundet hat. Wenn aber die Taten hier nicht immer die sind, die er gewollt hat, so ist das der widerstrebenden Bosheit der Menschen anzulasten« (371; § 123).

Zwar hätte Gottes Allmacht auch diesen Widerstand der Geschöpfe brechen können, doch lässt genau das die gottgewollte, freiheitlich

begründete Vernünftigkeit des Menschen nicht zu (§ 124). Normalerweise respektiert Gott die Freiheit. Wiederum mit Paulus (Röm 11,33) verweist Leibniz auf die höchste Weisheit Gottes, welche der von ihm gesetzten Ordnung der Dinge gerade keinen Zwang antut (§ 126). Dieser »universalen Harmonie« gemäß müssen alle Menschen ihrer Freiheit, manche Menschen darüber hinaus ihrer Schlechtigkeit überlassen werden (ebd.). Lediglich ausnahmsweise kommt es vor, dass Gottes triumphierende Gnade auch den härtesten Widerstand überwindet, »damit man nie glaubt, an jemandem verzweifeln zu müssen – wenn man daraus auch keine Regel ableiten darf« (372; § 129). Von Gott ist jede Form des »Despotismus« und des »Partikularismus« fernzuhalten (§ 131). Leibniz hebt immer wieder die Allgemeinheit der göttliche Liebe hervor. Die Gnade Gottes ist bei Leibniz zwar einerseits mit der Person Jesu Christi (375; § 134) und so mit der kirchlichen Gemeinschaft verbunden. Doch weitet Leibniz die Gnadenzuwendung Gottes universal. Alle Menschen unabhängig davon, ob sie zu den »erwählten« Gläubigen gehören, können das Heil erlangen. Ebenso bleibt es eine erfahrbare Wirklichkeit, dass bereits Getaufte gewissermaßen rückfällig werden können. Ebenso wie alle Menschen gesündigt haben (377; § 138), sind alle in die vollkommene Menschenliebe Gottes eingeschlossen. In allem aber erfüllt sich der zuhöchst vernünftige und zuhöchst gute Plan Gottes. Dieser Plan kann von uns zwar nicht im Detail, wohl aber in seinem Grundsatz eingesehen werden. Auch wenn bei Leibniz »der vortrefflichste Teil der Dinge«, der Gottesstaat (*Civitas Dei*), uns erst später, im Licht der Herrlichkeit (*gloriae lumine*) in aller Schönheit aufgeht, schon jetzt haben wir die wissenschaftlich verbürgte Gewissheit, in der besten aller möglichen Welten zu leben. Noch einmal mit Paulus (1 Kor 13,13) betont Leibniz, dass wir erst mit den Augen des Glaubens diese Vollendung erfassen können. Doch ist es für uns jetzt schon entscheidend, die Güte der göttlichen Vernunft zu erkennen und dadurch die Liebe zu erlangen.

»[J]e mehr wir dabei nicht nur ein Walten der Macht und der Weisheit, sondern auch der Güte und des höchsten Geistes erkennen, um so mehr werden wir in der Liebe zu Gott entbrennen und zur Nachahmung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit entflammt werden« (381; § 144).

