

Peter Rohs

### Spinoza – Wege in eine moderne Identität

**B**aruch de Spinoza gehört zu den wenigen Philosophen, von denen gesagt werden darf, dass ihr Leben ein Teil ihres philosophischen Werks ist. Für viele Theologen und Philosophen war sein Leben – wie von einigen zeitgenössischen Biographien bezeugt wird – fast genau so provokant wie sein Denken. Geboren 1632 als Jude in Amsterdam, erhielt er eine gründliche Ausbildung in der dortigen Talmudschule. Als jedoch seine philosophischen Gedanken sich zu entwickeln begannen, geriet er in Konflikt mit den Leitern seiner Gemeinde. Der Streit verschärfte sich so sehr, dass er schließlich 1656 mit Bann aus der Gemeinde ausgeschlossen wurde. Danach ist er keiner anderen religiösen Gemeinschaft beigetreten, sondern bis zu seinem Tode ohne kirchliche oder konfessionelle Bindung geblieben. Dass er dabei ein in moralischer Hinsicht untadeliges Leben geführt hat – zurückgezogen, bescheiden, nur auf Unabhängigkeit und die Entwicklung seiner metaphysischen Vorstellungen bedacht – hat die Zeitgenossen sehr erstaunt. Geradezu irritiert waren sie darüber, dass er schließlich am 21. Februar 1677 friedlich und ohne Herbeiziehung eines Geistlichen starb. Die ‚libertas humana‘, die Freiheit, die er auf den Begriff gebracht hat, hat er beispielhaft vorgelebt.

Dass Spinoza seinen Zeitgenossen als schlimmster aller Atheisten gegolten hat, beruht nicht nur auf dieser kirchlichen Bindungslosigkeit, sondern vor allem darauf, dass er eine philosophische Theologie entworfen hat, die von der herkömmlichen christlichen erheblich abweicht. Wenn man die christlichen Standardvorstellungen von Gott als Maßstab heranzieht, dann ist Spinoza in der Tat ein Atheist. Aber man kann diesen Umstand auch dazu benutzen, diese Standardvorstellungen in Frage zu stellen. So ist geurteilt worden, als Spinoza aufgrund der 1785 erschienenen Schrift *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* von Jacobi in den Mittelpunkt der philosophischen Diskussion gerückt ist. Jacobi berichtet darin über ein Gespräch mit Lessing kurz vor dessen Tod, in dem dieser sich zu Spinoza bekannt hat. „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Hen kai Pan! Ich weiß nichts anderes“, so wird Lessing zitiert. Dies ist der zentrale Punkt: die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich. Die Faszination Spinozas liegt vor allem darin, dass zu ihnen eine Alternative angeboten wird, die sehr rational und mit großer Originalität ausgearbeitet worden ist und deswegen immer wieder Anhänger gefunden hat. Für viele, wie schon für Lessing, befriedigt sie die Forderungen, die man an eine vernunftgemäße Religion stellen sollte

besser als der orthodoxe Vorstellungskomplex. Die Formel „Hen kai Pan“ ist zum Motto des Deutschen Idealismus geworden; Hegel hat das Erscheinen von Jacobis Schrift einen „Donnerschlag aus blauem Himmel“ genannt. Von Herder, Goethe, Schleiermacher und vielen anderen gibt es Zeugnisse für die große Zustimmung, mit der die neuen ‚Begriffe von der Gottheit‘ zur Kenntnis genommen worden sind. Die orthodoxen waren eben nicht nur für Lessing ungenießbar geworden. Herder, der immerhin protestantischer General-superintendent in Weimar war, bezeichnet Spinoza als „ohne Zweifel noch göttlicher als der heilige Johannes.“ In Briefen an Jacobi aber auch in seiner Schrift *Gott* von 1787 bekennt er sich zu Spinoza. Das „Hen kai Pan“ ist auch ein Leitwort Herders geworden. Der verschriene Atheist war fast zum Heiligen avanciert. In Dokumenten der Zeit ist wiederholt vom „heiligen Spinoza“ die Rede. Man muss sich dabei daran erinnern, dass Spinoza sein Leben ohne Bindung an eine Kirche oder Konfession geführt hatte. Für die neu intendierte Art religiösen Denkens und Lebens war eine solche Bindung unwesentlich geworden.

### *Der Tractatus theologico-politicus*

Was aber war das Neue an Spinozas Gottesbegriff, das zum Beispiel Lessing dazu bewogen hatte, ihn dem orthodoxen vorzuziehen? Bevor auf die Theologie der *Ethica* eingegangen wird, noch ein Wort zum *Tractatus theologico-politicus*, den Spinoza 1670 hatte anonym erscheinen lassen. Diese Schrift ist im Wesentlichen ein kraftvolles Plädoyer für die Freiheit des Denkens. In die Zukunft hat die Auffassung gewiesen, dass die Interpretation der Heiligen Schriften mit derselben vorurteilslosen Rationalität erfolgen sollte, die auch sonst in historischen Forschungen am Platze ist. Was er im einzelnen über die ihm gründlich vertrauten Schriften der jüdischen Bibel sagt, interessiert nur noch historisch, doch die Maxime historisch-kritischer Exegese auch solcher Texte hat sich durchgesetzt. Spinoza ist hierin ein Vorläufer bedeutender Aufklärer wie Hermann Samuel Reimarus. In anderer Hinsicht weist er direkt auf Kant voraus: Wahrheit ist zuvörderst Sache der Vernunft. Welchen Altar kann der sich bauen, der die Majestät der Vernunft beleidigt?, so seine berühmte Frage. Auch Kant hat darauf bestanden, dass die Vernunft als das höchste Gut auf Erden, letzter Probestein der Wahrheit bleiben müsse – so in dem Aufsatz *Was heißt: sich im Denken orientieren?* von 1786. Und wenn es dort heißt, Freiheit im Denken bedeute die Unterwerfung der Vernunft unter keine anderen Gesetze, als die sie sich selbst gibt, so ist auch das ganz im Sinne Spinozas.

Im letzten Teil des Traktats geht es dann um die für Spinoza entscheidende Frage. „Der Zweck des Staates ist in Wahrheit die Freiheit“, so lautet die Kernthese – auch das ein Satz, der ein Stück moderner Identität ausmacht. Spinoza möchte zeigen, dass diese Bestimmung sich folgerichtig aus einer rational begründeten Theorie des Staates ergibt, aber er kämpft auch für seine Position und sein Recht darauf, ungefährdet von der Vernunft Gebrauch machen zu dürfen. In dieser Hinsicht hatte die Schrift keinen Erfolg: sofort nach dem Erscheinen setzte eine heftige Polemik der reformierten Theologen

gegen den *liber pestilentissimus* ein. Da bald bekannt wurde, wer der Autor ist, geriet Spinoza in eine bedrohliche Situation. An eine Veröffentlichung seines Hauptwerks war jedenfalls nicht zu denken. Gemäß seinem Motto ‚Caute!‘ hat er sorgfältig geprüft, mit wem er über seine Gedanken sprechen konnte. Die Gefahr, denunziert zu werden, war sehr real. Die *Ethica* konnte so erst nach seinem Tod 1677 veröffentlicht werden.

### *Spinozas Ethica*

In der *Ethica* finden sich nun die unorthodoxen Gedanken über die Gottheit, die Lessing, Herder und Goethe so sehr faszinieren sollten. Worum geht es? Spinozas Formel „Deus sive natura“ oder Lessings „Hen kai Pan“ deuten die Richtung an: Gott wird nicht mehr als transzendentes oder – wie Jacobi meist sagte – extramundanes Wesen gedacht. Gott gehört in Raum und Zeit und damit in die Natur, in die Welt hinein. „Deus est res extensa“, Gott ist eine ausgedehnte Entität, so heißt es knapp und klar zu Beginn des zweiten Teiles der *Ethica*. Für die orthodoxe Theologie ist Gott ein körperloser Geist, er soll in einer transzendenten, intelligiblen Ewigkeit außer Raum und Zeit existieren. Für Spinoza dagegen kann es keine körperlosen Geister geben, und auch Gott ist keiner. Eine zeittranszendente Ewigkeit gibt es ebenfalls nicht. Kein Wunder, dass die Theologen, die sich eine solche Alternative zu ihrem Gottesbild gar nicht vorstellen konnten, sie für Atheismus gehalten haben. Bei Schleiermacher dagegen – auch er ein evangelischer Theologe – heißt es 1800 in *Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Namen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe, in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu wie auch Er ihr liebenswürdigster Spiegel war.“ Die ewige Welt, das Unendliche, das Universum ist zu einem Gegenstand der religiösen Einstellung, der Liebe geworden. Spinozas Konzeption hat genau diese Konsequenz. Was jedoch ist ihre philosophische Basis?

Der volle Titel des Hauptwerkes lautet *Ethica more geometrico demonstrata*. *Ethica* – das weist hin auf das Ziel der Schrift. Es geht darum, wie zu leben und zu sterben ist, – moralisch, religiös, in jedem Fall aber vernunftgeleitet. Von Bedeutung ist aber auch das „more geometrico demonstrata“. Das Werk enthält Sätze (propositiones), die auf der Grundlage gewisser einsichtiger Definitionen und Axiome streng bewiesen werden sollen. Es geht Spinoza um unbedingte und unangreifbare Rationalität. Bekannt ist seine Entgegnung auf die Frage, woher er wissen wolle, dass seine Philosophie die beste von allen ist: „Ich erhebe nicht den Anspruch, die beste Philosophie gefunden zu haben, sondern ich weiß, dass ich die wahre erkenne.“ Der Anspruch, dass die vielen Beweise korrekt sind, ist aus der Perspektive unserer zeitgenössischen entwickelten Logik nicht zu halten, aber auch von heute aus gesehen gehört Spinozas Philosophie zu den argumentativ am besten begründeten. Der Spinoza-Forscher Alan Donagan meint deswegen im Vorwort seiner Monographie, diese Philosophie gehöre zu den ganz wenigen, die eine Chan-

ce hätten, wahr zu sein. Sagen wir also, sie sei zwar nicht bewiesen, aber doch wohlbegründet. Leibniz, Kant und Fichte sind aufgrund davon zu der Auffassung bewogen worden, wenn die jeweils eigene Philosophie falsch sein sollte, könne nur die von Spinoza wahr sein. Dies ist sicher ein Zeichen hoher Anerkennung.

### *Der Begriff der Substanz*

Spinozas Ontologie beruht auf der Neudeutung eines der Grundbegriffe der klassischen Metaphysik, des Begriffs der Substanz. Dieser Begriff, der im wesentlichen auf Aristoteles zurückgeht, hatte erstens dazu gedient, dasjenige an einem Seienden zu kennzeichnen, das als Träger der Eigenschaften anzusehen ist. Eigenschaften sind stets Eigenschaften von etwas, sie bedürfen einer Sache, der sie inhärieren, und dies sollte die Substanz sein. Zweitens sollte die Substanz auch die Individualität eines jeden Seienden garantieren. Eigenschaften sind etwas Allgemeines; jede Eigenschaft kann an vielen Gegenständen realisiert sein. Die Substanz ist ihnen gegenüber das wesenhaft Einzelne.

Auch für Spinoza ist eine Substanz etwas Einzelnes, und sie ist Träger von Attributen und Modi. Sie sollte aber darüber hinaus etwas sein, das völlig selbstständig in sich existiert und auch allein durch sich begriffen werden kann. Das ist Spinozas Grundforderung an den Substanzbegriff. Dadurch kommt nun das ins Spiel, was Schleiermacher so beschrieben hat, dass das Unendliche Spinozas Anfang und Ende gewesen sei und das Universum seine einzige Liebe. Spinoza will nachweisen, dass endliche Dinge wie ein Stein oder die Sonne dieser Bedingung nicht genügen, dass schon aus ihrer Endlichkeit folgt, dass sie nicht für sich existieren und für sich begriffen werden können. Wie das Scholium zu prop. 15 des ersten Teiles zeigt, ist dabei leitend die Vorstellung vom Raum. Die Extensio ist schon bei Descartes zur Grundbestimmung der materiellen Welt geworden. Beim Raum ist nun einsichtig, dass ein einzelnes Gebiet keine ontologische Selbstständigkeit haben kann, sondern nur als unselbständiger Teil des umfassenden Ganzen möglich ist. Der Raum ist nicht ein Aggregat, das aus Teilräumen zusammengesetzt ist, vielmehr kann es hier Teile nur als Begrenzungen innerhalb des Ganzen geben. Teile können auch nicht aus dem Gesamtraum irgendwie verschwinden. Es gibt keinen Raum mit sozusagen ‚raumlosen Löchern‘. Weiterhin nimmt Spinoza an, dass der Raum als solcher unendlich ist. Es gibt zwar Grenzen im Raum, aber keine Grenzen des Raums. Gekrümmte, aber endliche Räume waren zu seiner Zeit noch undenkbar.

Diese Struktur überträgt sich nun auf die Materie. Auch die körperliche Substanz kann, wie er sagt, nur als unendlich, als einzig und unteilbar gedacht werden. Bennett hat dies als ‚Feldmetaphysik‘ beschrieben: Raum und Materie sind eigentlich nicht zweierlei – der Raum ein Behälter für etwas, die Materie das ihn Erfüllende –, sondern Raum und ausgedehnte Materie sind substantiell dasselbe. Für Spinoza kann es daher aus begrifflichen Gründen kein Vakuum geben. Wenn man bei Materie ausschließlich an Korpuskel denkt, ist das aus heutiger wie damaliger Sicht falsch; wenn man Strahlungen und Fel-

der einbezieht, ist die Auffassung wohl korrekt. Daher die ‚Feldmetaphysik‘ – der erfüllte Raum ist die Substanz. Und weil dieser Raum eine unteilbare Einheit sein muss, kann es, wie Spinoza annimmt, nur eine Substanz geben. Was Grenzen im Raum hat, ist keine Substanz.

### *Konsequenzen aus der Konzeption der Substanz*

Soweit scheint die Konzeption vielleicht eine interessante ontologische Basis für die damals sich entwickelnden Naturwissenschaften liefern zu können (an deren Ausbildung Spinoza ja durchaus produktiv beteiligt war), es ist aber nicht zu sehen, wie sich daraus ein interessanter neuer Gottesbegriff ergeben soll. Aber Spinoza will noch einiges mehr von dieser Substanz beweisen, nämlich erstens, dass sie auch ein denkendes Wesen ist, zweitens, dass sie Ausgangspunkt aller kausalen Prozesse ist, und drittens, dass es vernünftig ist, dieser Substanz gegenüber ein Gefühl der Verehrung und Liebe zu haben, und dass in dieser Liebe sogar das höchste für Menschen mögliche Glück liegt. Dies ist die „einzig und ewige Liebe zum Universum“, von der Schleiermacher spricht, derentwegen er den ‚verstoßenen‘ Spinoza sogar ‚heilig‘ nennt.

Zunächst zum ersten, dem Denken. Wie für Spinoza eine Substanz eine Entität ist, die ganz aus sich existiert und auch nur so zu begreifen ist, so gibt es für ihn auch Eigenschaften, die nur aus sich selbst begriffen werden können, Grundcharaktere des Wirklichen, die nicht auf irgendwelche anderen Eigenschaften zurückgeführt werden können. Derartige Eigenschaften bezeichnet er als Attribute.

In der Nachfolge des cartesischen Dualismus ist er nun der Überzeugung, die er auch zu rechtfertigen versucht, dass nicht nur die Ausdehnung, sondern auch das Denken eine solche irreduzible Grundeigenschaften des Wirklichen ist. Damals wie heute gab es und gibt es Materialisten, die das Denken für etwas halten, was aus rein materiellen Prozessen hinreichend erklärt werden kann. Für Hobbes etwa war das Denken ein „motus corporeus“, ein körperlicher Prozess ohne Selbständigkeit gegenüber dem materiellen Geschehen. Für Descartes dagegen sollte es zwei Typen von Substanzen geben, *res extensa* und *res cogitans*, die unabhängig voneinander existieren und natürlich auch nicht auseinander erklärbar sind. Für Spinoza gibt es keine Irreduzibilität von Substanzen, von Sachen, sondern eine von Eigenschaften. Die Wirklichkeit enthält nicht zwei grundsätzlich verschiedene und voneinander unabhängige Sorten von Gegenständen, – aber um zu wissen, was es heißt, zu denken, nützt kein Wissen von irgendwelchen materiellen Prozessen. Das schließt keineswegs aus, dass es enge Korrelationen gibt zwischen materiellen Prozessen und Denkprozessen; trotzdem sind die jeweiligen Prozesse nur aus sich selbst zu verstehen. Derartige irreduzible Eigenschaften müssen nach Spinoza Eigenschaften der einen Substanz sein, also allgemeine Eigenschaften der Wirklichkeit.

Eine unmittelbare Folge dieses Ansatzes ist, dass es so etwas wie einen körperlosen Geist schlechterdings nicht geben kann, auch im Fall Gottes nicht. Die neuplatonische Prämisse der traditionellen christlichen Theologie – dass

unkörperliche denkende Wesen zumindest möglich sind – wird von Spinoza abgelehnt. Nur ein Wesen, das einen Körper hat, kann auch denken. Dies ist aber kein Materialismus im Sinne von Hobbes oder heutiger Materialisten; dass ein Wesen denkt, kann nicht daraus erklärt werden, dass es einen Körper hat, und ebenfalls nicht daraus, dass es einen bestimmt beschaffenen Körper (etwa ein komplexes Gehirn) hat, obwohl es durchaus sein kann, dass ein Wesen, das zu bestimmten denkerischen Leistungen befähigt sein soll, dafür ein komplexes Gehirn benötigt. Es handelt sich also um eine Position, die in sehr bemerkenswerter Weise in der Mitte steht zwischen einem hobbesianischen Materialismus und einem cartesianischen Dualismus und Züge von beiden vereinigt, – nur eine Substanz, doch zwei nicht aufeinander reduzierbare Eigenschaften. Eine solche Position ist für die Diskussion um das Verhältnis von Geist und Körper durchaus noch immer von Interesse. Und für Theologen, denen die neuplatonischen metaphysischen Prämissen der traditionellen christlichen Theologie suspekt geworden sind, kann diese Theologie ohne körperlosen Geist ebenfalls eine bedenkenswerte Alternative sein, wie sie es ja schon für Lessing, Herder, Goethe und Schleiermacher gewesen ist.

Spinoza betont, dass man nicht annehmen darf, die Materie sei sozusagen dessen unwürdig, zum Wesen Gottes zu gehören; es würde gleichsam Gott erniedrigen, wenn er ein zugleich materielles Wesen wäre. Diese Geringschätzung der Materie stammt gleichfalls aus neuplatonischen Quellen. Für Spinoza ist die Materie wie der Raum unendlich. Die Argumente, die traditionellerweise für die Immaterialität Gottes vorgebracht wurden, beruhen auf Vorurteilen und falschen Wertungen. Es handelt sich in den Augen Spinozas um etwas, was Whitehead bei Gelegenheit als „naive metaphysische Komplimente“ für Gott bezeichnet. Man nahm ja an, man erweise Gott eine große Ehre, wenn man ihn als körperlosen Geist charakterisiert.

Die interne Struktur des Denkens konzipiert Spinoza in einer gewissen Analogie zu der des Raumes. Wie der Raum eine Ganzheit ist, in der es Gebiete nur als unselbständige, vom Ganzen abhängige Teile gibt, so ist auch das Denken, der unendliche Verstand Gottes eine Ganzheit, in der es ebenfalls Bereiche gibt (Spinoza nennt sie Ideen), die unselbständige Teile dieser Ganzheit sind. Es gibt also außer dem realen Raum auch einen „Ideenraum“, – die eine Substanz, insofern sie eine *res cogitans* ist.

### *Spinozas Theorie der Kausalität*

Dies ist von großer Bedeutung für Spinozas Theorie der Kausalität. Hier werden nur die Grundgedanken skizziert, soweit sie für die neuartige Theologie eine Rolle spielen. Erstens sind für Spinoza kausale Abhängigkeiten mit strenger Notwendigkeit verbunden. Er formuliert dies gem so, dass aus der Ursache die Wirkung mit derselben Notwendigkeit folgt wie aus der Natur des Dreiecks, dass seine Winkel gleich zwei rechten sind. Kausalgesetze gelten ausnahmslos und streng. Jeder Vorgang in der Welt ist kausal determiniert. Das ist der durchgängige Determinismus oder ‚Fatalismus‘, der zum Beispiel für Jacobi der entscheidende Einwand gegen den Spinozismus gewesen ist. Für Spinoza kann es Freiheit nur in einer Form geben, die man heute

als ‚kompatibilistisch‘ bezeichnet, der zufolge ein und derselbe Vorgang sowohl frei wie kausal determiniert sein kann. Anhänger eines solchen kompatibilistischen Freiheitsbegriffs – sie sind heute ja durchaus in der Mehrzahl – haben in Spinoza gern ein Vorbild gesehen (so schon Hegel und Nietzsche). Spinoza bemüht sich zu zeigen – was die heutigen Kompatibilisten ebenfalls tun –, dass wir einen stärkeren Freiheitsbegriff nicht sinnvoll verlangen können. Es wäre töricht zu hoffen, dass wir in einer solchen Weise frei sein könnten, dass wir außerhalb der Ordnung der Natur stehen und uns über sie hinwegsetzen können. Dieser Freiheitsbegriff gilt auch für Gott. Auch Gott ist nicht frei in einem Sinne, der ihn über die Kausalordnung der Natur erheben würde; seine Freiheit besteht in der Verwirklichung dieser Kausalordnung. Wunder im Sinn einer Durchbrechung der Naturgesetze gibt es infolgedessen nicht. Wenn es sie gäbe, würde das beweisen, dass Gott nicht allmächtig ist.

Ein zweiter wichtiger Punkt von Spinozas Kausaltheorie ist, dass es Kausalbeziehungen zwischen den Attributen nicht geben kann. Weder kann das Denken materielle Prozesse kausal beeinflussen, noch ist das Umgekehrte möglich. Für Spinoza ist das eine Konsequenz aus den Schwierigkeiten, die die cartesische Annahme eines Interaktionismus zwischen *res cogitans* und *res extensa* mit sich gebracht hatte. Auch die Okkasionalisten und Leibniz hatten ihre Theorien entworfen in der Absicht, diesen Problemen zu entgegen. Für Spinoza folgt die Unmöglichkeit des Interaktionismus direkt aus seinem Begriff eines Attributes. Es soll sich bei ihnen ja um Eigenschaften handeln, die ausschließlich aus sich selbst verständlich sind. Wenn es kausale Wechselwirkungen zwischen ihnen gäbe, würde ihre Unabhängigkeit gegeneinander aufgehoben; es könnte sich nicht mehr um Attribute im Sinn der Definition handeln.

Nun ist offenkundig, dass das Denken in starkem Maße von materiellen Gegebenheiten abhängt, und wir nehmen auch an, dass wir durch unser Denken die Bewegungen unserer Glieder steuern können. Dies war für Descartes der Anlass gewesen, seine Hypothese des Interaktionismus zu formulieren. Spinoza möchte diesen Gegebenheiten dadurch gerecht werden, dass er einen Parallelismus zwischen den Modi beider Attribute annimmt. Modi sind speziellere, nicht rein aus sich selbst verständliche Eigenschaften, die meist auch nur lokal realisiert sind. Zum Beispiel die Eigenschaft, ein Stein zu sein, setzt die Extension voraus, und sie ist auch nur an einigen Orten realisiert. Die beiden Grundeigenschaften Denken und Ausdehnung sind nun Eigenschaften derselben Substanz. Für Spinoza folgt aus dieser monistischen Basis, dass jedem Modus des einen Attributes genau einer aus dem anderen entspricht. Wenn *x* also ein Modus aus dem Attribut der Ausdehnung ist, dann gibt es genau einen Modus aus dem Attribut des Denkens – nämlich die Idee von *x* –, der ihm entspricht. Die eine Substanz ist hinsichtlich beider Attribute in genau dieselben Modi gegliedert. Und nicht nur das, die Kausalstruktur in dem einen Attribut wird genau widerspiegelt in der des anderen. Das führt zu dem berühmten Satz: „*ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*“ („die Ordnung und Verknüpfung zwischen den Ideen ist identisch mit der zwischen den Dingen“). Innerhalb eines jeden Attributes gibt es also einen durchgängigen kausalen Determinismus; die Glieder-

derung beider in die einzelnen Modi entspricht sich so, dass die kausale Beziehung erhalten bleibt. Wenn also ein extensionaler Modus Ursache eines anderen ist, dann ist die Idee des ersten Ursache der Idee des zweiten. Während aber für Leibniz die prästabilierte Harmonie etwas ist, das Gott explizit einrichten muss, ergibt sich für Spinoza der Parallelismus aus der ontologischen Basis, also daraus, dass es dieselbe Substanz ist, der beide Attribute zukommen. Und wie diese Struktur für jedes Wesen im Universum gilt, so gilt sie auch für dieses selbst, also für Gott. Gott ist ein sowohl ausgedehntes wie denkendes Wesen, aber was in ihm geschieht, insofern er ausgedehnt ist, ist (nicht anders als beim Menschen) kausal unabhängig von dem, was in ihm geschieht, insofern er denkt. Auch in Gott gibt es keinen cartesianischen Interaktionismus. Zu der strengen rationalen Geschlossenheit von Spinozas Theologie gehört, dass die ontologischen Grundbestimmungen auch für Gott keine Ausnahme zulassen. Für Gott kann lediglich das nicht gelten, was aus der bloßen Endlichkeit folgt. Spinoza protestiert deswegen heftig gegen jede teleologische Deutung des Geschehens in der Welt. Eine Überlagerung der kausalen Gesetze durch teleologische Bestimmungen ist nicht möglich. Gott ist freie Ursache in dem Sinn, dass er nicht von außen bestimmt wird, sondern allein aus sich selbst – aber die Gesetze, denen diese Bestimmung genügt, sind die Kausalgesetze der Natur. Gottes Denken steht so wenig wie irgendein anderes Denken außerhalb der Ordnung der Natur. Auch die Kompatibilisten von heute nehmen an, dass Freiheit in einer kausalen Determination besteht, die sich in Einklang befindet mit allen Naturgesetzen, die aber für den Handelnden innerlich und nicht auf äußere Faktoren zurückführbar ist. Das Handeln Gottes kann selbstverständlich nie auf äußere Faktoren zurückführbar sein; es gibt gar keine. Für manche Theologen seiner Zeit ist dieser kompatibilistische Begriff von der Freiheit Gottes ein wichtiger Grund gewesen, Spinoza Atheismus vorzuwerfen. Für die Anhänger des „Hen kai Pan“ hat umgekehrt der an keine Gesetze (außer höchstens formallogische) gebundene Gott des Voluntarismus als abschreckend gegolten. Nach Spinoza gibt es keinen Grund, Ereignisse in der Welt als absichtlich und geplant von Gott herbeigeführt zu beurteilen – nicht die erfreulichen, aber auch nicht so unerfreuliche wie das Erdbeben, das neulich weite Teile von Pakistan verwüstet und so zahlreiche Opfer gefordert hat. Die Frage „Warum macht Gott so etwas?“ ist beantwortet, wenn die naturkausalen Ursachen für das Geschehen angegeben worden sind. Ein Problem der Theodizee, das darüber hinausgeht, gibt es nicht.

Aber verdient ein solcher Gott auch Verehrung? Und vermag er für unser Heil zu sorgen? Die theologischen Gegner Spinozas waren überzeugt, dass auf beide Fragen mit einem klaren Nein geantwortet werden muss. Für Spinoza selbst sieht das aber ganz anders aus.

### *Weitere Inhalte der Ethica*

Auf der Basis der skizzierten Ontologie entwirft Spinoza im zweiten Teil der Ethica eine differenzierte Erkenntnistheorie, die sowohl die Grundlagen der empirischen wie die der nichtempirischen apriorischen Erkenntnis anzugeben



versucht. Dass beide Arten von Erkenntnis möglich sind, ergibt sich aus der kausalen Struktur des Ideenraumes. Gott als denkendes Wesen erkennt nur a priori, weil er alle Ideen umfasst und es infolgedessen keine kausale Einwirkung auf eine Idee in ihm von außen geben kann. Aber auch für Menschen sind vernünftige Einsichten möglich, weil es auch in ihnen Ideen gibt (Spinoza bezeichnet sie mit einem Ausdruck von Descartes als adäquate Ideen), die von derartigen äußeren Kausaleinwirkungen (immer von anderen Ideen außerhalb der gegebenen) frei sind. Insbesondere hat jedermann eine adäquate Erkenntnis der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes. In jeder Idee ist ein Wissen um die grundlegenden Strukturen des Ideenraumes enthalten. Dies Wissen ist ein Wissen von Gott. In der apriorischen Erkenntnis können wir uns sogar von den zufälligen Schranken der Zeitlichkeit befreien. Wir können, wie Spinoza sagt, die Dinge sub specie aeternitatis betrachten. Wie bei Descartes, so hat auch bei Spinoza die Zeit einen weniger eindeutigen Status als der Raum. Es gibt keine intelligible Ewigkeit wie im Neuplatonismus, aber mindestens die Bestimmungen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden wie in manchen gegenwärtigen Zeittheorien der imaginatio zugewiesen. Auch der bekennende Spinozist Einstein hat diese modalen Zeitbestimmungen als Illusion bezeichnet, weil sie in der physikalischen Beschreibung der Wirklichkeit nicht vorkommen.

Der dritte Teil der *Ethica* behandelt die Affekte der menschlichen Seele, die als reine Naturvorgänge gesehen und einer strikt kausalen Untersuchung unterworfen werden. Spinoza definiert hier auch den Unterschied zwischen Handlungen und Widerfahrnissen auf der Basis seines kompatibilistischen Freiheitsbegriffs. Auch die heutigen Kompatibilisten sind auf die Möglichkeit einer solchen Unterscheidung angewiesen. Handlungen beruhen für Spinoza auf der Kausalität adäquater Ideen, so dass jedes Wesen umso mehr handelt, je mehr es adäquate Ideen sein eigen nennt. Aus der spinozistischen Ontologie ergibt sich also recht unmittelbar, dass Wissen frei macht. Von dieser Mechanik der Affekte soll nur Erwähnung finden, dass sich aus ihr folgerichtig ergibt, dass die positiven und für unser Leben förderlichen Affekte wie Freude oder Liebe einen hohen Wert haben müssen. Trauer und Hass sind etwas Widernatürliches wie Krankheiten, die den davon Befallenen ruinieren. Freude ist also in einem ganz wörtlichen Sinne ein „schöner Götterfunke“. Für Selbstquälereien und ein destruktives Memento mori kann in einem vernünftigen und freien Wesen kein Platz sein. Traditionell christliche Werte werden so zum Teil kräftig umgewertet.

Auf die eigentliche Ethik in Teil 4 – sie enthält keine Sollenssätze, sondern ausschließlich deskriptive Aussagen darüber, was in vernünftigen bzw. unvernünftigen Menschen geschieht – soll hier nicht eingegangen werden. Vielmehr wird sich nun mit Spinozas Religionsverständnis auseinandergesetzt. Dieser Aspekt der *Ethica* hat wohl stets am meisten fasziniert.

Ihr letzter Teil handelt von der Freiheit des Menschen, de libertate humana. Freiheit besteht wie gesagt nicht in der Möglichkeit, die Ordnung der Natur zu durchbrechen, sondern in der Einsicht in sie. In besonderem Maße befreiend wirkt die Selbsterkenntnis. „Wer daher bemüht ist, seine Affekte und Triebe allein durch die Liebe zur Freiheit zu bemeistern, der wird alle Kräfte daran setzen, die Tugenden und ihre Ursachen kennen zu lernen und

das Gemüt mit jener Freudigkeit zu erfüllen, die aus deren richtiger Erkenntnis entspringt.“ Das wichtigste Hilfsmittel dafür ist die Erkenntnis Gottes. Jede klare Idee kann zu einer Beziehung zu Gott führen; die klare und deutliche Einsicht in die eigenen Affekte führt gemäß der Natur der Affekte zur Liebe zu Gott, weil wir mit dieser Einsicht zu größerer Vollkommenheit übergehen und dies Gott als Ursache zuschreiben müssen. Diese Liebe ist vollständig uneigennützig; es liegt in ihrem Wesen, dass sie jede Form einer außerordentlichen und unnatürlichen Begünstigung durch Gott ausschließt. Satz 5, 19 – Goethe hat ihn besonders bewundert – sagt: Wer Gott liebt, kann nicht danach streben, dass Gott ihn wiederliebt. Die Liebe zu Gott hat schlechterdings nichts zu tun mit der Hoffnung auf irgendeine Gratifikation im Diesseits oder Jenseits. Wer derartige Erwartungen hegt, weiß nach Spinoza nicht, was Liebe zu Gott ist. Das Heil ist also nicht etwas, das uns irgendwann gnädigerweise von Gott beschert wird, es liegt in der uneigennütigen Liebe zu Gott selbst, die ihrem Wesen nach ein Affekt der Freude ist. Der Spinozist Lessing hat diese Gedanken in seine *Erziehung des Menschengeschlechts* aufgenommen. Dass der Spinozismus für so viele als eine besonders reine, integre Verwirklichung einer religiösen Einstellung angesehen worden ist, dürfte auch in dieser grundsätzlichen Kritik an jeder Form des religiösen Eudämonismus begründet sein. Wie nach Kant moralische Einstellungen ruiniert werden, wenn sie durch die Hoffnung auf eine Belohnung motiviert sind, so nach Spinoza die Liebe zu Gott.

Die letzten 22 Propositionen der *Ethica* haben viele Interpreten verwirrt, da Spinoza in ihnen die Möglichkeit beweisen will, dass etwas in unseren Seelen den Tod übersteht und ewig ist. Dem Parallelismus von Mentalem und Materiellem zufolge sollte das unmöglich sein. Das Argument, mit dem diese These mit den Grundlagen der Ontologie in Übereinstimmung gebracht und sogar aus ihnen bewiesen werden soll, wird vielfach als unhaltbar abgelehnt. Es geht darum, dass zum Wesen des Denkens ein Modus gehören soll, der die Wesenheit des Körpers unter einer Art von Ewigkeit ausdrückt und der darum selbst ewig sein muss. In diesen letzten Sätzen wird der strenge Rationalist Spinoza zu einem Mystiker des *amor Dei intellectualis*, einer Liebe zu Gott, die zur Seele gehört, insofern diese einen ewigen Kern besitzt. Der Form nach soll noch immer alles *more geometrico* bewiesen werden, aber diese Beweise, deren logische Unzulänglichkeit von den Kritikern betont worden ist, sind für die Wirkung der Sätze auch unwichtig. Diese Liebe zu Gott ist ein Teil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, sie ist als solche ewig und schließt eine Glückseligkeit ein, die nicht ein Lohn der Tugend, sondern diese selbst ist. Für Spinoza ist so zwar eine ewige Seligkeit möglich, eine ewige Verdammnis aber ist – entgegen traditionellen christlichen Vorstellungen – eine metaphysische Unmöglichkeit. Gott verdammt niemanden, aber menschliche Seelen sind endliche Teile des Ideenraumes, worin die Möglichkeit von Leiden analytisch eingeschlossen ist. Es gibt kein anderes Heilmittel dagegen als die Einsicht, die in ihrer höchsten Form in die geistige Liebe zu Gott mündet.

Wie einige Bemerkungen zeigen, war Spinoza sich über den systematisch prekären Status dieser Sätze durchaus selbst im klaren. Er betont daher, dass die eigentlichen Regeln einer vernünftigen Lebensführung, die zuvor entwi-

ckelten *dictamina rationis*, von ihnen unabhängig sind. Aber auch das, was den eigentlichen Spinozismus ausmacht, die antineuplatonische Theologie des *Deus sive natura*, ist davon unabhängig.

### *Fazit*

Spinozas „Weg in eine moderne Identität“ ist vor allem in dieser neuartigen Ontologie und der mit ihr verbundenen Abwendung von den ‚orthodoxen Begriffen von der Gottheit‘ zu sehen. Die Frage, wie Vernunft und Glaube zueinander stehen, ist heute so aktuell wie eh und je. In keiner anderen philosophische Theologie sind beide so eng und so stringent miteinander verzahnt wie bei der von Spinoza. Der Preis dafür war das Verschwinden der Transzendenz im Sinne des neuplatonischen, christlich rezipierten Dualismus. Eine Welt außer Raum und Zeit, bevölkert von körperlosen Geistern, aber auch ein Gott, der willkürlicher Herr der Naturgesetze ist und sie nach Belieben außer Kraft setzen kann – all das musste wegfallen. Was in kühler Rationalität gezeigt werden soll, ist, dass die geistige Liebe zu Gott – den Ausdruck „*amor Dei intellectualis*“ hat Spinoza wahrscheinlich aus den *Dialoghi d'Amore* des Leone Ebreo übernommen, also aus einer neuplatonischen Quelle – in einer strikt antineuplatonischen Ontologie eine gesündere Basis hat als in dem traditionellen Dualismus. Für Theologen, die nicht mehr auf den Neuplatonismus schwören wollen, sollte Spinoza ein wichtiger Gesprächspartner sein.

Das größte Problem dabei dürfte in Spinozas Freiheitsbegriff liegen. Lessing meinte zu Jacobi, er begehre keinen freien Willen. Für diesen dagegen war der durchgängige Fatalismus, der sich aus Spinozas Theorie der Kausalität ergibt, der entscheidende Einwand gegen das ganze System. Nun haben auch traditionellere Theologen aus der Allmacht und dem Allwissen Gottes geschlossen, dass es keine wirkliche menschliche Freiheit gibt. Der Fatalismus kann eben auch mit einem anderen Bild von Gott verbunden werden. Und er folgt auch nicht aus der spinozistischen Ontologie, sondern aus der mit ihr nicht zwingend verbundenen Konzeption von Kausalität. Wer einen stärkeren Begriff von Freiheit sichern möchte, muss an dieser Stelle Modifikationen anbringen. Ein „Spinozismus der Freiheit“ (Dieter Henrich) bleibt ein attraktives und sinnvolles Projekt.

Bei der sogenannten Spinoza-Konferenz 1784 in Weimar hat Jacobi seinen extramundanen Gott gegen Herder und Goethe verteidigen wollen. Was Goethe ihm entgegengesetzt hat, zeigen die berühmten Verse, die vielleicht das schönste Bekenntnis zu Spinoza darstellen:

Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,  
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!  
Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,  
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,  
So dass, was in Ihm lebt und webt und ist,  
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermisst.