



STEP 13/3

Benedikt Paul Göcke / Christian Pelz (Hg.)

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Band 3
Theologie und Metaphysik

Cover image

Johann Bockberger d.Ä.: Kaiser Ferdinand I., Bildnis in ganzer Figur.
Kunsthistorisches Museum, Wien

Printed as habilitation thesis on recommendation of the Fachbereich Geschichte/Philosophie of the Westfälische Wilhelms-Universität Münster with support of the Deutsche Forschungsgemeinschaft.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-11920-4

ISBN 978-3-402-11921-1 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-12407-9>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2001/2019 Ernst Laubach. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Christian Hengstermann

Kritik der religiösen Einbildungskraft Spinozismus und Platonismus in der Cambridger Aufklärung in Neuzeit und Moderne

1. Einleitung: Von Amsterdam nach Cambridge – Baruch de Spinoza und der Streit um Gott in Neuzeit und Gegenwart

Spinoza steht für eine „radikale Aufklärung“, deren Grundeinsichten für eine konsistente theologische Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube weiterhin grundlegend sind.¹ Kern der Religionsphilosophie des *Tractatus Theologico-Politicus*, in dem der niederländische Aufklärer und Rationalist nach dem Tode eines auf Betreiben calvinistischer Kreise inhaftierten engen Freundes Religion und Politik in einer prinzipiellen Kritik aller Offenbarung zu trennen sucht, ist die emphatisch praktisch-ethische Relecture der im Alten und Neuen Testament niedergelegten prophetischen Botschaft der Gerechtigkeit und Nächstenliebe im Idiom der menschlichen Vorstellungskraft. Unter konsequenter Zurückweisung eines mythologischen Supranaturalismus, nach dem Gott in willkürlichen Eingriffen die Gesetze einer von ihm unterschiedenen Natur außer Kraft setzt, deutet Spinoza Prophetie und Offenbarung als Fundus einer reichen Bildsprache, die den Menschen zum wohltätigen Handeln am Nächsten bewegen will. Während es demnach der Philosophie und Wissenschaft, die sich des Verstandes bedient, um die theoretische Wahrheit über Gott, Welt und Seele geht, ist der praktische Gehorsam gegenüber dem genannten Sittengesetz der einzige Gegenstand der religiösen Vorstellungskraft. Ungeachtet der prinzipiellen Trennung von weltlich-politischer Vernunft und religiöser Vorstellung deutet aber auch Spinoza im *Tractatus* eine systematisch hochrelevante Verhältnisbestimmung von metaphysischer Wahrheit und religiösem Ethos im Lichte der Sub-

¹ So die Leitthese, die dem nachfolgenden Beitrag im Anschluss an die philosophiegeschichtliche Studie von JONATHAN I. ISRAEL: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, Oxford 2001, und die systematisch-theologische von KLAUS MÜLLER: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006, zugrunde liegt.

stanz- und Strebensphilosophie der Ethik an, wenn er die Nächstenliebe als rationales Selbsterhaltungs- und Selbstvervollkommnungsbemühen in der Nachahmung der einen unendlichen Substanz als an sich vormoralischen Urgrundes von Denken und Ausdehnung auffasst. Ontologisch wie erkenntnistheoretisch steht Spinozas streng praktische Theologie der religiösen Vorstellungskraft damit einerseits für unaufgebbare Grundeinsichten einer aufgeklärten Religionsphilosophie. Gott steht der Welt nicht etwa einfach transzendent gegenüber, sondern ist der Grund ihrer Wirklichkeit in Denken und Ausdehnung, den der Mensch in der Vorstellungskraft erahnt und im sittlichen Handeln nachahmt. Andererseits ist Spinozas Philosophie der einen Substanz, die in sämtlichen Modi ihrer beiden für uns erkennbaren Attribute des Denkens und der Ausdehnung eine über alle sittlichen Kategorien erhabene Allmacht ausübt, als theologische Denkform mit der zentralen theistischen Überzeugung von Gott als Güte, der ursprünglichen Einsicht Platons, die, von A. N. Whitehead mit Recht als „neue Reformation“ bezeichnet,² die der Grund aller religiösen Hoffnung ist, unvereinbar: Ein unendliches Absolutes, das nicht zugleich vollkommene Güte ist, verdient, wie es Platon im Staat zum ersten Mal formuliert,³ weder den philosophischen Gottesnamen noch religiöse Verehrung.

In Neuzeit und Moderne steht die „Cambridger Aufklärung“⁴ für eine platonische Theologie Gottes als vollkommener Güte. Henry More, ihr zusammen mit

² Ohne die Beziehung zur Prozessphilosophie als Neuformulierung des bipolaren Gottes als vollkommenes Sein und Werden im platonischen *Timaios* eigens zu diskutieren, steht der nachfolgende Beitrag in der insbesondere im genannten Kapitel in ALFRED N. WHITEHEAD: *Adventures of Ideas*, Cambridge 1933, 160–172, formulierten Tradition eines Platonismus der schöpferisch-erlösenden Güte Gottes, die Welt und Mensch, wie es nach Whitehead Platon erstmals erkennt, Jesus erlebt und die Kirchenväter spekulativ entfalten, nicht durch „Zwang“, sondern durch „Überredung“ erlöst.

³ Vgl. Plat. polit. II, 379b–383c.

⁴ Es ist dies die jüngst von SARAH HUTTON: *British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford 2015, 136–159, vorgeschlagene Sammelbezeichnung für den Kreis liberaler anglikanischer Theologen im England der Revolution und Restauration des 17. Jahrhunderts, die in der Geschichtsschreibung bislang vor allem als „Cambridge Platonists“ oder „Schule von Cambridge“ bekannt sind. Erstere Bezeichnung stammt von ERNST CASSIRER: *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig/Berlin 1932 (erneut abgedruckt in: ders.: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Hamburg 2002, 221–380), Letztere von JOHN TULLOCH: *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the 17th Century*, Edinburgh/London ²1874, II: The Cambridge Platonists. Aufgrund ihrer Prägung durch die vornizänischen Kirchenväter, insbesondere Origenes von Alexandrien, ließen sie sich treffend auch als „Cambridge Origenists“ bezeichnen. Vgl. hierzu ALFONS FÜRST/CHRISTIAN HENGSTERMANN (Hg.): *Die Cambridge Origenists. George Rusts Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions*, Münster 2013. Zur ersten Einführung siehe CHRISTIAN HENGSTERMANN: „Die ‚Cambridge Platonists‘. Freiheitsmetaphysik und All-Einheitspekulation im neuzeitlichen England“, in: U. Weichert/C. Hengstermann (Hg.): *Anne Conways Principia philosophiae. Materialismuskritik*

Ralph Cudworth bedeutendster Vertreter im 17. Jahrhundert, weist in den ersten theologischen Repliken auf den *Tractatus Theologico-Politicus* und die *Ethica* den Naturalismus des Autors im Sinne der moralischen Güte Gottes und der libertarischen Freiheit des Menschen zurück. Innerhalb der religiösen Epistemologie und Ontologie, die er dem Substanzmonismus Spinozas entgegensetzt, begreift die Seele mittels eines eigenen göttlichen Gespürs oder Sinns, in dem praktische Vernunft und Vorstellungskraft zur Einheit kommen, Gott als höchste Güte, die Welt und Mensch in der Schöpfung aus sich hervorbringt und im Heil zu sich zurückführt. In der Gegenwart knüpft der Cambridger Religionsphilosoph Douglas Hedley an More an, wenn er Spinozas Leittermini von „Substanz“ und „Streben“ als neuzeitliches Programm eines Materialismus und Atheismus zurückweist. An die Stelle einer zur Wahrheit prinzipiell unfähigen Vorstellungskraft tritt als Grundvermögen von Vernunft und Verstand die „ikonische Imagination“, die Gott im Symbol von Welt und Geschichte als gütigen Schöpfer und Erlöser erkennt.

Innerhalb der Cambridger Aufklärung, wie Henry More und Douglas Hedley sie in Neuzeit wie Gegenwart im kritischen Dialog mit der radikalen Aufklärung Spinozas als eigene platonische Denkform vor dem Hintergrund eines modernen szientistischen Weltbildes vertreten, steht Theologie als Wissenschaft für einen Mittelweg zwischen Rationalismus und Empirismus. Hiernach ist die Vorstellungskraft als Prinzip des praktischen Lebensvollzugs vornehmliches Vermögen der Erkenntnis Gottes als schöpferisch-erlösender Güte. Eine solche Theologie bewahrt einerseits die unhintergehbaren Grundeinsichten des Spinozismus, namentlich den Pantheismus Gottes als Grund von Denken und Ausdehnung, den der Mensch kraft der Vorstellungskraft begreift. Andererseits wird sie Gott als vollkommenem Wesen gerecht, wenn sie ihn als sittlichen Akteur begreift, der sich dem Menschen im Sakrament von Natur und Geschichte im Schönen, Wahren und Guten mitteilt.

und Alleinheits-Spekulation im neuzeitlichen England, Münster 2012, 13–39, jetzt kurz zusammengefasst bei dems.: Art. „The Cambridge Platonists“, in: S. Goertz/C. Taliaferro (Hg.): *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Philosophy of Religion* (im Druck). Der Begriff wird im Nachfolgenden auch auf die moderne Fortführung der in der Cambridger Aufklärung grundgelegten „rationalen Theologie“ angewendet, die sich, wie im Weiteren aufgezeigt, über zeitgenössische Religionsphilosophen wie Douglas Hedley in Großbritannien (oder auch Charles Taliaferro in Amerika) als lebendige Option einer ökumenischen Philosophie des Absoluten darstellt.

2. Radikale Aufklärung – Spinozas Kritik aller Offenbarung im *Tractatus Theologicus-Politicus*

Der *Tractatus Theologicus-Politicus*, für den der Verfasser 1665 unter dem Eindruck eines zum Schaden von Staat und Einzelnem wieder erstarkenden politischen Calvinismus die Arbeit an der zu diesem Zeitpunkt beinahe fertiggestellten *Ethica more geometrica demonstrata* unterbricht, stellt die Programmschrift der „radikalen Aufklärung“ Spinozas dar. Innerhalb des Werkes kommt der Vorstellungskraft eine Schlüsselrolle zu. Diese, nicht etwa Vernunft und Verstand, ist das Vermögen der Religion, der es, wie der Autor im Sinne der politischen Zielsetzung seiner Streitschrift als Plädoyer für Meinungsfreiheit in einem idealiter demokratisch verfassten Gemeinwesen darlegt, nicht etwa um theoretische Wahrheit, sondern allein um praktischen Gehorsam gehen sollte.⁵

In den Kapiteln zu Prophetie und Wundern, die den Kern des umfangreicheren theologischen ersten Teils der zweiteiligen Schrift darstellen, unterzieht Spinoza dem gemeinen Glauben an ein übernatürliches Eingreifen Gottes in Wort und Tat konsequent das Fundament. In strikter Trennung von Philosophie und Theologie, mit der er seine Sache der Entmachtung der Kirche als politischer Institution innerhalb einer allein herrschenden demokratischen Staatsmacht betreibt, folgt Spinoza zwar Moses Maimonides, wenn er die biblische „Prophetie oder Offenbarung“, die er im ersten Kapitel nach dem streitbaren Vorwort als „sichere Erkenntnis einer den Menschen von Gott offenbarten Sache“ definiert,⁶ auf die Vorstellungskraft der Hagiographen zurückführt. Anders aber als bei dem

⁵ Neben den entsprechenden wichtigen Werkinterpretationen bei ISRAEL: *Radical enlightenment*, 275–285, und MÜLLER: *Streit um Gott*, 64–87, beruht die nachfolgende Skizze zur Vorstellungskraft und zum Gottesbegriff im *Tractatus* insbesondere auf den beiden umfassenden neueren Monographien zu Spinozas zweitem Hauptwerk aus der Feder von STEVEN M. NADLER: *A Book Forged in Hell. Spinoza's scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton 2011, und SUSAN JAMES: *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The Theologico-political Treatise*, Oxford 2014, und den beiden ihm gewidmeten kooperativen Kommentaren von YITZHAK Y. MELAMED/MICHAEL A. ROSENTHAL (Hg.): *Spinoza's Theologico-political Treatise. A Critical Guide*, Cambridge 2010 und OTFRIED HÖFFE (Hg.): *Baruch de Spinoza. Theologisch-politischer Traktat*, Berlin 2014. Grundlegend für den spinozistischen Imaginations- und Religionsbegriff im *Tractatus* ist noch immer die hierfür wegweisende Pilotstudie von HENRI LAUX: *Imagination et Religion chez Spinoza. La Potentia dans l'Histoire*, Paris 1993.

⁶ *Tractatus* 1,1. Die Übersetzungen hier und im Folgenden entstammen mit gelegentlicher leichter Modifikation der Ausgabe der philosophischen Bibliothek: BARUCH DE SPINOZA: *Theologisch-politischer Traktat. Tractatus theologico-politicus*, neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2012.

großen mittelalterlichen jüdischen Philosophen, bei dem die prophetischen Symbole in der Bildsprache der Vorstellung höchste Wahrheiten der Vernunft zum Ausdruck bringen, ist die Wahrheit der biblischen Prophetie und Offenbarung beim neuzeitlichen Religionskritiker nicht etwa objektiv-metaphysischer, sondern ausschließlich subjektiv-moralischer Natur. Gewähr und Gegenstand der „sicheren Erkenntnis“, als die Spinoza Prophetie und Offenbarung definiert, sind allein Moral und Tugend. Neben göttlichen Zeichen ist es zum einen die persönliche Tugendhaftigkeit des Propheten, die seine Predigt bestätigt.⁷ Zum anderen ist die „Erkenntnis“ der von Spinoza ausdrücklich als „Bauersleute ohne jede Bildung“⁸ bezeichneten alttestamentlichen Propheten das Verständnis Gottes als liebenden und gütigen Lenkers aller Dinge, als der er sich ihrer überdurchschnittlich lebendigen Vorstellungskraft in tatsächlichen oder nur eingebildeten Auditionen und Visionen⁹ offenbart. Gegenstand der prophetischen Vorstellungskraft, die, wie Spinoza nüchtern analysiert, gleichermaßen vom Bildungsstand und der Umwelt wie vom Charakter und der Stimmungslage des jeweiligen Autors geprägt ist, ist nämlich weder physisch noch metaphysisch. Die Beispiele für die Irrtümer der Propheten in dem einen wie in dem anderen Bereich sind Legion. Unter den kosmologischen Irrtümern der Schrift findet sich der Heliozentrismus. So nimmt Josua, der als Heerführer ohnehin kaum als Autorität in astronomischen Fragen geeignet scheint, offenbar an, die Sonne drehe sich um die Erde, wenn er meint, diese habe über Jericho einen ganzen Tag stillgestanden. Zu den zentralen metaphysischen Irrtümern der Hagiographen zählt die Annahme eines nach Belieben in den Lauf der Welt und die Geschehnisse der Menschen eingreifenden Gottes. In einer grundsätzlicheren Kritik, die sich noch weit radikaler als die berühmtere spätere Bestreitung übernatürlicher göttlicher Eingriffe durch David Hume überbietet, weist Spinoza alle Wunder als epistemologisch unnützlich und ontologisch unmöglich zurück. Zum einen muss ein Weltenlauf, der nicht mehr ewigen und unveränderlichen natürlichen Gesetzen unterläge, das Vernunftvermögen des Menschen, mit dem dieser sichere Erkenntnis um die Dinge erlangt, erschüttern. Zum anderen impliziert der prophetische Wunderglaube einen Selbstwiderspruch in Gott selbst, in dem Wille und Verstand, wie Spinoza

⁷ Vgl. die luzide begriffliche Zusammenfassung des von Spinoza zusammengestellten reichen Materials ebd., 2,5: „Alle prophetische Gewissheit beruhte also auf folgenden drei Momenten: 1. darauf, dass die Propheten die offenbarten Dinge sich aufs lebhafteste vorstellen, so wie wir es gewöhnlich tun, wenn wir im Wachsein von Gegenständen affiziert werden; 2. auf einem Zeichen; 3. und hauptsächlich darauf, dass sie einen allein dem Gerechten und Guten zugewandten Sinn hatten.“

⁸ Ebd., 2,1.

⁹ Zu den damit insgesamt vier Arten von „Prophetie oder Offenbarung“, wie Spinoza sie in seiner Kategorisierung der einschlägigen biblischen Berichte unterscheidet, siehe ausführlich ebd., 1,27.

am Beispiel der von ihm zugleich verstandenen und beschlossenen Merkmale eines Dreieckes darlegt, eine allen zeitlichen Kategorien enthobene Einheit bilden: So wie sich kraft des göttlichen Verstehens und Wollens das Dreieck des Beispiels stets als geometrischer Körper mit einer Winkelsumme von 180 Grad darstellt, so enthalten sämtliche Verstandes- und Willensakte Gottes, dessen Wirksamkeit mit derjenigen der Natur identisch ist, „immer eine Notwendigkeit und damit eine ewige Wahrheit“.¹⁰ Im Wunder müsste Gott also dem in Ewigkeit begriffenen und gewollten eigenen Wesen zuwiderhandeln. Anstelle von Kosmologie und Ontologie, in denen die Heilige Schrift wiederholt irrt, sind ihre Autoren Autorität für die Ethik des Gehorsams gegenüber Gott in tätiger Nächstenliebe, zu der sie ihre Hörer und Leser in kraftvollen Bildern immer wieder aufrufen. Ungeachtet aller Unbilden der Textüberlieferung und der Schwierigkeiten des biblischen Hebräisch ist die erste und einzige Wahrheit der Heiligen Schrift im Ganzen gleichermaßen einfach und unumstritten: „Was jeder tun muss, um Gott zu gehorchen, lehrt die Schrift an vielen Stellen aufs klarste, besteht doch das ganze Gesetz in dem einen Gebot: der Liebe zum Nächsten. Deshalb kann auch niemand leugnen, dass, wer nach göttlichem Gebot den Nächsten liebt wie sich selbst, wahrhaft gehorsam ist und glücklich gemäß dem Gesetz, wer ihn hingegen hasst oder missachtet, aufsässig und widerspenstig.“¹¹

Entsprechend der strikt praktisch-ethischen Botschaft von Altem und Neuem Testament beschränkt sich die ökumenische rationale Religion des *Tractatus*, wie Spinoza, gestützt auf die im Werk aus dem Wesen der biblischen Religion hergeleiteten hermeneutischen Grundregeln darlegt, auf einige wenige Glaubensartikel, „die zu ignorieren den Gehorsam gegen Gott aufhebt und die anzuerkennen in diesem Gehorsam notwendigerweise enthalten ist.“¹² Die theologischen ersten vier des insgesamt sieben Artikel umfassenden Katechismus der praktisch-prophetischen Religion der Heiligen Schrift bieten, vom Verfasser jeweils mit einer kurzen Kommentierung versehen, eine kurzgefasste Gotteslehre. Der Gott der prophetischen Vorstellungskraft besitzt demnach vier Prädikate, die Spinoza allesamt aus der praktischen Funktion der Religion, der Förderung allgemeiner Nächstenliebe, ableitet. Neben Existenz und Einzigkeit muss er als Richter, dem die Menschen Rechenschaft für ihre Taten schuldig sind, allwissend und allgegenwärtig sein:

„1. Es existiert ein Gott, d. h. ein höchstes Wesen, das im höchsten Maße gerecht und barmherzig ist und darin das Vorbild des wahren Lebens. Denn wer nicht weiß oder nicht glaubt, dass er existiert, kann ihm weder gehorchen noch ihn als Richter anerkennen.

¹⁰ Ebd., 4,8.

¹¹ Ebd., 14,3.

¹² Ebd., 14,5.

2. Gott ist einzig. Auch das ist ohne Zweifel unerlässlich, damit ihm höchste Verehrung, Bewunderung, Liebe entgegengebracht werden. Denn nur ein Wesen, das alle anderen überragt, lässt Verehrung, Bewunderung und Liebe in diesem Ausmaß aufkommen.

3. Er ist allgegenwärtig; oder ihm sind alle Dinge offenbar. Würde man glauben, ihm sei etwas verborgen, oder verkennen, dass er alle Dinge sieht, hieße das, das Gleichmaß seiner Gerechtigkeit, mit der er alle Dinge lenkt, in Frage zu stellen oder zu verkennen.

4. Er hat über alle Dinge höchstes Recht und höchste Gewalt und tut nichts unter dem Zwang eines Rechts, sondern alles nach freiem Ermessen und aus einzigartiger Gnade. Alle sind nämlich gehalten, ihm uneingeschränkt zu gehorchen, er aber niemandem.¹³

In den anschließenden drei Artikeln der praktisch-rationalen Soteriologie, in die Spinoza sogar eine kurzgefasste Christologie von der Gegenwart von Jesu Geist im erlösten Menschen einflieht, erscheint die religiöse Grundpflicht, einem als „gerecht und barmherzig“ vorgestellten Gott „uneingeschränkt zu gehorchen“, konsequent als sittliche Pflicht gegenüber dem Nächsten. Sittlichkeit und Heil bilden innerhalb des konfessions- und religionsübergreifenden Vernunftglaubens des *Tractatus* eine untrennbare Einheit. Als Gehorsam gegenüber Gott ist Erlösung nichts anderes als die Nächstenliebe, wie die Propheten sie dem Einzelnen auferlegen:

„5. Die Verehrung Gottes und der darin enthaltene Gehorsam bestehen allein in der Gerechtigkeit und einer Liebe, die Nächstenliebe ist.

6. Alle, die gemäß dieser Lebensführung Gott gehorchen, sind gerettet und nur sie, die anderen aber, die unter der Herrschaft der Lüste leben, verloren. Wenn die Menschen das nicht fest glaubten, hätten sie keine Veranlassung, Gott mehr zu gehorchen als ihren Lüsten.

7. Gott verzeiht denen ihre Sünden, die sie bereuen. Niemand ist nämlich ohne Sünde. Nähme man dieses Dogma nicht an, verlören alle die Hoffnung auf ihr Heil und hätten keinen Grund mehr, an Gottes Barmherzigkeit zu glauben; wer hingegen fest glaubt, dass Gott auf Grund seiner Barmherzigkeit und seiner Gnade, mit der er alle Dinge lenkt, die Sünden der Menschen vergibt, und darin einen noch größeren Ansporn findet, Gott zu lieben, der kennt wahrhaftig Christus dem Geist nach, und Christus ist in ihm.“¹⁴

Für den Gehorsam der ethisch-soteriologischen letzten drei Artikel ist gänzlich unerheblich, ob die theologischen ersten drei wahr sind oder nicht. Es tut der Wahrheit der biblischen Religion, d. h. dem Gehorsam, keinerlei Abbruch, wenn manche oder sogar die meisten der genannten Artikel jedes „Schattens einer Wahrheit“ im philosophisch-metaphysischen Sinne entbehren: „Schließlich folgt daraus, dass der Glaube“, so trennt Spinoza zunächst konsequent Vorstellung und Verstand, „nicht so sehr wahre als vielmehr fromme Dogmen erfordert, d. h. solche, die das Gemüt zum Gehorsam bewegen, selbst wenn viele darunter sind,

¹³ Ebd., 14,10.

¹⁴ Ebd.

die nicht den Schatten einer Wahrheit haben.¹⁵ Wenn die Wahrheit der religiösen Vorstellungskraft nämlich, wie es der radikalen Trennungsthese des *Tractatus* entspricht, ausschließlich pragmatischer Natur ist, so ist sie mit einer Vielzahl von unterschiedlichen metaphysischen Positionen vereinbar. Im Sinne des Ideals der Rede- und Religionsfreiheit, das dem niederländischen Rationalisten im Werk durchweg die Feder führt, ist es infolgedessen dem Einzelnen, vorausgesetzt nur, er leistet Gott in der Praxis, im Handeln am Nächsten, Gehorsam, selbst überlassen, wie er Gottes Existenz und Einzigkeit sowie seine Allgegenwart und Allwissenheit theoretisch auffassen will. Imaginative Theologie und rationale Philosophie, so gerade das Ziel des Entwurfs einer eigenen Religion der Nächstenliebe, haben demnach nichts miteinander gemeinsam. Die unterschiedlichen Zielsetzungen nämlich, Gehorsam dort, Wahrheit hier, machen deutlich, „dass zwischen dem Glauben, d. h. der Theologie, und der Philosophie keine Gemeinschaft oder Verwandtschaft besteht, was niemand übersehen kann, der Ziel und Grundlage dieser beiden Disziplinen kennt, die wahrlich himmelweit verschieden sind. Denn das Ziel der Philosophie ist nichts als die Wahrheit, das des Glaubens aber, wie ausführlich gezeigt, nichts als der Gehorsam und die Frömmigkeit.“¹⁶

Prima facie liegt es, wie tatsächlich auch von einigen Auslegern im Sinne einer esoterischen Hermeneutik angenommen, durchaus nahe, den praktischen Monotheismus der Vorstellungskraft, den Spinoza dem Leser so eindringlich empfiehlt, als „nützliche Lüge“ aufzufassen, mit der er als Staatstheoretiker in der Tradition des platonischen Philosophenherrschers die intoleranten alten theologischen Denkmustern verhafteten *ultimi Barbarorum*¹⁷ in die Schranken zu weisen versucht.¹⁸ Immerhin spricht Spinoza nicht nur selbst von der Möglichkeit einer teils oder sogar größtenteils unwahren theoretischen Gottesauffassung als Grundlage für den allein wichtigen praktischen Gehorsam, sondern bezeichnet auch die vom Menschen nachzuahmende Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes ausdrücklich als uneigentliche Sprechweise, die lediglich der Akkommodation der biblischen Offenbarung an die beschränkte „Fassungskraft des Volkes“ entspringt: „Nur im Hinblick auf die Fassungskraft des Volkes und dessen

¹⁵ Ebd., 14,8.

¹⁶ Ebd., 14,13.

¹⁷ Als solche bezeichnete Spinoza die Vertreter eines wiedererstarkten politischen Calvinismus in Amsterdam, nachdem ein von ihnen angestachelter Mob den liberalen Regenten Johan de Witt zu Tode gebracht hatte. Siehe hierzu ausführlich NADLER: *A Book Forged in Hell*, 255–287.

¹⁸ Grundlegend für eine solche esoterische Interpretation des *Tractatus*, nach der sein Verfasser eigene Überzeugungen aus Furcht vor Repressalien teils zurückhält, teils nur andeutet, ist noch immer das Werk von LEO STRAUSS: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat*, Berlin 1930.

mangelhafte Erkenntnis wird Gott als Gesetzgeber oder Fürst geschildert und gerecht, barmherzig usw. genannt. Der Sache nach handelt Gott aus der bloßen Notwendigkeit seiner Natur und Vollkommenheit, aus der heraus er alles lenkt, sodass seine Ratschlüsse und Willensentscheidungen ewige Wahrheiten sind und von jeher eine Notwendigkeit einschließen.¹⁹ Ungeachtet der strikten Trennung von philosophisch-theoretischer Wahrheit und religiös-praktischem Gehorsam haben die beiden Kernbegriffe der rationalen Religion der Ethik, namentlich „Substanz“ und „Streben“, in der imaginativen des *Tractatus* aber durchaus ihre Entsprechung. Spinoza selbst deutet eine Verknüpfung zwischen philosophischer Wahrheit, der einen Substanz, und theologischem Gehorsam, dem hieraus abgeleiteten „Streben“ nach Selbsterhaltung, an, wenn er eine offenbar dem philosophischen Theologen vorbehaltene mögliche Ableitung des moralischen Gesetzes (bzw. der praktischen Maxime) aus der Wahrheit der Mensch und Welt begründenden denkend-ausgedehnten göttlichen Substanz skizziert:

„Zu wissen, was Gott, verstanden als Vorbild des wahren Lebens, der Sache nach ist, ob Feuer, Geist, Licht, Gedanke oder noch anderes, gehört nicht zum Glauben, so wenig wie zu wissen, aus welchem Grunde er das Vorbild des wahren Lebens ist, ob deshalb, weil er gerechten und barmherzigen Gemüts ist, oder deshalb, weil alle Dinge durch ihn sind und handeln und folglich auch wir durch ihn erkennen und sehen, was wahrhaft gerecht und gut ist; was ein jeder darüber denkt, ist nicht von Gewicht. Wichtig für den Glauben ist auch nicht, ob jemand annimmt, dass Gott seiner Essenz oder seiner Macht nach allgegenwärtig ist, dass er die Dinge aus Freiheit oder aus der Notwendigkeit seiner Natur lenkt, dass er die Gesetze wie ein Fürst vorschreibt oder als ewige Wahrheiten lehrt, dass der Mensch aus Freiheit des Willens oder kraft der Notwendigkeit eines göttlichen Ratschlusses Gott gehorcht, und schließlich, dass die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen auf natürlichem oder übernatürlichem Wege erfolgt.“²⁰

Es liegt auf der Hand, dass Gott bei Spinoza nicht deswegen „Vorbild des wahren Lebens“ ist, weil er selbst, wie die Propheten fälschlich lehren, „gerechten und barmherzigen Gemüts“ wäre, sondern weil er, wie im Weiteren dargelegt, Prinzip der Wirklichkeit und ihrer Erkenntnis ist. Gleiches gilt für die politische Metaphorik um Gott als Gesetzgeber, die nicht etwa eine vermeintliche sittliche Güte und Gerechtigkeit des ersten Prinzips aller Dinge, sondern die innere Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit seiner unendlichen Natur zur begrifflichen Entsprechung hat. Schließlich deutet Spinoza auch den strikten Determinismus der Ethik, der dem „freien Menschen“ dort Quelle des Trostes angesichts der Unaus-

¹⁹ *Tractatus* 4,10.

²⁰ So die Schlüsselpassage ebd., 14,11, in der Spinoza unter Absehung von aller Akkommodation eine Verhältnisbestimmung von Ontologie und Ethik bietet. Vgl. hierzu ausführlich YITZHAK Y. MELAMED: „The Metaphysics of the Theological-political Treatise“, in: ders./M. A. Rosenthal (Hg.): *Spinoza's Theological-political Treatise. A Critical Guide*, Cambridge 2010, 128–142.

weichlichkeit eines dazu nur subjektiv als solches erfahrenen eigenen und fremden Leides ist, an, wenn er die Entscheidungsfreiheit des Menschen samt der Belohnung und Bestrafung für Tugend bzw. Laster durch einen gütigen und gerechten Gott ebenfalls einer die metaphysische Wirklichkeit verfehlenden Vorstellungskraft zuordnet.

So wie aber die prophetische Ethik der Nächstenliebe, die Spinoza im zitierten Passus ausdrücklich sogar als „wahres Leben“ bezeichnet, nicht nur nützliche Fiktion ist, sondern in der Wirklichkeit von Natur und Mensch ein vom Philosophen eigens skizziertes spekulatives *fundamentum in re* hat, so finden sich Spuren der rationalen Metaphysik und Ethik der einen *substantia*, d. h. Gottes als Prinzip von Denken und Ausdehnung, und des *conatus*, also der Liebe des Menschen zu ihm im Wissen um die Unendlichkeit seiner Macht, auch in der imaginativen Theologie der Propheten von Mose im Alten bis zu Christus im Neuen Testament. Allen Propheten nämlich ist gemein, dass sie sich vermittelt ihrer lebendigen Vorstellungskraft in unterschiedlichem Maße der entweder im diskursiven Schluss oder in intuitiver Schau begreifbaren Vernunftwahrheit einer als allmächtiger Urgrund in allen denkenden und ausgedehnten Dingen wirksamen Substanz angenähert haben.²¹ Der archetypische biblische Philosoph Salomon etwa bringt das Heilsverständnis der in der Ethik dargelegten rationalen Religion zum Ausdruck, wenn er in den Sprichwörtern bald den „Verstand“, bald das „Gesetz des Weisen“ im Sinne individueller Glückseligkeit wie in dem „wahrer Moral und Politik“ als „Quelle des Lebens“ bezeichnet. Es ist also nicht etwa durch eine äußere Offenbarung, sondern allein durch eigenes Nachdenken, dass auch der biblische Weise Einsicht in die „Furcht Gottes“ und „Gottes Wissen“ bzw., wie Spinoza in einer Parenthese ergänzt, „eher Liebe, denn das Wort *jadah* bedeutet beides“, erlangt (Spr. 16,22; 13,14).²² Die Schrift selbst lehrt also die Liebe zu Gott im Wissen um sein wahres Wesen, namentlich die Natur und ihre mit seinem Verstand und Willen identischen ewigen Gesetze, die das eigentliche „göttliche Gesetz“ bilden. Auch die Substanzdoktrin findet sich also, wenn auch verborgen im Medium von Einbildung und Geschichte, in der Heiligen Schrift. So irrt Mose zwar, wenn er in offensichtlicher Unkenntnis der Allgegenwart Gottes zum Zwiegespräch mit ihm den Sinai besteigt oder, sofern es nicht einem klugen politischen Kalkül entspringt, dem nach dem Exodus neu entstehenden theokratischen

²¹ Vgl. die treffende Verhältnisbestimmung von biblischer Vorstellungs- und philosophischer Verstandesreligion bei JAMES: *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics*, 106: „The prophets were in their different ways striving to formulate and convey the content of natural divine law; but because they could only grasp it in a form accommodated to their understanding and that of their peoples, they introduced local elements that vitiated its necessity and universality. Their revelations fell short of truths that philosophical reasoning can capture more fully, but they nevertheless gestured towards these truths in imaginative terms.“

²² So die erstaunliche Auslegung der Proverbienverse in *Tractatus* 4,12.

Gemeinwesen Israels die Zehn Gebote als göttliche Dekrete verkündet. Dennoch drückt der Gottesname, der ihm am brennenden Dornbusch offenbart wird, die notwendige Existenz der einen Substanz aus, die „immer existiert hat, existiert und existieren wird“,²³ wie Spinoza unter Hinzuziehung seiner Kenntnis des hebräischen Tempussystems in einer genuin philosophischen Exegese darlegt. In innerbiblischer Entmythologisierung erscheint in diversen Wunderperikopen das Handeln Gottes als natürlicher Prozess, wie es der Identität von Verstand und Wille in Gott als Grund und Gesetzlichkeit von Natur und Denken entspricht. Verschiedene biblische Erzählungen verknüpfen Gottes Wort ausdrücklich mit natürlichen Ursachen, sei es, dass sich nach der großen Flut, wie er Noah ankündigt, ein Regebogen formt, sei es, dass er die Ägypter mit Ausschlag und Heuschrecken heimsucht.²⁴ Schließlich erscheint die im *Tractatus* entworfene praktisch-prophetische Vernunftreligion, die in ihrem Kern durchaus erasmisch-humanistische Züge trägt, in diesem Sinne durchweg als rationale Soteriologie, nach der sich die Seele als Modus über ihre beiden Attribute von Denken und Ausdehnung in ein heilsstiftendes Verhältnis zur einen Substanz setzt. Im Ganzen steht das Leitziel der Schrift selbst, die Grundlegung einer ökumenischen Religion universaler Gottes- und Nächstenliebe, im Dienste des *conatus*, den ein von den etablierten Kirchen propagierter Aberglaube vielfach behindert. Im Einzelnen ist das Leben im Sinne der Nächstenliebe ein Heilszustand, in dem die Menschen in Solidarität nicht nur mit besserem Erfolg ihr Dasein erhalten, sondern in der im toleranten Gemeinwesen gedeihenden Wissenschaft ein höheres und dauerhafteres Glück zu erreichen vermögen. Ersteres wie Letzteres ist Wirken Gottes oder der Natur, die als Prinzip von Denken und Handeln wie als Grund von Welt und Ausdehnung die inneren und äußeren Mittel für einen erfolgreichen *conatus* bereitstellt: Im Machtzuwachs, der das tolerante Gemeinwesen für das Ganze wie für den Einzelnen im *conatus* eines dauerhaften menschenwürdigen Daseins bedeutet, entfaltet Gott selbst seine eigene schöpferisch-erlösende Allmacht. Mag es schließlich im psychisch-physischen Parallelismus des spinozistischen Monismus auch keine postmortale Existenz des für seine Tugend von einem eingebildeten anthropomorphen Weltenrichter belohnten Einzelnen geben, so stellt die intuitive göttliche Schau, in der er in der Erkenntnis der Natur Gott selbst erkennt und liebt, etwas Ewiges dar, das ihn überdauert. Eine Gesellschaft, in der die hehre Wissenschaft über dem niederen religiösen Eifer steht, verspricht dem Einzelnen so auch eine Erlösung über das Ende seines physischen Daseins hinaus.

²³ Ebd., 2,14.

²⁴ Vgl. ebd., 6,14.

3. Rationale Theologie – Religion innerhalb der Grenzen von Vernunft und Vorstellung im Cambridger Platonismus der Neuzeit und Moderne

3.1 Gott als Schöpfer und Erlöser und die Prophetie der geistigen Sinnlichkeit – Geist und Einbildung bei Henry More

In seinem Zweiten Brief an einen anonymen V. C.,²⁵ den er zusammen mit einigen nach der Lektüre von Spinozas *Opera posthuma* verfassten Anmerkungen zum Werk und einer eigenen Widerlegung der *Ethik* 1679 in den dreibändigen lateinischen *Opera omnia* veröffentlicht,²⁶ bietet der Cambridger Platoniker Henry More²⁷ eine der frühesten theologischen Repliken auf den im *Tractatus*

²⁵ V. C. sind vermutlich nicht die Initialen einer bestimmten anonym gehaltenen Person, sondern stehen für das generische *vir clarissimus*.

²⁶ HENRY MORE: *Opera omnia*, London 1679 (Nachdruck Hildesheim 1966), II/1, 563–601. Die deutschen Übersetzungen der nachfolgenden Zitate stammen durchweg vom Autor selbst. Eine ebenfalls vom Verfasser angefertigte vollständige englische Übersetzung des Werkes ist nun zugänglich in dem vom Projekt Cambridge Platonism at the Origins of the Enlightenment erstellten online-Sourcebook: Henry More, 'Ad V. C. epistola altera (English translation by Christian Hengstermann)', from *Opera omnia*, I (1679), 1–96, <http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/diplomatic/Hengstermann1679A> (zuletzt eingesehen am 2. November 2019). Erste kürzere Untersuchungen zu Mores wichtiger erster anti-spinozistischer Schrift bieten ROSALIE L. COLIE: *Light and Enlightenment. A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge 1957, 66–93, und SARAH HUTTON: „Reason and Revelation in the Cambridge Platonists, and their Reception of Spinoza“, in: K. Gründer/W. Schmidt-Biggemann (Hg.): *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Heidelberg 1984, 181–200, die freilich ebd., 191, über Mores wichtige Schrift zu Unrecht urteilt: „The Epistola altera does not show More at his best“. Die nachfolgende Darstellung zu Mores Kritik des spinozistischen Vorstellungs- und Gottesbegriffs beschränkt sich auf Mores Widerlegung des *Tractatus*. Die beiden späteren antispingozistischen Schriften, die „Anmerkungen“ (*scholia*) zur *Ad V. C. Epistola altera* (*Opera omnia* II/2, 602–614), in denen sich More nicht nur zu unterschiedlichen Schriften der *Opera Posthuma*, darunter auch zu den Briefen und zum Appendix, sondern vor allem zum spinozistischen System des Mediziners und Metaphysikers Francis Glisson äußert, und insbesondere die *Confutatio* der *Ethik* (ebd., 615–635) stellen sich als konsequente Entfaltung der antinaturalistischen platonischen Religionsphilosophie der *Ad V. C. Epistola altera* dar.

²⁷ Von den beiden ausgezeichneten neueren Gesamtdarstellungen der Religionsphilosophie Henry Mores, derjenigen von JASPER REID: *The Metaphysics of Henry More*, Dordrecht 2012, und DAVID LEECH: *The Hammer of the Cartesians. Henry More's Philosophy of Spirit and the Origins of Modern Atheism*, Leuven/Paris/Walpole 2013, ist Letztere für das vorliegende Thema von größerem Belang, weil sowohl der religiösen Epistemologie des Autors (52–57) wie auch seiner Spinoza-Rezeption (199–227) längere Abschnitte gewidmet werden. Vgl. jetzt auch die dem Thema der geistigen Sinnlichkeit gewidmete gehaltvolle Studie von ders.:

dargelegten Theismus der sittlichen Vorstellungskraft. Der Vorstellungskraft Spinozas stellt er dort einen eigenen als „göttliches“ oder „natürliches Gespür“ bezeichneten menschlichen Sinn entgegen, mit dem die Seele in unbezweifelbarer intuitiver Einsicht Gottes Dasein und Wesen als höchste sittliche Vollkommenheit begreift.

In der Kritik der Prophetiekapitel des *Tractatus* weist More Spinozas Offenbarungsbegriff konsequent als reduktionistisch zurück. Zwar teilt er mit dem niederländischen Philosophen zumal die Annahme der besonderen Tugendhaftigkeit der alttestamentlichen Propheten. Allerdings sind Männer wie Jesaja oder Ezechiel bei More nicht etwa Poeten von lediglich mäßigem Verstand, sondern Philosophen von großer spekulativer Kraft, deren Schrifttum durchweg reich an metaphysischen Einsichten ist. Vornehmliches Vermögen ihrer in ihren Schriften niedergelegten profunden Kenntnis über Seele, Welt und Gott ist weder bloß die Vorstellungskraft noch einfach Verstand und Vernunft, sondern ein eigenes göttliches oder „natürliches Gespür“ (*naturalis sagacitas*),²⁸ das als „geistige Sinnlichkeit“, wie More sie mit den übrigen Cambridger Platonikern im Rückgang auf Origenes und Plotin annimmt, gleichermaßen kognitiv-rationalen und imaginativ-affektiven Charakter hat. Mit der Sinneswahrnehmung hat der „innere Sinn“ (*sensus internus*), der „die Propheten absolut gewiss sein ließ“²⁹, zunächst die Unmittelbarkeit eines Erfahrens gemeinsam, das sich mehr als passives Erlebnis denn als aktive Erkenntnis Gottes darstellt. So wenig der Sinneseindruck als solcher bezweifelbar ist, so wenig vermag der Prophet die Gegenwart des Heiligen Geistes in seiner Seele infrage zu stellen. Es ist nämlich weder, wie Spinoza fälschlich behauptet, die Vorstellungskraft der Propheten noch ein Zeichen von Gott, sondern der Heilige Geist selbst, der ihnen eine „vollkommen unbezweifelbare und unerschütterliche Gewissheit hinsichtlich ihrer Prophezeiungen“ gibt, „die überdies andere Ursprünge hat, [...] nämlich die Kraft des göttlichen Geistes, der dort“, d. h. in ihrer Seele, die er formt, „wie in seinem Heiligtum weilt.“³⁰

Es entspricht dem intuitiv-imaginativen Charakter des postulierten inneren Sinns oder Gespürs, dass die Erkenntnis, die etwa ein Ezechiel auf diese Weise von dem im Innern seiner Seele wirksamen Heiligen Geist empfängt, mehr symbolisch-bildhafter als diskursiv-begrifflicher Natur ist. Seine Gottesvision erscheint in Mores Widerlegungsschrift ausdrücklich als „bedeutungstiefes und treffendes Symbol“, das die Fassungskraft des aus ärmlichen Verhältnissen stammenden Propheten bei Weitem übertrifft. Die tiefgründige Wahrheit seiner

„Does Henry More's Conception of a 'divine life' bear Traces of Origen's Influence?“, in: C. Hengstermann (Hg.): *Henry More. The Immortality of the Soul*, Münster 2019 (im Druck).

²⁸ *Ad V. C. Epistola altera* 20 (Opera omnia II/1, 574).

²⁹ *Ebd.*, 10 (III/1, 569).

³⁰ *Ebd.*, 8 (III/1, 567).

metaphysischen Vision straft Spinoza offenbar Lügen, der Ezechiel wie den übrigen Propheten im reduktionistischen Naturalismus des *Tractatus* grundsätzlich alle spekulative Einsicht verwehren will:

„Schließlich irrt er offensichtlich, wenn er sagt, dass ‚die Prophetie die Propheten niemals klüger gemacht habe‘ (2,12). Dies zeigt sich klar an der ‚Philosophischen Kabbala‘ der ersten drei Kapitel der Genesis, die Mose, wie mit sehr guten Gründen anzunehmen ist, von Gott zusammen mit den Geschichten selbst empfangen hat. Und was die Vision des Ezechiel betrifft, so wird er als Mann vom Lande zwar selbst nicht ihre philosophische Bedeutung verstanden haben. Da sie aber ein so bedeutungstiefes und treffendes Symbol von so vielen überaus erhabenen philosophischen Geheimnissen ist, liegt es gleichwohl auf der Hand, dass sie nicht etwa der eigenen Vorstellung des Propheten entsprungen sein kann, sondern eine wahrhaft göttliche und die Vermögen des Propheten übertreffende Quelle haben muss. Und deshalb mischt sich eine Kraft, die größer als die menschliche ist, in menschliche Belange ein. Vor derlei aber schrickt der niedere schmutzige Geist Spinozas zurück.“³¹

Die Gewissheit der Offenbarung, wie sie nicht zuletzt durch den Widerspruch zwischen dem erhabenen Inhalt der Vision und der nur geringen Bildung des Sehers bestätigt wird, ist nicht etwa bloß eingebildet. Gewähr für ihre Wahrheit ist vielmehr ein in ihrem Sinne geführtes praktisches Leben: „Welcher Art die Stärke und Festigkeit der Offenbarung ist“, so bindet More die Wahrheit einer Offenbarung konsequent an das Ethos ihres Empfängers zurück, „vermag sich, da sie Leben, nicht Phantasie ist, niemand bei sich vorzustellen (apud se fingere) außer dem Propheten selbst.“³² Das Ethos ist Kriterium der spekulativen Wahrheit der prophetischen Imagination.

Die praktische Dimension der Gewissheit prophetischer Gotteserkenntnis, die geradezu als *differentia specificum* der von More maßgeblich geprägten religiösen Epistemologie des Cambridger Platonismus gegenüber der vermeintlichen affektiven bzw. kognitiven Gottunmittelbarkeit im sektiererischen Enthusiasmus einerseits und im philosophischen Rationalismus andererseits angesehen zu werden verdient, hebt der Autor des *Zweiten Briefes an V. C.* im übrigen theologischen und philosophischen Werk mit Nachdruck hervor. In Abgrenzung von Enthusiasmus und Rationalismus setzt er das „göttliche Gespür“ etwa innerhalb der Anthropologie seines theologischen Hauptwerkes *Das große Geheimnis der Frömmigkeit* von 1660 mit dem „göttlichen Leben“ selbst in eins,³³ in dem die

³¹ Ebd., 10 (III/1, 569).

³² Bewusst verwendet More ebd., 8 (III/1, 567), das Verbum *fingere* und kennzeichnet so die Gewissheit der Prophetie als im Ethos buchstäblich bewahrheitete Fiktion.

³³ HENRY MORE: *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*, II 7,4 (*The Theological Works of the Most Pious and Learned Henry More*, London 1708, 29f.). Vgl. die ausführlichere Interpretation bei LEECH: „Does Henry More’s Conception of a ‚divine life‘ bear Traces of Origen’s Influence?“

Seele, wie es die dort dargelegte Trias von grundsätzlichen sittlichen Lebensmaximen vorsieht, das niedere tierische Leben, ihre Affekte und das indifferente mittlere, eine zum Guten wie zum Bösen verwendbare instrumentelle Vernunft, mittels der Tugendtrias von Liebe, Demut und Reinheit beherrscht und formt. Der Sinn für Gott ist demnach Prinzip der rationalen Selbst- und Nächstenliebe, in der sich die Seele, wie es den genannten drei Tugenden entspricht, zunächst in „Demit“ und „Reinheit“ von Leidenschaft und Eigenwille befreit, ehe sie in universaler „Liebe“ das Wirken und Wesen Gottes selbst nachahmt und mit allen übrigen Geschöpfen die irdischen und geistigen Güter, die sie von ihm in Schöpfung und Erlösung erhalten hat, neidlos teilt.³⁴ Zugleich ist eine solche sittliche Nachahmung Gottes, wie More bereits in den frühen 1650er Jahren in Auseinandersetzung mit dem Enthusiasmus hervorhebt, seinsmäßige Teilhabe an ihm. Im „göttlichen Leben“, so beschreibt More das göttliche Gespür in der frühen Kritik des Enthusiasmus in taktlicher Metaphorik, „berührt“ die Seele einen gütigen Gott, der ihr im Ethos zur Form ihres Wesens selbst wird:

„Ich aber behaupte, dass ein freier göttlicher universalisierter Geist an Wert alles übertrifft. Wie liebenswert und erhaben ist der Zustand, in dem sich die Seele dann befindet, wenn das Leben Gottes sie in ihrem Innern belebt (inactuating her) und sie mit sich durch Himmel und Erde emporreißt, sie mit sich vereint und sie in gewisser Weise fühlen lässt, wie sie selbst die ganze Welt beseelt, so als sei sie zu Gott selbst und zu allen Dingen geworden? Dies ist der Seele kostbare Kleidung und reicher Schmuck. Es steht sogar noch über Vernunft und aller anderen Erfahrung. [...] Dies heißt es, gottförmig zu werden, nämlich so erhoben zu werden (und zwar nicht nur kraft der Vorstellungskraft, sondern durch eine Vereinigung im Leben, Κέντρον κέντρῳ συνάψαντα, ‚in der Vereinigung der Zentren mit Gott‘) und durch eine fühlbare Berührung über die klebrige dunkle Persönlichkeit dieses zusammengefügteten Körpers erhoben zu werden. Hier ist Liebe, hier Freiheit, hier sind Gerechtigkeit und Recht in ihren überseienden Ursachen. Der, der hier ist, siehe alle Dinge als Einheit und sich selbst als Teil des Ganzen an, sofern er dann überhaupt noch an sich selbst zu denken vermag.“³⁵

Zwar suggeriert die „Gottförmigkeit“ der Seele ihre große Verbundenheit mit allen Dingen, mit denen sie sich, wie More in *prima facie* durchaus pantheistisch klingender Formulierung sagt, „vereint“ weiß. So schließt die Teilhabe der endlichen abbildlichen Seele am unendlichen urbildlichen Geist mit begrifflicher Notwendigkeit auch eine Teilhabe an seiner Allgegenwart ein, die sie in der sittlich-seinsmäßigen Angleichung an ihm nachvollzieht. Allerdings setzt sich More

³⁴ Zur Tugendtrias siehe auch Mores wichtige Homilie zu einem spiritualisierten Opferbegriff in HENRY MORE: *Discourses on Several Texts of Scripture*, London 1692, 314–368, nach dem dieser, wie er im Ausgang von Hebr. 13,16: „Vergesst nicht, Gutes zu tun und mit anderen zu teilen; denn an solchen Opfern hat Gott Gefallen“ eingehend darlegt, im christlichen Sinne die Pflicht der Seele zur aktiven Teilhabe an der neuplatonisch-origeneisch aufgefassten Selbstmitteilung des Guten in Schöpfung und Heil bezeichnet.

³⁵ Ders.: *The Second Lash Of Alazonomastix*, Cambridge 1651, 43f.

mit seinem Bekenntnis zur praktischen Vernunft gerade von einer hypertrophen „Vorstellungskraft“, in der die Differenz von Schöpfer und Geschöpf, wie er den Enthusiasten seiner Zeit vorwirft, nivelliert wird, ab, wenn er den Aufstieg ausdrücklich als Einsicht in die von ihm unter begrifflichen Anleihen bei Plotin und Proklos als „überseiende Ursache“ bezeichneten platonischen Ideen der Freiheit bezeichnet. Die *unio mystica*, die More im Sinne seines Konzepts eines göttlichen Gespürs beschreibt, ist gerade nicht die imaginative von Alchemismus und Enthusiasmus, sondern die praktisch-rationale des Cambridger Platonismus, nach der die Seele in der Überwindung des Eigenwillens „gottförmig“ und im Leben von „Liebe“, „Freiheit“ und „Gerechtigkeit und Recht“ in größter Unmittelbarkeit und Gewissheit des „überseienden Grundes“ gewahrt wird.³⁶

Im Sinne des höchsten „göttlichen Lebens“ der Seele ist der eigene Sinn, mit dem sie in vernünftiger Selbst- und Nächstenliebe Gott mit unbezweifelbarer Gewissheit wahrnimmt oder „berührt“, zugleich als, wie More es im Ethischen Handbuch³⁷ mit einem Neologismus ausdrückt, „gutförmiges Vermögen“ (*boniformis facultas* bzw. „boniform faculty“) anzusprechen. Dieses „ermöglicht es uns“ nämlich „nicht nur“, so erläutert er den theoretisch-praktischen Doppelcharakter des Gottesvermögens im moralphilosophischen Hauptwerk der Schule, „zu erkennen, was schlechthin und absolut das Beste ist (id quod simpliciter & absolutè optimum est), sondern auch allein an ihm Freude zu haben“.³⁸ Ausdrücklich bezeichnet More Gott und das Gute als Gegenstand des „gutförmigen Vermögens“, von dem sich die Seele, wie er in Anknüpfung an die im theologischen Hauptwerk dargelegten Trias von Lebensmaximen darlegt, notwendig zu einem „göttlichen Leben“ in der Liebe zum einen wie zum anderen bewegen lässt:

³⁶ DANIEL FOUKE: *The Enthusiastical Concerns of Dr. Henry More. Religious Meaning and the Psychology of Delusion*, Leiden/New York/Köln 1997, 124f., übersieht in seiner Interpretation der zitierten wichtigen Stelle aus Mores Frühschrift gerade die Eigenart des vom Autor in antienthusiastischer und antirationalistischer Intention postulierten Vermögens, wenn er ihm zu Unrecht vorwirft, „unbemerkt“ einer quasialemistischen Naturmystik, wie sie sein Widerpart Vaughan vertrat, das Wort zu reden: „More inadvertently displayed the value of ecstasy and extroversive mysticism (or nature-mysticism) as elements of his own spirituality. More’s language was suggestive of the very pantheistic tendencies he found in Vaughan.“

³⁷ Bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts wird das ursprünglich in lateinischer Sprache verfasste *Enchiridion Ethicum* von 1666 (*Opera Omnia* III/1, 1–103) von Robert Southwell ins Englische übersetzt: *An Account of Virtue or Dr. Henry More’s Abridgment of Morals put into English*, London 1690 (Reproduced from the First Edition, New York 1930). Im Folgenden werden zu den nach dem lateinischen Originaltext übersetzten Zitaten neben der Buch- und Kapitelangabe jeweils die Seitenangaben der *Opera Omnia* wie der Faksimileausgabe der frühneuzeitlichen englischen Übersetzung angegeben.

³⁸ HENRY MORE: *Enchiridion Ethicum* I 2,5 (*Opera Omnia* III/1, 12/*Account of Virtue* 6).

„Diese geistige Liebe (Intellectualis Amor), von der wir sprechen, ist nichts anderes als eine Art innerstes Leben und Empfinden, das sich im gutförmigen Vermögen der Seele regt und wodurch sie das, was schlechthin das Beste ist, schmeckt, ihm nachstrebt und an ihm allein Glück und Freude hegt. Deshalb liebt sie Gott über alles und umarmt ihn als höchstes und vollkommenes Gutes, als höchste und vollkommenste Vernunft und Schönheit, als höchste und vollkommenste Liebe, durch die alle Dinge erschaffen worden sind und Bestand haben. Sie verehrt und liebt die ganze Schöpfung, soweit ein jedes Geschöpf Anteil an der göttlichen Vollkommenheit hat, und empfindet mit ihm und steht ihm bei, wo immer es Mangel und Unglück erleidet. Sie bemüht sich, soweit es in ihrer Macht steht (*quantumque in se est [...] conatur*), es in den Zustand des Glücks wiederherzustellen, zu dem es von der Natur und von Gott bestimmt zu sein scheint. Schließlich setzt sie alles daran, dass es den Guten gut ergeht, und mit aller Kraft und Mühe sucht sie die Bösen zu Guten zu machen.“³⁹

In dichter Diktion erscheint das eigentümliche Vermögen ethikotheologisch als Sinn für das Gute und Göttliche, das die Seele, wie More im analogischen, nicht etwa nur metaphorischen Gebrauch gleich mehrerer verschiedener Sinne darlegt, in sich „schmeckt“ und „umarmt“. Das Grundbemühen der Seele ist ein sittliches, dessen Universalität auch in der Darstellung des ethischen Hauptwerkes dem urbildlichen Guten selbst entspricht: Der *conatus* der Seele, in dem sie sich in allen Dingen, „soweit es in ihrer Macht liegt“ (*quantum in se est*), Gott anzugleichen sucht, ist nicht das spinozistische Streben der Selbsterhaltung, sondern das platonisch-origeneische einer Wiederherstellung aller empirischen Dinge zu der in ihrem intelligiblen Wesen angelegten Vollkommenheit. Als theoretische Einsicht in diesen absoluten Wert, dem die Seele, so wie sie ihn erkennt, unmöglich ihre praktische Zustimmung in aufrichtiger geistiger Liebe versagen kann, steht das „gutförmige Vermögen“ für eine „intellektuelle Liebe“, die der ihr nachgeordneten „rechten Vernunft“ durchweg als Maßstab eines späteren Werte- und Normendiskurses dient. Als „erste Regung erfolgreichen Verstehens“⁴⁰ steht es, wie von den Philosophen vielfach übersehen, zugleich am Anfang, als „Norm und Maß, wodurch sich die Vernunft selbst hinterfragt und prüft“,⁴¹ und am Ende aller Vernunfttätigkeit. Ontologisch markiert die Intuition als erster Anfang und letztes Ziel aller diskursiven Erwägung buchstäblich die „Grenze“ zwischen Geist und Gott, an der menschliche Erkenntnis und göttliche Offenbarung in der Erfahrung der Verpflichtung gegenüber einem letzten „schlechthin und einfachhin Besten“ zur Einheit kommen:

„Mögen jene guten Männer zur Kenntnis nehmen, dass diese Liebe ebenso wenig eine Leidenschaft ist wie die Erkenntnis, die, wie auch sie anerkennen müssen, älter und gött-

³⁹ Ebd., II 9,15 (III/1, 61/156f.).

⁴⁰ Als solches bezeichnet More es im „Preface General“ seiner *Collection of Several Philosophical Writings* von 1662 (viii).

⁴¹ MORE: *Enchiridion Ethicum* II 9,16 (*Opera Omnia* III/1, 61/*Account of Virtue* 157).

licher ist als alles andere. Alle Erkenntnis ist nämlich so etwas wie eine Leidenschaft, insofern sie, wie Descartes mit Recht herausstellt, eine Wahrnehmung ist. Wie aber diese Wahrnehmung, die in Erkenntnis besteht, ihren Ursprung nicht im Körper, sondern in der Seele hat, die sich selbst zu diesem Akt weckt, so hat auch diese Liebe ihren Ursprung nicht im Körper, sondern in der Seele selbst bzw. in Gott selbst, der sie zu dieser göttlichsten ἐνέργεια mitreißt und weckt. Mag die Erkenntnis Gottes auch in gewisser Weise als Leidenschaft bezeichnet werden, so tut ihr dies in ihrer Würde und Göttlichkeit gleichwohl ebenso wenig Eintrag wie der Erkenntnis, die als Wahrnehmung mit gleichem Recht als Leidenschaft zu bezeichnen wäre.⁴²

In bewusster Paradoxie erscheint die geistige Sinnlichkeit so schließlich konsequent zugleich als höchst aktives und zutiefst passives Vermögen, in dem die Seele Gott, das Gute selbst, gleichermaßen erkennt und erfährt. Der höchste Punkt der Seele und ihrer Vermögen, in dem all ihre Eigenbewegung in Handlung wie in Erkenntnis ihren Ursprung hat, ist von Gott selbst, ihrem Urbild und Prinzip, von dem sie Form und Bewegungsimpuls erhält, nicht zu trennen.

Es entspricht dem praktisch-ethischen Charakter des im übrigen Werk bald als „göttliches Leben“, bald als „gutförmiges Vermögen“ bezeichneten „göttlichen Gespürs“, dass sein vornehmlicher Gegenstand in Mores *Zweitem Brief an V. C.* weniger eine begriffliche *theologia naturalis* als eine biblische *theologia poetica* ist. Zwar pflichtet der englische Rationalist dem niederländischen unumwunden bei, „dass wir die Natur ohne allgemeine Naturgesetze nicht zu erkennen vermögen.“ Die Natur selbst hat bei ihm den Charakter einer Theophanie, die im Ganzen wie im Teil die Güte ihres Schöpfers offenbart. Mögen die Natur und ihre Gesetze das Dasein Gottes, ihres Schöpfers, beweisen, so erschließt sich sein Wesen als Erlöser gleichwohl vor allem in der Heilsgeschichte: „Gottes Vorsehung, Güte, Einsicht, Überlegung und die Art und Weise, wie er nach Bedarf seine Macht gebraucht, erkennen wir besser aus der Gewissheit und Glaubwürdigkeit

⁴² Zwar hebt LEECH: „Does Henry More’s Conception of a ‚divine life‘ bear Traces of Origen’s Influence?“, einerseits mit gewissem Recht hervor, dass sich im zitierten Passus die boniforme Fakultät kaum mehr von der platonischen νόησις unterscheiden lässt: „At this point, however, the reader may be forgiven for wondering whether More’s distinction between intellection and spiritual sensation is not a distinction without a difference, since he defines both as acts of higher perception originating from the soul rather than (in the case of sense-perception) the body. Certainly More’s qualifier ‚or else from God above, who calls and quickens the Soul to such a Divine Effort‘ would serve to distinguish it from intellection, in the sense that the former would then be an infused capacity, whereas the latter is an innate capacity. Here More seems to be entertaining (without definitely accepting) the possibility that the ‚divine life‘ represents the Holy Spirit’s coming to dwell within humans who are suitably prepared to receive him, although he also leaves open the possibility that intellectual love is an innate capacity, ‚from the soul itself.‘“ Andererseits stellt sich die intuitive Werterkenntnis, als die More die Gotteserkenntnis innerhalb seiner praktischen Philosophie bestimmt, aber durchaus als Gewissheit eigener Art dar, die als solche Bedingung der Möglichkeit aller späteren Wertbegriffe ist.

der heiligen geschichtlichen Erzählungen als aus der Natur.⁴³ Die theologische Deutung der Geschichte als göttlicher Selbstoffenbarung erscheint sogar als eigentümlicher Vorzug des Erkenntnisapparates des Menschen, der hierdurch unbezweifelbares Wissen um Gottes Dasein und Wesen erlangt: „Das Menschengeschlecht insgesamt besitzt nämlich ein sicheres und unfehlbares geistiges Gespür, mit dem es aus Geschichten von dieser Art eine unbezweifelbare Erkenntnis Gottes erlangt und seine Gerechtigkeit, Macht und Güte verehrt.“⁴⁴ Wie das vornehmlich ethische „gutförmige Vermögen“, mit dem die Seele eine unmittelbar-intuitive Einsicht in ein späterhin im deontologischen oder tugendethischen Diskurs inhaltlich entfaltetes „absolut Gutes“ erlangt, ist auch das mehr spekulative „göttliche Gespür“ einer späteren begrifflichen Entfaltung fähig. More selbst übersetzt die biblischen Bilder in einen emphatisch praktischen Rationalismus: Die Trias der genannten Gottesprädikate, „der Gerechtigkeit, Macht und Güte“, wie sie das „sichere und unfehlbare geistige Gespür“ in den von Spinoza als bloß nützliche Fiktionen angesehenen „geschichtlichen Erzählungen“ des Alten und Neuen Testaments begreift, steht für die fundamental unterschiedlichen rationalen *ens perfectissimum*-Theologien von Cambridger Platonismus und Spinozismus, wie sie dort dem vornehmlich praktisch-rationalen „göttlichen Gespür“, hier einem geometrisch-axiomatischen Verstand entspringen. Durchweg stellt More der metaphysischen Substanz die moralische Person gegenüber. Gott ist demnach nicht nur wie bei Spinoza Grund der ewigen Ordnung der Welt selbst, in der er sich innerhalb der Metaphysik des *Tractatus* als erste und einzige Ursache der im Geist zusammengefassten notwendigen Gesetze der Ausdehnung offenbart, sondern vornehmlich höchste Freiheit in Person, in die der Mensch im Medium der Geschichte Einsicht erlangt. Gegenüber Spinoza, der in seiner ontologisch-epistemologischen Kritik des Wunders göttliches Wollen und Verstehen in der unendlichen Substanz ununterschieden eins sein lässt, verfiert More in diesem Sinne eine praktische Theologie des allervollkommensten Wesens, das als solches nicht anders denn als vollkommene Güte und mithin als Schöpfer und Erlöser gedacht werden kann. Per Definition kann er deshalb nicht für das Böse in der Welt verantwortlich zeichnen. Das Argument, mit dem More Spinozas prinzipielle Kritik des Wunders zurückweist, ist praktisch-rationalistisch und nimmt seinen Ausgang beim Gottesbegriff, dessen Vollkommenheit More nicht nur metaphysisch, sondern zuvörderst ethisch fasst:

„Dieses letzte Prinzip aber, auf das der ganze Beweis hinausläuft, ist absolut falsch. [...] Gott versteht nämlich die böse Ordnung der Dinge, aber er will sie nicht. Er versteht all die unterschiedlichen möglichen Welten, die er erschaffen kann, obwohl nur eine einzige tatsächlich existiert. Nach diesem Prinzip müssten sie aber alle existieren, weil er sie alle

⁴³ *Ad V. C. Epistola altera* 15 (*Opera Omnia* II/1, 571).

⁴⁴ Ebd.

wollen müsste, wenn es nichts gibt, das er versteht, ohne es auch zu wollen. Dies ist aber offensichtlich absurd.⁴⁵

Das *brutum factum* des Bösen in der Welt ist Kern der theologischen *reductio ad absurdum*, die den Schluss auf eine Unterscheidung zwischen göttlichem Verstehen und Wollen unumgänglich macht. Innerhalb der bestmöglichen Welt, die er als Erziehungs- und Bewährungsstätte seiner freien Geschöpfe schafft,⁴⁶ erscheint das allervollkommenste bzw. allermoralischste Wesen bei More stoisch-origenisch sodann seinerseits als nicht nach notwendig-natürlicher, sondern nach strikt univoker freier und sittlicher Kausalität handelndes Geistwesen, das unmittelbar oder mittelbar, d. h. über die Vielzahl seiner Diener, in die Geschicke seiner Welt eingreift. In prägnanter Gegenüberstellung von spinozistischem *ens perfectissimum*, das sich als vollkommene Natur, und platonischem, das sich als vollkommene Freiheit begreift, definiert More Gott als Schöpfer und Erlöser von Geistwesen, denen er zugleich das Sittengesetz ins Herz geschrieben und die Freiheit, es zu achten oder zu missachten, gegeben hat:

„Gottes Wille und Geist sind bei ihm nämlich ebenso identisch wie die Macht Gottes und die Macht der Natur. Deshalb versteht er unter diesen notwendigen Beschlüssen offenbar, wie mir scheint, die notwendigen Bewegungen und Ereignisse, die den mechanischen Gesetzen der Natur folgen. Trifft all dies aber nicht zu, warum sollte Gott dann nicht, wenn es ihn gibt, ein von der Materie der Welt unterschiedenes Wesen sein, das dem Geist des Menschen Gesetze einschreibt, wenn auch so, dass es bei ihm selbst liegt, ob er ihnen gehorcht oder nicht? Und warum sollte er nach ihrem Ungehorsam nicht auf neue Arten und Weisen versuchen, die Menschen dazu zu bringen, gute Früchte zu bringen, wie er es dadurch getan hat, dass er Mose, wie es heißt, auf dem Sinai Gesetze offenbart hat?“⁴⁷

Erkennt die Seele kraft des „gutförmigen Vermögens“ das Gute, das ihrer Vernunft als erstes a priori eingeschrieben ist, so vermag sie mittels derselben praktisch-intuitiven Einsicht im a posteriori der Natur und insbesondere der Geschichte einen Gott, der sie unaufhörlich zur Vollendung ihrer Freiheit in der Entscheidung für das Gute zu bewegen sucht, zu sehen. Neben der allgemeinen Vorsehung nimmt More, wie er am Beispiel der Offenbarung des Dekalogs deutlich macht, noch eine besondere an, in der Gott zum Wohle zumal der philoso-

⁴⁵ Ebd., (II/2, 573).

⁴⁶ Eine Theodizee von „free will“ und „soul-making“, nach der das Leid in der Welt Mittel zum Zweck der Entfaltung veränderlicher menschlicher Freiheit zu einem unverlierbaren tugendhaften Charakter ist, vertritt More im frühen dichterischen wie im reifen Prosawerk. Vgl. etwa *The Praeexistence of the Soul* 7–10 (HENRY MORE, *A Platonick Song of the Soul*, edited with an Introductory Study by Alexander Jacob, Lewisburg/London 1998, 493f.), und *Divine Dialogues* II 19–23 (*Divine Dialogues Containing sundry Disquisitions and Instructions Concerning the Attributes of God and his Providence in the World*, London 2¹⁷¹³, 149–164).

⁴⁷ *Ad V. C. Epistola altera* 43 (*Opera Omnia* II/1, 593).

phisch unbegabten Masse nach Belieben unmittelbar oder mittelbar mithilfe seiner Engel zu ihrem Heil in die Geschicke der Menschen eingreift. Zwar folgt die Natur demnach durchaus gewissen Gesetzmäßigkeiten, die über den „Naturgeist“, eine von den Cambridger Platonikern angenommene Mittlerinstanz zwischen Geist und Materie, die organische Selbstentfaltung der Welt im Großen wie im Kleinen steuern. Allerdings ist die abgeleitete Wirksamkeit des Geschöpfes von der ursprünglichen des Schöpfers unterschieden, der jederzeit nach Belieben die im Naturgeist zusammengefassten Gesetzmäßigkeiten außer Kraft setzen kann. In seinem supranaturalen Interventionismus folgt More dem Primat der Freiheit vor der Natur, nach der Gott Letztere gerade als Mittel zum Zweck der Ersteren schafft. Während die Güte, mit der Gott die Geistwesen unter Wahrung ihres freien Willens zu retten sucht, notwendiger Ausdruck seiner Vollkommenheit ist, sind die Naturgesetze, nach denen er die Welt als Ort sittlicher Wahl und Entscheidung einrichtet, lediglich kontingentes Instrument seiner Heilspädagogik. Wann immer es also der Sache der Freiheit dienlich ist, kann Gott sie nach Belieben außer Kraft setzen:

„Die allgemeinen Naturgesetze gehen nämlich nicht mit gleicher Notwendigkeit aus dem Geist Gottes hervor wie die Eigenschaft eines Dreiecks, dessen drei Winkel so groß wie zwei rechte sind. Stattdessen gibt Gott sie dem Geist der Natur bei seiner Erschaffung ein, sodass sie seiner Absicht, nämlich dem Wohl des Ganzen, dienlich sind. Infolgedessen sind sie solange immerfort auf die ein und dieselbe Weise wirksam, wie kein Hindernis entsteht. Sobald ein solches aber aufgrund eines freien Subjekts (ab aliquo libere agente) auftaucht, wird sein Wirken unterbrochen oder abgeändert. Das aber, was geschaffene freie Subjekte vollbringen können, das fällt Gott, jenem ungeschaffenen freien Subjekt (Agens illud liberum increatum Deus), noch einmal um ein Unendliches leichter.“⁴⁸

Maßgeblich ist auch hier durchweg die Gegenüberstellung der Gesetze von natürlicher Notwendigkeit und freier Sittlichkeit. Gewähr für die göttliche Provenienz eines Wunders, wie More Spinoza mit Blick auf die biblischen Erzählungen falscher Propheten und Wundertäter ausdrücklich beipflichtet, ist schließlich dementsprechend nicht bereits die bloße Macht, den Naturgesetzen zuwiderzuhandeln, sondern der moralische Zweck, dem eine solche Zuwiderhandlung dient. „Dies zeigt, dass es etwas gibt, das wir für heiliger und göttlicher halten müssen als bloße Macht. Wo es fehlt, verdienen nicht einmal Wunder, als unfehlbare Zeichen der Wahrheit angesehen zu werden.“⁴⁹ Gegenstand der intuitiven Schau des „göttlichen Gespürs“ ist das allervollkommenste Wesen, das als solches, wie es der Seele in der Geschichte seines Wirkens an Volk und Einzelem

⁴⁸ Ebd. 20 (II/1, 574). Die Rede von Gott als „ungeschaffenem freiem Subjekt“, das wie sein Abbild, der Mensch als zurechnungsfähiges sittliches Wesen den Gesetzen der Moralität unterliegt, fasst die Kernidee der strikt antispinozistischen *ens perfectissimum*-Theologie des Cambridger Platonismus konzis zusammen.

⁴⁹ Ebd.

deutlich wird, nicht anders denn als „ungeschaffenes freies Subjekt“ zu denken ist.

Die Annahme eines eigenen „göttlichen Gespürs“, mit dem die Seele, wie More im 17. Jahrhundert in Auseinandersetzung mit Spinozas Kritik der Vorstellungskraft im *Tractatus* annimmt, in Natur wie Kultur erfährt, ist der Leitgedanke einer Neuformulierung der Grundeinsichten der rationalen Theologie Henry Mores im Werk des Cambridger Religionsphilosophen Douglas Hedley.

3.2 Gottes Selbstoffenbarung im Sakrament der Welt – Die ikonische Einbildungskraft bei Douglas Hedley

In seiner Werktrilogie zur „ikonischen Vorstellungskraft“⁵⁰ bietet der Cambridger Religionsphilosoph Douglas Hedley eine umfassende philosophische Verteidigung der Imagination als vornehmlichen Vermögens unserer Erkenntnis eines allenthalben in Natur und Kultur wirksamen Gottes. In der Tradition des Platonismus eines Henry More und des Romantizismus eines Samuel Taylor Coleridge votiert er nicht zuletzt im kritischen Dialog mit Spinoza, dessen Grundkategorie von „Substanz“ und „Streben“ in der Ethik er ebenso zurückweist wie das Konzept einer zu spekulativer Wahrheit unfähigen religiösen „Phantasie“ im *Tractatus*, für ein symbolisches Erkenntnis- und ein sakramentales Weltkonzept. Die Vorstellungskraft, die, vermittelt über die drei absoluten Metaphern von „Seelenwagen“, „Tempel“ und „Stadt“, transzendentaler Ermöglichungsgrund von theoretischer wie praktischer Vernunft ist, erschließt dem Menschen in der Erfahrung des Schönen, Wahren und Guten in Triumph und Tragik das Dasein und das Wesen Gottes.

Die Rolle Spinozas innerhalb der Metaphysik der religiösen Einbildungskraft ist eine ambivalente. So dient der niederländische Rationalist zunächst durchaus als Referenzautor für zentrale Aspekte der im Werk dargelegten Religionsphilosophie eines imaginativen Panentheismus, nach dem Gott, wie es zwei der von Hedley herangezogenen Autoren nach ihren von ihm ausführlich gewürdigten Zeugnissen ihrer Lektüre der Ethik verdanken, innerer Grund von Subjekt und Welt ist. So begreift sich der englische Romantiker und Platoniker Samuel Taylor Coleridge wie die Deutschen Idealisten allgemein und F. W. J. Schelling speziell

⁵⁰ So der Leitbegriff der vom Verfasser entworfenen zeitgemäßen Epistemologie und Ontologie des Religiösen, der dem abschließenden dritten Band den Titel gibt: *The Iconic Imagination*. Vgl. DOUGLAS HEDLEY: *The Iconic Imagination*, New York 2016. Die beiden früheren Bände tragen die Titel *Living Forms of the Imagination* (ders.: *Living Forms of the Imagination*, London 2008) und *Sacrifice Imagined* (ders.: *Sacrifice Imagined. Violence, Atonement, and the Sacred*, London/New York 2011).

als Verfechter eines „Spinozismus der Freiheit“, in dem auch er die kantische Trias der Spontaneität in der Erkenntnis, der Autonomie im Handeln und der Teleologie im Leben der Natur innerhalb einer monistisch-theistischen Metaphysik zu fundieren sucht.⁵¹ Desgleichen verdankt auch der anglikanische Theologe Austin Farrer Spinoza die Einsicht, dass Gott weder, wie es eine unverständliche Differenzmetaphysik will, als gänzlich „anderer“ jenseits von Welt und Mensch noch, was einem kruden Anthropomorphismus gleichkäme, als unendliche Person anzusprechen ist, die, wie er unter dem Eindruck dialogischer Religionsphilosophien wie denen Martin Bubers und Karls Barths in existentieller Glaubenskrisen lange vergeblich gehofft hatte, mit dem Subjekt in Dialog tritt. Innerhalb des „Spinozismus der Freiheit“ ist Gott beim romantischen Poeten wie beim anglikanischen Theologen innere Ursache sowohl des Subjekts wie auch der Welt, die an seinem Wirken teilhat.

Bei aller Anerkennung der überragenden Bedeutung, die Spinoza für die Entstehung eines systematisch haltbaren modernen Panentheismus Gottes als inneren Grundes von Sein und Denken zukommt, sieht Hedley im niederländischen Rationalisten vor allem aber den Archegeten eines modernen Naturalismus in Metaphysik wie Ethik, in dem die religiöse Vorstellungskraft als Mittel der Destruktion einer rationalen Theologie von Gott und Mensch fungiert. Zum einen ist das *Deus sive natura* des spinozistischen Substanzmonismus metaphysisch mit dem klassischen Theismus eines die Geschicke der Welt in gütiger Absicht lenkenden Gottes offenbar unvereinbar: „Wenngleich also die Vorstellung“, so gibt Hedley die prinzipielle Kritik eines göttlichen Handelns in einem alle Naturgesetzlichkeit außer Kraft setzenden Wunder im *Tractatus Theologicus-Politicus* wieder, „ein ‚Bruch der gewohnten Ordnung der Natur‘ zeige die Existenz Gottes, die Phantasie der Menschen anspricht, kann die Vernunft einen solchen Irrsinn nur korrigieren, denn ‚wenn jemand behaupten wollte, dass Gott entgegen den Naturgesetzen handelt, so müsste er *ipso facto* auch behaupten, Gott handle entgegen seiner eigenen Natur – eine offensichtliche Absurdität.“⁵² Zum anderen pflichtet Spinoza, mag er auch die intuitive Schau Gottes zum höchsten Lebensideal erheben, ethisch in strikt naturalistischer Analyse im Letzten durchweg Thomas Hobbes bei, wenn er in der Selbsterhaltung die ausschließliche Triebfeder des menschlichen Handelns sieht. Als „Werkzeug der Kritik der Ansprüche

⁵¹ Vgl. hierzu die Darlegungen zu Coleridges Spinozismus in der dem großen Poetenphilosophen der englischen Romantik gewidmeten Monographie Hedleys, die sich wie eine begriffsgeschichtliche Vorarbeit zur späteren systematischen Metaphysik der Einbildungskraft liest: DOUGLAS HEDLEY: *Coleridge, Philosophy and Religion. Aids to Reflection and the Mirror of the Spirit*, Cambridge 2000, 24–26, sowie den Überblicksartikel: ders.: „Coleridge as a Theologian“, in: F. Burwick (Hg.): *The Oxford Handbook of Samuel Taylor Coleridge*, Oxford 2012, 473–494.

⁵² HEDLEY: *Living Forms of the Imagination*, 13.

des Theismus⁵³ im Metaphysischen, nach dem ein gütiger Gott planvoll in die Geschehnisse der Welt eingreift, wie eines Libertarismus im Ethischen, nach dem der Mensch zwischen prinzipiell unbestimmten Handlungsoptionen wählen kann, dient Spinoza schließlich insbesondere die Analyse der Vorstellungskraft, in der er, die Projektionstheorie Ludwig Feuerbachs vorwegnehmend, zentrale Aspekte des allgemeinen Verständnisses von Gott und Seele gleichermaßen als „Phantasterei und Illusion“,⁵⁴ als bloße Einbildung, zu entlarven sucht: „Von ihren Vorstellungen in die Irre geführt, verwenden Menschen Begriffe wie ‚gut‘, ‚böse‘, ‚Freiheit‘, ‚Kontingenz‘ und ‚Gott‘ als personales Subjekt. In seiner Theologisch-Politischen Abhandlung macht sich Spinoza diese Theorie der Vorstellungskraft zunutze, um drei Grundüberzeugungen der Theologie zu unterhöhlen: Wunder, Prophetie und Schrift.“⁵⁵ Tritt innerhalb der Metaphysik der einen Substanz an die Stelle der Freiheit eines absichtsvoll handelnden Gottes so die Notwendigkeit der Natur, so ersetzt das Faktum des „Strebens“ nach Selbsterhaltung, von dem der Mensch wie alle übrigen Modi ihres Denkens und ihrer Ausdehnung gesteuert wird, das Ideal selbstbestimmter menschlicher Wahl. Die beiden Leittermini der Metaphysik und Ethik sind innerhalb der Spinoza-Kritik der Trilogie zur Vorstellungskraft Ausdruck eines „reduktionistischen Gemüts“.⁵⁶

Ist die Analyse der Vorstellungskraft bei Spinoza in *Tractatus* und Ethik Mittel der Überwindung eines unaufgeklärt unphilosophischen Verständnisses von Gott bzw. Natur und Mensch, stellt sie in Hedleys Trilogie, im Gegenteil, gerade das vornehmliche Vermögen der Gottes- und Selbsterkenntnis der Seele im Schönen wie im Wahren und Guten dar. In Abgrenzung vom strikten metaphysischen Naturalismus und vom nicht minder konsequenten ethischen Determinismus Spinozas erweist Hedley in eingehender transzendentalphilosophischer Analyse, die er in der Tradition von Platons *Alcibiades maior* und Plotins *Enneade* I 1: *Über das lebende Wesen und den Menschen* unter die berühmte $\gamma\nu\omega\theta\iota$ $\sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ -

⁵³ So die treffende Einordnung der Rolle der Imagination bei Spinoza ebd., 6.

⁵⁴ Ebd., 2.

⁵⁵ Ebd., 12. Siehe auch das weitere konzise Referat von Spinozas Gegenposition im bewusst doppeldeutig „Spinoza und die Herausforderung der Vorstellungskraft“ betitelten wichtigen Abschnitt innerhalb der Exposition des Themas des dreibändigen Werkes ebd., 12f., wo Hedley Spinozas Theismuskritik des *Tractatus* bereits in den größeren Zusammenhang der Ontologie der späteren Ethik einordnet: „Propheten besitzen eine ungewöhnlich ‚lebendige‘ Vorstellungskraft und nicht einen ungewöhnlich vollkommenen Verstand‘. Die Propheten sind voller banaler und kruder Anthropomorphismen und widersprechen einander. Die Prophetie muss deshalb einer rationalen Kritik unterworfen werden. Gleiches gilt für die Schrift insgesamt, da sie ‚nicht darauf abzielt, Dinge nach ihren natürlichen Ursachen zu erklären, sondern nur darauf zu erzählen, was die allgemeine Vorstellungskraft anspricht und dies in der bestmöglichen Weise, Erstaunen zu erregen und entsprechend den Geist der Massen zur Anbetung zu bewegen.“

⁵⁶ Ein solches attestiert Hedley Spinoza ebd., 140.

Maxime des delphischen Orakels stellt,⁵⁷ das Transzendenzvermögen der Vorstellungs- und Einbildungskraft als Bedingung der Möglichkeit des ästhetischen wie des wissenschaftlichen und sittlichen Urteils. Die Imagination verbindet den irreduziblen Aspekt einer Eigenaktivität des Subjekts mit dem gleichfalls konstitutiven Moment seiner Rezeptivität gegenüber den gegebenen Tatsachen von Welt und Bewusstsein. Innerhalb der systematisch-transzendentalphilosophischen Analyse erweist sich die Einbildungskraft so als epistemisches Vermögen, das als Prinzip von Vernunft und Urteil selbst „an der Grenze zwischen Sinnlichkeit und Denken steht“⁵⁸ und weder wie bei George Berkeley ausschließlich aktiv noch wie bei Thomas Hobbes ausschließlich passiv ist. Sie vermittelt gleichermaßen zwischen subjektiver innerer und objektiver äußerer Welt wie zwischen aktivem Erkennen und passivem Empfinden, die in ihr jeweils zur Einheit der spezifisch menschlichen Erfahrung kommen:

„Die menschliche Vorstellungskraft besitzt eine vermittelnde Kraft oder liminale Qualität. Sie birgt das irreduzibel Individuelle in sich und ist ein Teil des subjektiven Bewusstseins, bedient sich dennoch aber der Formen und Gestalten physischer Gegenstände. In einzigartiger Weise ist die Vorstellungskraft durch eine Spannung zwischen Innen und Außen, zwischen Denken und Wahrnehmen geprägt. Diese Spannung ist unausweichlich, und die Vorstellungskraft schillert zwischen der Offenbarung des Inneren durch das Äußere. Und dennoch bleibt der private Teil des Bewusstseins, der Erfahrungen und die Zustände der Dinge im Theater des Bewusstseins schöpferisch darstellt, etwas Unmittelbares.“⁵⁹

Von der Phantasie („fancy“), die lediglich Sinnesdaten zusammenfügt, unterscheidet sich die „Vorstellungskraft“ als transzendentes Grundvermögen dadurch, dass sie etwas genuin Neues hervorbringt, dessen Teile zwar ebenfalls in Wahrnehmung und Erinnerung ihren Ursprung haben, das als Ganzes aber originäres Eigenwerk der Seele ist.

Reichen kulturgeschichtlichen Ausdruck findet die schöpferische Kraft des ahistorisch-transzendentalen Grundvermögens des Menschen, in dem Aktivität und Passivität zu einer sämtlichen theoretischen wie praktischen Vernunftvollzüge überhaupt erst ermöglichenden Einheit kommen, in einer Trias von religions- wie kulturübergreifenden Symbolen der Menschheit. Die drei Bilder, die jedes ein Leitmotiv der drei Bände der Trilogie bilden, kommen allesamt darin überein, dass sie irreduzible Symbole der amphibischen Natur des Humanums sind, das im Erlebnis des Schönen wie in der Erkenntnis des Wahren und im Tun des Guten stets zugleich in und jenseits der Welt ist. Ein erstes, in dem die Aktivität und Transzendenz der Vorstellungskraft zum Ausdruck kommt, ist der Seelenwagen

⁵⁷ Siehe zur Einordnung des Projekts einer imaginativen Metaphysik in das platonische Traditionsfluidum in HEDLEY: *Coleridge, Philosophy and Religion*, 4f.

⁵⁸ Ders.: *Living Forms of the Imagination*, 48.

⁵⁹ Ebd., 59.

des platonischen *Phaidros*, der selbst zu den wirkmächtigsten Schöpfungen der religiösen Vorstellungskraft der Menschheit überhaupt gehört. Als archetypisches „anagogisches Bild“⁶⁰ ist der Lenker, d. h. der Geist, der, angeregt von der sinnlichen Schönheit der ihn umgebenden Natur, den Seelenwagen mit dem folgsamen Pferd des Mutes und dem widerspenstigen des Triebes zum himmlischen Ort der zeitlosen Ideen zu lenken sucht, die Verkörperung der Seele als Wesen der Transzendenz. Die Ideen, die diese zu schauen trachtet, sind die Urbilder der über sich hinausweisenden irdischen Phänomene, ihrer Abbilder. Steht das erste Symbol, der Wagen, für den Triumph des menschlichen Daseins, so symbolisiert das zweite, der Jerusalemer Tempel des Alten Testaments, dem im Neuen das Kreuz Christi entspricht, seine tragische Dimension. Der Altar, auf dem das Opfer dargebracht wird, ist der Ort, an dem sich irdische und himmlische Welt auch im Schmerz treffen: So wie das Opfer (*sacrificium*) das Irdische zum Heiligen macht (*sacrum facere*), so sind innerhalb eines als Sakrament Gottes aufgefassten Kosmos auch Tragik und Leid Medium seiner Selbstmitteilung in der Freiheit des nach seinem Bild und Gleichnis geschaffenen Menschen.⁶¹ Ist es in der Literatur, in den großen Werken der griechischen Tragiker Aischylos, Sophokles und Euripides und des englischen Bardens William Shakespeare Furcht und Mitleid, die den Zuschauer bzw. Leser den nicht-naturalisierbaren Bereich des Normativen und Unbedingten erfahren lassen, so ist es in der Philosophie Platons und Immanuel Kants die Ambivalenz des Erhabenen, dessen zugleich anziehende und abstoßende Wirkung den Menschen eine höhere Wirklichkeit erfahren und erschaffen lässt. Letztes Symbol in der Trias ist die himmlische Stadt, mit der nicht von ungefähr die Bibel als Grundtext okzidentaler religiöser Einbildungskraft schließt. Die Stadt, die Johannes von Patmos in seiner Vision vom Ende aller Dinge schaut, ist ein die Symbolik von Wagen und Tempel noch einmal rekapitulierendes archetypisches Urbild der Vorstellungskraft des Menschen. Im Ganzen wie im Teil stellt sie sich als Metapher einer im Triumph des Aufstiegs wie in der Tragik von Fall und Sünde nach und nach zur Gemeinschaft mit ihrem Urbild wiederhergestellten abbildlichen Weltwirklichkeit dar. Im Festmahl, das im ewigen Jerusalem begangen wird, wird das Schöpfungsgeheimnis enthüllt, nach dem die Welt, wie Hedley, gestützt auf die spekulativen Auslegungen der letzten Schrift der Bibel bei Exegeten wie Origenes in der Antike, Henry More in der Neuzeit und Austin Farrer in der Moderne, darlegt, Gleichnis eines sich selbst

⁶⁰ So der treffende Oberbegriff für das ursprüngliche *Phaidros*- und die von ihm abgeleiteten übrigen Symbole des Aufstiegs in HEDLEY: *The Iconic Imagination*, 59–87.

⁶¹ Vgl. hierzu insbesondere die Theodizee der Welt als Altar Gottes, auf der die Menschheit, wie es der von Hedley im Sinne einer Hickschen Theorie des „soul-making“ origenistisch gelesene Joseph de Maistre will, geopfert wird, in ders.: *Sacrifice Imagined*, 137–160.

neidlos allen Dingen mitteilenden Gottes ist. Die Stadt steht für den Kosmos insgesamt, der seinerseits, wie der Autor im Vokabular der Naturphilosophie Plotins eingehend darlegt, nichts anderes ist als Schau. Kosmogonie und Theogonie kommen in der Eschatologie der Apokalypse zur Einheit, in der Absolutes und Endliches versöhnt werden.

Die Symboltrias von Wagen, Tempel und Stadt ist weder zufällig noch willkürlich. Vielmehr besitzen die drei Symbole, wie Hedley mit einem von Coleridge geprägten Neologismus darlegt, strikt „tautegorischen“ Charakter, d. h., sie stellen das Symbolisierte unmittelbar dar, ohne dass sie einer Übersetzung ins Diskursive und Konzeptuelle bedürfen: „Ein Symbol ist hiernach tautegorisch, weil es nicht in etwas anderes übersetzt werden kann, sondern es selbst ist. Während eine allegorische Erzählung eine Eins-zu-Eins-Entsprechung zwischen dem beschriebenen Subjekt und dem intendierten anderen hat, besteht ein Symbol in sich und widersteht der Übersetzung in ein anderes.“⁶² Als Archetypen in der Tradition C. G. Jungs bringen sie die Gesamtheit menschlicher Erfahrung, wie sie die Vorstellungskraft als transzendentaler Einheitsgrund von Verstand und Vernunft ermöglicht, erschöpfend zum Ausdruck: Stehen der Seelenwagen, der zum Ideenhimmel emporfährt, und der Tempel, in dem Gott ein Opfer dargebracht wird, für die Erfahrung von Triumph und Tragik, so symbolisiert die himmlische Stadt beider Vereinigung in der allumfassenden Hoffnungsperspektive einer universalen Erlösung. Als „lebendige Formen der Vorstellungskraft“ sind die absoluten oder „tautegorischen“ Symbole von Wagen, Altar und Stadt nicht nur für die ästhetische Urteilskraft in der Produktion und Rezeption von Kunst und Kultur, sondern auch für die theoretische und praktische Vernunft in Wissenschaft und Moralphilosophie schlechthin konstitutiv. Erstere ist Ausdruck der Dynamik des Seelenwagens, insofern sie einerseits zwar die Beobachtung des ihr als Faktum vorgegebenen Phänomens studiert, andererseits aber die Einzelerkenntnisse im schöpferischen Akt zum wissenschaftlichen System zusammenfügt. Nur indem sie das Einzelphänomen in einen von ihr geschaffenen größeren gesetzlichen Zusammenhang einordnet, steigt die Seele zur Wahrheit des unvollkommenen Abbildes, wie sie in den vollkommenen urbildlichen Ideen zum Ausdruck kommt, auf. Steht der platonische Seelenwagen also für die Lösung vom Einzelphänomen, symbolisiert der Tempel die Aufopferung ihrer subjektiven Sicht in der Unterwerfung unter das heuristische Ideal einer objektiven Wahrheit, deren angestrebte Ganzheit die Stadt, d. h. die strukturierte intelligente Schönheit von Gesetz und Ordnung, zum Symbol hat. Mutatis mutandis entspricht dem Aufstieg in Kunst und Wissenschaft innerhalb der Trias der Grundvollzüge der Vorstellungskraft als spezifisch menschlichen Transzendenzvermögens derjenige im guten Leben. An die Stelle des spinozistischen *conatus*

⁶² Ders.: *Living Forms of the Imagination*, 117.

tritt so die platonische Verwirklichung der Abbildhaftigkeit, in der sich die Seele gerade in der Abkehr von der Welt Gott angleicht. Innerhalb ihres gemeinsamen praktischen Rationalismus, wie Hedley, gestützt auf ihre zentralen Werke, aufzeigt, teilen so unterschiedliche Denker wie Origenes und Plotin in der Antike oder René Descartes, Ralph Cudworth und Immanuel Kant in der Neuzeit und Aufklärung die fundamentale Überzeugung, dass es die Bestimmung des Menschen ist, sich in Abkehr von weltimmanenten Stimuli einem welttranszendenten Guten, das ihn überhaupt erst Mensch sein lässt, zuzuwenden und anzugleichen. Der moralische Anspruch, den er in sich vernimmt, ist dem Menschen Unterpfand seiner Berufung zum Göttlichen, die sich im Ethischen darin offenbart, dass er sich nicht etwa fatalistisch mit einem unannehmbaren *status quo* abfinden, sondern als autonomer Akteur die Welt im Sinne eines zunächst lediglich vorgestellten möglichen Ideals verändern soll. Der Tempel, das Opfer, ist für die Ethik ebenso zentral wie der Seelenwagen, der Aufstieg. Eindringlich akzentuiert Hedley das irreduzible und inkommensurable ethische Element der religiösen Rede vom Opfer. In der Kulturkritik Vicos, die er sich zu eigen macht, erscheinen Religion und Opfer als Widerpart gegen die Eigennützigkeit eines berechnenden Utilitarismus. Im Rekurs auf den englischen Platonismus und den Deutschen Idealismus fundiert Hedley seine Ethik der Kenosis in einer anti-naturalistischen Metaphysik des Selbst. Im praktischen Idealismus opfert das noumenale Selbst sein eng begrenztes irdisches Leben in gewisser Weise der Weite des Göttlichen. Schließlich erscheint die im Medium einer biblisch-philosophischen Ästhetik formulierte letzte Wahrheit eines im göttlichen All-Einen versöhnten Kosmos innerhalb der Metaphysik der Vorstellungskraft so auch als höchstes ethisches Ideal: So wie die Fähigkeit des Menschen, sich vermöge der Vorstellungskraft in andere hineinzusetzen, unerlässliche Bedingung für sein sittliches Handeln ist, so ist die apokalyptisch-neuplatonische Vision eines vollkommenen intersubjektiven Verstehens sein letztes Ideal, das er in einer nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffenen Welt zu erstreben sucht.

Welcher Art ist der Gott, den sich der Mensch in der Symboltrias von Wagen, Tempel und Stadt als Bedingung der Möglichkeit theoretischer wie praktischer Rationalität buchstäblich „einbildet“?⁶³ Im ausdrücklichen Rückgriff auf eine im Sinne der platonischen Urbild-Abbild-Dialektik modifizierte spinozistische Metaphysik des *Deus sive natura* und *conatus* wirkt der Gott der romantischen Ein-

⁶³ Von großer Bedeutung für die Gotteslehre sind die umfangreichen historischen Studien zu den Trinitätstheologien des Platonikers Ralph Cudworth, bes. ders.: „The Platonick Trinity. Philology and Divinity in Cudworth's Philosophy of Religion“, in: R. Häfner (Hg.): *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher Philologie*, Tübingen 2001, 247–263, und des Romantikers Coleridge, bes. ders.: *Coleridge, Philosophy and Religion*, 36–40.

bildungskraft als dynamischer Grund von Mensch wie Natur. Mit Coleridge versucht Hedley die Unendlichkeit von Spinozas $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ und die Persönlichkeit von Mose' „Ich bin, der ich bin“ innerhalb einer Identität und Differenz im Absoluten selbst verbindenden Trinitätstheologie zu versöhnen. Die Andersheit, die *conditio sine qua non* des Personalen, erscheint als Teil des Absoluten selbst, in dem der Vater und der Sohn, verbunden in der Kommunität des Geistes, als ursprüngliche Ipseität bzw. Alterität anzusprechen sind.⁶⁴ Der trinitarische Gott der ikonischen Einbildungskraft ist, wie Hedley, gestützt auf Austin Farrers Theologie eines „doppelten Handelns“ von Urbild und Abbild, teils in der Sprache der ersten angelsächsischen Idealisten darlegt:

„ein Gott, der handelt, der aber nicht unberechenbar ist, dessen Handeln sich nicht als ein Eingreifen von außen in einem mechanischen Sinne darstellt, sondern als paradigmatisches Wirken innerhalb der geschaffenen Welt in einem organischen oder plastischen Sinne. Erlösung und Schöpfung bilden ein kontinuierliches Ganzes, und Farrers Hauptaugenmerk ruht auf der einzigartigen Natur von Gottes Welt-Beziehung. Endliche Handlungsobjekte schließen einander aus, aber es ist unmöglich, das Unendliche auszuschließen. Dies ist offenbar weder ein Pantheismus noch ein panmetaphorisches Verständnis göttlichen Handelns.“⁶⁵

Wie bei Coleridge im 18. Jahrhundert und bei Farrer im 20. erscheint Gott im Sinne des Theoriestückes eines „doppelten Handelns“ („double agency“) „als fundamentale Ursache [menschlichen] Denkens.“⁶⁶ „Göttliches Handeln“, in dem sich das erste Prinzip in Welt und Mensch offenbart, ist in Hedleys neuem Platonismus und Romantizismus kein „panmetaphorisches“, nach dem innerhalb einer ausschließlich mechanistisch beschreibbaren göttlichen Natur, wie es das im Werk zurückgewiesene reduktionistische Programm von Spinozas *Tractatus* will, die Bilder der lebendigen Vorstellungskraft tugendhafter Propheten lediglich einer allgemeinen Moral eine größere Anschaulichkeit geben. In Bewusstsein und Welt handelt Gott vielmehr im Sinne der drei irreduziblen tautologischen Symbole des menschlichen Geistes, die innerhalb der Metaphysik der ikonischen Imagination ursprüngliche Abbilder seines eigenen urbildlichen Wesens und Wirkens sind. Der Gott der Trilogie ist demnach nicht nur wie bei Spinoza Prinzip, sondern wie bei Coleridge und Farrer, auf die sich Hedley in

⁶⁴ Vgl. HEDLEY: *Coleridge, Philosophy and Religion*, 85–87.

⁶⁵ HEDLEY: *Living Forms of the Imagination*, 238.

⁶⁶ So das Zitat aus AUSTIN FARRER: *The Glass of Vision*, Westminster 1948, 8, in HEDLEY: *Living Forms of the Imagination*, 233. Siehe auch das eingehend kommentierte autobiographische Zitat Farrers zu seiner „spinozistischen Konversion“ ebd., 237 sowie ders.: „Austin Farrer's Shaping Spirit of Imagination“, in: ders./B. Hebblethwaite (Hg.): *The Human Person in God's World. Studies to Commemorate the Austin Farrer Centenary*, London 2006, 106–134, hier 115–117.

seiner Kritik an dem in Spinozas Ethik und Traktat grundgelegten naturalistischen Paradigma moderner Religionsphilosophie beruft, zugleich Person. Als inneres Prinzip der Symboltrias, in der sich das amphibische Wesen der „ikonischen Einbildungskraft“ des Menschen, seines Abbildes, ausdrückt, kommen Gott die Bildattribute, wenn auch in unendlich größerem Maße, buchstäblich, ja univok zu.⁶⁷ Er ist das Schöne, Wahre und Gute, zu dem der Mensch im platonischen Seelenwagen emporsteigt. Zugleich ist er, wie sich der Mensch in der archetypischen Bildsprache von Tempel, Altar und Kreuz in Dichtung und Wahrheit einbildet, ein Gott, der sich bereits in der Schöpfung selbst erniedrigt, um sich der Welt selbst mitzuteilen. Der ästhetische Panentheismus des Werkes, nach dem Gott die Welt durchdringt und beseelt, ist als solcher bereits eng mit der tautegorischen Tempel- und Opfersymbolik verknüpft. Das höchste Sein selbst, nämlich der Geist Gottes, opfert in der Schöpfung sein autarkes Dasein und unterwirft sich, wie es das Kreuz als höchstes christliches Symbol deutlich macht, der leidvollen Unvollkommenheit des Werdens, der irdischen Welt. Es ist schließlich ein Gott, der, wie dem Menschen das Grundsymbol der in der Vision des Sehers Johannes geschauten himmlischen Stadt offenbart, im Triumph des Wagens wie in der Tragik des Tempels die Wiederherstellung aller Dinge betreibt. Die Tragik von Leid und Bosheit in einer Welt, die in der von Hedley ausführlich gewürdigten düsteren Zeitanalyse des neuzeitlichen katholischen Theologen Joseph de Maistre als gewaltiger Altar der Menschheit erscheint, erweist sich in der reichen Bildsprache des Tempels als nur *prima facie* absurd. So wie Gott als das Heilige, wie der Autor mit Rudolf Otto darlegt, nicht nur *mysterium fascinans*, sondern zugleich *mysterium tremendum* ist, in dem der Mensch, wie Kant will, seiner noumenalen Natur gewahr wird, ist es das unleugbare empirische Böse, das die Seele im Hier und Jetzt tröstend an das ebenso gewisse Faktum des intelligiblen Guten in ihrem Innern erinnert. Im Bild des apokalyptischen Christus, wie es Johannes, der Seher von Patmos, schaut, verdichtet sich die gegen Spinoza gewendete triadische Grundsymbolik der *conditio humana* zu einer Theologie eines die Wirklichkeit insgesamt im Triumph und in der Tragik des Daseins vollendenden Gottes: Der Sohn, der zu Pferde triumphiert, gleichwohl aber, wie Hedley unter Anleihen bei der eindrucksvollen Exegese der Perikope beim Kirchenvater Origenes darlegt, noch immer die ihm am Kreuz zugefügten Wunden am Körper trägt, verkörpert gleichermaßen den Triumph des „Wagens“, den Aufstieg, und die Tragik des „Tempels“, des Abstiegs, innerhalb der „Stadt“, dem großen biblischen Symbol einer von ihm durch Leid und Freude erlösten Schöpfung. Im Kreuz, das zugleich die Erniedrigung und Erhöhung Gottes selbst symbolisiert, offenbart er sich in der erlösten Stadt des Himmels:

⁶⁷ So HEDLEY: *Living Forms of the Imagination*, 127.

„Dies ist Christus consummator. Irgendeine andere Form der Hinrichtung, etwa ein Enthaupten oder Erhängen, hätte diesen symbolischen Zweck nicht erfüllt. Was in Christus enthüllt wird, ist weder eine willkürliche anthropomorphe Gottheit der reichen abergläubischen und subrationalen Volksreligion vieler Jahrhunderte noch – und dies ist von großer Bedeutung – der unpersönliche Gott eines Aristoteles oder Spinoza.“⁶⁸

4. Spinoza Platonicus oder wissenschaftliche Theologie als Metaphysik der Einbildungskraft

Die Denkform eines Spinoza Platonicus, wie sie im Vorhergehenden im Rückgriff auf Spinoza selbst und zwei seiner platonischen Kritiker in Neuzeit und Moderne entwickelt worden ist, bietet eine eigene Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glauben. Innerhalb einer imaginativen Metaphysik hält sie einerseits an Grundeinsichten, die Spinoza in der radikalen Aufklärung des *Tractatus Theologico-Politicus* darlegt, fest. Gott ist Gegenstand der Vorstellungskraft des Menschen, der in Welt- wie Selbsterkenntnis sein schöpferisch-erlösendes Wirken im geschichtlichen Bild zu begreifen vermag. Ungeachtet der scharfen Trennung von philosophischer Wahrheit und religiösem Gehorsam, wie Spinoza selbst sie im Werk propagiert, bietet er selbst wiederholt philosophische Interpretationen der biblischen Erzählungen. Die biblische Imagination nähert sich der philosophischen Ratio, wenn verschiedene natürliche Phänomene als Medium des göttlichen Wirkens erscheinen: Als erste und einzige Substanz ist Gott Grund aller Vollzüge von Bewusstsein und Natur, die als irreduzible Grundattribute aller Dinge Zeugnis von seiner Allmacht geben. Sämtliche Modi des einen, des Denkens, wie des anderen, der Ausdehnung, sind somit, wie es eine sich der Vernunft annähernde Vorstellungskraft in unterschiedlichem Maße erahnt, Teilhabe an einem alle physischen und psychischen Dinge einbegreifenden Prinzip. Andererseits sind sowohl der Begriff Gottes wie auch der der Vorstellungskraft, wie Spinoza sie im Grundwerk der neuzeitlichen Religionsphilosophie darlegt, unzureichend: Gott ist bei Spinoza Ursprung sämtlicher Modi, zu denen im Bereich des Denkens auch das im streng deterministischen System der Ethik nicht etwa als objektive Realität, sondern als subjektives Produkt menschlicher Einbildungskraft aufgefasste Böse zählt. Entgegen der strikten Dichotomie von theoretisch-philosophischer Wahrheit und praktisch-theologischem Gehorsam, mit dem Spinoza im *Tractatus* die Denk- und Redefreiheit begründet, besitzt die religiöse Vorstellungskraft zwar durchaus einen Wahrheitsbezug. So lässt sich die Praxis

⁶⁸ HEDLEY: *Sacrifice Imagined*, 172f.

der Nächstenliebe, wie Spinoza in einer erhellenden Nachbemerkung zum Katalog seiner praktischen Glaubensartikel darlegt, durchaus als Teilhabe an der Allmacht des Absoluten sehen, dessen Selbststand der Einzelne im „Streben“ nach der Erhaltung und Vervollkommnung seiner selbst und seiner politischen Gemeinschaft in sich nachvollzieht. Allerdings grenzt der Konnex zwischen philosophischem Sein und ethischem Sollen innerhalb des strikten Naturalismus von Traktat und Ethik, in dem ein objektives Gutes als Einbildung und ein guter Gott als unaufgeklärter Anthropomorphismus zurückgewiesen werden, erkennbar an die bloße Äquivokation. In Wirklichkeit ist das sogenannte Gute nämlich ebenso Teil der Selbstentfaltung des unendlichen Absoluten in Geist und Materie und seiner in Denk- und Naturgesetzen zum Ausdruck kommenden unmoralischen Allmacht wie das vermeintliche Böse.

Die „Cambridger Aufklärung“ bewahrt die zentralen Einsichten Spinozas, den Panentheismus einer alle Dinge in sich einbegreifenden ersten Substanz, die sich der Vorstellungskraft des Menschen mitteilt, ohne die Güte Gottes, von der er sich kraft der Imagination wahrheitsfähige Bilder zu machen vermag, preiszugeben. Grundlage ist bei ihrem neuzeitlichen wie bei ihrem modernen Vertreter ein eigenes intuitives Vermögen, das in transzendentalphilosophischen Analysen an Plausibilität gewinnt. Das „natürliche Gespür“, das Henry More annimmt, ist zugleich Vorstellungskraft und praktische Vernunft, die das Gute selbst zum Gegenstand hat: Die Verpflichtung auf einen absoluten Wert, dessen der Mensch im Sittlichen gewahr ist, erscheint als Einsicht in das Dasein und Wesen eines als höchstes Gut aufgefassten *ens perfectissimum*, dem, wie More Spinoza im schlagenden Gegenargument erwidert, nur um den Preis des begrifflichen Widerspruchs eine sittliche Unvollkommenheit zugesprochen werden kann. Noch ungeachtet der Unvereinbarkeit mit jedem Theodizee-Versuch, der sich mit der Annahme eines gnostisch über alle sittlichen Kategorien erhobenen Gottes von vornherein erübrigt, stellt die Annahme einer göttlichen Verursachung des sittlichen Bösen, das sich nicht, wie Spinoza zu zeigen unternimmt, als Produkt einer zur objektiven Wahrheit unfähigen subjektiven Vorstellungskraft leugnen lässt, eine strenge *contradictio in adiecto* dar. Fällt der krude Interventionismus, den More für seine Darstellung eines die Geschicke der Welt lenkenden guten Absoluten heranzieht, hinter das Niveau der Religionskritik des *Tractatus* zurück, stellt seine platonische Sicht der Geschichte als Heilsgeschichte, die der Seele in ihrer Rückwendung Bild eines urbildlichen Guten ist, einen plausiblen Ansatz für eine Theorie göttlichen Handelns dar. In Hedleys sakramentalem Weltverständnis erscheint alles Vergängliche als Gleichnis des Unvergänglichen, das sich dem Menschen entsprechend den drei Grundkategorien seiner Verstand wie Vernunft begründenden Einbildungskraft im Triumph und in der Tragik seines Daseins nicht anders denn als ein erstes Schönes, Wahres und Gutes darstellen kann:

Wenn jede wahre Erkenntnis Aufstieg, Opfer und Vollkommenheit zur Bedingung ihrer Möglichkeit hat, dann muss ihr Prinzip selbst in den genannten Kategorien als Prinzip von Schönheit, Wahrheit und Güte, als die es sich dem Menschen in der Vielfalt von Natur und Kultur selbst mitteilt, gedacht werden.

Verwendete Literatur

- CASSIRER, Ernst: *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (Studien der Bibliothek Warburg 24), Leipzig/Berlin 1932: Teubner.
- Ders.: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Gesammelte Werke 14 – Hamburger Ausgabe), herausgegeben von Birgit Recki und Friederike Plaga, Hamburg 2002: Meiner.
- COLIE, Rosalie L.: *Light and Enlightenment. A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge 1957: Cambridge University Press.
- FARRER, Austin: *The Glass of Vision* (Bampton Lectures 1948), Westminster 1948: Dacre Press
- FOUKE, Daniel: *The Enthusiastical Concerns of Dr. Henry More. Religious Meaning and the Psychology of Delusion* (Brill's Studies in Intellectual History 71), Leiden/New York/Köln 1997: Brill.
- FÜRST, Alfons/HENGSTERMANN, Christian (Hg.): *Die Cambridge Origenisten. George Rusts Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions* (Adamantina 4), Münster 2013: Aschendorff.
- HEDLEY, Douglas: *Coleridge, Philosophy and Religion. Aids to Reflection and the Mirror of the Spirit*, Cambridge 2000: Cambridge University Press.
- Ders.: „The Platonick Trinity. Philology and Divinity in Cudworth's Philosophy of Religion“, in: R. Häfner (Hg.): *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher Philologie* (Frühe Neuzeit 61), Tübingen 2001: Niemeyer, 247–263.
- Ders.: „Austin Farrer's Shaping Spirit of Imagination“, in: ders./B. Hebblethwaite (Hg.): *The Human Person in God's World. Studies to Commemorate the Austin Farrer Centenary*, London 2006: SCM Press, 106–134.
- Ders.: *Living Forms of the Imagination*, London 2008: T & T Clark.
- Ders.: *Sacrifice Imagined. Violence, Atonement, and the Sacred*, London/New York 2011: Continuum.
- Ders.: „Coleridge as a Theologian“, in: F. Burwick (Hg.): *The Oxford Handbook of Samuel Taylor Coleridge*, Oxford 2012: Oxford University Press, 473–494.
- Ders.: *The Iconic Imagination*, New York 2016: Bloomsbury.
- HENGSTERMANN, Christian: Art. „The Cambridge Platonists“, in: S. Goertz/C. Taliaferro (Hg.): *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Philosophy of Religion* (im Druck).

- Ders.: „Die ‚Cambridge Platonists‘. Freiheitsmetaphysik und All-Einheitspekulation im neuzeitlichen England“, in: U. Weichert/C. Hengstermann (Hg.): *Anne Conways Principia philosophiae. Materialismuskritik und Alleinheits-Spekulation im neuzeitlichen England* (Pontes 52), Münster 2012: Lit, 13–39.
- HÖFFE, Otfried (Hg.): *Baruch de Spinoza. Theologisch-politischer Traktat* (Klassiker auslegen 54), Berlin 2014: Akademie
- HUTTON, Sarah: „Reason and Revelation in the Cambridge Platonists, and their Reception of Spinoza“, in: K. Gründer/W. Schmidt-Biggemann (Hg.): *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung* (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 12), Heidelberg 1984: Lambert Schneider, 181–200.
- Dies.: *British Philosophy in the Seventeenth Century* (The Oxford History of Philosophy), Oxford 2015: Oxford University Press.
- ISRAEL, Jonathan I.: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, Oxford 2001: Oxford University Press.
- JAMES, Susan: *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The Theologico-political Treatise*, Oxford 2014: Oxford University Press.
- LAUX, Henri: *Imagination et Religion chez Spinoza. La Potentia dans l'Histoire* (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie Nouvelle Série), Paris 1993: Vrin.
- LEECH, David: *The Hammer of the Cartesians. Henry More's Philosophy of Spirit and the Origins of Modern Atheism* (Studies in Philosophical Theology 53), Leuven/Paris/Walpole 2013: Peeters.
- Ders.: „Does Henry More's Conception of a ‚divine life‘ bear Traces of Origen's Influence?“, in: C. Hengstermann (Hg.): *Henry More. The Immortality of the Soul* (Adamantiana 12), Münster 2019: Aschendorff (im Druck).
- MELAMED, Yitzhak Y.: „The Metaphysics of the Theological-Political Treatise“, in: ders./M. A. Rosenthal (Hg.): *Spinoza's Theological-political Treatise. A Critical Guide* (Cambridge Critical Guides), Cambridge 2010: Cambridge University Press, 128–142.
- Ders./ROSENTHAL, Michael A. (Hg.): *Spinoza's Theological-political Treatise. A Critical Guide* (Cambridge Critical Guides), Cambridge 2010: Cambridge University Press.
- MORE, Henry: *The Second Lash Of Alazonomastix*, Cambridge 1651: Printers to the University of Cambridge.
- Ders.: *Opera omnia*, London 1679 (Nachdruck Hildesheim: Olms 1966).
- Ders.: *Discourses on Several Texts of Scripture*, London 1692: Brabazon Aylmer.
- Ders.: *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* (The Theological Works of the Most Pious and Learned Henry More), London 1708: Joseph Downing.
- MÜLLER, Klaus: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006: Pustet.
- NADLER, Steven M.: *A Book Forged in Hell. Spinoza's scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton 2011: Princeton University Press.

Kritik der religiösen Einbildungskraft

- REID, Jasper: *The Metaphysics of Henry More* (Archives internationales d'Histoire des Idées 207), Dordrecht 2012: Springer.
- SPINOZA, Baruch de: *Theologisch-politischer Traktat. Tractatus theologico-politicus*, neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat, (Philosophische Bibliothek 93), Hamburg ²2012: Meiner.
- STRAUSS, Leo: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat* (Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums Philosophische Sektion 2), Berlin 1930: Akademie.
- TULLOCH, John: *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the 17th Century*, Edinburgh/London ²1874.
- WHITEHEAD, Alfred N.: *Adventures of Ideas*, Cambridge 1933: Cambridge University Press