



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/10.17438/978-3-402-12412-3>



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

Ein Plädoyer für eine Theologie ohne Übersinnliches

Um einsichtig zu machen, weswegen ich für eine Theologie ohne Übersinnliches plädiere, möchte ich zunächst kurz darstellen, was ich unter einer Theologie (bzw. Religionsphilosophie) mit Übersinnlichem verstehe. Es ist immer gut, mit Kant anzufangen. In seinen einschlägigen Theorien spielt nun der Begriff des Übersinnlichen eine zentrale Rolle. Es geht um drei Vernunftideen: Freiheit, Gott, Unsterblichkeit der Seele. Sie alle betreffen etwas Übersinnliches. In seiner 1793 verfassten, nicht ganz vollendeten „Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik“ z. B. heißt es, dass es bei Freiheit um das Übersinnliche in uns geht, bei Gott um das Übersinnliche über uns, bei der Unsterblichkeit um das Übersinnliche nach uns.¹ Für alle drei Themen möchte ich einen Verzicht auf das Übersinnliche vorschlagen – Freiheit ohne Übersinnliches in uns, Gott ohne Übersinnliches über uns, Unsterblichkeit ohne Übersinnliches nach uns.

Kants Begriff des Übersinnlichen entspricht der traditionellen Unterscheidung von *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis*.² Im Titel seiner lateinisch verfassten Schrift von 1770 verwendet er selbst diese Ausdrücke (*De mundi sensibilis at que intelligibilis forma et principiis*), liefert allerdings für diese Unterscheidung eine gegenüber der traditionellen neue erkenntnistheoretische Begründung. Der Gedanke einer übersinnlichen Wirklichkeit ist ja indirekt auf eine Konzeption von Raum und Zeit bezogen; das Übersinnliche soll etwas Wirkliches außerhalb von beiden sein, das die Wirklichkeit in diesen begrenzt und transzendiert. Kant hat nun für Raum und Zeit eine grundsätzlich neue Theorie vorgeschlagen, die die Basis seines transzendentalen Idealismus bildet. Vermutlich beim Studium des Leibniz-Clarke-Briefwechsels ist er zu der Auffassung gekommen, dass beide Theorien von Raum und Zeit, die von Newton und die von Leibniz, falsch sein müssen. Die erstere impliziert mit der Annahme eines absoluten Raumes und einer absoluten Zeit die Möglichkeit einer leeren Raumzeit, in der nichts Materielles enthalten ist. Für Kant wären das „zwei ewige und unendliche vor sich bestehende Undinge, welche da sind, ohne dass noch etwas Wirkliches

¹ FM, AA 20: 295; A101. Die Zitationsangaben von Kants Werken orientiert sich in diesem Beitrag an den Richtlinien der Kant-Studien. Nach Angabe des Siglums folgt die der Akademie-Ausgabe (AA) mit Band-, Seiten- und bei direkten Zitaten zusätzlich mit Zeilenangabe sowie zusätzlich die Seitenzahl der Originalausgaben A und/oder B.

² Vgl. WERNER BEIERWALTES: Art. „Mundus intelligibilis/sensibilis“, in: *HWPPh* 6, 235–241.

ist.³ Das sei absurd. In der Schrift von 1770 bezeichnet er die Vorstellung „englischer Philosophen“ von der objektiven Realität der Zeit ohne etwas in ihr Existierendes als „*contentum absurdissimum*“, als höchst absurde Behauptung.⁴ Die entsprechende Vorstellung vom Raum, ebenfalls englischen Philosophen zugeschrieben, gilt als Fiktion der Vernunft und wird zur Welt der Fabeln gezählt.⁵ Aus der Theorie von Leibniz dagegen folge, dass die geometrischen Lehren a priori in Ansehung wirklicher Dinge ihre Gültigkeit, wenigstens ihre apodiktische Gewissheit verlieren.⁶ Auch das sei inakzeptabel, wie ebenfalls schon 1770 ausgeführt wird. An die Stelle dieser Theorien setzt Kant deswegen die Vorstellung, dass es sich bei Raum und Zeit um Anschauungsformen des erkennenden Subjektes handeln müsse. So soll die apriorische Gültigkeit der mathematischen Aussagen gesichert werden, ohne dass man die beiden „Undinge“ zulassen muss.

Aus dieser Konzeption folgt aber nun, was man in der Tradition des Platonismus schon immer angenommen hatte, dass es neben dem Bereich der Gegenstände in Raum und Zeit einen weiteren von Wirklichem geben sollte, das nicht in Raum und Zeit existiert – das Intelligible oder Übersinnliche. Aus der weiteren Annahme, dass jede Erkenntnis direkt oder indirekt von einer Anschauung abhängig sein muss, ohne die unsere Begriffe leer bleiben müssten, es für uns Menschen aber keine Anschauung von dem Übersinnlichen, keine intellektuelle Anschauung gibt, folgt dann weiter, dass wir uns mit unserer spekulativen Vernunft nicht über die Erfahrungsgrenzen hinauswagen dürfen, also über den Bereich, der uns prinzipiell anschaulich zugänglich ist. „*Noumenorum non datur scientia*“⁷, wie es in der Schrift über die Fortschritte heißt. Dadurch ist unser epistemisches Verhältnis zu den drei Vernunftideen bestimmt: Bei allen dreien können wir wissen, dass ihr Gegenstand möglich ist, aber nicht, dass sie sich auf etwas Reales beziehen. Theoretisch kann nicht gesichert werden, dass wir frei sind, dass es Gott gibt, dass unsere Seelen unsterblich sind. Selbstverständlich können die Negationen ebenfalls nicht bewiesen werden.

Alle diese Ergebnisse beruhen auf der Theorie von Raum und Zeit. In der eben erwähnten Schrift über die Fortschritte der Metaphysik sagt Kant deswegen, dass die Vernunftkritik sich um zwei Angeln drehe. Die eine sei die „Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche in Ansehung der theoretischen Prinzipien aufs Übersinnliche, aber für uns Unerkennbare, bloß hinweist“⁸, die andere die Lehre von der Realität des Freiheitsbegriffes, die freilich nur in praktischer Hinsicht gelte. Die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit weist insofern

³ KrV, AA 03: 63.28–29; B56.

⁴ MSI, AA 02: 400.31.35; A17.

⁵ Vgl. MSI, AA 02: 404; A20.

⁶ Vgl. KrV, AA 03: 63f.; B57.

⁷ FM, AA 20: 293.20; A102.

⁸ FM, AA 20: 311.11–13; A152.

auf das Übersinnliche hin, als sie anzeigt, dass die Wirklichkeit in Raum und Zeit nicht die Gesamtheit des Wirklichen erschöpft. Das Übersinnliche ist zwar für uns unerkennbar, aber der Hinweis auf es sichert doch die Möglichkeit, dass sich die Vernunftideen auf etwas Wirkliches beziehen. Die These der Idealität der Zeit wird dementsprechend in der „Kritik der praktischen Vernunft“ als die „vornehmste Voraussetzung“⁹ der gesamten Theorie bezeichnet.

Ich möchte diese Bedingungsverhältnisse für die drei Vernunftideen noch ein wenig detaillierter darstellen, weil das für die Alternativen, die vorgeschlagen werden sollen, von Bedeutung ist. Freiheit ist nach Kant nur deswegen möglich, weil intelligible Ursachen in zeitliche Vorgänge eingreifen können.¹⁰ Dass solche Ursachen grundsätzlich möglich sind, soll sich aus der Raum-Zeit-Theorie ergeben. Diese zeigt aber nicht, wie eine solche Wirksamkeit genau zu denken ist, weswegen man nicht beweisen kann, dass wir frei sind. Aber wir erfahren in uns das moralische Gesetz, und wir wissen außerdem, dass es an uns, an unserer Entscheidung liegen muss, ob wir ihm gehorchen oder nicht. Wir müssen also annehmen, dass wir zu dieser Entscheidung befähigt, dass wir frei sind. Das moralische Gesetz muss deswegen als die „ratio cognoscendi“¹¹ für Freiheit gelten. Vorausgesetzt dafür ist freilich, dass die Freiheit theoretisch als möglich erwiesen ist, denn andernfalls müsste die Moral aufgegeben werden, wie Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 ausführt, in der er auf Diskussionen reagiert, zu denen es nach dem Erscheinen des Buches von Jacobi „Über die Lehre des Spinoza“¹² 1785 gekommen war: Wenn die spekulative Vernunft bewiesen hätte, dass Freiheit sich gar nicht denken lässt, dann müssten Freiheit und mit ihr die Sittlichkeit dem Naturmechanismus den Platz einräumen.¹³ Dieser Beweis der Möglichkeit von Freiheit hängt aber wieder, wie Kant betont, von der Theorie von Raum und Zeit ab: Ohne die Annahme der Idealität des Raumes und der Zeit ist Freiheit „nicht zu retten.“¹⁴ Das Übersinnliche in uns ist nur möglich, weil Raum und Zeit keine Bestimmungen von Dingen an sich sind. Daran liegt es, dass Freiheit postuliert werden kann. Selbstverständlich kann man nichts wider besseres Wissen postulieren. Hätten wir theoretisch festgestellt, dass Freiheit unmöglich ist, dann könnten wir sie auch nicht postulieren.

⁹ KpV, AA 05: 100.25; A180.

¹⁰ Vgl. KrV, AA 03: 365; A537|B565.

¹¹ KpV, AA 05: 4; A6.

¹² FRIEDRICH H. JACOBI: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau 1785.

¹³ Vgl. KrV, AA 03: 16; B XXIV.

¹⁴ KrV, AA 03: 365.18; A536|B564. Vgl. ebenfalls KpV, AA 05: 57f.; A101.

Im Rahmen der kantischen Theorie kann man zwei Typen von Interaktionismus, von kausalen Beziehungen zwischen zwei ontologisch unterschiedenen Bereichen unterscheiden. Den einen möchte ich (trotz des erwähnten Umstandes, dass Kant die Unterscheidung zwischen *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis* anders begründet, als das die Platoniker getan haben) als „platonischen Interaktionismus“ bezeichnen. Dabei soll es sich darum handeln, dass etwas Übersinnliches, etwas Intelligibles in zeitliche Vorgänge kausal eingreift. Das ist bei Freiheit wie gesagt nach Kant der Fall. Sie beruht auf dem Aktivwerden intelligibler Ursachen. Der zweite Typ von Interaktionismus sei als „kartesischer Interaktionismus“ bezeichnet. Er betrifft das, was heute normalerweise unter Interaktionismus verstanden wird, dass mentale Prozesse für physische kausal relevant sind, dass also z. B. Absichten körperliche Bewegungen veranlassen und steuern können. Auch an diesem Interaktionismus hält Kant (im Gegensatz etwa zu Spinoza und Leibniz) fest; der Wille gilt als ein kausal wirksames mentales Vermögen, das Handlungen in Gang bringen kann. Im Kontext der Paralogismen der Seelenlehre trägt er Argumente dafür vor, dass im Rahmen seiner Theorie auch dieser Interaktionismus als möglich verteidigt werden kann.

Dieser letztere Interaktionismus, die Möglichkeit des Mentalen, etwas Physisches kausal zu veranlassen, trägt allerdings nach Kant nichts zur Möglichkeit von Freiheit bei, da die zeitlichen mentalen Prozesse selbst kausal determiniert sind. Kant spricht an mehreren Stellen davon, dass menschliche Handlungen als reine Naturvorgänge wie Sonnenfinsternisse vorausberechenbar sein müssen. Ein Beispiel:

„Man kann also einräumen, dass, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, dass jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, dass der Mensch frei sei.“¹⁵

Zwei Dinge sind hier wichtig. Erstens, Kant sagt, dass man die Denkungsart eines Menschen hinreichend genau kennen muss, nicht aber wie heutige Naturalisten, dass man sein Gehirn und die darin fließenden Ströme genau genug kennen muss. Die Vorausberechnung soll aufgrund psychologischer, nicht aufgrund neurologischer Kenntnis möglich sein. Mentale Prozesse spielen sich wie physische in der Zeit ab, sie sind wie diese etwas Phänomenales, weswegen für beide eine strikte kausale Determination gilt, ohne dass ein durchgängiges Determiniertsein des Mentalen durch das Physische angenommen werden muss. Kant vertritt keinen materialistischen Physikalismus, aber sowohl einen physikali-

¹⁵ KpV, AA 05: 99.12–19; A177f. Vgl. ebenfalls KrV, AA 03: 372f.; A550|B578.

schen wie einen psychologischen Determinismus. Der kartesische Interaktionismus kann deswegen seiner Auffassung nach nichts zur Rechtfertigung von Freiheit beitragen. Zweitens aber folgt, dass die Möglichkeit von Freiheit nach Kant nicht innerzeitlich begründet werden kann, da alle derartigen Prozesse kausal determiniert sind. Man muss sich also ans Übersinnliche und den platonischen Interaktionismus halten, wenn man Freiheit „retten“ will.

Die zweite Vernunftidee ist die von Gott, dem Übersinnlichen über uns. Gott wird gedacht als ein reiner immaterieller Geist, von dem alle Bestimmungen von Raum und Zeit fernzuhalten sind. Das ist der traditionelle Gottesbegriff, dem der Gedanke eines transzendenten *mundus intelligibilis* zugrunde liegt. Zu Kants Zeit hatte Moses Mendelssohn in seinen „Morgenstunden“¹⁶ (1785) diesen Gottesbegriff neu formuliert. Es handelt sich um einen Gottesbegriff, der der neuplatonischen Metaphysik entstammt. Im Neuen Testament wird der Bereich, in dem Gott existieren soll, meist als „Himmel“ (*uranos* oder im Plural *uranoi*) bezeichnet. Was immer man sich darunter vorzustellen hat, es war sicherlich kein neuplatonischer „*mundus intelligibilis*“ gemeint. Auch der Ausdruck „Ewigkeit“ (*aion*) kommt vor, aber ebenfalls noch nicht in dem neuplatonischen Sinn, den „aeternitas“ dann bei Augustinus angenommen hat.

In die zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant (vermutlich ebenfalls angeregt durch Jacobis Spinoza-Buch von 1785) eine Ergänzung in die „Transzendente Ästhetik“ eingefügt, in der er auf das Thema zu sprechen kommt. Es heißt dort, in der natürlichen Theologie sei man sorgfältig darauf bedacht, von Gott die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuschaffen.¹⁷ Wiederum sieht Kant eine solche Existenz außer Raum und Zeit als nur dann denkbar an, wenn man deren Idealität annimmt. Er fährt an der zitierten Stelle fort:

„Aber mit welchem Recht kann man das tun [Raum und Zeit von Gott wegschaffen, P.R.], wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an sich selbst gemacht hat, und zwar solchen, die, als Bedingungen der Existenz der Dinge a priori, übrig bleiben, wenn man gleich die Dinge selbst aufgehoben hätte: denn, als Bedingungen allen Daseins überhaupt, müssten sie es auch vom Dasein Gottes sein.“¹⁸

Das besagt letzten Endes, dass man kein Recht hat, zwischen *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis* zu unterscheiden, wenn man nicht die These der Idealität von Raum und Zeit zugrundelegt. Diese These würde ja, wenn sie zuträfe, einen zwingenden Grund für die fragliche Unterscheidung liefern. Da es bei dieser Unterscheidung aber immer auch um den ontologischen Status von Raum und Zeit geht, kann nach Kants Auffassung auch nur eine angemessene Theorie von Raum

¹⁶ MOSES MENDELSSOHN: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Berlin 1785.

¹⁷ Vgl. KrV, AA 03: 72; B71.

¹⁸ KrV, AA 03: 72.16–21; B71.

und Zeit dazu berechtigen, der sinnlichen Welt eine intelligible entgegenzusetzen.

Ein Jahr später in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) kommt Kant erneut auf das Problem zu sprechen. Diesmal nennt er zwei Argumente, die seine Position rechtfertigen sollen. Einmal wiederholt er, dass man nicht befugt sei, zwischen einer Wirklichkeit in Raum und Zeit und einer außerhalb zu unterscheiden, wenn man Raum und Zeit zu Bedingungen der Dinge an sich mache.¹⁹ Hinzugefügt wird nun, dass es inkonsistent sei, wenn man kausale Beziehungen zwischen beiden Bereichen annimmt, also z. B. Gott als einen Schöpfer von Dingen in Raum und Zeit ansieht. Als noumenales Wesen könne Gott nur ein Schöpfer von Noumena (Dingen an sich) sein. Seine Kausalität müsste andernfalls selbst zeitlich bedingt sein. Kant fügt hinzu, dass auch nur so die göttliche Allmacht mit menschlicher Freiheit verträglich sein kann. Die Allmacht kann nicht Handlungen in der Erscheinungswelt determinieren, weil sie überhaupt in diese nicht eingreift.

Swinburne hat in neuerer Zeit ähnliche Überlegungen vorgetragen. In seinem Aufsatz *God and Time*²⁰ (1993) möchte er zeigen, dass der „timeless view of God“ inkohärent ist. Dafür ist wichtig die Überlegung, dass eine kausale Wirksamkeit eines außerzeitlich ewigen Gottes in einer zeitlichen Wirklichkeit nicht konsistent gedacht werden kann. Das entspricht dem kantischen Argument, nur dass Kant es benutzt, um mit ihm zu zeigen, dass eine zeitlose Ewigkeit Gottes nur im Horizont seines Idealismus denkbar ist, während Swinburne, der die kantische Konzeption nicht berücksichtigt, den timeless-view schlechterdings als inkohärent ansieht. Für Kant dagegen bleibt Gott ein „Übersinnliches über uns“, der timeless-view also kohärent.

Es wird aber verständlich, warum Kant im Spinozismus die einzig rationale Alternative zu seiner eigenen Theorie sieht: „Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raumes nicht annimmt, nur allein der Spinozismus übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind.“²¹ Wenn man die Idealität von Raum und Zeit nicht annimmt, gehe jeder Grund dafür verloren, noch einen Unterschied zu machen zwischen einer Wirklichkeit in Raum und Zeit und einer außerhalb, zwischen einem *mundus sensibilis* und einem *mundus intelligibilis*. Auch das „Urwesen“ muss dann als ein Wesen in Raum und Zeit gedacht werden.

¹⁹ KpV, AA 05: 100; A180.

²⁰ RICHARD G. SWINBURNE: „God and Time“, in: E. Stump (Hg.): *Reasoned Faith. Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*, Ithaca 1993, 204–222. Dt. in: CHRISTOPH JÄGER (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn/u. a. 1998, 196–217.

²¹ KpV, AA 05: 101.37–102; A101.

Man muss allerdings fragen, ob Kant seine Position konsequent vertritt. In seiner Theorie der Freiheit setzt er ja selbst einen funktionierenden platonischen Interaktionismus voraus, eine Wirksamkeit intelligibler Ursachen bei zeitlichen Vorgängen. Wenn das bei freien Handlungen möglich ist, warum dann nicht auch bei Gott? Die Konsequenz scheint doch zu fordern, den platonischen Interaktionismus entweder generell aufzugeben oder ihn auch für Gott als möglich gelten zu lassen. Entweder kann es gar keine Wirksamkeit intelligibler Ursachen in der zeitlichen Welt geben oder, wenn sie bei Freiheit möglich ist, dann auch bei Gott. Auf diesen Punkt möchte ich gleich zurückkommen. Vorher möchte ich noch auf die dritte Vernunftidee eingehen, auf das Übersinnliche nach uns, die Unsterblichkeit der Seele.

Es ist bekannt, dass Kant die Beweise für diese Unsterblichkeit, die ebenfalls Mendelssohn in seinem *Phädon* von 1767 neu vorgetragen hatte, als Trugschlüsse entlarven möchte. Es handele sich um „Paralogismen“, um Argumente, bei denen ein bestimmter Begriff in mehrfacher Bedeutung verwendet wird. Die Unsterblichkeit muss allerdings möglich sein, denn sonst ließe sie sich auch nicht postulieren. Man kann wie gesagt nichts wider besseres Wissen postulieren. Kant argumentiert deswegen auch nicht wie heutige Naturalisten aus einer materialistischen Perspektive gegen diese Vorstellung, also nicht damit, dass mentale Prozesse an physische Bedingungen, etwa ein Gehirn gebunden sind. So geriete die Vernunftidee selbst in Gefahr. Stattdessen beruft er sich darauf, dass die Substanzkategorie nicht auf Gegenstände des inneren Sinnes angewandt werden kann, weil in ihm nichts Beharrliches gegeben sein könne. So bleibt die Möglichkeit bestehen, dass die Seele sich dennoch als Substanz erweisen könnte – wenn sie als Übersinnliches nach uns nach dem Tode immateriell fortexistiert. Wenn die Zeit eine Anschauungsform des inneren Sinnes ist, können mentale Vorgänge, sofern sie sich in der Zeit ereignen, nur den Status von Erscheinungen haben. Einer solchen Erscheinung aber sollte etwas Intelligibles, ein „*homo noumenon*“, ein „Ich an sich“ entsprechen. Dies Intelligible kann zwar für uns nicht erkennbar sein, da wir nicht über eine intellektuelle Anschauung verfügen – ausschließen können wir seine Existenz aber auch nicht. Aus moralischer Perspektive muss der Mensch sich nach Kant als Person ansehen, also als auch einer intelligiblen Welt zugehörig, die von der Natur unabhängig ist.²² Aus dieser Perspektive sei es darum denkbar, dass die Seele unsterblich ist, d. h. qua intelligibel keinen Zeitbedingungen unterworfen. Und da unsere moralische Bestimmung nicht in endlicher Zeit erfüllt werden kann, muss die praktische Vernunft eine solche Unsterblichkeit postulieren. Auch in diesem Fall gilt, dass die ganze Konstruktion abhängig ist von der „vornehmsten“ Voraussetzung der ganzen kantischen Philosophie, der These von der Idealität der Zeit.

²² Vgl. GMS, AA 04: 451–453; A|B 106–110.

So weit ein kurzer Überblick über die kantische Religionsphilosophie und Theologie, für die die Konzeption des Übersinnlichen konstitutive Bedeutung hat. Ohne die Idealität der Zeit soll die Freiheit nicht zu retten sein, sollen Gott als reiner, immaterieller Geist sowie die Unsterblichkeit der Seele nicht denkbar sein. Ohne die Idealität der Zeit ist weder ein Übersinnliches in uns noch ein Übersinnliches über uns noch ein Übersinnliches nach uns metaphysisch möglich.

Ich habe mich nun in einer Reihe von Publikationen²³ für eine Restriktion des transzendentalen Idealismus starkgemacht, die auf der Annahme beruht, dass die Idealität des Raumes ganz aufzugeben ist (das scheint mir aus der Einsteinschen Gravitationstheorie zu folgen, in der ja eine kausale Wechselwirkung zwischen der Raumzeit und der in ihr enthaltenen Materie/Energie angenommen wird, so dass Raum und Zeit nicht unveränderlich sein können) und dass die Idealität der Zeit auf die sogenannten temporalen A-Bestimmungen (also die Bestimmungen, die mit dem zeitlichen Werden verbunden sind) zu beschränken ist. Dass, wie man so sagt, die Zeit verfließt, soll also sehr wohl von einer Anschauungsform des inneren Sinnes abhängen. Der gleichsam physikalische Aspekt der Zeit, der aus heutiger Sicht untrennbar mit dem Raum verbunden ist, soll dagegen als unabhängig von unserem epistemischen Zugriff, unserer Anschauung wirklich gelten.

Die Zeitachse eines Koordinatensystems als solche enthält keine Information darüber, welcher Zeitpunkt als gegenwärtig ausgezeichnet ist. Erst recht ist das zeitliche Werden – quasi eine Bewegung der Gegenwart an der t-Achse entlang – nicht durch ein Koordinatensystem darstellbar. Das führt zu der Vorstellung eines Blockuniversums: Wirklich ist das, aber auch nur das, was mithilfe eines Koordinatensystems erfasst werden kann. Manche Physiker (z. B. Einstein und Greene), aber auch manche Zeitphilosophen (z. B. Mellor) meinen deswegen, dass das zeitliche Werden eine Illusion sei. In Wirklichkeit seien Ereignisse nicht vergangen, gegenwärtig oder zukünftig.

Ich übernehme nun den kantischen Begriff einer Anschauungsform des inneren Sinnes für diese A-Bestimmungen. Daraus folgt, dass mentale Prozesse, weil sie im inneren Sinn gegeben sein müssen, nur auf dem Boden des zeitlichen Werdens möglich sind. Im Blockuniversum gibt es sie nicht. Die komplexe Zeitstruktur soll eine essentielle Bedingung für alles Mentale sein, also die These einer durchgängigen Temporalität gelten. Schlagwortartig: kein Geist ohne zeitliches Werden.

Im Folgenden setze ich diese Annahmen voraus; ich möchte nur über gewisse Konsequenzen sprechen, die daraus folgen. Eine wichtige liegt auf der Hand: Alle

²³ Zuletzt in PETER ROHS: *Geist und Gegenwart. Entwurf einer analytischen Transzendentalphilosophie*, Münster 2016.

spezifisch kantischen Motive, überhaupt etwas Übersinnliches anzunehmen, fallen weg. Die Annahmen führen zwar zu der Unterscheidung einer physisch-materiellen Welt qua Blockuniversum von einem durch das zeitliche Werden konstituierten Bereich des Mentalen, aber nicht zu der zwischen einer Wirklichkeit außer Raum und Zeit und einer in ihnen, zu der Unterscheidung zwischen Übersinnlichem und Sinnlichem.

Nun hat Kant wie erwähnt im Spinozismus die einzig rationale Alternative zu seiner eigenen Theorie gesehen. Im Spinozismus gibt es kein Übersinnliches; Raum und Zeit sind, wie Kant sich ausdrückt, Bestimmungen des „Urwesens“ selbst. Gott ist, wie es in der *Ethica* heißt, eine *res extensa* (2, prop. 2). Wenn wir Kant in dieser Kritik an der vorkantischen Metaphysik folgen – und ich denke, dass wir das sollten –, dann gilt, dass es überhaupt keinen Grund mehr gibt, etwas Übersinnliches anzunehmen. Abstrakte Gegenstände – Universalien, Gedanken, Zahlen – können mit Kant als Hervorbringungen des menschlichen Geistes verstanden werden. Die denkunabhängige Wirklichkeit besteht dann nicht in „*No-umena*“, sondern in dem und nur in dem, was in Raum und Zeit existiert. Das Übersinnliche wird rücksichtslos und restlos verabschiedet.

Auf den ersten Blick scheint das eine für die Theologie und Religionsphilosophie vernichtende Konsequenz zu sein. Ich möchte aber nun zeigen, dass dieser erste Blick – wie das erste Blicke so oft tun – täuscht. Ein erstes Indiz dafür mag sein, dass eine Theologie auf spinozistischer Grundlage vielfach auch als befreiend und vertiefend erfahren worden ist – schon von Lessing, dann von Herder, Goethe und bis in die Gegenwart hinein von vielen anderen. Im Folgenden möchte ich wieder die drei Vernunftideen durchgehen und zeigen, wie sie zu fassen sind, wenn man auf übersinnliche Ingredienzien verzichtet.

Was die Freiheit betrifft, will ich mich kurz fassen. Ich habe meine Vorstellungen im Rahmen der Tagung „Geist verstehen“ vorgestellt.²⁴ In „Geist und Gegenwart“ habe ich sie erneut vorgetragen. Ich möchte zeigen, dass die für Freiheit charakteristische Fähigkeit, eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen, nicht darin begründet ist, dass eine zeitlose intelligible Ursache im richtigen Augenblick in das zeitliche Geschehen eingreift, sondern darin, dass ein solches Anfangen nur mithilfe von Tätigkeitsverben beschrieben und erklärt werden kann und dass diese Prädikate, weil sie auf die Erfahrung des inneren Sinnes zurückgehen, auf das zeitliche Werden Bezug nehmen. Tätigkeiten sind auf die Zukunft und ihr Gegenwärtigwerden gerichtet. Wenn dagegen ein Vorgang durch das Vergangene kausal determiniert ist, können in den Gesetzen, die der Determination zugrunde liegen, keine Tätigkeitsverben vorkommen. Tätigkeiten sind kein zufälliges Geschehen, sie können erklärt werden, aber die Gesetze, die

²⁴ Vgl. ders.: „Personale Freiheit und Willensfreiheit“, in: A. Newen/B. Sandkaulen (Hg.): *Analytic Philosophy meets Classical German Philosophy*, Münster 2015, 39–51.

in diesen Erklärungen vorkommen, können keine stetigen Sukzessionsgesetze sein, weswegen sie Alternativen nicht ausschließen. Kant hat darauf in seinen Überlegungen zum Freiheitsproblem in der Religionsschrift selbst hingewiesen: Das Determiniertsein einer Handlung durch innere (also mentale) Gründe stellt keine Bedrohung für Freiheit dar. Der psychologische Determinismus, den er, wie erwähnt, an anderen Stellen vertritt, scheint damit infrage gestellt zu sein. Der Prädeterminismus aber, dass also die Handlung durch das determiniert ist, was in der Vergangenheit geschehen ist, stellt sehr wohl eine Bedrohung für Freiheit dar, weil zum gegenwärtigen Zeitpunkt das Vergangene nicht mehr beeinflusst werden kann. Wenn also das Vergangene determiniert, was geschieht, kann das Geschehen jetzt nicht mehr von mir beeinflusst werden. Der Bestimmungsgrund liegt, wie Kant sich ausdrückt, in der vorigen Zeit, die Handlung ist also nicht mehr in meiner Gewalt, sondern in der Hand der Natur.²⁵ Der Ausdruck „Natur“ steht hier für die Gesamtheit dessen, was zum fraglichen Zeitpunkt nicht von mir beeinflussbar ist, umfasst also meine eigene Vergangenheit. Wenn man dagegen annimmt, dass die A-Bestimmungen, die ja in physikalischen Gesetzen nicht vorkommen, eine Anschauungsform des inneren Sinnes darstellen, kann verständlich gemacht werden, wie Freiheit möglich ist. Wichtig ist, dass kein platonischer Interaktionismus benötigt wird, keine Einwirkung intelligibler Entitäten auf zeitliche Vorgänge, sondern nur ein kartesischer. Es muss möglich sein – was aus einer alltäglichen Perspektive völlig selbstverständlich ist –, dass mentale Vorgänge körperliche Bewegungen veranlassen und steuern. Beim Sprechen z. B. sind mehr als 20 Muskeln aktiv. Welche Laute ein Sprecher produziert, sollte aber davon abhängen, welche Sprache er spricht, was er denkt und sagen will. Wir sind Personen nicht deswegen, weil wir uns irgendwie in ein intelligibles Reich einordnen dürfen, sondern deswegen, weil wir Urheber unserer Handlungen sind. Urheberschaft aber ist eine kausale Kategorie. Wie gesagt, verteidigt Kant die Möglichkeit, dass das Mentale auf das Physische einwirkt; er ist sogar davon überzeugt, dass sich ein solcher Interaktionismus nur innerhalb seiner idealistischen Position vernünftig vertreten lässt; er schließt aber aus, dass durch ihn Freiheit „gerettet“ werden kann, weil mentale Vorgänge in der Zeit ablaufen und also selbst determiniert sein müssen. Wenn aber ein strikter Determinismus – wenn überhaupt – nur innerhalb des Blockuniversums möglich ist, dann ermöglicht die Anschauungsform des inneren Sinnes, durch die ja das Blockuniversum transzendiert wird, dass es eine Sphäre gibt, in der Freiheit möglich ist. Ein Resultat davon ist, dass für Freiheit – die erste Vernunftidee – das Übersinnliche nicht benötigt wird.

Größere Probleme scheinen sich bei der zweiten Vernunftidee zu ergeben, bei der Idee von Gott. Die Verabschiedung des Übersinnlichen führt in diesem Fall

²⁵ RGV, AA 06: 49f.; B58f.

zu einer grundsätzlich spinozistischen Position, nämlich zu den Thesen, dass Gott einerseits eine *res cogitans*, ein denkendes Wesen, andererseits aber auch ein ausgedehntes Wesen, eine *res extensa* ist. Eine solche Gottesvorstellung wird üblicherweise als Pantheismus bezeichnet und von vielen Theologen abgelehnt. Und in der Tat gibt es gute Gründe, gegen den Gottesbegriff von Spinoza zu sein: Ihm fehlen alle wesentlichen Merkmale von Personalität. Gott handelt nicht aufgrund von Willensfreiheit, er ist in seinem Wirken nicht an Zwecken orientiert, er kann aus sich nichts Endliches hervorbringen oder auch nur beeinflussen. So ist unklar, ob es sinnvoll ist, sich im Gebet an ihn zu wenden. Ein solcher Gottesbegriff scheint trotz der Konzeption des *amor Dei intellectualis* aus religiöser Sicht wenig befriedigend zu sein.

Um das Gewicht dieser Bedenken abzuschätzen, muss jedoch gefragt werden, was die Gründe sind, die innerhalb der Theorie von Spinoza diese unbefriedigenden Konsequenzen haben. Es zeigt sich nämlich, dass diese Gründe nicht in der eigentlichen Ontologie liegen, dem Substanzenmonismus und der Verabschiedung des Übersinnlichen, und auch nicht darin, dass Gott als eine *res extensa* bestimmt wird. Sie liegen in der Konzeption von Kausalität, die Spinoza vertritt, und vor allem in seiner strikten Ablehnung des kartesischen Interaktionismus.

Was die Kausalität betrifft, so hält Spinoza an einem streng einheitlichen Begriff fest – eine Unterscheidung wie bei Kant zwischen Naturkausalität und Freiheitskausalität kommt nie in den Blick. Kausale Verknüpfungen gelten als logisch notwendig. Spinoza verwendet gern den Vergleich, dass die Wirkung mit derselben Notwendigkeit aus der Ursache folgt, wie aus dem Begriff des Dreiecks, dass die Winkelsumme gleich zwei rechten ist.²⁶ Und die Vorstellung von Descartes, dass eine unausgedehnte *res cogitans* auf einen physischen Körper einwirken kann – ob über die Zirbeldrüse oder sonst wie –, hält er für absurd. Weder kann ein Körper auf die Seele noch diese auf jenen irgendwie einwirken.²⁷ Dies gilt für Gott wie für die Menschen. Gott ist eine *res cogitans* und eine *res extensa*, aber die jeweiligen Prozesse – Denken und physische Bewegungen – laufen kausal unabhängig voneinander ab, freilich einander parallel zugeordnet. Aus diesen zusätzlichen Thesen, nicht aber aus der zugrundegelegten Ontologie folgt, was Jacobi als den „Fatalismus“ der spinozistischen Theorie bezeichnet und so vehement bekämpft. Eine Position, die mit Henrich als „Spinozismus der Freiheit“²⁸ bezeichnet werden kann, verlangt also, diese Thesen zu korrigieren; sie verlangt nicht, die eigentliche Grundlage des Spinozismus aufzugeben. Anderenfalls könnte es keinen „Spinozismus der Freiheit“ geben. Insbesondere muss die

²⁶ JONATHAN BENNETT: *A Study of Spinoza's „Ethics“*, Cambridge 1984, 29f.

²⁷ Vgl. *Ethica* 3, prop. 2.

²⁸ DIETER HENRICH: *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. 1971, 39.

Möglichkeit mentaler Verursachung gesichert werden, die die Basis von Personalität ist. Ein Spinozismus der Freiheit ist einer, in dem mentale Verursachung als möglich zugelassen ist.

Freiheit setzt wie angegeben keinen platonischen, wohl aber einen kartesischen Interaktionismus voraus. Ohne diesen, ohne die Annahme, dass Gedanken Körperbewegungen veranlassen und steuern können, ist an Freiheit nicht zu denken. Für eine Theologie, in der das Übersinnliche aufgegeben wird, muss das auch von Gott gelten. Das läuft darauf hinaus, dass die physische Welt als Leib Gottes zu betrachten ist. Gott wirkt so auf diese Welt wie ein freies körperliches Wesen auf seinen Körper. Das war, was Kant als Alternative zum transzendentalen Idealismus bezeichnet hat: Raum und Zeit werden zu Bestimmungen des Urwesens selbst.

Ein akzeptabler Gottesbegriff muss einschließen, dass Gott tätig ist. Was eine Tätigkeit ist, wissen wir jedoch nur von uns selbst her, nur dadurch, dass wir tätig sind. Wir selbst sind aber leibliche Wesen, und zwar solche, für die es möglich ist, aufgrund von Absichten ihren Körper zu bewegen. Es hat keinen Sinn, Gott als tätig zu denken, dabei aber von allem zu abstrahieren, was wir als für eine Tätigkeit wesentlich ansehen müssen. Man würde mit der einen Hand nehmen, was man mit der anderen gibt. Wenn die gängige religiöse Ausdrucksweise Handlungen Gottes wie menschliche Handlungen beschreibt, verfährt sie der Sache, um die es geht, durchaus angemessen. Unser Verständnis der einschlägigen Begriffe kann sich nur auf das stützen, was wir von uns selbst her wissen.

Der Pantheismus in Gestalt eines Spinozismus der Freiheit führt nicht zu der geringsten Einschränkung von Gottes Freiheit und Souveränität. Die einzigen freien Wesen, die wir kennen, sind leibliche Wesen. Wenn diese nicht frei sein könnten, wüssten wir nichts von Freiheit. Die mit dem Begriff der Allmacht verbundenen Probleme, die in der aktuellen Religionsphilosophie ausführlich diskutiert worden sind, sind hier nicht auszubreiten. Es soll nur festgehalten werden, dass alles, was von einer personalen Wirksamkeit Gottes erwartet werden kann, möglich bleibt. Sie ist nicht (wie bei Menschen) behindert und beschränkt durch Unwissen, Ungeschicklichkeit oder körperliche Schwäche. Bei der traditionellen Ontologie dagegen gibt es im Hinblick auf die Kausalität Probleme. Kant hat behauptet, dass es auf ihrer Basis (also ohne seine Raum und Zeit betreffenden Annahmen) inkonsistent sei, eine Wirksamkeit intelligibler Entitäten in der sinnlichen Welt anzunehmen. Auch für Swinburne sind, wie erwähnt, der „timeless view of God“ und damit die Annahme einer zeitlosen Wirksamkeit unverständlich. Er meint allerdings, Raum und Zeit derart voneinander trennen zu können, dass Gottes Dasein zwar zeitlich, nicht jedoch räumlich ausgedehnt ist. Mir scheint auch diese Trennung unhaltbar zu sein und einen klaren Begriff von Gottes Wirksamkeit unmöglich zu machen. Wenn es möglich sein soll, dass Gott an

einem bestimmten Ort kausal wirksam wird, dann muss diese Wirksamkeit auch selbst räumlich bedingt sein. Die räumliche Struktur kann sich in dieser Hinsicht nicht von der zeitlichen unterscheiden. Dann folgt aber, dass, wenn eine Wirksamkeit Gottes in der raumzeitlichen Wirklichkeit angenommen werden soll, er selbst als raumzeitlich ausgedehnt gedacht werden, die neuplatonische Ontologie also aufgegeben werden muss. Es wird dann auch möglich, in Gott selbst Prozesse anzunehmen, wenn man meint, Gründe für eine solche „Prozesstheologie“ zu haben. Aus der spinozistischen Ontologie folgt übrigens nicht, dass Gott zu einem teilbaren Wesen wird, wie Spinoza selbst schon ausführt.²⁹ Endliche Materiestücke sind zwar teilbar, der Raum als solcher ist das jedoch nicht, weil er kein Aggregat von Gebieten ist. Das Ganze besitzt in diesem Fall Priorität vor den Teilen, die nur in ihm möglich sind. Deswegen ist Gott auch als *res extensa* unteilbar.

Es folgt ebenfalls nicht, dass Gott und materielle Welt identisch sind. Schon bei Menschen unterscheiden wir die Person von ihrem Körper. Auf jene können Prädikate zutreffen (ehrgeizig sein, lebenswürdig sein, fromm sein usw.), die von diesem nicht ausgesagt werden können. Beide können also nicht identisch sein. Das wird dann auch von Gott gelten: Er ist als Person nicht identisch mit dem materiellen Universum.

Aufgegeben werden muss allerdings der Begriff der Transzendenz. Er entstammt der neuplatonischen Metaphysik, deren Schichtenontologie mit der Vorstellung verbunden war, niedrigere Schichten könnten auf höhere hin „überschritten“ werden. Erst Augustinus hat ihn in die christliche Metaphysik eingeführt; vermutlich hat er ihn der lateinischen Übersetzung von Schriften Plotins durch Marius Victorinus entnommen.³⁰ In einer „Theologie ohne Übersinnliches“ muss er – wie auch andere Begriffe neuplatonischer Herkunft – gestrichen werden.

Es bleibt die spinozistische Idee eines immanenten Gottes. Sie ist immer wieder schon aus allgemein weltanschaulichen Gründen als attraktiv empfunden worden. Erinnerung sei hier nur an Goethes berühmte Verse aus dem Proömion seiner Gedichtgruppe *Gott und Welt*:

„Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So dass, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermisst.“³¹

²⁹ *Ethica* 1, prop. 15, scholium.

³⁰ Vgl. JENS HALFWASSEN: Art. „Transzendenz/Transzendieren“, in: *HWPPh* 10, 1442–1447.

³¹ JOHANN WOLFGANG VON GOETHE: *Berliner Ausgabe. Poetische Werke. Band 1: Gedichte und Singspiele*, bearbeitet von Regine Otto, Berlin/Weimar 1965, 535.

Næss hat den Gedanken der Immanenz Gottes als philosophische Grundlage des „Deep Ecological Movement“ benutzt: „In a sense, God as natura naturans is nothing else than a term expressing the unequally distributed, intimately inter-related creativity manifested by particular beings.“³² Diese Immanenz rechtfertigt es, allen diesen „beings“ intrinsischen Wert zuzuschreiben: „What partakes in the creative power of God has intrinsic value, and this applies to the total manifold of creatures.“³³

Im Rahmen eines Spinozismus der Freiheit muss der Gehalt des Immanenzgedankens im Wesentlichen darin gesehen werden, dass die Wirksamkeit Gottes als mentale Verursachung, also im Sinn eines kartesischen, nicht eines platonischen Interaktionismus interpretiert werden soll.

Freie Wesen müssen individuell aus sich heraus handeln können, es darf also nicht gelten, dass wie bei Spinoza die menschliche Seele ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes ist.³⁴ Gott kann nicht die Ursache freier menschlicher Handlungen sein. Auch für einen Panpsychismus im Sinne Spinozas³⁵ gibt es keine zwingenden Gründe. Dass Gott die Welt im Innern bewegt, muss nicht implizieren, dass jedes endliche Naturwesen beseelt ist.

Diese immanente Wirksamkeit Gottes ist auf zwei Weisen ausgelegt worden. Man hat einmal angenommen, dass Gott für die grundlegende Intelligibilität des Universums verantwortlich ist, nicht aber Einzelereignisse veranlasst. Dass die Prozesse in der Welt nach Gesetzen ablaufen, ist nicht logisch notwendig, und es kann auch nicht physikalisch erklärt werden, da physikalische Erklärungen stets schon Gesetze in Anspruch nehmen. So hat wohl Einstein den Spinozismus verstanden: Gott ist der Garant der Intelligibilität der Welt.³⁶ Dafür kann man sich durchaus auf Überlegungen von Spinoza selbst berufen: Gott ist ihm zufolge die „immanente Ursache aller Dinge“³⁷. Eine solche immanente Kausalität tritt neben die, dass jedes Ereignis durch ein vorhergehendes verursacht ist. Bennett kommentiert:

„We have here two different kinds of causal input: an infinite chain of finite items (the causally prior particular events), and a finite chain of infinite items (the sequence of ever more general physical laws, ending in the attribute of extension).“³⁸

Die so verstandene immanente Wirksamkeit Gottes manifestiert sich in der gesetzmäßigen Ordnung der Natur.

³² ARNE NÆSS: „Spinoza and the Deep Ecology Movement“, in: A. Næss/A. R. Drengson/B. Devall (Hg.): *Ecology of Wisdom*, Berkeley 2016, 230–251, hier 238.

³³ Ebd., 250.

³⁴ Vgl. *Ethica* 2, prop. 11, cor.

³⁵ Vgl. *Ethica* 2, prop. 13, scholium.

³⁶ Vgl. MAX JAMMER: *Einstein und die Religion*, Konstanz 1995.

³⁷ *Ethica* 1, prop. 18.

³⁸ BENNETT: *A Study of Spinoza's „Ethics“*, 113.

Aus religiösen Gründen hat man aber auch immer wieder angenommen, dass Gott individuell in das Weltgeschehen eingreift, z. B. Kranke heilt, in Notlagen hilft usw. Da in dem Spinozismus der Freiheit Gott als Person verstanden wird, sind solche Einzeleinwirkungen prinzipiell denkbar, wenn auch zahlreichen Einwänden ausgesetzt. Gott würde ja zumindest recht ungerecht und parteiisch vorgehen. Manche Kinder sterben jung an schweren Krankheiten, andere werden von ihm gerettet und erhalten usw. Bedenken dieser Art sind ein Thema für sich. Es darf aber gesagt werden, dass jemand, der aus welchen Gründen auch immer gläubig ist, sich nicht irrational verhält, wenn er Ereignisse in seinem Leben als Schickungen Gottes interpretiert. Von „Beweisen“ kann dabei selbstverständlich keine Rede sein; der Gläubige verlangt auch keine.

Auch in Hinsicht auf mögliche Gottesbeweise ist die Situation in einer Religionsphilosophie ohne Übersinnliches anders als in einer mit ihm. Bei den moralischen Argumenten, die Kant als die allein maßgeblichen angesehen hat, ändert sich allerdings nichts. Da Gott als Person gefasst ist, kann er auch weiterhin als moralischer Gesetzgeber, gerechter Richter usw. gelten. Ein platonischer Interaktionismus ist für diese Funktionen nicht erforderlich. Im Gegenteil, es ist schwer zu sehen, wie eine unveränderliche intelligible Substanz sie wahrnehmen soll. Ein gerechter Richter muss von ihm unabhängige Tatsachen zur Kenntnis nehmen und auf sie reagieren können. Auf dem Boden des Spinozismus der Freiheit, wenn Gott als ein zeitlich handelndes personales Wesen gilt, ist ein göttlicher Richter durchaus denkbar, und man darf auch annehmen, dass er über alle Informationen verfügt, die für ein gerechtes Urteil erforderlich sind. Die moralischen Argumente verlieren in einer Theologie ohne Übersinnliches also nicht an Gewicht.

Bei den anderen Gottesbeweisen ändert sich die Problemsituation insofern, als die Schwierigkeiten wegfallen, die mit der Überbrückung der „Kluft“ zwischen Übersinnlichem und Sinnlichem verbunden sind. Eine Theologie ohne Übersinnliches ist von ihnen nicht betroffen. Für Kant sind sie dasjenige gewesen, an dem die kausalen und teleologischen Argumente scheitern. Nach Wegfall dieser Schwierigkeiten bleiben die fraglichen Argumente jedenfalls kategorial sinnvoll (was nicht automatisch bedeutet, dass sie auch überzeugend sind).

Auf die Probleme, die Kant in der Vorstellung der Schöpfung sieht, wurde schon kurz hingewiesen. Es soll widerspruchsvoll sein, Gott als einen Schöpfer von Erscheinungen zu denken.³⁹ Gott schafft also nicht die raumzeitlich ausgedehnte Wirklichkeit als solche, sondern die ihr zugrundeliegenden nicht raumzeitlich ausgedehnten Dinge an sich. Im Horizont des Spinozismus der Freiheit

³⁹ Vgl. KpV, AA 05: 102; A183f.

dagegen ist zwar eine *creatio ex nihilo* kaum zu denken, wohl aber kann das Universum zumindest hinsichtlich der grundlegenden gesetzlichen Strukturen nach Gottes Willen gestaltet sein.

Entsprechendes gilt für die Theodizee. Dass nach Kant „alle philosophischen Versuche in der Theodizee misslingen“, hat seinen Grund darin, dass nur jemand erfolgreich sein könnte, „welcher bis zur Kenntnis der übersinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt und die Art einsieht, wie sie der Sinnenwelt zugrundeliegt [...] eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann.“⁴⁰ Diese Schwierigkeit verschwindet jedoch mit der intelligiblen Welt, und es bleiben die wirklichen Probleme: Ist das Weltgeschehen, wie wir es erfahren, verträglich damit, dass ein gütiger und weiser Gott es lenkt?

Generell besteht das Problem der Gottesbeweise in dem Spinozismus der Freiheit darin, dass die anzunehmenden Kausalbeziehungen, auch wenn sie nicht die Sinnenwelt transzendieren, kaum als gültig erweisbar sind. Gott soll die Welt im Innern bewegen, aber lässt sich von den Bewegungen, die wir im Innern der Welt vorfinden, beweisen, dass sie von einem persönlichen Gott verursacht sein müssen? Die meisten dieser Bewegungen können zureichend rein physikalisch erklärt werden, was einen Rekurs auf einen persönlichen Gott überflüssig macht. Vollständige Erklärungen bedürfen keiner weiteren Vervollständigung. Noch fragwürdiger sind entsprechende Argumente bei Einzelereignissen. In der Intelligibilität der Welt, aber auch im kosmologischen Fine-Tuning sieht Swinburne Gegebenheiten, die nicht mehr rein physikalisch erklärbar seien und darum für eine Wirksamkeit Gottes sprächen.⁴¹ Ob mit Recht, ist hier nicht zu diskutieren, es soll nur festgehalten werden, dass Argumente für die Existenz Gottes (aber auch Argumente gegen sie) unter der Prämisse der Immanenz nicht schon daran scheitern, dass sie ein „Durchdringen zur Kenntnis der übersinnlichen Welt“ verlangen. Trotzdem können sie scheitern. Es würde so letztlich doch bei der kantischen Begrenzung des Wissens und der mit ihr verbundenen Unverzichtbarkeit des Glaubens bleiben – ein Resultat, das eine vernünftige Theologie akzeptieren sollte.

Analoges gilt für die Frage, ob es sinnvoll ist, mithilfe induktiver Argumente die Existenz Gottes als wahrscheinlich erweisen zu wollen. Kant hält das für „ungereimt“; das Übersinnliche sei von dem Sinnlichen „der Spezies nach (*toto genere*) unterschieden“. Es könne deswegen keinen Fortschritt in der Erkenntnis desselben und keine Annäherung an Gewissheit dabei geben, was für eine sinnvolle Anwendung von Wahrscheinlichkeitsbegriffen vorausgesetzt sei.⁴² Swin-

⁴⁰ MpVT, AA 08: 264.02–05; A211.

⁴¹ Vgl. RICHARD SWINBURNE: *The Existence of God*, Oxford ²2004, 153–191.

⁴² FM, AA 20: 299.22–28; A118.

burne dagegen möchte aufgrund solcher Argumente den Theismus als wahrscheinlich erweisen.⁴³ Für eine Theologie ohne Übersinnliches verliert Kants Einwand seine Gültigkeit; induktive Argumente für oder gegen die Existenz Gottes sind sinnvoll. Ob die von Swinburne vorgetragene inhaltlich überzeugend sind, ist eine andere Frage, auf die hier nicht einzugehen ist. Wie deduktive, so können auch induktive Argumente scheitern, auch wenn sie nicht grundsätzlich sinnlos sind.

Probleme ergeben sich auch bei der dritten Vernunftidee, der Unsterblichkeit der Seele. In ihrem Fall ist davon auszugehen, dass schon die traditionelle Theologie zweigleisig vorgegangen ist, indem sie neben der Unsterblichkeit der Seele (*immortalitas animae*) auch eine Auferstehung der Leiber (*resurrectio corporum*) angenommen hat. Beide Vorstellungen haben unterschiedliche historische Quellen. Der Gedanke der Unsterblichkeit entstammt der griechischen Metaphysik, insbesondere der Philosophie Platons, die Vorstellung, dass die Körper wieder lebendig werden, soll iranische Ursprünge haben.

Wie dem auch sei, es gibt keinen Grund, beides nebeneinander anzunehmen. Für eine postmortale Fortexistenz, insbesondere die moralisch zu postulierende, genügt eines. Der philosophisch relevante Unterschied zwischen beiden Formen ist, dass bei der Unsterblichkeit, nicht aber bei der Auferstehung eine Trennbarkeit von Leib und Seele vorausgesetzt werden muss. Gemäß der Konzeption der Unsterblichkeit, wie sie in Platons *Phaidon* bzw. in Mendelssohns *Phädon* vorgestellt wird, trennt sich beim Tod die Seele vom Körper. Dieser zerfällt, jene gelangt in jenseitige Gefilde, sie existiert als immaterielle Substanz weiter.

Eine Theologie, die das Übersinnliche aus ihren Vorstellungen verabschiedet, muss deshalb davon ausgehen, dass die *resurrectio corporum* die einzig denkbare Form einer postmortalen Fortexistenz ist. Nur bei ihr wird die wesentliche Abhängigkeit mentaler Prozesse von physischen respektiert, nur bei ihr bedarf es keines Übersinnlichen nach uns. Wenn es also überhaupt eine Form der postmortalen Fortexistenz gibt, dann als leibliche Auferstehung. Es gibt dabei allerdings Probleme, die mit dem Begriff der diachronen Identität von Personen zusammenhängen. Es ist nicht ohne weiteres klar, dass eine leibliche Auferstehung sie garantieren kann.

Ehe ich darauf eingehe, seien vorher noch einige eher mythische Vorstellungen, die mit dem Gedanken der leiblichen Auferstehung verbunden worden sind, beiseitegeräumt. So hat man angenommen, dass beide Vorgänge zu unterschiedlichen Zeitpunkten stattfinden. Die Seele existiert sofort nach dem Tode getrennt vom Körper weiter; dieser wird erst einige Zeit später auferweckt. Die Seele muss also für eine gewisse Zeit ohne ihren Körper auskommen, sodass gerade das, was den Gedanken der leiblichen Auferstehung attraktiv macht, verloren geht. Dafür

⁴³ Vgl. SWINBURNE: *The Existence of God*, 342.

gibt es jedoch keinen guten Grund. Auch die Auferstehung kann unmittelbar nach dem Tode erfolgen, wenn sie überhaupt möglich ist. Weiterhin hat man wohl angenommen, dass alle Toten zum selben Zeitpunkt auferweckt werden. Auch dafür gibt es keinen Grund. Unnötig ist es schließlich auch, sich die Auferstehung so vorzustellen, wie sie bisweilen auf Bildern dargestellt wird: dass Skelette sich aus ihren Gräbern erheben und mit einem neuen Leib ausgestattet werden. Aus moralischen Gründen muss die diachrone Identität der Personen gewahrt bleiben, diese ist aber nicht davon abhängig, dass irgendwelche Moleküle aus den Knochen weiterverwendet werden. Auch bei der Gerichtsvorstellung ist man zweigleisig vorgegangen: Neben das *iudicium particulare* über den Einzelnen nach seinem Tode sollte ein *iudicium universale* über alle Auferstandenen am Ende der Zeiten treten. Auch diese Verdoppelung ist überflüssig; es kommt allein auf das *iudicium particulare* an.

Es ist klar, dass eine solche Auferstehung der Leiber nur als Ergebnis einer Wirksamkeit Gottes denkbar ist. Man hat selbstverständlich auch stets angenommen, dass Gott sie bewirkt. Dafür ist eine gewisse Supervenienz des Mentalen über dem Physischen vorauszusetzen, denn Gott kann zunächst nur die Elementarteilchen so anordnen, wie es für die diachrone Identität der Person erforderlich ist. Gott hat keinen direkten Einfluss auf das Mentale, die über die Möglichkeit von Kommunikation hinausgeht. Er kann, wenn das Mentale, wie Kant annimmt, eine Erscheinung im inneren Sinn ist, auch keine „Seelen“ erschaffen. Für eine indirekte Einflussnahme auf das Mentale über seine physischen Bedingungen gibt es moralische Grenzen; die Auferweckung zum Gericht ist möglich, Eingriffe in die personale Integrität wären zumindest problematisch.

Die mentale Spontaneität kann erst nach der Auferweckung erneut wirksam werden, nicht für sie. Menschen können nichts dazu beitragen, dass sie vom Tode auferweckt werden, ihre moralische Existenz aber ist dennoch von ihrer Spontaneität abhängig. Man muss fordern, dass die Auferstandenen, wenn ein Gericht über sie stattfinden soll, wieder freie Personen sind. Nur solche können Gegenstand eines gerechten Verfahrens sein. Der Geist muss dafür erneut aktiv geworden sein. Dass es zu einem solchen postmortalen Gericht kommt, ist vollkommen abhängig von Gottes Willen. Das Urteil selbst muss sich dagegen, wenn es gerecht sein soll, aus den Tatsachen ergeben.

Es ist aber nun ein Problem zu berücksichtigen, das die Struktur der diachronen Identität von Personen betrifft. Um zu zeigen, worin es besteht, wie aber auch eine Lösung aussehen könnte, möchte ich kurz auf den Dialog *Die Auferstehungsmaschine* des polnischen Schriftstellers Stanisław Lem eingehen.⁴⁴ Martine Nida-

⁴⁴ STANISŁAW LEM: *Die phantastischen Erzählungen*, Frankfurt a. M. 1988.

Rümelin diskutiert den Text in *Der Blick von innen*⁴⁵. Diese Maschine kann Tote wieder auferstehen lassen, und zwar so, dass der Auferstandene auch in psychischer Hinsicht seinem Vorgänger vollständig gleicht. Er hat genau dieselben Erfahrungen, Erinnerungen, Neigungen usw. Leider aber – und das ist das Problem – kann sie jeden Menschen gleich in mehreren Exemplaren wieder lebendig werden lassen, so wie man mit einem Kopiergerät mehrere Kopien desselben Textes machen kann. Wenn das so ist, wird jedoch wegen der Transitivität von Identität die diachrone Identität der Auferstandenen mit dem Vorgänger problematisch. Wenn B und C (zwei solche Kopien) nicht miteinander identisch sind, können nicht beide mit dem Vorgänger A identisch sein. Nun haben aber weder B noch C einen begründeten Anspruch darauf, der wahre Nachfolger zu sein, da sie sich in den relevanten Hinsichten nicht unterscheiden. Wenn das möglich ist – und es sollte bei einer bloßen Neuerschaffung von Molekülsystemen möglich sein –, dann wird zweifelhaft, ob auch bei einer Rekonstruktion eines einzelnen Organismus von diachroner Identität die Rede sein kann. Wie es bei Nida-Rümelin heißt:

„Die bloße Möglichkeit einer doppelten Rekonstruktion weckt bei Hylas [der Person, der die Auferstehung versprochen wird, P.R.] Zweifel daran, dass bei bloß einmaliger Rekonstruktion transtemporale Identität besteht zwischen ‚Vorlage‘ und ‚Kopie‘, und dieser Zweifel scheint durchaus rational.“⁴⁶

Eine bloß molekülgetreue Rekonstruktion der Körper reicht offenbar nicht aus, um von einer Auferstehung zu sprechen. Selbst die Annahme, dass auch alle mentalen Eigenschaften genauestens reproduziert werden, hilft nicht weiter. Eine unabhängige immaterielle Seelensubstanz kann nicht angenommen werden. Es muss aber noch etwas hinzukommen – nämlich, wie ich annehme, eine moralische Gewissheit. Wenn Hylas nach seinem Tode weiß, dass Gott ihn auferweckt hat und dass Gott heilig (moralisch vollkommen) ist, dann kann er vollkommen sicher sein, dass er der wahre und einzige Nachfolger des verstorbenen Hylas ist.

Für etwas, was nur einer getan hat, kann auch nur einer verantwortlich sein. Nun weiß ich als Auferstandener mit untrüglicher Gewissheit, dass ich für gewisse Taten verantwortlich bin. Diese Gewissheit ist ein Element der „Schau Gottes“, die zu dem neuen Status gehört. Die Schau Gottes ist im Kern eine solche untrügliche Gewissheit bezüglich einer Reihe von moralischen Sachverhalten – von allgemeinen moralischen Gesetzen, aber auch von der individuellen moralischen Beschaffenheit. Der Auferstandene weiß, was mit ihm los ist, was er getan hat und wie das zu bewerten ist, er besitzt eine perfekte Kenntnis des eigenen moralischen Status.

⁴⁵ MARTINE NIDA-RÜMELIN: *Der Blick von innen. Zur transtemporalen Identität bewussteinfähiger Wesen*, Frankfurt a. M. 2006, 112–120.

⁴⁶ Ebd., 113.

Die Annahme, dass ein moralisches Wesen in mehreren Exemplaren aufersteht, wird also inkonsistent, wenn gilt, dass nur Gott eine solche Auferstehung bewirken kann, und dass Gott eben heilig ist. Das Bewusstsein von der Verantwortung für geschehene Taten ist dann verlässlich, also sicher wahr. Die Erinnerung an die Taten ist dafür nur eine notwendige Bedingung, da sie mehrfach vorliegen könnte. Auch Speicher können mehrfach kopiert werden. Die Wirksamkeit der praktischen Vernunft – sie ist es, die allein zu der Schau Gottes befähigt ist – entstammt der mentalen Spontaneität des Auferstandenen und ist mehr als eine Funktion von Molekülen.

Man kann fragen, ob Gott auch Schmetterlinge und Rehe vom Tode auferwecken kann. Dass er auch deren Körper molekülgetreu reproduzieren kann, steht außer Frage. Wenn das Gesagte zutrifft, reicht das aber nicht, um von einer Auferstehung, die die diachrone Identität über den Tod hinaus einschließt, zu sprechen. Es könnte sein, dass so einfach neue Schmetterlinge und Rehe geschaffen werden. Lebewesen, die keine moralischen Personen sind, kann darum auch Gott nicht auferstehen lassen, denn etwas Entscheidendes an der Auferstehung muss von den Wesen, die auferstehen sollen, selbst geleistet werden – das moralische Bewusstsein, das allein die diachrone Identität sichert.

Auch die dritte Vernunftidee bedarf also keines Übersinnlichen, wenn sie nicht als Unsterblichkeit der Seele, sondern als *resurrectio corporum* verstanden wird – oder besser als Auferstehung von moralischen Personen, die zugleich körperliche Wesen sind und nur als solche fortexistieren können. Es kann diese Fortexistenz nur geben, wenn es Gott gibt, ist unter dieser Bedingung aber moralisch plausibel. Gott sollte ein Interesse daran haben, dass es zu einer Verwirklichung von Gerechtigkeit kommt. Beweisen lässt sie sich selbstverständlich nicht, da sich schon die Existenz Gottes nicht beweisen lässt. Ein gläubiger Christ wird in der Auferstehung von Jesus einen Beleg dafür sehen, dass seine Hoffnung berechtigt ist. Paulus schreibt, unser Glaube wäre vergeblich, wenn Christus nicht auferstanden wäre (1 Kor 15, 14).

Mein Plädoyer für eine Theologie ohne Übersinnliches ist damit beendet. Es stützt sich auf drei Thesen: die konstitutive Bedeutung von Raum und Zeit für konkrete Wirklichkeit, die konstitutive Bedeutung des zeitlichen Werdens für mentale Prozesse und schließlich darauf, dass die Formen von Kausalität, die mit dem Übersinnlichen verbunden sein sollten, nicht verständlich zu machen sind. In der neuplatonischen Schichtenontologie haben diese Formen von Kausalität das Grundgerüst der gesamten Wirklichkeit gebildet. Die Zeit rangiert in diesen Theorien stets sehr weit unten. Diese ontologische Abwertung der Zeit ist zu korrigieren.

Der „*liber de causis*“ ist eine in der arabischen Welt entstandene, an Proklos anknüpfende neuplatonische Abhandlung über Kausalität, die im 12. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt worden ist und danach große Bedeutung für die scholastische Philosophie bekommen hat. Der Kommentar zu ihr von Thomas von Aquin ist vor kurzem in einer zweisprachigen Ausgabe erschienen.⁴⁷ Wenn man diese Theorie der Kausalität, die ein drastisches Beispiel für die Missachtung der Zeit in dieser Tradition ist, mit modernen vergleicht, wie sie z. B. in dem Buch *Ursachen*⁴⁸ dargestellt sind, dann fragt man sich, ob es da überhaupt etwas Gemeinsames gibt. In dem neuplatonischen Text werden die kausalen Abhängigkeiten zwischen den verschiedenen hierarchisch geordneten Entitäten mit nicht-personalen Kategorien beschrieben (Ausstrahlen, Ausfließen usw.). Thomas verwendet stattdessen Ausdrücke für Tätigkeiten, also personale Kategorien, er spricht von einem Erschaffen (*creare*). Wenn aber zu Tätigkeiten Zeitstrukturen gehören, etwa ein planendes Voraussein in Zukunft, dann genügt diese Korrektur für sich allein nicht. Die Kategorien müssen, wie man mit Kant sagen könnte, auch „schematisiert“ werden; die zeitlichen Voraussetzungen müssen explizit gemacht werden. In den aktuellen Theorien der Kausalität, wie sie bei Hüttemann diskutiert werden, gibt es keine zeitlosen Formen von Kausalität. Auch in der Theologie sollte man sich an derartigen Theorien orientieren, dabei aber daran festhalten, dass es mentale Kausalität gibt, dass also der Geist körperliche Bewegungen veranlassen und steuern kann. Ohne das ist schon die erste Vernunftidee, die der Freiheit, nicht zu „retten“, von den beiden anderen ganz zu schweigen. Freiheit ist nicht auf einen platonischen, wohl aber auf einen kartesischen Interaktionismus angewiesen; sie setzt nicht voraus, dass es „höhere“ Schichten oberhalb der Zeit gibt. Das Gleiche gilt für Gott und die postmortale Fortexistenz. Es gibt keinen theologischen Bedarf für ein Übersinnliches in uns, über uns oder nach uns.

⁴⁷ Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Expositio super librum de causis. Kommentar zum Buch von den Ursachen*, Lateinisch/Deutsch, herausgegeben von Jakob Georg Heller, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2017.

⁴⁸ ANDREAS HÜTTEMANN: *Ursachen*, Berlin 2013.

Verwendete Literatur

- BEIERWALTES, Werner: Art. „Mundus intelligibilis/sensibilis“, in: *HWP* 6, 235–241.
- BENNETT, Jonathan: *A Study of Spinoza's „Ethics“*, Cambridge 1984: Cambridge University Press.
- VON GOETHE, Johann Wolfgang: *Berliner Ausgabe. Poetische Werke. Band 1: Gedichte und Singspiele*, bearbeitet von Regine Otto, Berlin/Weimar 1965: Aufbau.
- HALFWASSEN, Jens: Art. „Transzendenz/Transzendieren“, in: *HWP* 10, 1442–1447.
- HENRICH, Dieter: *Hegel im Kontext* (Edition Suhrkamp 510), Frankfurt a. M. 1971: Suhrkamp.
- HÜTTEMANN, Andreas: *Ursachen* (Grundthemen Philosophie), Berlin 2013: De Gruyter.
- JACOBI, Friedrich H.: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau 1785 (= Gesamtausgabe Bd. 1, herausgegeben von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke, Hamburg/Stuttgart-Bad Cannstatt: Meiner/Frommann-Holzboog 1998).
- JÄGER, Christoph (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie* (Probleme der Philosophie 2021), Paderborn/u. a 1998: Schöningh.
- JAMMER, Max: *Einstein und die Religion*, Konstanz 1995: Universitätsverlag Konstanz.
- LEM, Stanisław: *Die phantastischen Erzählungen* (Suhrkamp-Taschenbuch 1525), Frankfurt a. M. 1988: Suhrkamp.
- MENDELSSOHN, Moses: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Berlin 1785: Voß.
- NÆSS, Arne: „Spinoza and the Deep Ecology Movement“, in: ders./A. R. Drengson/B. Devall (Hg.): *Ecology of Wisdom* (Penguin Modern Classics), Berkeley 2016: Counterpoint, 230–251.
- NIDA-RÜMELIN, Martine: *Der Blick von innen. Zur transtemporalen Identität bewusstseinsfähiger Wesen* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1787), Frankfurt a. M. 2006: Suhrkamp.
- ROHS, Peter: „Personale Freiheit und Willensfreiheit“, in: A. Newen/B. Sandkaulen (Hg.): *Analytic Philosophy meets Classical German Philosophy* (Philosophiegeschichte und logische Analyse / Logical analysis and history of philosophy 18), Münster 2015: Mentis, 39–51.
- Ders.: *Geist und Gegenwart. Entwurf einer analytischen Transzendentalphilosophie*, Münster 2016: Mentis.
- SWINBURNE, Richard: *The Existence of God*, Oxford 2004: Clarendon.
- Ders.: „God and Time“, in: E. Stump (Hg.): *Reasoned Faith. Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*, Ithaca 1993: Cornell University Press, 204–222.
- THOMAS VON AQUIN: *Expositio super librum de causis. Kommentar zum Buch von den Ursachen*, Lateinisch/Deutsch, herausgegeben von Jakob Georg Heller (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 39), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2017: Herder.