

Sonderdruck  
aus

# GOTT

Im Auftrag des Direktoriums  
der Salzburger Hochschulwochen  
als Jahrbuch  
herausgegeben von

Paulus Gordan



*Hermann Krings*

## DER GOTT DER PHILOSOPHEN

### I. VORSTELLUNG VON GOTT

#### *1. Natürliche Vorstellung von Gott*

Der Gott der Philosophen – dieser Titel kann zu Mißverständnissen Anlaß geben. Die Philosophen wissen nichts von Gott. Aber auch Abraham, Isaak und Jakob haben „objektiv“ nichts von Gott gewußt; sie haben bei gewissen Ereignissen eine Stimme gehört, aber auch nicht Gottes, sondern die eines Boten oder sonst eine Stimme, wie die aus dem Dornbusch. Die Stimme hat aber nichts für das Wissen mitgeteilt, sondern Anweisung zu einem Handeln gegeben: den Knaben nicht zu töten; die Schuhe auszuziehen. Die Philosophen haben keine Stimme gehört; faute de mieux haben sie nachgedacht.

„Niemand hat Gott je gesehen“, heißt es bei Johannes.<sup>1</sup> Aber jeder Mensch hat irgendeine Vorstellung von Gott. Das war wenigstens stoische Überzeugung: „Unter allen Menschen aller Völker steht die Hauptsache fest: Allen ist nämlich angeboren und ihrem Geiste sozusagen eingemeißelt, daß es Götter gibt. Welcher Art diese sind, darüber gibt es verschiedene Ansichten; daß es sie gibt, leugnet niemand.“<sup>2</sup> In den Psalmen heißt es,<sup>3</sup> daß derjenige, der sagt, es gibt keinen Gott, ein Tor sei. Wie aber kommt es überhaupt zu einer Vorstellung von Gott, wenn man gar nichts sieht? Nun, Paulus sagt, der Mensch könne die unsichtbare Wirklichkeit Gottes an den Werken der Schöpfung wahrnehmen.<sup>4</sup> Aber fragen wir einfacher: Woher kommt unsere Vorstellung von Gott? Man „macht“ sich ja nicht eigentlich eine Vorstellung von Gott, sondern man hat sie; sie ist geschichtlich überliefert, soziokulturell geprägt und durch Erziehung und Umgang näher bestimmt. Sie wird schon im kleinen Kind

geweckt, auch wenn niemand das ausdrücklich tun sollte. Unsere Vorstellung von Gott ist meist durch biblische Geschichten, durch die Bilder in den Kirchen und durch den Katechismus geprägt.

Kein Mensch hat mehr als eine *Vorstellung* von Gott: nicht Abraham und die Patriarchen, nicht Mose und die Propheten, nicht Petrus, nicht Paulus und die Apostel, nicht die Kirchenväter und Kirchenlehrer, nicht der Theologe, nicht der Priester, nicht der Papst. Der Heilige leidet darunter, daß er Gott nicht sieht, sondern sich ihn nur vorstellt oder gar wegen seines besonderen Bezuges auf Gott keine Vorstellung mehr von ihm hat. Der weniger Heilige leidet weniger; er kennt es nicht anders und findet sich damit ab.

## 2. Begriffliche Vorstellung von Gott

Diese Vorbemerkung ist nötig, um darauf aufmerksam zu machen, daß es nicht so ist: Die Theologen wissen, wer Gott ist; die Philosophen machen sich nur Vorstellungen. Alle haben nur Vorstellungen. Allerdings Theologen und Philosophen „machen“ sie auch manchmal; dann nämlich, wenn sie die Vorstellungen, die sie haben, *reflektieren*. Eine Vorstellung von Gott, die aus solcher Reflexion hervorgeht, z. B. daß Gott die Vorsehung ist oder Person oder das höchste Gut – diese Vorstellungen sind „gemacht“, und zwar durch menschliches Nachdenken. Solche Vorstellungen sich zu machen ist legitim; denn wozu ist der Mensch ein denkendes Wesen, wenn nicht dazu, von seiner Denkfähigkeit auch Gebrauch zu machen. Doch das reflektierende Nachdenken erkennt, daß das Produkt des Nachdenkens nicht weniger Vorstellung ist als die natürliche Vorstellung. Im Gegenteil: Es ist eine begriffliche Vorstellung jener natürlichen Vorstellung, eine Vorstellung in der zweiten Potenz.

Wenn wir von Gott reden, reden wir von unseren Vorstellungen von Gott: Laien und Priester, Theologen und Philosophen. Die theologischen Vorstellungen beruhen auf den Vorstellungen, welche die Bibel und die kirchliche Tradition übermitteln. Aus ihnen sind durch theologische Reflexion immer wieder ausdrücklich *theologische Vorstellungen* hervorgegangen. Die frühe Kirche war zur theologischen Reflexion vor allem durch zwei geschichtliche Umstände herausgefordert. Einmal dadurch, daß in der hellenistisch-römischen Welt sich eine hohe Kultur der Reflexion über die mannigfachen

Vorstellungen vom Göttlichen entwickelt hatte – vielfach in kritischer Distanz von den in den heidnischen Kulturen und vor allem im Dämonenglauben vorherrschenden Vorstellungen. Diese Kultur der philosophischen Reflexion über das Göttliche war zur Zeit Tertullians und Origenes' schon über ein halbes Jahrtausend alt. Die andere Herausforderung ging vom theologischen Reflektieren selber aus, also von begrifflichen Vorstellungen, die mit der kirchlichen Lehre unverträglich waren: den Häresien (Christus hat nur eine vermischte Natur [Monophysitismus]. In Christus sind zwei Personen [Nestorianismus]. Der Logos ist vom Vater geschaffen [Arianismus] etc.).

Die umstrittenen begrifflichen Vorstellungen, also Logos, Physis, Hypostasis u. a., stammen alle aus der griechischen Philosophie. Desgleichen haben zahlreiche in späteren Epochen der Theologie hervortretende begriffliche Vorstellungen über Gott ihren Ursprung und ihre Vorgeschichte im griechischen Denken. So z. B. die Begriffe *ipsum esse subsistens* (das selbst seiende Sein): *ὄντως ὄν* – aber auch *summum bonum*, *substantia infinita*, *prima causa* u. a. Es ist unübersehbar, daß die Theologie sich ihre besonderen Vorstellungen von Gott meist unter Rückgriff auf philosophische Vorstellungen und Begriffe gemacht hat. Das ist auch heute noch so, wenngleich heute nicht mehr auf Metaphysik und Naturphilosophie zurückgegriffen wird, sondern auf Sozialphilosophie und politische Philosophie. Shauls Rede von „God's political activity“ – die frühe Parole der politischen Theologie – dokumentiert eine andere Vorstellung von Gott.

## 3. Zum „Memorial“ von Blaise Pascal

Den Gott der Philosophen gibt es nicht: weder als Tatsache noch als einheitliche Vorstellung „der Philosophie“, noch als einen gegenüber der theologischen Reflexion scharf abgrenzbaren Typus. Aber Blaise Pascal (in dem „Memorial“ vom Jahre 1654) akzentuiert die scharfe Abgrenzung:

„Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“,  
nicht der Philosophen und Gelehrten.  
Gewißheit. Gewißheit. Empfindung. Freude. Friede.  
Gott Jesu Christi.  
Deum meum et Deum vestrum ...

Das „Memorial“ ist das Dokument einer geistigen Umkehr, nämlich des Sich-Umkehrens von der Vorstellung zu dem, was in der Vorstellung intendiert ist. Die eben beschriebene Wegrichtung geht von der Vorstellung aus, führt durch die Reflexion und bringt reflektierte Vorstellungen von Gott hervor. Die andere, die „umgekehrte“ Wegrichtung geht auch von der Vorstellung aus, führt jedoch von ihr zurück auf das, was die Vorstellung intendiert und der Grund der Vorstellung gewesen war. Die „umgekehrte“ Wegrichtung weist – nach Pascal – nur das Evangelium; ihr zu folgen setzt „völlige Entsagung“ (renonciation totale et douce) voraus.

Der Weg der Entsagung, den Pascal radikal eingeschlagen hat, rechtfertigt die Rede vom „Gott der Philosophen und Gelehrten“; aber auch nur er. Denn – wohlgemerkt – Pascal stellt den „Gott der Philosophen“ nicht dem Gott der Theologen gegenüber; diese sind ja auch Gelehrte. Er stellt ihn dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs gegenüber, also dem Gott jener Hörenden, die unter ausdrücklichem Verzicht auf eine Vorstellung das Wort Gottes hören und ihm unmittelbar folgen.

Wohin gehören wir? Wir gehören doch zu denen, die nicht den Weg der völligen Entsagung gehen und wie Pascal nur noch das Evangelium lesen. Wir gehören zu jenen, die nicht umhin können, über das nachzudenken, was wir uns unter Gott vorstellen. Wir machen Gott zu einem „Thema“ („Leitthema: Gott“ steht auf den Programmen dieser Hochschulwochen). Damit möchte ich den Ort bestimmt haben, von dem aus wir nun über Philosophen und ihre begrifflich gefaßten Vorstellungen von Gott sprechen.

## II.

### XENOPHANES VON KOLOPHON

Kolophon war in Kleinasien gelegen, nahe der Küste, zwanzig Kilometer nordwestlich von Ephesus. Xenophanes war nicht ein Philosoph gemäß unseren Vorstellungen; er war Dichter, Rapsode, intellektueller Kritiker. Geboren um 565 v. Chr., emigrierte er um 540, als die Perser Ionien eroberten. Wie viele Griechen ließ er sich in Elea in Unteritalien nieder. So erhielt die von Xenophanes ausgehende philosophische Richtung den Namen Eleaten. Das späte Gedicht, aus dem gleich zitiert wird, ist um 478 entstanden. Xenophanes ist in hohem Alter gestorben.

Im Umkreis dessen, was in der Tradition der griechischen Literatur als „Philosophie“ herausgestellt und unterschieden worden ist, ist Xenophanes der erste „Monotheist“. (Wenngleich aus griechischen Wörtern gebildet, kommt dieser Ausdruck erst im 17. Jahrhundert auf.) In seinen Elegien und Spottgedichten (Silloi) wendet sich Xenophanes kritisch gegen die Vorstellungen von den Göttern bei Homer, bei Hesiod und im Volksglauben. Er „dringt als erster Grieche vor zu einer sublimierten Gottesvorstellung, wo er das Göttliche nur als einen Gott sehen kann“.<sup>5</sup> „Der Gott ist nur einer“ (ἓνα μόνον εἶναι τὸν θεόν).<sup>6</sup>

#### 1. Kritik der Vorstellungen von den Göttern

Beim Symposion, das Xenophanes sinnenfreudig schildert, geziemt es den „wohlgesinnten Männern“ zunächst, „den Gott zu preisen mit Geschichten von guter Bedeutung (εὐφρήμοις μύθοις) und mit reinen Reden“ (καθαροῖσι λόγοις).<sup>7</sup>

Was Mythen von guter Bedeutung sind, zeigt sich an den Mythen von unwürdiger Bedeutung, und was reine Reden sind, zeigt sich an den unreinen: „Alles haben Homer und Hesiod den Göttern ange-dichtet, was nur immer bei den Menschen Schimpf und Schande ist: stehlen, ehebrechen und sich gegenseitig betrügen.“<sup>8</sup> – „Doch die Sterblichen wännen, die Götter würden geboren, hätten Gewand, Stimme und Gestalt ähnlich wie sie selber.“<sup>9</sup> – „Die Äthiopen stellen sich ihre Götter schwarz und stumpfnasig vor, die Thraker dagegen blauäugig und rothaarig.“<sup>10</sup> – „Wenn Kühe, Pferde oder Löwen Hände hätten und damit malen und Werke wie die Menschen schaffen könnten, dann würden die Pferde pferde-, die Kühe kuh-ähnliche Götterbilder malen und Gestalten schaffen, wie sie selber haben.“<sup>11</sup>

Diese polemische Kritik richtet sich nicht nur gegen unwürdige Vorstellungen von den Göttern, sondern generell gegen die anthropomorphe Vorstellung. Der Gott soll nicht menschenähnlich, sondern rein vorgestellt werden.

#### 2. Wie stellt sich Xenophanes den Gott vor?

Zur Beantwortung dieser Frage einige charakteristische Fragmente: „... (herrscht doch) nur ein einziger Gott (εἷς θεός...), unter Göttern

und Menschen der Größte, weder an Aussehen den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken (νόημα)<sup>12</sup> – „Ganz sieht er, ganz denkt er, ganz hört er.“<sup>13</sup> – Die Akte sind nicht durch Organe vermittelt. Sie bedürfen auch nicht der verschiedenen Sinne. Der Akt ist selbig mit dem Sein. – „Immer verharrt er am selbigen Ort, sich gar nicht bewegend (κινούμενος οὐδέν); ziemt es sich doch nicht für ihn, zu gehen hierhin und dorthin.“<sup>14</sup>

Jede Bewegung wird negiert, auch die Ortsbewegung. Bei Aristoteles findet sich ein paralleler Gedanke. In der sublunaren Welt ist alles vielfach bewegt: Entstehen und Vergehen, Mehrung und Minderung, qualitative Veränderungen, Ortsbewegung. Die Bewegung des Fixsternhimmels ist jedoch ewig und unverändert; seine Bewegung ist göttlich: nur Ortsbewegung ohne sonst irgendeinen Wandel. Was aber ist der Grund dieser ewigen Bewegung? Das unbewegte Bewegende, der Gott.

### 3. Gott und das All

Die späteren Autoren berichten über Xenophanes vielfach unter der Formel des *hen kai pan*. In Platons „Sophistes“ (242 C–D) sagt der Fremde aus Elea: „Die aber von uns ausgehende eleatische Gruppe (ἑθνος), die von Xenophanes und noch früher ihren Ursprung genommen hat, stellt es in den Geschichten (τοῖς μύθοις) so dar, daß das, was man alles nennt, eins sei (ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων).“<sup>15</sup> – Bei Aristoteles in der „Metaphysik“ (987 b 18) heißt es: „Xenophanes, der . . . auf das ganze Weltall seinen Blick richtete, erklärt, das Eine sei der Gott (τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν).“<sup>16</sup>

Andere Autoren berichten ähnlich lautend: „Denn dieses Eine und Alles nennt Xenophanes den Gott.“<sup>17</sup> – „Im Gegensatz zu den Vorstellungen der übrigen Menschen behauptet Xenophanes, daß All sei eins (ἓν εἶναι τὸ πᾶν), und der Gott sei mit der Gesamtheit der Dinge verwachsen; sie sei kugelförmig, jedem Leiden und jeder Veränderung entrückt, und (der Gott) wäre ein vernünftiges Wesen.“<sup>18</sup>

Xenophanes ist sich bewußt, daß auch die neue, begrifflich geläuterte Vorstellung von Gott unzulänglich ist. „. . . Die Götter haben den Sterblichen nicht von Anfang an alles enthüllt, sondern erst mit der Zeit (χρόνῳ) finden diese suchend das Bessere.“<sup>19</sup>

„Nimmer noch gab es den Mann und nimmer wird es ihn geben, der die Wahrheit erkannt von den Göttern und allem auf Erden.

Denn auch, wenn er einmal das Rechte vollkommen getroffen, wüßte er selbst es doch nicht. Scheinwissen haftet an allem (δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται).“<sup>20</sup>

Gott ist vorgestellt als der eine Gott – als das höchste, alles umfassende und einbegreifende Wesen, dessen Sein selbig ist mit dem All. Der Gott spricht nicht. Der Gott handelt nicht. Er ist das Logikon: das Ordrende und selber die Ordnung des Alls.

## III.

### DIE NEUEN BEGRIFFE VOM GÖTTLICHEN

#### 1. Zeus

Mit dem Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. hat sich gegenüber der religiös gewohnten eine neue Vorstellung von Gott herausgebildet. Sie hob sich kritisch von den mannigfaltigen und anthropomorphen Vorstellungen der Mythen und der Dichtungen ab. Es entstand ein *Begriff* von Gott. Dieses Entstehen war ein allmählicher Prozeß und keineswegs ein radikaler. Ein bedeutsames Symptom dafür ist die Tatsache, daß der Name *Zeus* ein Bestandteil auch der neuen Vorstellung geblieben ist.

Zeus, dessen Kult in Griechenland zur Zeit Platons schon fast zweitausend Jahre alt war, war (neben mannigfachen anderen Bedeutungen) der Gott des Lichtes und der „Vater“ der Götter und Menschen. Das Lautbild des Namens Zeus kehrt in Iovis, Deus, Dieu noch wieder. Als der höchste und „ewige“ Gott konnte Zeus ein Bild und ein Name auch für die neue Vorstellung von Gott sein. Charakteristisch für die Anknüpfung zugleich mit der Unterscheidung ist ein Fragment von Heraklit (um 500 v. Chr.): „Eins, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden.“<sup>21</sup> Über die Stoa wird die Zeusverehrung bis in das 2. Jahrhundert n. Chr. tradiert. In der Zeus-Rede des Aristeides (um 142 n. Chr.) heißt es noch: „Zeus, der Vater aller, des Himmels, der Erde, der Götter und Menschen . . .“<sup>22</sup>

#### 2. Die neuen Begriffswörter

Die in allmählichem Übergang sich artikulierende philosophische Vorstellung von Gott kann in einem weiten Sinn als „logisch“ bezeichnet werden, da sie mit Hilfe von Begriffen und einer Abfolge

von Ordnungsverhältnissen gefaßt wird. Aristoteles gibt im dritten Buch der Physik (203 b 6ff) *Anaximanders* Lehre wieder und verwendet dabei folgende Prädikate für das Apeiron (das Unendliche), von dem Anaximander sage, es sei das Göttliche (τὸ θεῖον): ungeworden, unvergänglich, unsterblich, allumfassend, allherrschend. – Bei *Xenophanes* kommen die Prädikate hinzu: Eines, leidenslos, durch Geist wirkend, Logikon. – *Anaxagoras* (ca. 500–420 v. Chr.) begreift das Göttliche als „Geist“ (νοῦς). Dieser ist im Unterschied zu allen Dingen der Natur, die durch eine Mischung der Elemente entstehen, das Unvermischte. Der Geist herrscht über alles; er erkennt alles; er ordnet alles. Der Geist ist der Ursprung der kosmischen Wirbelbewegung und Umdrehung.<sup>23</sup> – Diese Hinweise müssen hier genügen.

Die *Sophistik* (5. Jahrhundert v. Chr.) ist für die weitere Entwicklung der Vorstellung von dem Gott und den Göttern bedeutend; allerdings nicht dadurch, daß sie neue Vorstellungselemente hervorgebracht hätte, wohl aber neue Rahmenbedingungen für die begriffliche Rede über den Gott, nämlich die Skepsis und den Ideologieverdacht. – Die sophistische *Skepsis* bestreitet die Möglichkeit eines wahren Wissens vom Göttlichen. Bei *Protagoras* heißt es: „Über die Götter habe ich allerdings keine Möglichkeit zu wissen (εἰδέναι), weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch wie sie etwa an Gestalt (ἰδέαν) sind; denn vieles gibt es, was das Wissen hindert: die Nichtwahrnehmbarkeit und daß das Leben des Menschen kurz ist.“<sup>24</sup> – Der *Ideologieverdacht* wird z. B. von *Kritias* (bis 403 v. Chr.), einem Verwandten Platons, geäußert. In seinem Drama „Sisyphos“ erzählt er eine aufklärerische Version der Entstehung der Göttervorstellung: Zuerst habe es eine Art Krieg aller gegen alle gegeben. Dann hätten die Menschen Gesetze aufgestellt, die jedoch heimlich verletzt worden seien. Darum habe ein kluger Mann das Göttliche eingeführt: einen Daimon, der alles sieht und hört, der an einem schreckenerregenden Ort wohnt (z. B. in Blitz und Donner), der mächtig ist, Strafe androht und den Menschen Angst macht, so daß sie die Gesetze des Staates befolgen. „So, denke ich, hat zuerst einer die Sterblichen glauben gemacht, es gäbe ein Geschlecht der Götter (δαιμόνων γένος).“<sup>25</sup>

Die Gottesvorstellung der Philosophie mußte nun nicht nur entmythologisiert sein, sondern so entwickelt werden, daß sie der Ideologiekritik und der Erkenntniskritik standhielt. Dies mag ein Grund dafür sein, daß die „Theologie“ bei Platon und Aristoteles weniger als ein

besonderer Teil der Philosophie hervortritt, sondern in die Ideenlehre bzw. in die Erste Philosophie eingebunden wird.

### 3. Zu Platon und Aristoteles

Bei Platon ist die „Theologie“ nicht ein systematischer Bestandteil, sondern wird in anderen Zusammenhängen erörtert, z. B. bei der Darstellung der Götter in der Dichtung, für die er die „Grundzüge hinsichtlich der Götterlehre“ (τύποι περὶ θεολογίας) darlegt.<sup>26</sup> Hier taucht das Wort „Theologie“ (vermutlich zum ersten Mal) auf, jedoch im Plural und mit der Bedeutung, daß es in der Dichtung verschiedene Arten der Rede über die Götter gibt. – Bei Platon tritt ein neues Prädikat für das Göttliche hervor, nämlich: das Gute (ἀγαθόν). Der Gott soll als „wesentlich gut“ dargestellt werden. „... an dem Üblen ist es (sc. was zum Guten gehört) unschuldig.“<sup>27</sup>

Ein anderer Zusammenhang, in dem Platon eine Vorstellung vom Göttlichen und von den Göttern entwickelt, ist die Kosmogonie – ein Stück Naturphilosophie, da es um die Erkenntnis der „Natur des Alls geht“.<sup>28</sup> Das Werden entsteht und vergeht im Gegensatz zum Immer-Seienden, den Ideen. Was ist Ursache des Werdens? Den Hervorbringer (ποιητής) und Vater des Alls (πάτερ τοῦ παντός) zu finden sei schwierig. Nach welchem Urbild (παράδειγμα) arbeitet der „Baumeister“ (ὁ τεκτανόμενος)? Antwort: nach dem Guten und Ewigen, weil der Demiurg (δημιουργός) gut ist.<sup>29</sup> Der Demiurg ordnet ein ungeordnetes Material, und er ordnet es schön, indem er auf die Ideen schaut. Der Gott ist der gute Weltordner. Er wird von Platon als Vernunft gedacht; denn ihm muß eine „Absicht“ (πρόνοια) auf das Beste zugeschrieben werden. So bildet der Demiurg durch vernünftige Erwägung (διὰ τὸν λογισμόν) die Vernunft (νοῦς) in eine Seele und die Seele in einen Leib, „um so naturgemäß (κατὰ φύσιν) das möglichst schönste und beste Werk vollendet zu sehen“.<sup>30</sup> Der Begriff *Prónoia* nimmt, da der Gott alles zum Besten eingerichtet hat, nun auch die Bedeutung von „Vorsehung“ an. – Platons Wissen ist hier nicht wissenschaftliche Erkenntnis, aber man muß, wie er sagt, gemäß vernünftiger Überlegung sagen, es sei, weil naturgemäß, wahrscheinlich (τὸ εἰκός), „daß diese Welt (κόσμος) als ein beseeltes und vernünftiges lebendes Wesen durch die Vorsehung Gottes entstanden ist (διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσται πρόνοιαν).“<sup>31</sup>

Bei Aristoteles finden sich ähnliche Denkelemente, weil auch er nicht eine „Götterlehre“, wie die Dichter sie geben, vorstellt, sondern im „logischen“ Begreifen der Welt, d. h. insbesondere des Himmels mit der ewigen und vollkommenen Bewegung der Fixsterne, die Beantwortung der Frage nach dem Göttlichen sucht. Aristoteles denkt den Gott als Anfang, Ursprung und Ziel aller Bewegung. Daraus ergeben sich zwei wirkungsgeschichtlich bedeutsame begriffliche Vorstellungen: die des unbewegt Bewegenden (*κινουῦν αὐτὸ κίνητον*)<sup>32</sup> und die des sich selber denkenden Denkens (*ἡ νόησις νοήσεως*).<sup>33</sup> Das unbewegte ewige Sein ist Leben, und dieses Leben besteht im Denken des Denkens. Der Geist kann sich selber denken, und darin sind Denken und Gedachtes selbig. Diese *theoria* ist das Erfreueste und Beste. Der Gott befindet sich immer so.<sup>34</sup>

#### IV. DIE STOA

Die Stoa ist – unter mehreren philosophischen Richtungen im hellenistisch-römischen Kulturraum – in der Zeit vom 3. Jahrhundert v. Chr. bis zum 2. Jahrhundert n. Chr., also rund ein halbes Jahrtausend, eine maßgebende Philosophie. Sie repräsentiert nicht nur eine alte, sondern auch eine hochkultivierte Denkweise, eine umfassende „Weltanschauung“ von so hohem Niveau der Begriffe, daß die frühen christlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts (z. B. Tertullian oder Irenäus) und die Kirchenväter des 3. Jahrhunderts (z. B. Clemens von Alexandrien [† 215] oder Origines [† 254]) einen nicht unbeträchtlichen Teil ihrer theologischen Begriffe aus der stoischen Philosophie schöpfen konnten. Der griechische Einfluß auf die Theologen ist vielfach schon dadurch begründet, daß sie – wie z. B. Tertullian und Irenäus – heidnisch aufgewachsen waren und griechische Bildung genossen hatten. Auch ist zu beachten, daß die griechische Sprache, in der die Philosophen lehrten, bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts die Liturgiesprache der Christengemeinden (auch in Rom) gewesen ist. Der griechische Einfluß auf die Theologen bleibt hier beiseite. Es geht um die Grundzüge der Gottesvorstellung in der Stoa.

Die Ethik hat in der Stoa einen Vorrang; die „stoische Ruhe“ ist sprichwörtlich geworden. Doch die Ethik ist nur verständlich aufgrund der Vorstellungen vom Weltall und vom Göttlichen.

#### 1. Grundzüge der stoischen Lehre

a) Die Anschauung der Welt ist eine im wahren Sinn „natürliche“. Alles ist *Natur* (*φύσις*): Die Dinge, die Menschen, was die Menschen tun, aber auch das Recht, der Staat und vor allem das Verhältnis zum Göttlichen gehören zur Natur. Auch der Gott ist Natur. Ein „Übernatürliches“ kann nicht gedacht werden.

b) Alles, was ist, ist *materiell*. Der Begriff der Materie ist weiter als der neuzeitliche Begriff. Die Materie ist dynamisch, nicht korpuskular zu begreifen; auch Feuer, Wärme, Hauch sind Materien. Das absolut Körperlose ist nicht vorstellbar. Es gibt keinen leeren Raum. Darum wird auch das Göttliche in einem höchsten Sinn als körperlich vorgestellt: der Äther.

c) Alles, was ist, ist *beseelt*; es gibt keine tote Materie. Pflanzen, Tiere, Menschen sind beseelt, aber auch die Sterne und das Weltall im ganzen sind beseelt und lebende Wesen. So ist alles, was wir wahrnehmen und fühlen, zweckmäßig und schön.

d) Das Prinzip der natürlichen Ordnung ist der *Logos*, die ordnende Vernunft und die vernünftige Ordnung zugleich. Jede Materie hat ihren Logos; dieser ist wie der Same überall ausgestreut (*λόγος σπερματικός*), und so hat jedes Wesen seinen Logos, der die Dynamik der materiellen Elemente und Kräfte steuert. Durch ihn ist eine Substanz in ihren Qualitäten bestimmt. – Alles, was ist, das Göttliche und das Menschliche, ist mithin durch zwei Prinzipien zu begreifen: die Materie und den Logos. Keines der Prinzipien ist für sich; sie sind zugleich im lebenden Wesen.<sup>35</sup>

e) Die *Seele des Menschen* ist ein Teil der Weltseele, und die Vernunft des Menschen, das Hegemonikon in seiner Seele, ist ein Teil des Logos.

f) So ist die Welt ein *Kosmos*: „ein lebendes Wesen und vernünftig und beseelt und verständig (*λογικόν*)“.<sup>36</sup> Sie ist eine, begrenzt und eine Kugel. So wie es in einem lebendigen Leib keinen leeren Raum gibt, so auch nicht in der Welt als ganzer.

#### 2. Gott und Welt

Die so vorgestellte Welt ist selbig mit dem Göttlichen. Vielfach wird gleichlautend von dem Gott und der Welt gesprochen.<sup>37</sup> Doch nicht im Sinne eines planen Pantheismus, sondern im Sinne Platons: Der

Gott ist ein Wesen, das gemäß dem Logos die Welt ordnet und aufbaut (Demiurg). Er selber ist unerschaffen und unvergänglich.

Das Verhältnis der Gottheit zur Welt wird so dargestellt: In bestimmten Zeiten (κατὰ χρόνων τινὰς περιόδους) zehrt der Gott die gesamte Substanz (τὴν ἅπασαν οὐσίαν) in sich auf (der Weltbrand) und erzeugt sie wiederum aus sich selbst.<sup>38</sup> Die Welterzeugung wird einerseits als ein göttlicher Prozeß, andererseits als eine Art „physikalische“ Weltentwicklung dargestellt: „Die vier Elemente also seien zugleich die qualitätslose Materie . . . Zuoberst habe das Feuer seinen Platz, das Äther genannt wird; in ihm bilde sich zuerst die Sphäre der Fixsterne, sodann die der Planeten; darauf folge die Luft, dann das Wasser; die Unterlage aber für alles sei die Erde, der Mittelpunkt des Weltalls.“<sup>39</sup> Der Kosmos als ganzer ist „das aus Himmel und Erde und allen Naturen in ihnen zusammengesetzte Ganze“ (σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεως).<sup>40</sup>

Gott und Welt sind unterschieden: Himmel und Erde sind vergänglich und vergehen; der Gott ist unvergänglich. Aber sie sind nicht verschieden. Gott ist die Kraft, die alles durchdringt (der physische Aspekt) – und daher auch richtend und strafend. – Im ganzen: „Gott ist lebendes Wesen (ζῶον), unsterblich, vernünftig (λογικόν), vollkommen, fürwahr denkend, glückselig, keines Schlechten fähig, regierend die Welt und was in der Welt ist.“<sup>41</sup> Das Göttliche ist nicht anders (aliter) als in der Welt, und zwar als das Prinzip ihrer Ordnung.

Die Anwesenheit des Gottes in allem und daß er alles durchdringt, wird durch *Pneuma* (Hauch, Lufthauch) ausgedrückt. Das *Pneuma* ist feuerartig (πυρρειδές) und kunstartig (τεχνοειδές).<sup>42</sup>

Da die göttliche Ordnung alles durchdringt und alles Seiende materiell ist, ist die Ordnung der Natur und der Naturen als eine durchgängige Kausalordnung gedacht. Die Bestimmtheit und Vorbestimmtheit werden durch die Begriffe *Schicksal* (lat. fatum; griech. εἰμαρμένη) und *Vorsehung* (lat. providentia; griech. πρόνοια) gefaßt. Der Begriff *Vorsehung* schwankt in seinen Bedeutungen. Da die Welt als ganze eine Seele hat, ist in ihr alles so vorbestimmt, wie der Organismus durch den Keim vorbestimmt ist.<sup>43</sup> – Da der Gott das Beste tut, nichts aber besser ist als die Lenkung der Welt durch Vernunft, hat *Vorsehung* die Bedeutung von Weltregierung.<sup>44</sup> – Da es sich um eine Vorbestimmtheit handelt, in der alles zum Besten des Menschen vorgesehen ist, bedeutet *Prónoia* auch *Vorsehung* im lebensgeschichtlichen Sinn.<sup>45</sup>

Chrysisippos (3. Jahrhundert v. Chr.) schrieb mehrere Bücher über die Vorsehung. Wo Vorsehung und Fatum nahe aneinandergerückt werden, hat die Vorsehung einen Vorrang: Sie schließt das Fatum ein, nicht umgekehrt.<sup>46</sup>

### 3. Zum Verhältnis von stoischer und biblischer Gottesvorstellung

Die in der Philosophie entwickelten Vorstellungen von Gott – Gott, der Erbauer der Welt, Vater der Götter und Menschen, Gott, der Logos der Welt, die Begriffe der Vorsehung, der Weltregierung und der Vorherbestimmung – finden sich in ähnlicher oder auch unähnlicher Weise in der biblischen Tradition und sind weitgehend in der christlichen Gottesvorstellung und Theologie heimisch geworden. Der Unterschied zwischen den christlichen und den hellenistisch-römischen Anschauungen liegt weniger in diesen einzelnen Begriffen als in der gesamten Vorstellungsart der biblischen Offenbarung. Diese ist durch die Geschichte eines Volkes, des Volkes Israel, geprägt. In diesen Geschichtsrahmen hineingestellt, verändern die griechischen Begriffe ihre Bedeutung.

a) Das Verhältnis von Gott und Welt wird in der Philosophie *natural*, nicht *geschichtlich* gedacht. Die „Physik“ ist von den Vorsokratikern bis zur späten Stoa der philosophische Ort der „Theologie“. – In der Bibel spielt die „Physik“ keine Rolle. „Das Wort φύσις hat im Hebräischen kein Äquivalent.“<sup>47</sup> Auch in den griechischen Schriften des Alten Testaments kommt es nicht oft vor; erst bei und ab Philo findet sich das Wort *Physis* häufig. Im Neuen Testament ist es selten.<sup>48</sup> Außer der Bezeichnung Gott (*Theos*; biblisch *Elohim*) gibt es noch den anderen Namen „Natur“ (*Physis*); in der Bibel lautet der andere Name ganz anders: Jahwe; Kyrios; der Herr. Natur ist ein Ausdruck für die immanente, in allen Wesen lebende und anwesende Göttlichkeit – in den Wesen, die in der Bibel als die „Werke Gottes“ und als „Schöpfung“ verstanden sind. Deus sive natura – so kehrt jener Topos bei Spinoza wieder.

b) Die Natur hat nicht eigentlich eine Geschichte, sondern ein *vorherbestimmtes Schicksal*, ein Fatum. Das griechische Wort *Historia* bedeutet nichts anderes als das Wissen dessen, was sichtbar vorliegt. Und das ist vor allem das Naturgeschehen. Dieses ist selbst mit dem Geschehen Gottes als Erzeugen der Natur und das In-sich-Aufzehren der Natur; die christliche Vorstellung wehrt nicht nur den

Determinismus von Gott ab, sondern auch jeden Begriff einer Geschichte Gottes. Die Geschichte ist immer Geschichte von Menschen – eigentlich die des Volkes Gottes, und da ist sie Heilsgeschichte und nicht „Naturgeschichte“.

Die verschiedenen Rahmenvorstellungen „Natur“ und „Geschichte“ wirken sich auf die Begriffsbedeutungen von Logos und Providentia aus. *Logos* bedeutet griechisch die schöne Verhältnismäßigkeit und vernünftige Geordnetheit des Kosmos. Christlich bedeutet *Logos* das Wort Gottes, durch das alles erschaffen ist – das Wort, das gehört und verkündet wird. – *Prónoia* bedeutet griechisch das Vorherwissen und das Vorhersehen (pro-videntia) aufgrund der Weltordnung, die zugleich Ordnung der Tugenden (virtutes) ist und darum zum Guten führt. Christlich bedeutet die Providentia, daß Gott den einzelnen und die Ecclesia durch die Vergebung der Sünden zum Heil führt.

Im Begriff der Vorsehung überschneiden sich – auch für das religiöse Gefühl – das naturale und das theologische Bedeutungsfeld: Einerseits hat Gott in dieser Welt alles zum Besten eingerichtet und lenkt es zum Besten; andererseits wirkt Gott durch die Erlösung und Sündenvergebung das Heil als eine neue Schöpfung. Beide Bedeutungen haben sich erhalten; einmal hat die eine, einmal die andere das größere Gewicht.

c) Der Gott der Stoa *spricht nicht*. Seine Sprache ist die Natur, und die Natur ist – anfänglich und endlich – gut und der Maßstab des Guten. Es bedarf keines gesprochenen Wortes; es muß ja nicht noch einmal gesagt werden, was das Gute ist und wie der Mensch handeln soll. Das Gute ist sichtbar, und es ist das der Natur Gemäße. Das Ziel der Stoa ist der Weise (*ὁ σοφός*): Er sieht die Natur und lebt ihr gemäß. Auch der Weise redet nicht viel, und wenn er redet, sagt er, was ist.

Diese Rangzuweisung für die Natur und die *lex naturae* hat nun im Christentum eine höchst bedeutende Nachgeschichte; erstaunlicherweise, aber auch erklärlicherweise. Denn war im Alten Testament das mosaische Gesetz Maßstab des Guten, so tritt nach der paulinischen Gesetzeskritik und in der Begegnung des Christentums mit der Philosophie die *lex naturae* in die durch jene Kritik entstandene Lücke, denn ohne jedes Gesetz ist eine menschliche Sozietät, auch eine Kirche, nicht möglich. Die Naturrechtslehre des Aristoteles und der Stoa ist zu einem bleibenden (in der Reformation umstrittenen) Bestandteil der christlichen Tradition geworden.

## V. SPINOZA

### 1. Zur Herkunft Spinozas

Die bisher vorgestellten Begriffe von Gott entstammen einer heidnischen Kultur; die Stoa geht aus der griechisch-hellenistisch-römischen Kultur hervor. Das ist für Spinoza anders. Für ihn sind die jüdisch-christliche Tradition und die „moderne“ Philosophie des Descartes der geistesgeschichtliche Rahmen. Sowohl die alte Philosophie wie die eininhalb Jahrtausende alte christliche Tradition hat Spinoza rezipiert. Die Herkunftsfamilie gehörte zu jenen spanischen Juden, die in den Verfolgungen im Spanien des 17. Jahrhunderts nach Portugal emigriert und vielfach gewaltsam zu sogenannten „Neuchristen“ gemacht worden, aber innerlich streng gläubige Juden geblieben waren. Nach der Befreiung Hollands von der spanischen Herrschaft erfolgte eine starke Einwanderung nach Holland, insbesondere nach Amsterdam, „dem großen neuen Jerusalem“. Dort wurde Spinoza 1632 geboren und erhielt eine jüdisch-theologische Bildung. Sein Interesse galt den Naturwissenschaften. Wegen seiner Philosophie wurde er von der Synagoge 1656 in den Bann getan. Wechselnd wohnte er bei Freunden, lebte allein und arbeitete als Optiker und Linsenschleifer. Zu Lebzeiten veröffentlichte er nur eine Schrift, den Theologisch-politischen Traktat (1670). 1677 starb Spinoza. Sein Hauptwerk, die Ethik (*Ethica ordine geometrico demonstrata*), erschien 1678 in den Opera posthuma.

Die Herkunft Spinozas bedeutet nicht, daß seine Gottesvorstellung jüdisch gewesen wäre. Sie war ganz anders, und eben deswegen schloß ihn die Synagoge aus. Er verfiel dem Vorwurf des Atheismus und teilte damit das Schicksal vieler Philosophen vom Altertum bis auf den heutigen Tag. Atheist ist der, der nicht die allgemein anerkannte Gottesvorstellung hat. Schon in der Antike gab es einen Katalog der *Atheoi*,<sup>49</sup> und auch Philosophen der späteren Neuzeit wie etwa Fichte sind in einen Atheismusstreit verwickelt worden.

Es gibt wohl keinen Philosophen – auch keinen christlichen –, der Gott so zum Mittelpunkt und den Begriff von Gott so zum Zentralbegriff seiner Philosophie gemacht hat wie Spinoza. Aber eben dies ist das Befremdliche gewesen. Für unser Thema „Gott der Philosophen“ ist Spinoza deswegen wichtig, weil er Philosophie und Theologie

schroff einander gegenüberstellt. Im 14. Kapitel des Theologisch-politischen Traktats sagt er, daß sie *toto coelo* verschieden seien.

„Es bleibt mir nun noch übrig zu zeigen, daß zwischen dem Glauben oder der Theologie einerseits und der Philosophie andererseits keinerlei Gemeinschaft oder Verwandtschaft besteht. Darüber kann niemand im unklaren sein, der Endziel und Grundlage dieser beiden Disziplinen kennt, die ja himmelweit voneinander verschieden sind. Das Ziel der Philosophie ist nur die Wahrheit, das Ziel des Glaubens aber, wie ich zur Genüge gezeigt habe, nur der Gehorsam und die Frömmigkeit. Die Philosophie hat zu ihrer Grundlage die Gemeinbegriffe und kann bloß aus der Natur hergeleitet werden. Der Glaube aber hat Geschichte und Sprache zur Grundlage und muß bloß aus der Schrift und aus der Offenbarung hergeleitet werden, wie ich im 7. Kapitel gezeigt habe. Der Glaube läßt daher jedem die volle Freiheit zu philosophieren, so daß man über alles denken kann, wie man will, ohne daß es einem zum Verbrechen angerechnet wird, und er verdammt nur diejenigen als Ketzer und Schismatiker, die Meinungen lehren, welche zu Ungehorsam, Haß, Streit und Zorn auffordern. Und er hält nur diejenigen für Gläubige, die nach Maßgabe ihres Verstandes und ihrer Fähigkeiten für Gerechtigkeit und Liebe eintreten.“<sup>50</sup>

Mit Entschiedenheit vertritt Spinoza die Denkfreiheit und die Freiheit der Wissenschaft gegenüber einer theologischen Zensur.

## 2. Gott und Welt

Spinoza übernimmt von Descartes den Primat der Methode – und zwar der strengen, an der Mathematik orientierten Methode. Aufgrund von Definitionen und evidenten Axiomen werden Lehrsätze (*propositiones*) aufgestellt und streng bewiesen (*demonstratio*). Aus ihnen werden weitere Sätze gefolgert und durch Anmerkungen erläutert. Auch der Begriff von Gott und jeder Satz über Gott stehen in diesem deduktiven Kontext und gehen aus ihm, genauer, in ihm hervor. Andere Sätze über Gott mögen der Frömmigkeit dienen, enthalten aber keine Wahrheit.

Keine Rede also davon, daß Gott geleugnet würde. Im Gegenteil: Die Proposition 15 der *Ethica* lautet: „Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden.“ Diesen Satz neh-

men wir als Ausgangspunkt für die Darstellung des spinozischen Gottesbegriffs. Im 73. Brief bezieht Spinoza sich auf Paulus: „... Was das erste angeht, so habe ich über Gott und Natur eine ganz andere Meinung als jene, die von den modernen Christen (*Neoterici Christiani*) gewöhnlich vertreten wird. Ich fasse nämlich Gott als die immanente und nicht als die äußere Ursache aller Dinge. Ich behaupte eben, daß alles in Gott lebt und webt, gerade so wie Paulus und vielleicht auch alle antiken Philosophen, wenn auch in anderer Weise, und ich darf wohl auch sagen, wie alle alten Hebräer, soweit man das aus manchen, freilich vielfach verfälschten Traditionen schließen darf. Wenn es aber Leute gibt, die meinen, der Theologisch-politische Traktat gehe davon aus, daß Gott und die Natur (worunter sie eine Masse oder eine körperliche Materie verstehen) eines und dasselbe seien, so sind sie ganz und gar im Irrtum.“<sup>51</sup>

## 3. Substanz, Attribut, Modus

Wie aber muß Gott gedacht werden, wenn alles in Gott begriffen werden soll? Gott muß gedacht werden als das, was nicht in einem anderen, sondern in sich ist und durch sich begriffen wird. Dies aber ist die Definition der Substanz. Die Substanz kann nicht von einer anderen hervorgebracht werden (*Prop. 6*), sonst wäre sie nicht in sich. Sie ist als *causa sui* begriffen. *Causa sui* aber definiert Spinoza als das, „dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann (*non potest concipi, nisi existens: Definition 1*). Da die Substanz auch nicht begrenzt sein kann, muß sie als unendlich gedacht werden: *substantia infinita (Prop. 8)*. – Es gibt nur eine Substanz, und Gott muß als die eine Substanz begriffen werden (*Deus sive substantia: Prop. 11*).

Sofern das Wesen (*essentia*) der einen, infiniten, notwendig existierenden Substanz soll aufgefaßt werden können, bedarf Spinoza eines Begriffs, der einmal das Wesen der Substanz darstellt und zum anderen einen Bezug zum erkennenden Intellekt hat. Dieses ist der Begriff *Attribut*. Die Definition 4 lautet: „Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz als ihr Wesen ausmachend erkennt (*percipit*).“ Die Substanz ist nicht leere Identität, naturloser Gott, sondern unendliches „Wesen“. Insofern das *esse substantiae* aufgefaßt wird, muß es als *Folge* aus ihr begriffen werden. Der Begriff *Natura* bezeichnet das *esse* als Hervorgang, der rein als Folge zu begreifen ist (nicht als Wollen und Machen; nicht als Schöpfung).

#### 4. Die „mathematische“ Methode

Substanz ist demnach das absolute Substrat einer Explikation. Attribut ist der Begriff der Möglichkeit (Potenz) der Substanz, sich unendlich darzustellen als Natur. Darum müssen Gott unendliche Attribute zugesprochen werden. *Modus* bedeutet die unendliche Folge, den Hervorgang und die Art und Weise des Daseins der Substanz. Proposition 16 lautet: „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches (*infinita*) auf unendliche Weise (*in infinitis modis*) . . . folgen.“ Das bedeutet: Aus der Substanz und damit aus der Natur Gottes folgen die unendlichen Attribute, von denen der menschliche Intellekt nur Ausdehnung und Denken auffaßt. Das Attribut ist nicht in einem anderen, sondern ist als solches das Wesentlichsein der Substanz, die in sich ist und durch sich begriffen wird. Aus den Attributen folgen die *Modi*, das sind die ausgedehnten und die denkenden Dinge. Auch sie müssen, wie die Attribute, „notwendig und unendlich existieren“ (Prop. 22). „Jeder *Modus* . . . ist . . . eine notwendige Folge (*necessario sequi debuit*) aus der unbedingten Natur (*ex absoluta natura*) eines Attributes Gottes . . .“ (Prop. 23). *Modus* ist das, „was in einem anderen ist, durch das es auch begriffen wird“ (Definition 5). Der *Modus* ist in einem anderen, wie ein Affekt in einem beseelten Wesen ist. *Modi* sind z. B. Verstand und Wille, die eben darum, weil sie *Modi* sind, nicht Gott zugeschrieben werden können. Aber auch die Welt als ganze (eine Affektion der Ausdehnung) ist ein *Modus*.

In dieses Konzept gehört der strenge Begriff der Kausalität: „*Deus est omnium rerum causa immanens; non vero transiens*“ (Prop. 18); das heißt, Gott geht, wenn er Ursache ist, nicht aus der Substanz heraus, sondern die Substanz modifiziert sich in einem der Attribute. – Doch Gott ist freie Ursache (*causa libera*): „Gott handelt allein nach den Gesetzen seiner Natur und von niemandem gezwungen“ (Prop. 17). Spinoza kennt nicht die Freiheit der Willkür, wohl aber „freie Ursache“ (Prop. 17 und Folgesatz 2). „Du siehst, daß ich die Freiheit nicht in den freien Beschluß (*in libero decreto*), sondern in die freie Notwendigkeit (*in libera necessitate*) setze.“<sup>52</sup>

Kuno Fischer spricht von einer „Freiheit ohne Willkür“ und einer „Notwendigkeit ohne Zwang“. „Gott ist als Ursache seiner selbst frei, er ist als Folge seiner selbst notwendig.“<sup>53</sup>

Die Welt ist ganz anders als Gott, weil sie nicht aus sich ist, sondern aus Gott folgt und weil sie nicht aus ihr selbst begreifbar, sondern nur aus Gott begreifbar ist. Jedoch sie folgt notwendig aus Gott. Die notwendige Folge darzustellen, ist die „mathematische“ Methode, der *ordo geometricus*, geeignet. Diese Methode charakterisiert K. Fischer:

„In der mathematischen Methode folgt jeder Satz aus früheren Sätzen, und diese Kette von Folgerungen geht zurück auf unmittelbar gewisse Sätze, auf Grundwahrheiten, von denen sie abhängt. Jeder abhängige Erkenntnisatz ist eine Folgerung. In der mathematischen Ordnung *folgt* alles. Jeder Satz ist notwendig, weil er durch frühere begründet ist; zuletzt sind alle in dem ersten Grundsatz enthalten, und es ist nichts geschehen, als daß wir die Folgerichtigkeit begriffen, durch fortschreitende Folgerungen die Reihe der Wahrheiten uns deutlich gemacht haben . . . Wie in dem Grundsatz das gesamte System der Folgerungen, wie in dem Dreieck alle Wahrheiten desselben enthalten sind, so ist mit dem ursprünglichen Wesen der Inbegriff aller Dinge gegeben, und das Weltall folgt aus seinem Urgrunde wie die Reihe der mathematischen Lehrsätze aus dem Axiom. Das Weltall folgt, d. h. es ist notwendig, wie eine mathematische Wahrheit; es folgt aus dem Urwesen wie die mathematische Wahrheit aus dem Grundsatz: Diese notwendige Folge ist zugleich eine ewige. Die Welt entsteht nicht, sie ist, wie die mathematische Wahrheit nicht aus dem Grundsatz (mit der Zeit) entsteht, sondern ewig in ihm ist und besteht. Also muß das Weltall gedacht werden als eine notwendige und ewige Ordnung der Dinge.“<sup>54</sup>

Aus der Darstellung gemäß dieser Methode, welche die Weltordnung auf einen ersten Grund zurückführt, folgt die Zeitlosigkeit der Wahrheit. Überdies ist der Begriff des Zieles überflüssig geworden; in der zeitlos begriffenen *natura naturata* entfällt der Zweckbegriff.

Dank der mathematischen Methode entspricht die Vorstellung von Gott und Welt jenem Weltbild, das ebenfalls sich der mathematischen Methode verdankt: dem Weltbild der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Beide Weltvorstellungen sind charakterisiert durch das streng logische Vorgehen, durch die Einheit und Absolutheit der Welt, durch die Teleologiefreiheit der Natur und durch die Zeitlosigkeit der Wahrheit.

Man kann sagen, die mathematische Methode lasse gar kein anderes Weltbild zu als das monistisch-deduktive Konzept eines *Deus sive natura*. Das ist richtig, doch für Spinoza gilt in höherem Maß das Umgekehrte: Eine radikal auf Gott gestellte Philosophie greift zu der Methode, die es ihr erlaubt, darzustellen, daß alles notwendig aus Gott folgt.

Diese Sequenz sei noch einmal in umgekehrter Richtung als Rückgang von der Folge auf den Grund zusammenfassend dargestellt: 1. Das endliche einzelne Seiende hat eine zufällige Existenz; es ist *natura naturata* und ein bestimmter Modus. – 2. Der Grund des Seienden ist die unendliche und notwendig existierende Modifikation als Zustand eines Attributes. – 3. Der Grund des Seienden ist also selber gegründet im Attribut als einer göttlichen Potenz, aus welcher der Modus folgt. Sie drückt eine innergöttliche Wesenheit aus; und dies in unendlicher Weise. – 4. Der absolute Grund ist die unendliche Substanz als *causa sui*.

Gott – so vorgestellt – ist *toto coelo* von Welt und Mensch verschieden. Er hat nicht Verstand noch Wille; er handelt nicht, sondern verursacht; er spricht nicht. Jedoch er ist nicht transzendent; alles, was aus ihm hervorgeht, ist immanent. Der Vorwurf des „Pantheismus“ trifft nicht; denn die Dinge sind gerade nicht Gott, sondern sie sind Modi; wohl aber sind alle Dinge in Gott.

Auf der Seite des Menschen ist gemäß dieser Metaphysik der Intellekt ein Vermögen der Konstruktion und der Produktion; nicht ein Vermögen des Vernehmens und Entgegennehmens. Sollte es einen lebendigen Gott geben, so könnte der Intellekt, der sich selbst gemäß der mathematischen Methode bestimmt, ein von Gott kommendes Wort der Offenbarung nicht auffassen.

### 5. Spinoza und das Christentum

So sehr Spinozas Philosophie methodisch und inhaltlich der neuzeitlichen Naturwissenschaft entspricht, so sehr widerspricht sie dem christlichen Glauben. Der Grund ist keineswegs ein Atheismus, sondern der logische Rigorismus, mit dem die überkommene Vorstellung von Gott reflektiert und als reine Absolutheit begriffen wird. Die Absolutheit widerspricht der Selbstkundgabe Gottes im Alten und im Neuen Testament. Spinoza ist sich dieser Unvereinbarkeit bewußt. – Wie nahe er sich der Gestalt Jesu weiß und wie tief die Kluft ist, die sie

scheidet, zeigt eine Stelle in dem schon oben zitierten Brief an Heinrich Oldenburg:

„Um endlich über das dritte Stück meiner Meinung klareren Ausdruck zu geben, sage ich, daß es zum Heile nicht schlechthin notwendig ist, Christus nach dem Fleische zu erkennen, daß es aber etwas ganz anderes ist mit jenem ewigen Sohn Gottes, d. h. mit Gottes ewiger Weisheit, die sich in allen Dingen und am meisten im menschlichen Geiste und von allem am meisten in Christo Jesu kundgetan hat. Denn ohne diese Weisheit kann niemand in den Stand der Seligkeit kommen, denn sie allein lehrt, was wahr und was falsch, was gut und was böse ist. Und weil diese Weisheit, wie gesagt, sich durch Jesum Christum am meisten kundgetan hat, so haben seine Jünger verkündigt, wie sie ihnen von ihm offenbart worden ist. . . . Wenn übrigens einige Kirchen des weiteren behaupten, Gott habe menschliche Natur angenommen, so habe ich ausdrücklich bemerkt, daß ich nicht weiß, was sie damit sagen. Ja, offen gestanden scheint mir, was sie sagen, gerade so unsinnig, als wenn mir jemand sagen wollte, der Kreis habe die Natur des Quadrats angenommen.“<sup>55</sup>

## VI. RESÜMEE

Die wenigen Denker, die im vorangehenden vorgestellt worden sind, können nicht erschöpfend das philosophische Denken von Gott repräsentieren. Man braucht nur einige Namen zu nennen, die für ganz andere Konzepte stehen: in der Antike z. B. Epikur oder Plotin; in der Neuzeit die englischen Deisten, Leibniz, Kant oder die Denker des deutschen Idealismus; in der Gegenwart die Denker des „Atheismus“ von Nietzsche bis Heidegger, Sartre oder Bloch.<sup>56</sup>

Es hat sich also um Beispiele gehandelt. Sie genügen aber, um folgendes Resümee zu ziehen.

1. Das christliche Denken und die kirchliche Theologie müssen immer – auch in einer christlichen Kultur – mit der Philosophie als einem Gegenüber rechnen. Dieses Gegenüber ist einerseits ein Kontrahent – auf bisher hohem denkerischem Niveau. Andererseits kann dieser Kontrahent ein Beistand sein, die biblische Offenbarung in einer der Geschichtszeit und dem soziokulturellen Kontext entsprechenden und verstehbaren Weise zu vermitteln.

2. Theologie und Philosophie sind aufeinander verwiesen. Beide sind Sprachschöpfungen des Menschen und werden in einer bestimmten Kultur und in einer bestimmten Geschichtszeit hervorgebracht, sie können sich gar nicht vollständig voneinander lösen, denn auch noch in der Ablösung sind sie aufeinander bezogen. Wird die gegenseitige Verwiesenheit nicht realisiert oder gar abgewiesen, so hat das zur Folge, daß beide – Philosophie und Theologie – abstrakt werden. Die Philosophie grenzt sich ein auf eine Theorie des Erkennens oder der Wissenschaften oder sonst eine Bindestrich-Philosophie. Die Theologie aber übernimmt unkontrolliert gewisse Philosopheme (wie z. B. Dialektik, Existentialismus, Marxismus etc.) und denaturiert sie zu intellektuellen Moden; es sei denn, sie schafft sich eine künstliche Philosophie, wie z. B. die Neuscholastik, mit der Folge, daß die Theologie eine Sprache spricht, die sonst niemand spricht.

3. Unbeschadet dieser Verwiesenheit von Philosophie und Theologie aufeinander bleibt der Weg Pascals, welcher nicht der Weg der „Philosophen und Gelehrten“ ist: la renonciation totale et douce – die gänzliche und selige Entsagung. Sie begründet eine Form der Existenz, die Abschied nimmt in gleicher Weise von Theologie und Philosophie.

#### Anmerkungen

- <sup>1</sup> Joh 1,18.
- <sup>2</sup> M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker*. Zürich 1950, 81.
- <sup>3</sup> Ps 14,1.
- <sup>4</sup> Röm 1,20.
- <sup>5</sup> W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen* (Suhrkamp Wissenschaft 218). Frankfurt 1979, 300.
- <sup>6</sup> H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1934, Bd. I. 21 A 28. Vgl. *Aristoteles*, Ed. Becker, 977 a 34 f.
- <sup>7</sup> H. Diels, a. a. O. 21 B 1.
- <sup>8</sup> 21 B 11.
- <sup>9</sup> 21 B 14.
- <sup>10</sup> 21 B 16.
- <sup>11</sup> 21 B 15.
- <sup>12</sup> 21 B 23.
- <sup>13</sup> 21 B 24.
- <sup>14</sup> 21 B 26.

- <sup>15</sup> 21 A 29.
- <sup>16</sup> 21 A 30.
- <sup>17</sup> 21 A 31.
- <sup>18</sup> 21 A 35.
- <sup>19</sup> 21 B 18.
- <sup>20</sup> 21 B 34.
- <sup>21</sup> H. Diels, a. a. O. I. 22 B 32.
- <sup>22</sup> *Der Kleine Pauli*. Lexikon der Antike (dtv). München 1979, Bd. 5, Sp. 1523.
- <sup>23</sup> H. Diels, a. a. O. II. 59 B 12.
- <sup>24</sup> A. a. O. II. 80 B 4.
- <sup>25</sup> A. a. O. II. 88 B 25.
- <sup>26</sup> *Platon*, Staat. Buch II. 379 a.
- <sup>27</sup> A. a. O. 379 b.
- <sup>28</sup> *Platon*, Timaios 27 a ff.
- <sup>29</sup> A. a. O. 28 c–29 a.
- <sup>30</sup> A. a. O. 30 b.
- <sup>31</sup> A. a. O. 30 b–c.
- <sup>32</sup> *Aristoteles*, Metaphysik XII 1072 b 7, 1073 a 27.
- <sup>33</sup> A. a. O. 1074 b 33.
- <sup>34</sup> A. a. O. 1072 b 15–30.
- <sup>35</sup> Vgl. M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* (1872). ND Aalen 1972, 79–172.
- <sup>36</sup> *Diog. Laert.*, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Bd. II. Berlin 1955, VII 142.
- <sup>37</sup> *Diog. Laert.*, a. a. O. VII 137–138.
- <sup>38</sup> A. a. O. VII 137.
- <sup>39</sup> Ebd.
- <sup>40</sup> A. a. O. VII 138.
- <sup>41</sup> A. a. O. VII 147.
- <sup>42</sup> A. a. O. VII 156.
- <sup>43</sup> M. Heinze, a. a. O. 127, Anm. 1.
- <sup>44</sup> Besonders bei *Cicero*, *De Natura Deorum*. Vgl. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. III. Teil, 1. Abt., 5. Aufl. hg. v. E. Wellmann. Leipzig 1923, 143, Anm. 1.
- <sup>45</sup> „Rein physisch betrachtet als Verkettung von Ursachen und Wirkungen heißt der Logos εἰμαρμένη. Tritt der Zweckbegriff mehr in den Vordergrund und macht sich das religiöse Bedürfnis geltend, so ist er die πρόνοια, der sich der Mensch auf das rückhaltloseste hingeben kann, da der ganze Kosmos auf sein Wohl berechnet und gerichtet ist. Das absolut Notwendige wird so zugleich das absolut Zweckmäßige, und beides ist verbunden in dem absolut Logischen. Es gab in der Stoa selbst einige Hauptvertreter der Schule, die von einem wahren und tief religiösen Gefühl belebt waren und deren Ansprüche einer rein theistischen Anschauung sich nähern; so unter den alten Kleantes, unter den neueren Epiktetos. Diese mochten aus tieferem Interesse die Seite der Vorsehung an dem allgemeinen Logos vor allem ins Auge fassen“ (M. Heinze, a. a. O. 127).

<sup>46</sup> A. a. O. 128, Anm. 1.

<sup>47</sup> Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. von *G. Kittel*, Bd. IX hg. von *G. Friedrich*, 1969, 260.

<sup>48</sup> Vgl. ebd. 264.

<sup>49</sup> *H. Diels*, a. a. O. II, 52, Zeile 15.

<sup>50</sup> *Tractatus theologico politicus*, 14. Kap. In: *Spinoza, Opera* (*C. Gebhardt*), Bd. III, 179. – *Opera/Werke lat. u. deutsch.* Bd. I (hg. von *G. Gawlick/F. Niewöhner*). Darmstadt 1979, 443.

<sup>51</sup> 73. Brief (an *Heinrich Oldenburg*). *Op. IV*, 306. – *Spinozas Briefwechsel*, übers. von *C. Gebhardt*. Leipzig 1914, 276.

<sup>52</sup> 58. Brief. *Op. IV*, 265 (*Gebhardt*, a. a. O. 236).

<sup>53</sup> *K. Fischer*, *Spinozas Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg 1946, 362.

<sup>54</sup> *K. Fischer*, a. a. O. 352 f.

<sup>55</sup> 73. Brief, a. a. O. IV, 308 (*Gebhardt*, a. a. O. 277).

<sup>56</sup> Vgl. *W. Weischedel*, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus* (1975). 2 Bde. (in einem Band). Darmstadt 1983. – *J. Möller* (Hg.), *Der Streit um den Gott der Philosophen. Anregungen und Antworten*. Düsseldorf 1985.