

7 René Descartes der Theist, Baruch de Spinoza der Pantheist? Zur Genese eines Missverständnisses

Zu den bis heute wirkmächtigsten Gotteskonzepten der frühen Neuzeit zählen die von *René Descartes* und *Baruch de Spinoza*. Man beurteilt diese beiden Denker im Hinblick auf ihr Gottesverständnis häufig als Opponenten: Descartes, mit seinem »Cogito, ergo sum« der Urheber der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, führt Gott schließlich erst nach der Überwindung seines methodischen Zweifels als transzendenten Garanten für die stetige und unanzweifelbare Existenz der Welt in sein System ein. Spinoza dagegen, der mit seiner »Ethik« den Grund aller neuzeitlichen Pantheismen gelegt hat, sieht in Gott das trans-immanente Grundprinzip, das in keiner Weise von der Welt zu trennen ist. Diese grobe Unterteilung ist – wie die meisten schematischen Rubrizierungen – nicht im eigentlichen Sinne falsch. Unberücksichtigt bleibt dabei aber, dass Descartes mit seinem Konzept Gottes für Spinoza ein wesentlicher Ideengeber war: Der transzendente Schöpfergott bei Descartes und die transimmanente Gottheit bei Spinoza sollten, wie hoffentlich im Folgenden deutlich gemacht werden kann, nicht als zwei einander widersprechende Konzepte betrachtet werden; vielmehr beruhen beide auf einer Adaption des aus der scholastischen Schulphilosophie übernommenen Konzepts Gottes als der allem Seienden vorgeordneten *substantia prima*.

Bereits Thomas von Aquin operiert mit dem Begriff der »ersten Substanz«, der im vollen Sinne allein Gott vorbehalten ist. Am Beginn seiner Frühschrift *De ente et essentia* findet sich folgende Bestimmung:

»Seiendes wird ohne Einschränkung und in erster Linie von Substanzen ausgesagt. [...] Von den Substanzen aber sind einige einfach und einige zusammengesetzt, und in beiden ist Wesen [lat. *essentia*], aber in den einfachen in wahrerer und vorzüglicherer Weise, insofern sie auch vorzüglicheres Sein haben. Sie sind nämlich die Ursache all dessen,

was zusammengesetzt ist, vor allem die erste einfache Substanz, die Gott ist.«¹

Dieses Verständnis Gottes als der »ersten Substanz« begegnet in einigen weiteren Schriften: In seinem Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles definiert Thomas die »erste Substanz« als das umfassende Subjekt, von dem alles andere abgeleitet werden könne [lat. *quia tale subiectum maxime videtur substantia esse*];² in *De potentia* schreibt er, die »erste Substanz« werde »definiert als absolut, da sie von nichts anderem abhängig ist«.³ Es fällt auf, dass die *substantia prima* für Thomas nicht auf ein striktes Kriterium zu bringen ist: Im ersten Fall ist sie die erste Ursache der zusammengesetzten Substanzen, im zweiten Fall absolutes Subjekt, im dritten Fall wird ihre Aseitität als entscheidendes Kriterium genannt. Zumindest das erste und das letzte Kennzeichen trifft man auch in der späteren Fassung der *substantia prima* bei Descartes und Spinoza wieder an.

1. Zum Gottesverständnis bei Descartes

Für eine erste Annäherung an Descartes' Verständnis des Substanzbegriffes legt sich ein Blick in sein Hauptwerk, die *Principiae Philosophiae* nahe. Hier äußert sich Descartes zunächst deutlich im Sinne der durch ihn geprägten Differenz von Geist und Materie. Er schreibt:

»Ich erkenne aber nicht mehr als zwei oberste Gattungen von Dingen an: Die eine bilden die geistigen bzw. die denkenden Dinge, also die, die zum Geist oder zur denkenden Substanz gehören; die andere ist die der materiellen Dinge oder der zur ausgedehnten Substanz, also zum Körper gehörenden. Erfassung, Wollen und alle Weisen (modi) sowohl der Erfassung als auch des Wollens werden der denkenden Substanz zugerechnet; der ausgedehnten Substanz aber die Größe bzw. – wie man sie in sich selbst näher charakterisieren könnte – die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, Gestalt, Bewegung, Lage, die Teilbarkeit in einzelne Teile und dergleichen mehr.«⁴

¹ THOMAS VON AQUIN, *De ente et essentia*, Cap. I.

² THOMAS VON AQUIN, *Sententia libri Metaphysicae*, Liber VII, 2.

³ THOMAS VON AQUIN, *STh I*, Q 29, 4.

⁴ AT VIII, 1, 48. (Alle Descartes-Zitate folgen der Werkausgabe: Ch. ADAM/P. TANNERY (Hg.), *Ceuvres de Descartes*, Paris 1897–1913).

Hier ist ganz eindeutig das Anliegen einer methodischen Kategorisierung vorherrschend: Der Substanzbegriff dient Descartes zunächst zur Einteilung der Phänomene innerhalb der Welt in geistige und materielle, durch die eine Systematisierung der Wissenschaft in unterschiedliche Gegenstandsbereiche erst möglich wird. Nur das geistige Innenleben ist der Subjektperspektive zugänglich; nur die materielle Substanz wiederum ist auf dem Weg einer physikalischen Untersuchung fassbar. Kurz darauf wird freilich deutlich, dass der Begriff »Substanz« einem Wesen in noch weit stärkerem Maß zukommt, als den Kategorien des Denkens und des Ausgedehnten:

»Unter *Substanz* können wir nichts anderes verstehen, als ein Ding, das so existiert, dass es keines anderen Dinges bedarf, um zu existieren. Und zwar kann allein eine einzige Substanz als eine solche verstanden werden, die zu ihrer Existenz schlichtweg keines anderen Dinges bedarf – nämlich Gott. Alle anderen aber können, wie wir einsehen, nur mit Gottes Beistand existieren, und deshalb kommt die Bezeichnung der Substanz Gott und jenen nicht *univok*, wie man an den Universitäten zu sagen pflegt, zu; es gibt daher keine deutlich einzusehende Bedeutung dieser Bezeichnung, die Gott und den Geschöpfen gemeinsam wäre.«⁵

Gott ist also die erste Substanz, die allen anderen sekundären Substanzen – zu denen auch das Denken und die ausgedehnten Dinge gehören – Existenz und Wesen verleiht; der lateinische Begriff »*substantia*« spricht hier (und nur hier) für sich selbst. Descartes aus dieser Perspektive als »Substanzdualisten« zu bezeichnen, wie es sich durch die Rezeptionsgeschichte festgeschrieben hat, wird dem eigentlichen Kern seines Denksystems daher nicht gerecht: Aller Dualismus ist in seiner Philosophie umfasst von einem universalen Monismus, der sein Fundament in Gott als der allem Seienden zugrunde liegenden *substantia prima* hat.

Neben dieser allgemeinsten Grundform vertritt Descartes jedoch an anderer Stelle einen sehr konkreten Begriff dessen, was als »Substanz« bezeichnet werden kann. Gegenüber Antoine Arnauld schreibt er in seiner Antwort auf die vierten Einwände der *Meditationen*:

»Ich verstehe unter einem vollständigen Ding nichts anderes, als eine Substanz, der diejenigen Formen und Attribute zukommen, die genügen, damit ich aus ihnen erkenne, dass sie eine Substanz ist. Denn wir erkennen die Substanzen nicht unmittelbar [...], sondern nur

⁵ AT VIII, 1, 24.

dadurch, dass wir bestimmte Formen oder Attribute auffassen, die, um zu existieren, irgendeinem Ding einwohnen müssen; daher nennen wir dieses Ding, dem sie einwohnen, die Substanz. [...] In anderer Hinsicht kann man sie dagegen als unvollständige Substanzen bezeichnen, [...] sofern sie sich auf irgendeine andere Substanz beziehen, mit welcher sie eine für sich bestehende Einheit [lat. *unum per se*] bilden. So ist die Hand eine unvollständige Substanz, sofern sie sich auf den ganzen Körper bezieht, dessen Teil sie ist, sie ist aber eine vollständige Substanz, wenn man sie allein betrachtet. Und genau in derselben Weise sind Geist und Körper unvollständige Substanzen, wenn man sie auf den Menschen bezieht, den sie zusammen bilden; für sich betrachtet aber sind sie vollständig.«⁶

Diese Passage erlaubt mehrere aufschlussreiche Beobachtungen: Zunächst betont Descartes, eine Substanz müsse mit »Formen und Attributen« versehen sein, die denjenigen, der sie wahrnehme, zur Erkenntnis ihrer Eigenständigkeit führten – anders als in seiner Erläuterung zur »ersten Substanz« Gott, wo nicht die Perzeption der Substanz durch das Individuum, sondern die ihr innewohnende Fähigkeit zur völlig eigenständigen Existenz entscheidend war. Allerdings behandelt Descartes an dieser Stelle eben nicht die *substantia prima*, sondern die ihr untergeordneten Substanzen, also diejenigen, die man gewöhnlich als »unvollständig« bezeichne. Wenn man nun, so Descartes, ihre Unfähigkeit zur eigenständigen Existenz zum Kriterium ihrer Unvollständigkeit mache, scheine es ihm widersprüchlich, sie überhaupt als Substanzen zu bezeichnen (aus dieser Perspektive ist und bleibt, wie eben gesehen, einzig Gott Substanz im vollen Sinne). Macht man jedoch die Tatsache zum Maßstab ihrer Unvollständigkeit, dass jede sekundäre Substanz sich auf andere Substanzen außerhalb ihrer selbst bezieht und mit ihnen eine Einheit bildet – Hand und Fuß auf den Körper als Einheit der Glieder, Körper und Geist auf den Menschen als Einheit beider – so ist ihre Bezeichnung als »unvollständige Substanzen« legitim, wenngleich sie zugleich unter der Betrachtungsweise »Hand«, »Fuß«, »Körper« und »Geist« als vollständige Substanzen, sprich, als Substanzen mit ersichtlicher begrifflicher Eigenständigkeit gefasst werden könnten.

All diese Differenzierungen sind jedoch, wie Descartes im *Discours de la méthode* ausdrücklich betont, nur möglich aufgrund der Tatsache, dass Gott, die *substantia prima*, »ein vollkommenes

⁶ AT VII, 222.

Sein ist«, so dass alles, »was es in uns gibt, von ihm herkommt«. Daraus folgt,

»dass unsere Ideen oder Grundbegriffe, die reale Dinge sind und von Gott herkommen, in allem, worin sie klar und deutlich sind, nicht anders als wahr sein können, und wir haben nur deshalb ziemlich oft welche, die Falschheit enthalten, die also etwas Verworrenes und Dunkles an sich haben, [...] weil wir nicht ganz vollkommen sind. [...] Wenn wir aber überhaupt nicht wüssten, dass alles, was es in uns an Realem und Wahrem gibt, von einem vollkommenen und unendlichen Sein kommt, hätten wir nicht den geringsten Grund, der uns versicherte, dass unsere Ideen die Vollkommenheit besäßen, wahr zu sein.«⁷

Auf diese Weise wird deutlich, dass Gott, dem allein der Status des vollkommenen und unendlichen Seins zugesprochen werden kann, für Descartes Garant dafür ist, dass die Erkenntnis des Menschen nicht in die Irre geht.⁸ Wendet man nun aus dieser Perspektive das Verständnis Gottes als *substantia prima* auf das eben genannte Beispiel der »unvollständigen Substanzen« wie Hand und Fuß, Körper und Geist an, so lässt sich feststellen, dass der Substanzbegriff bei Descartes ein starkes Dependenzverhältnis impliziert: Nur durch die allumfassende und erste Substanz Gott ist der Mensch in der Lage, Ideen auszubilden, die Realität und Wahrheit für sich in Anspruch nehmen können. So wird Gott zum ontologischen Grund- und Abschlussgedanken, durch den allein alle menschlichen Erkenntnisse möglich sind. Alle »Gewissheit und Wahrheit des Wissens« hängt, wie es Descartes in den *Meditationen* beschreibt, »von der einen Erkenntnis des wahren Gottes ab, so dass ich über kein Ding irgendetwas wissen konnte, bevor er mir bekannt war«; erst mit seiner Hilfe wiederum »kann mir Unzähliges bekannt und gewiss werden«.⁹

2. Cartesische Elemente im Gottesverständnis Spinozas

Nimmt man Spinozas *Ethik* aus der Perspektive von Descartes' Verständnis Gottes als *substantia prima* in den Blick, fallen von Beginn an

⁷ AT VI, 38–39.

⁸ Für Descartes steht daher, wie er in den *Meditationen* schreibt, deutlich fest, »dass Gott kein Betrüger sein kann«, da es offenkundig ist, »dass aller Schwindel und Betrug von irgend einem Mangel abhängt«. AT VII, 52.

⁹ AT VII, 71.

einige wesentliche Konvergenzen auf. Die Definitionen, die sich am Anfang des Werkes finden, beinhalten sowohl die Begriffe »Substanz« wie auch »Gott«. Spinoza fasst sie folgendermaßen:

»Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist, und durch sich begriffen wird, das heißt das, dessen Begriff, um gebildet werden zu können, nicht auf den Begriff eines anderen Dinges angewiesen ist.«¹⁰

»Unser Gott verstehe ich das unbedingt unendliche Wesen, das heißt die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.«¹¹

Das Substanzverständnis Spinozas ist, wie hier deutlich ersichtlich wird, konvergent mit Descartes' Definition der Substanz als »Ding, das so existiert, dass es keines anderen Dinges bedarf« und das daher als »eine für sich bestehende Einheit« erkannt werden kann. Sowohl die Ebene der Ontologie wie auch die der Erkenntnistheorie finden in seiner knappen Definition Berücksichtigung: Eine Substanz ist das, was »in sich ist« und »durch sich begriffen wird«. Während Descartes im Kontext dieses Substanzverständnisses Gott in erster Linie als durch seine Aseitigkeit gekennzeichnet sieht – er bedarf zu seiner Existenz »keines anderen Dinges« – kommt bei Spinoza zur Unbedingtheit Gottes noch der Aspekt der Unendlichkeit seiner Attribute hinzu. Auch dies ist einerseits eine erkenntnistheoretische Ergänzung des ontologischen Grundgedankens, denn

»Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz als deren Wesenheit ausmachend wahrnimmt.«¹²

Andererseits enthält dieser Satz bereits ein wesentliches Axiom des spinozistischen Pantheismus, der im Denken Descartes' keine Entsprechung hat: Wenn der Verstand Gott an jedem beliebigen seiner unendlichen Attribute erkennen kann, wird Gott unmittelbar aus der Welt erkennbar. Diesen Schritt geht Descartes in seinem zunächst radikal erkenntniskritischen Ansatz bewusst nicht: Anders als Spinoza beginnt Descartes seine Überlegungen mit der Anzweifelbarkeit aller Erkenntnisse. Erst nach einem Weg langer und differenzierter Überlegungen steht die Existenz der *prima substantia* Gott. Dass Spinoza diesen Weg nicht für nötig hält, zeigt sich darin, dass er

¹⁰ Eth. I, def. 3.

¹¹ Eth. I, def. 6.

¹² Eth. I, def. 4.

das »unbedingt unendliche Wesen« gleich an den Beginn seiner Überlegungen setzen kann.

Wie nun verhalten sich nach Spinoza die einzelnen, endlichen Substanzen zu dieser »unbedingt unendlichen« Substanz Gott? Auch hier findet sich das Dependenzverhältnis, das bereits Descartes als Bedingung aller menschlichen Erkenntnisfähigkeit konstatiert hatte, in zwei kompakten Lehrsätzen gebündelt:

»Außer Gott kann es eine Substanz weder geben, noch kann eine solche begriffen werden.«¹³

»Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden.«¹⁴

Zwar gehören diese beiden Sätze zum Kernbestand des spinozistischen Pantheismus. Auch sie beruhen jedoch auf einer Erkenntnis, die schon Descartes in den *Principiae* formuliert hatte: Gott ist sowohl die notwendige Bedingung dafür, dass die Dinge existieren, wie auch dafür, dass sie begriffen werden können. Die Teilhabe der menschlichen Erkenntnis am Wesen Gottes ermöglicht daher erst das Erkennen der dependenten Substanzen innerhalb der Welt.

So lässt sich feststellen, dass Descartes und Spinoza auf der einen Seite in Fragen der basalen Erkenntnistheorie weitgehend einig sind: Eine Erkenntnis der Dinge der Welt ist nur möglich, weil der Mensch in seinem Erkenntnisvermögen am Wesen Gottes teilhat. Auf der anderen Seite jedoch unterscheiden sich die von beiden gezogenen Schlüsse auf der Ebene der Ontologie sehr deutlich voneinander: Descartes schweigt sich über die spezifische Art der Relation zwischen Gott und Mensch weitgehend aus; immerhin erfährt man, dass es sich um ein Verhältnis handelt, das nicht nur Identität, sondern auch Differenz impliziert: Die Ideen des Menschen, so Descartes, die »Falschheit enthalten«, sind deswegen falsch, »weil sie darin am Nichts teilhaben, d. h. die nur deshalb so verworren in uns sind, weil wir nicht ganz vollkommen sind«. Genauso wenig, wie »Falschheit und Unvollkommenheit aus Gott hervorgehen können«, sei es möglich, dass »Wahrheit oder Vollkommenheit aus dem Nichts hervorgehen«.¹⁵ So wird das im letzten defizitäre Erkenntnisvermögen des Menschen mit einer Form der Privationstheorie begründet: Der

¹³ Eth. I, prop. 14.

¹⁴ Eth. I, prop. 15.

¹⁵ AT VI, 38–39.

Mensch irrt aufgrund seiner Imperfektion; wahre Vollkommenheit ist alleine Gott vorbehalten.

Dieses Differenzverhältnis ist nun bei Spinoza nicht mehr im selben Maße gegeben: Wenn alles Seiende in Gott ist, entfällt die Möglichkeit einer Teilhabe »am Nichts«. Und mehr noch: Gott, so lässt Spinoza seine Leser im 18. Lehrsatz der »Ethik« wissen, »ist die allen Dingen innewohnende, aber nicht über sie hinausgehende Ursache.«¹⁶ Es gibt daher nichts, das dem Wesen Gottes entzogen wäre, und das Wesen Gottes ist identisch mit der Gesamtheit der Welt.

3. Descartes und Spinoza: Ein gängiges Missverständnis

Eine Interpretation, auf die man häufig stößt, wenn es um das Verständnis der »Substanz« bei Descartes und Spinoza geht, besteht darin, den einen als radikalen »Substanzdualisten«, den anderen hingegen als Überwinder dieses Dualismus zu zeichnen. Spinoza, so diese Lesart, habe den cartesischen Dualismus der »Substanzen« erfolgreich beseitigt, indem er Geist und Materie als Modi der einen Substanz Gott aufgefasst habe. Exemplarisch für viele Interpretationen dieser Art steht die Spinoza-Einführung von *Helmut Seidel*:

»Dass das Verhältnis von Denken und Ausdehnung ein gegensätzliches ist, leuchtet ohne weiteres ein. [...] Descartes fasste sie daher als an und für sich seiende Substanzen. [...] Nun kann aber die Ursache [der] Übereinstimmung [beider] weder im Denken noch in der Ausdehnung liegen. Also muss sie in einem Dritten gefunden werden. Descartes fand dieses Dritte in einem transzendenten Gott, der die beiden Substanzen Ausdehnung und Denken geschaffen hat. Gott gleicht hier dem Werkmeister, der zwei unterschiedliche, aber völlig gleichlaufende Uhren angefertigt hat.«¹⁷

Damit ist Descartes in die Rolle gedrängt, die er in vielen Schematisierungen seines Denkens einnimmt: Als Vertreter einer Dualität der Substanzen »Geist« und »Materie« sei er, so die Unterstellung Seidels, erst im Nachgang dieser Unterteilung auf die Idee verfallen, das zwischen beiden Substanzen Vermittelnde in Gott zu finden. Unterschlagen wird dabei, dass auch bei Descartes der allumfassende

¹⁶ Eth. I, prop. 18.

¹⁷ H. SEIDEL, *Spinoza zur Einführung*, Hamburg 1994, 43.

Monismus, die *substantia prima*, dem durch den Menschen aufgefundenen Dualismus von Geist und Materie vorgeordnet ist.

Spinoza dagegen, so Seidel, lasse keine andere Substanz als Gott gelten und fasse daher das Denken und die Ausdehnung als Attribute dieser einen Substanz. Auf diese Weise vermeide er die Schwierigkeiten, auf die Descartes mit seinem Dualismus notwendig stoße; ja, er beseitige den grundlegenden Fehler, auf den Descartes nicht aufmerksam gewesen war, dass nämlich Denken und Ausdehnung bereits Abstraktionen von der einen Substanz Gott seien:

»Die Differenz zwischen Descartes und Spinoza kann vielleicht in einem Satz so ausgedrückt werden: Gott schafft nicht die Substanzen Ausdehnung und Denken, Gott *ist* ein denkendes und ausgedehntes Wesen. Dass aufgrund der These, Gott sei ausgedehntes Wesen, Theologen verschiedenster Couleur erhebliches Geschrei anstimmten, ändert nichts daran, dass mit dieser Wendung der philosophische Dualismus überwunden, Monismus konstituiert und das Problem des psycho-physischen Parallelismus einer Lösung zugeführt wurde.«¹⁸

Nun ist der Pantheismus heute kaum noch in der Lage, Theologen in Schrecken zu versetzen. Proteste sind jedoch nicht nur theologischer-, sondern auch philosophischerseits angeraten, wenn es um Seidels verfehltes Verständnis des Substanzbegriffes geht. Dass auch Descartes unter Substanz letztlich »nichts anderes verstehen« möchte, »als ein Ding, das so existiert, dass es keines anderen Dinges bedarf, um zu existieren«; dass daher aus seiner Sicht »allein eine einzige Substanz als eine solche verstanden werden« kann, »die zu ihrer Existenz schlichtweg keines anderen Dinges bedarf – nämlich Gott«¹⁹ – all dies findet bei ihm keine Berücksichtigung. Ein reichlich anthropomorph gezeichneter »Werkmeister«, der am Anfang der Zeiten Geist und Materie synchronisiert, ist daher denkbar weit entfernt vom Gott Descartes', dessen permanenter »Beistand« erst die Existenz aller anderen Entitäten ermöglicht.

¹⁸ SEIDEL, Spinoza zur Einführung [wie Anm. 17], 44.

¹⁹ AT VIII, 1, 24.

4. Descartes und Spinoza: Eine treffendere Interpretation

Eine Interpretation, die in deutlich stärkerer Weise die Kontinuitäten zwischen dem Denken Descartes' und Spinozas betont, findet sich bei *Wolfgang Röd*. Dieser verweist zunächst darauf, dass Descartes das Denken und die Ausdehnung zwar als »Substanzen« bezeichne, ihnen aber nur einen ontologisch defizitären Status zuspreche. Spinoza habe insofern, so Röd, »mit [Descartes'] Auffassung ernst gemacht und nur die Natur oder Gott als Substanz gelten lassen«. ²⁰ Ebenso übernehme Spinoza von Descartes den Gedanken, Gott müsse notwendig unverursacht sein, und selbst die Vorstellung, Gott sei das »All des Seienden« glaubt Röd bereits bei Descartes grundgelegt zu sehen. ²¹ Die primäre Differenz im Gottesverständnis beider Denker sieht Röd darin, dass für Descartes die Macht Gottes in der Herrschaft über die Gesetze der Natur bestehe: Descartes' Ansicht nach seien für Gott sowohl »die endlichen Dinge und die Naturgesetze« wie auch »die Gesetze der Logik bzw. die sogenannten ewigen Wahrheiten« kontingent, so dass, wenn Gott es denn wolle, »zum Beispiel der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch nicht gültig wäre«. Spinoza dagegen sei der festen Ansicht gewesen, dass die »Form des Denkens und der Dinge [...] mit unbedingter Notwendigkeit aus der Natur Gottes« hervorgehe:

»Nach Spinoza gibt es [...] keine möglichen Welten, und er hielt es auch für ausgeschlossen, dass eine andere Welt als die aktuelle von Gott hätte geschaffen werden können, wie Descartes angenommen hatte. Was möglich ist, ist unter Spinozas Voraussetzungen auch wirklich.« ²²

Auf diese Weise wird deutlich, wieso ein anfänglicher, göttlicher Schöpfungsakt damit für Spinoza genauso ausgeschlossen ist, wie die Vorstellung einer individuellen Postexistenz der Seele nach dem Tod. Röd stellt mit Recht fest, dass es letztlich diese strikte Gleichsetzung Gottes mit den formalen Naturgegebenheiten ist, die zur Konsequenz hat, dass Spinozas Gotteskonzept mit der christlichen Weltauffassung in Konflikt gerät – anders als im Falle Descartes', bei dem sich das Wesen Gottes letztlich als größer erweist, als die aktuelle und durch Gott tatsächlich realisierte Welt. In diesem Sinne weist auch *Philip Clayton* darauf hin, dass Spinozas Identitätskonzept konsequenter-

²⁰ W. RÖD, *Benedictus de Spinoza. Eine Einführung*, Stuttgart 2002, 92.

²¹ RÖD, *Benedictus de Spinoza* [wie Anm. 20], 94f.

²² RÖD, *Benedictus de Spinoza* [wie Anm. 20], 97.

weise in Richtung eines Panentheismus fortgedacht werden müsse, wolle man eine Konvergenz mit der klassischen Attributenlehre aufrecht erhalten:

»Note, however, that this active principle cannot be identical to the world (or to any part of the world) if it is to be able to form an idea of the world; it must be an entity that is *more than* the world, that transcends it. Had Spinoza followed out the logic of his own position in this fashion, he would thus perforce have become a panentheist.«²³

²³ PH. CLAYTON, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective, in: PH. CLAYTON/A. PEACOCKE (Hg.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in the World*, Cambridge 2004, 73–91, hier: 80f.

