



Wenchao Li / Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.)

**300 Jahre *Essais de Théodicée* –
Rezeption und Transformation**

Philosophie

Studia Leibnitiana – Supplementa 36

Franz Steiner Verlag

Wenchao Li / Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.)
300 Jahre *Essais de Théodicée* – Rezeption
und Transformation

studia leibnitiana supplementa

Im Auftrage der Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft e.V.

herausgegeben von Herbert Breger, G. H. R. Parkinson, Heinrich Schepers
und Wilhelm Totok

In Verbindung mit Michel Fichant, Emily Grosholz, Nicholas Jolley,
Klaus Erich Kaehler, Eberhard Knobloch, Massimo Mugnai, Pauline Phemister,
Hans Poser, Nicholas Rescher, André Robinet, Martin Schneider
und Catherine Wilson

Band 36

Wenchao Li / Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.)

**300 Jahre *Essais de Théodicée* –
Rezeption und Transformation**



Franz Steiner Verlag

Die Tagung wurde gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
und die Fritz Thyssen-Stiftung
Gedruckt mit Unterstützung der Leibniz-Stiftungsprofessur der Leibniz Universität
Hannover und der Landeshauptstadt Hannover

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2013

Druck: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-10310-7

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|--|-----|
| Vorwort..... | 7 |
| WENCHAO LI (Hannover/Potsdam) / WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN (Berlin) Einführung | 9 |
| HEINRICH SCHEPERS (Münster) Der rationale Kern der Theodizee..... | 23 |
| STEFAN LORENZ (Münster) Schwierigkeiten mit dem Optimismus – Einige Hinweise zur Rezeption des Theodizee gedankens im deutschen 18. Jahrhundert. Mit einem Anhang zu heterodoxen Konsequenzen des metaphysischen Optimismus: <i>Anonymi Dubia circa existentiam Dei orta</i> | 37 |
| BRIGITTE SAOUMA (Paris) La Controverse entre G. W. Leibniz et P. Bayle sur le Double Principe de Manichéisme | 71 |
| LUCA BASSO (Padua) „Politische Theodizee“ – Leibniz’ Kontroverse mit Pufendorf..... | 87 |
| HANNS-PETER NEUMANN (Halle/Berlin) Israel Gottlieb Canz’ gnadentheologische Hermeneutik und Leibniz’ <i>Discours de la conformité de la foi avec la raison</i> | 97 |
| URSULA GOLDENBAUM (Atlanta, GA) Moses Mendelssohns <i>Sache Gottes</i> – eine jüdische <i>Théodicée</i> ? Eine späte Kritik an Mendelssohns Herausgeber Leo Strauss..... | 115 |
| JUAN A. NICOLÁS (Granada) Die rationalistische Reduktion des physischen Übels bei Leibniz | 137 |
| MARTIN A. VÖLKER (Berlin) Joachim Böldicke – Theodizee und Narrativität | 149 |
| EUGENIO SPEDICATO (Pavia) Theodizee gedanke und Desavouierung der Zufälligkeit – mit besonderem Bezug auf Jean Paul | 171 |

| | |
|--|-----|
| UWE STEINER (Houston, TX) Ästhetische Theodizee – Überlegungen zum Problem der Darstellung in der <i>Theodizee</i> | 189 |
| HUBERTUS BUSCHE (Hagen) Kants Kritik der Theodizee – Eine Metakritik..... | 231 |
| ROBERTO CELADA BALLANTI (Gênes) Job au Siècle des Lumières – Voltaire et la Crise de la <i>Théodicée</i> | 271 |
| CHRISTIAN LEDUC (Heidelberg/Montréal) Maupertuis et le système leibnizien des <i>Essais de Théodicée</i> | 285 |
| FRANÇOIS DUCHESNEAU (Montréal) Charles Bonnet et l’immortalité des vivants selon les <i>Essais de Théodicée</i> | 299 |
| ARNAUD PELLETIER (Hannover) Physiologie de la Théodicée – Les <i>Essais de Théodicée</i> dans le débat sur l’origine de l’âme et la génération des corps, à l’occasion des <i>Anonymi Dilucidationes</i> (1738–1751)..... | 321 |
| KURT APPEL (Wien) Von der „doctrinalen“ zur „authentischen“ Theodizee – Ausgänge aus der Theodizee von Leibniz eröffnet von Hegels spekulativer Gottesmystik in der <i>Phänomenologie des Geistes</i> | 343 |
| JAIME DE SALAS (Madrid) Leibniz and William James’s Philosophic Optimism..... | 371 |
| WENCHAO LI (Hannover/Potsdam) Leibniz als „halber Christ“ – Ludwig Feuerbachs Kritik der <i>Theodizee</i> | 383 |
| WALTER SPARN (Erlangen) Die Leibniz’sche Theodizee in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts..... | 397 |
| VOLKER GERHARDT (Berlin) Theodizee nach Auschwitz – Versuch über die Wahrung des menschlichen Lebenssinns | 445 |
| Personenregister..... | 471 |

VORWORT

Der vorliegende Band geht auf ein internationales Symposium zurück, das anlässlich des 300-jährigen Erscheinens von G. W. Leibnizens *Essais de Théodicée* vom 8. bis 11. Oktober 2010 in Berlin stattfand. Die Veranstalter der Tagung waren die Leibniz-Edition Potsdam der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (BBAW), das Interdisziplinäre Zentrum „Mittelalter – Renaissance – Frühe Neuzeit“ der Freien Universität (FU) Berlin, das Institut für Philosophie der FU Berlin, die Leibniz-Stiftungsprofessur der Leibniz Universität Hannover und die Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.

Für die großzügig gewährte Förderung danken die Veranstalter der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und der Fritz Thyssen-Stiftung. Stellvertretend für die vielen Helferinnen und Helfer sei Catharina Richter (Berlin), Nora Pagel (Potsdam/Berlin) und Birte Bogatz vom Referat Information und Kommunikation der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften gedankt. In den Dank eingeschlossen sind ferner Simona Noreik, Janina Schmiedel, Arnaud Pelletier (alle Hannover) und Stefanie Ertz (Potsdam) für vielfältige Hilfe.

Die Drucklegung wurde ermöglicht durch einen Zuschuss der Leibniz-Stiftungsprofessur.

Berlin/Hannover/Potsdam, im Oktober 2012

Die Herausgeber

EINFÜHRUNG

Wenchao Li (Hannover/Potsdam) / Wilhelm Schmidt-Biggemann (Berlin)

Si deus est, unde malum?

Mit keiner geringeren Frage als der Rechtfertigung eines Gott genannten allmächtigen, allwissenden und allgütigen Wesens angesichts der unbestreitbaren Existenz der Übel in der von ihm geschaffenen Welt setzten sich Gottfried Wilhelm Leibnizens im Jahre 1700 auf Französisch veröffentlichte und kurz nach deren Erscheinen mehrmals ins Deutsche und ins Lateinische übersetzte *Essais de Théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* auseinander. Alt-bekannt war die Frage, modern-innovativ waren hingegen die in den *Essais* angebotenen Lösungsansätze.

Es handelte sich um ein ebenso populäres wie umstrittenes Werk. Auf der einen Seite hat die *Theodizee* mehr als ein halbes Jahrhundert lang das europäische, zumal das deutsche Harmonieverständnis von Gott und Welt, Mensch und Natur, Glaube und Vernunft, Wissenschaft und Religion weit über die Grenzen der Theologie und Philosophie hinaus entscheidend geprägt; auf der anderen Seite hat sie ihrem Autor bis in die Gegenwart hinein manchen Spott eingebracht. Der Titel *300 Jahre Essais de Théodicée* soll keine falsche Kontinuität suggerieren, zumal die Grundlage dessen, was die Leibniz'sche *Theodizee* mit ihren christlich-theologischen wie rational-philosophischen Implikationen bedeutet, der Gegenwart nicht mehr sonderlich gegenwärtig ist.

Gleichwohl stellt sich nach wie vor die Frage:

(Si deus [non] est,) *unde malum?*

Dass die Leibniz'sche *Theodizee* in ihrer 300-jährigen Rezeption mehr Widerspruch als Zustimmung erfuhr und einer Kette von Missverständnissen ausgesetzt war, sei unter anderem darauf zurückzuführen, so Heinrich Schepers (Münster) in seinem den vorliegenden Band eröffnenden Beitrag, dass Leibniz seine Metaphysik, die die Grundlage seiner *Theodizee* war, nicht hinreichend bekannt gemacht habe bzw. habe machen wollen. Der Fortschritt der Editionsarbeit an der Akademieausgabe der *Sämtlichen Schriften und Briefe* habe inzwischen einen großen Teil von Leibnizens, seinen Zeitgenossen und späteren Rezipienten unbekannt gebliebenen, Nachlass kritisch gesichtet und historisch-kritisch aufbereitet, so „können und müssen wir uns an die Aufgabe machen, seine *Theodizee* neu zu lesen“ (S. 23). Sorgfältig arbeitet Schepers die Grundprinzipien, deren sich die Leibniz'sche *Theodizee* bedient, heraus, auch um zu zeigen, dass Leibniz seine Argumentation nicht auf Tatsachen stütze und „deshalb auch nicht mit Tatsachen, so auch nicht mit dem Erdbeben von Lissabon, zu widerlegen“ (S. 23) sei. So

kann Schepers überzeugend vorführen, dass Leibniz' rationale Lösung des Theodizeeproblems überraschend „einfach“ sei, „sobald man sich auf seine Definitionen und Prinzipien einlässt“ (S. 29). Allerdings muss auch Schepers einräumen, dass Leibniz mit seinem dogmatischen Rationalismus dem Zeitalter der Vernunft zugehöre. „Unsere Rationalität geht andere Wege“ (S. 34).

Dass Leibniz selbst „keine umfassende und eingehendere Darstellung seiner der *Theodizee* zugrunde liegenden Metaphysik“ vorgelegt hat, so auch Stefan Lorenz (Münster), habe unter anderem dazu geführt, dass die *Theodizee* zu einer „Innovation mit einer Fülle von Folgelasten“ (S. 41) geworden sei. Sie wurde von den Zeitgenossen als „Zumutung“ empfunden, jedoch nicht nur, weil die Erfahrungen der Leibniz'schen *Theodizee* vehement zu widersprechen scheinen, sondern auch, weil ihr „rationaler Kern“ Schwierigkeiten für Philosophie wie Theologie aufwirft. Dass Gott lediglich unter ihm ontisch vorgeordneten Möglichkeiten zu wählen habe – wenn auch die bestmögliche – und dabei nicht anders handeln könne, als das Übel zuzulassen, scheine auf der einen Seite seine Allmacht „im Vollsinn“ (S. 37) in Frage zu stellen und drohe auf anderer Seite aus dem frei entscheidenden Schöpfer einen bloßen Demiurgen werden zu lassen, „der dann aber im Übrigen mit dem schon von Schöpfung an bestimmten Weltlauf nichts mehr zu tun habe, in ihn nicht mehr eingreife und sich so der Möglichkeit begeben, Wunder zu wirken oder providentiell zu handeln und folglich nicht Gott im Vollsinn zu sein“ (S. 38). Lorenz zeichnet in seinem umfangreichen Beitrag ein kritisches Panorama derjenigen Möglichkeiten auf, die Leibniz' Zeitgenossen und seine Nachwelt hatten, sich der innovativen Herausforderung der *Theodizee* gegenüber zu verhalten. Diese reichten von theologisch und philosophisch motivierter Ablehnung über die Popularisierung der Theodizeegegedanken bis zu deren Apologie durch Einbindung in die Tradition. Besondere Aufmerksamkeit widmet Lorenz zum Schluss seines Beitrages der wohl vor 1736 entstandenen Abhandlung eines Anonymus über die Existenz Gottes, der *Dubia Anonymi circa existentiam Dei* (S. 60–70 mit einer deutschen Übersetzung), und thematisiert so exemplarisch die Zweischneidigkeit einer Leibniz'schen Anwendung formalisierter Methoden auf dem Gebiet der Theologia Naturalis, zumal auf dem des Optimismus. Die Prämissen dieses Optimismus und weitere Konsequenzen stritten jedoch „dergestalt mit den klassischen Attributen Gottes, dass er nicht mehr als Gott im emphatischen Sinne anzusprechen sei und daraus als Konsequenz die Notwendigkeit der Gottesleugnung folge“.

Der größte Teil der *Theodizee* verdankt seine Entstehung Leibnizens Gesprächen mit der Kurfürstin und der späteren Königin von Preußen, Sophie Charlotte, am Berliner Hof (*Theodizee*, Vorrede, GP VI, 38–48). Anlass waren Leibniz zufolge oft Pierre Bayles Schriften, allen voran dessen *Dictionnaire historique et critique* (Rotterdam 1695–1697) und die *Réponses aux questions d'un provincial* (Rotterdam 1704–1707). Mit Bayles theologischen und philosophischen Thesen setzt sich Leibniz eingehend im II. Teil der *Theodizee* (§§ 107–135; GP VI, 162–189) auseinander. Einen wichtigen Punkt bildet Leibniz' Kritik an Bayles Dogmengeschichte des Bösen. Um zu demonstrieren, dass sich die Einwände der Vernunft gegen die Mysterien des Glaubens nicht widerlegen ließen – jedoch nicht

um einem Atheismus das Wort zu reden, sondern um die mangelnde Reichweite der menschlichen Vernunft in Glaubensfragen aufzuzeigen –, erklärt Bayle in den Artikeln wie „Manichéens“, „Paulicéens“ und „Melissus“ im *Dictionnaire historique et critique* z. B. die These für plausibel, dass es zwei voneinander unabhängige Grundprinzipien gebe, das des Guten und das des Bösen. Leibniz ordnet diesen Dualismus in die Religionsgeschichte des Manichäismus ein und setzt seine Erklärung des Übels dagegen. Mit der Bayle-Leibniz'schen Manichäismuskontroverse setzt sich Brigitte Saouma (Paris) auseinander.

Gegen Bayles Theologie, die Gott absolute Wahlmöglichkeiten zubilligt, setzt Leibniz in seiner Theodizee einen Gott, der das Beste wählt (*Theodizee*, II. Teil, § 110; GP VI, 163). Denn nach Leibniz – darin sieht er eine entscheidende Differenz seiner Theorie zu jedweder Lehre, die die Gerechtigkeit aus dem göttlichen Willen entspringen lässt – gründen die ewigen Wahrheiten in Gottes Verstand und nicht in seinem Willen (*Theodizee*, II. Teil, §§ 183, 176; GP VI, 224–226, 219). Die politischen Implikationen eines solchen Gottesbegriffs der *Theodizee* bei Leibniz diskutiert Luca Basso (Padua), indem er hier nochmals die Rolle des Naturrechts in der Kontroverse zwischen Leibniz und Samuel Pufendorf beleuchtet. Nach Basso haben Leibniz und Pufendorf „zwei ganz verschiedene Konzeptionen des Naturrechts“ vorgelegt. Während Pufendorf eine Verbindung zwischen Theologie und Politik ablehne und das Recht *iuxta propria principia* begründe, strebe Leibniz nach einer engen, jedoch nicht unproblematischen und nicht unmittelbaren, „politischen“ Verbindung von Theologie, Philosophie und Naturrecht“ (S. 90). Den Grund für diese Verbindung sieht Basso in Leibnizens Begründung der Gerechtigkeit Gottes im Naturrecht, denn der Begriff der Gerechtigkeit hänge weder vom Willen Gottes noch von seiner Allmacht ab, sondern sei ein Ausdruck seiner höchsten Weisheit. Pufendorfs „voluntas divina“ (und dem Hobbes'schen Satz „auctoritas, non veritas facit legem“) setze Leibniz die „sapientia divina“ entgegen (S. 91). Freilich muss Basso zum Schluss zu bedenken geben, dass für „heute“ viele Probleme offen bleiben müssen: Die Leibniz'sche Verbindung zwischen Theologie, Vernunft und Naturrecht hat nicht die Existenz Gottes zur Grundlage, sondern auch die Rationalität der Geschichte. Eine rationale Theodizee müsse, Theodor W. Adorno folgend (S. 95–96), den Bezug auf die Wirklichkeit nehmen können, und „es ist zu fragen, wie die gesellschaftliche [menschliche] Dimension des Bösen in solcher Perspektive verstanden werden kann“.

Mit Israel Gottlieb Canz, einem bisher kaum in der Forschung beachteten Vertreter des frühen Tübinger Leibniz-Wolffianismus, zu dem auch Georg Bernhard Bilfinger und Gottfried Ploucquet zählten, beschäftigt sich Hanns-Peter Neumann (Halle/Berlin). Schon während seines Theologiestudiums zeigte sich Canz von der Leibniz-Wolffschen Philosophie tief beeindruckt. Er war davon überzeugt, dass sie als rationale, wissenschaftliche Methode auch die Theologie auf argumentativ hohes Begründungsniveau zu heben vermochte. In seinem 1728 erschienenen Werk *Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae usus in theologia, per praecipua fidei capita* verwandte Canz die Prinzipien der Leibniz-Wolffschen Philosophie nicht nur dafür, die Hauptpunkte des christlichen Glaubens *more geometrico*, auf der Grundlage klarer, distinkter Definitionen darzustellen. Im vor-

angestellten „Discursus praeliminaris de rationis cum revelatione harmonia legitimoque eiusdem in theologia usu“ konzipierte Canz auch eine theologische Hermeneutik, in der er von einem sich in unterschiedlichen Graden vollziehenden und auf diversen Erkenntnisniveaus ausdrückenden Synergieeffekt im Zusammenwirken von Vernunft und Gnade ausging. Dabei berief sich Canz vor allem auf Leibniz’ „Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison“ aus den *Essais de Théodicée*. Indem Canz aber das von Leibniz und Wolff (in dessen *Deutscher Metaphysik*) eher beiläufig herausgestellte „Aufmerksamkeitsdefizit“ der subjektiv verfahrenen Vernunft – die „raison corumpue“ – ins Zentrum seiner theologischen Hermeneutik rückte – Canz bzw. Neumann behandelt im Einzelnen vier Defekte, die die *intelligendi debilitas* bedingen – relativiert Canz den Autonomieanspruch der Ratio, wie er bei Leibniz und Wolff formuliert ist. „Es bleibt von der göttlichen Gnadenwirkung abhängig, ob die Ratio gleichsam frei von Verfahrensfehlern zu operieren vermag oder nicht“ (S. 113).

Moses Mendelssohn zählte zu den wenigen überzeugten Leibnizianern. Seine 1784 verfasste *Sache Gottes* wurde in der Mendelssohn-Jubiläumsausgabe im Jahre 1936(!) von Leo Strauss herausgegeben, der in seiner Einleitung versuchte, „die Inferiorität der Mendelssohn’schen Position gegenüber der von Leibniz zu erweisen“ (S. 117). Ursula Goldenbaum (Atlanta) weist in ihrem Beitrag nach, dass Mendelssohns *Sache Gottes* keine bloße jüdische Theodizee sei oder gar eine antichristliche Polemik. Vielmehr sei die *Sache Gottes* des jüdischen Aufklärers, im Unterschied zu Leibniz’ *Causa Dei*, ein konfessionell neutraler, rein metaphysischer Text. Hervorzuheben sei dabei besonders Mendelssohns Betonung der Entwicklung des Individuums innerhalb der göttlichen Schöpfung, in bewusster Kritik eines christlichen Heilsplans für die ganze Menschheit, dem die individuellen Schicksale untergeordnet seien. So richtet sich nach Goldenbaum Mendelssohns Geschichtsverständnis keineswegs gegen die Möglichkeit geschichtlichen Fortschritts in der menschlichen Gesellschaft, vielmehr lehne er die Auffassung ab, solcher Fortschritt sei heilsgeschichtlich vorbestimmt. Entsprechend sehe Mendelssohn die Bestimmung des Menschen als Individuum darin, zu größerer Perfektion und damit Glückseligkeit fortzuschreiten. Von dieser historischen Würdigung ausgehend, kritisiert Goldenbaum, dass Strauss’ Interpretation – „Mendelssohn wendet sich in der *Sache Gottes* als Jude gegen das Christentum überhaupt und darum gegen den Christen Leibniz im Besonderen“ (S. 120) – vielmehr eine interessierte, seinen eigenen philosophischen Vorstellungen entsprungene Manipulation gewesen sei; dabei scheue Strauss nicht, „unredliche Mittel zu gebrauchen, um den von ihm behaupteten Gegensatz zu rechtfertigen“ (S. 117).

Leibniz unterscheidet drei Gestalten des Übels: metaphysisches Übel, physisches Übel und moralisches Übel. Die Zulassung des Übels erklärt er mit Hilfe der (scholastischen) Distinktion von „voluntas antecedens“ und „voluntas consequens“. „Vorangehend“ will Gott unmittelbar das Gute, „folgend“ kann er, wegen der notwendigen geschöpflichen Unvollkommenheit, nur das Bestmögliche erstreben; das physische Übel setzt er gelegentlich als Mittel, etwa zur Verhinderung größerer Übel, ein; die Sünde, das moralische Übel, lässt er nur zu („Discours

preliminaire“, §§ 20, 21, 23; GP VI, 62–64). Ohne ihre Existenz zu bestreiten, sieht Leibniz die Übel zum einen, Augustinus folgend, als eine Privation des Seins (*Theodizee*, I. Teil, § 29; GP VI, 119), und zum anderen als notwendige Bestandteile der Harmonie des Ganzen in der besten aller möglichen Welten (*Theodizee*, II. Teil, § 125; GP VI, 179–180), zudem überwiege in der gesamten Schöpfung das Gute (III. Teil, § 263; GP VI, 274). Beginnend mit einer Untersuchung des rationalen Rahmens, in den Leibniz das physische Übel einfügt, hinterfragt Juan A. Nicolás (Granada) Schritt für Schritt die Struktur der Leibniz’schen Erklärung des physischen Übels und setzt es in Beziehung vor allem zum moralischen Übel. Der Autor macht darauf aufmerksam, dass Leibniz dabei den komplexen und multilinearen Charakter des physischen Übels auf mindestens vier unterschiedliche Weisen „reduziert“ habe. „Das Gut der Totalität erfordert bestimmte Teilübel, aber die Gesamtbilanz ist laut Leibniz positiv“ (S. 144). Indem Leibniz, so Nicolás’ Schlussfolgerung, vier grundlegende Aspekte der „komplexen Gegebenheit des physischen Übels“ nicht berücksichtigt, unterwerfe er das Individuum der Gemeinschaft und der Totalität, „was bei diesem Begründer der Individualmetaphysik, der *Monadologie* doch recht erstaunlich ist“ (S. 146). „Jedes Individuum ist ein anderes, spezifisches Opfer des Leidens und jeder Einzelne leidet auf seine Art. Aber Leibniz ordnet bei dieser Problemstellung das Subjekt der Allgemeinheit unter [...]. Aus diesem Grund handelt es sich nicht nur um ein Fehlen (Auslassung), sondern um eine aktive Unterdrückung“ (S. 147).

Mit einem Hinweis auf einen Anonymus bzw. dessen 1744 erschienenen *Philosophische Gedancken, über die Frage, Ob die gegenwärtige Welt die beste sey*, leitet Martin A. Völker (Berlin) seinen Beitrag ein. Das vom anonym bleibenden „Liebhaber der Wahrheit“ hervorgehobene „Aber wir können ja den gantzen Zusammenhang der Welt nicht einsehen“ (S. 150) wird ein ständiger Kritikpunkt an der Leibniz’schen *Theodizee* bleiben. Bereits in der von Johann Chr. Gottsched anlässlich des 100. Geburtstages von Leibniz verfassten und am 10. Mai 1746 in der Leipziger Universitätsbibliothek vorgetragenen *Ode* mit ihrer „kriegerische[n] Rhetorik“ (S. 150) sieht Völker eine Reaktion „auf die vorher laut gewordene Kritik an Leibniz und an den Kernaussagen seiner *Theodizee*. Die von Völker behandelte, bisher von der Forschung kaum beachtete publizistische Auseinandersetzung mit dem Diakon an der St. Nikolai-Kirche in Spandau bei Berlin, Joachim Böldicke, und dessen *Abermaliger Versuch Einer Theodicee, Darinn von dem Ursprunge des Bösen in der besten Welt, der Güte, Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, wie auch der Freyheit des Menschen gehandelt wird* (1746) ist wohl vor diesem Hintergrund zu sehen – eine editorische Aufbereitung der zahlreichen Gegen- und Verteidigungsschriften (S. 153) scheint in der Tat eine lohnende Aufgabe zu sein.

Bei Böldicke, der die unterschiedlichen Bearbeitungen der Geschichte des Sextus Tarquinius nach der Überlieferung des Humanisten Laurentius Valla in einer Beilage zu seinem *Abermaligen Versuch einer Theodicee* durchspielt, ist es nach Völker der Unvollkommene, der die Klage erhebt, wozu die Unvollkommenheit der Teile zur Vollkommenheit des Ganzen beitrage. So findet hier ein entscheidender Rollenwechsel statt: Der vom Schicksal begünstigte und deshalb

begeisterte Anhänger Gottes trifft auf die verworfenen und von Gott fallengelassenen Menschen, die aber nicht (mehr) bereit sind, wie Hiob, das „krisenhafte Leben“ gottergeben hinzunehmen. Anders als Hiob lasse sich Sextus nicht „mit der beglückenden Ganzheitsschau abspeisen“. Stattdessen komme es darauf an, die Frage nach dem Sinn individuell und vom Leben her zu beantworten. Böldickes Sextus kann in der Tat als ein Vorläufer von Jakob M. Reinhold Lenz' Zerbin betrachtet werden. Mit ihm bereitet Böldicke den Übergang von der philosophischen Verteidigung Gottes und der besten Welt in ihrer Gesamtheit zu einer literarischen Verteidigung und Aufwertung des Individuums vor. Böldicke verändert hiermit den Blickwinkel der Theodizee: Ging es vor ihm um die Fragen, warum Gott das Böse zulässt, wie Gott angesichts der Übel in der Welt zu rechtfertigen ist, so muss sich nun jeder einzelne Mensch fragen lassen, warum er keine Verantwortung übernimmt, warum er das Gute unterlässt, und warum er sich gegenüber den Leiden seines Nächsten taub und blind stellt“ (S. 170). In dieser Fokussierung auf die existentiellen „Einzelfälle“ mag auch ein Grund dafür gelegen haben, dass zunehmend „die erzählende Literatur und die dramatische Kunst sich der vernachlässigten wie vermeintlich lästigen Aufgabe annehmen, dem jenseits der Akademien im Leben schiffbrüchig gewordenen Menschen ein (großes) Publikum zu verschaffen“ (S. 165).

Die Sextus-Tarquinius-Dialogparabel bildet auch den Ausgangspunkt der Betrachtung von Eugenio *Spedicato* (Pavia), der in diesem „philosophisch-literarische[n] Kleinod“ „eine Allegorie des Theodizee gedankens“ und sogar dessen „Vollendung“ (S. 171) sieht. Mit dem Verlust des theologisch-metaphysischen Hintergrundes der Theodizee bzw. dessen Plausibilität in den Epochen direkt nach Leibniz und bis in das 20. Jahrhundert hinein – Volker Gerhardt wird in seinem Beitrag auf den Verlust der Metaphysik durch die Geschichtsphilosophie eindringlich hinweisen – sei die Providenz allerdings zu „einem Relikt vergangener Illusionsgeschichte“ (S. 171) geworden. Der „Grundhaltung der Theodizee als einer die Zufälligkeit eindämmenden Weltweisheit“ folgt eine „Umwertung von Zufall und Kontingenzt“, und der „Zufall“, den Leibniz als „Ignoranz der Ursachen, die bestimmte Wirkungen auslösen, liquidiert“ (ebd.) habe, sei zu einem irreduziblen, erkenntnis-, kunst- und handlungstheoretisch zu bejahenden Moment von Welt und menschlicher Existenz aufgestiegen, das Auch-anders-sein-können wird als eine „Grundbefindlichkeit der menschlichen Existenz“ (S. 173) in vielen, nicht zuletzt dichterischen und literarischen Texten (bis zu denen von Arthur Schnitzler) durchgespielt. So lassen sich, dem Autor zufolge, unterschiedliche „alternative Theodizeen“, von Gotthold Ephraim Lessings „Alles-wird-besser-Meliorismus“ (S. 176) über Johann Caspar Lavaters Physiognomik, Johann G. Herders Historiodizee unter Vorzeichen der Humanität bis zu Jean Pauls Poetodizee im Lichte seiner ästhetischen Theorie als Theodizee-Ersatz verstehen und als Versuche, die durch Verlust des Leibniz'schen theologisch-metaphysischen Hintergrundes verursachte Trostlosigkeit des Daseins zu kompensieren und die Zufälligkeit zu desavouieren.

An Leibniz' „petite fable“ (S. 193) knüpft auch Uwe Steiner (Houston) in seiner Untersuchung an. Steiner lenkt die Aufmerksamkeit aber wieder auf Leibniz'

Text zurück, indem er, sich an Bernard le Bovier de Fontenelles *Éloge de M. Leibnitz* anlehnend, das „philosophische, theologische und poetische Gedankenbild“ (S. 191), somit nicht nur ein richtungsweisendes Merkmal des europäischen philosophischen Selbstverständnisses im Zeitalter der Aufklärung, sondern auch das bisher in der Forschung wenig beachtete „poetische Talent“ (S. 192) Leibnizens ins Zentrum seiner Untersuchung rückt. Von der *Theodizee* rückblickend, so Steiner, habe Leibniz seine im Grunde unveränderte Lehre der besten aller möglichen Welten in drei sich in ihrer äußeren Form deutlich unterscheidenden Schriften dargelegt. Die *Confessio philosophi* aus dem Jahre 1673 verfasst Leibniz in der Form des Dialogs. Im Jahr 1705, anlässlich des Todes von Sophie Charlotte, der Königin von Preußen und Leibnizens „Schülerin“, legt er seine Lehre in Form eines Epicediums (eines Trauergedichtes) dar (S. 194), um fünf Jahre später, 1710, mit den *Essais de Théodicée* eine dritte Form, die Fiktion, zu erproben. Alle drei Formen seien nach Steiner als Versuche zu lesen, der Anschauung als einem integralen Moment des philosophischen Gedankens in der ‚äußeren‘ Form der Darstellung in angemessener Weise Rechnung zu tragen. Mit der Dialogform greife Leibniz eine etablierte philosophisch-poetische Gattung auf, die ihm für die Darstellung seines philosophischen Anliegens einen spezifischen Spielraum eröffne – man denke auch an weitere, in Dialogform geschriebene Schriften von Leibniz. Im Falle des Trauergedichts bediene sich Leibniz der Vorgaben und Konventionen zeitgenössischer Poetiken und Rhetorikhandbücher und nutze die Form der Gelegenheitspoesie zur Darstellung einer ‚poetischen Theodizee‘. Mit der kleinen Fabel, die er bei Valla fand und mit der dritte und letzte Teil der *Theodizee* endet, eröffne Leibniz dem Zusammenspiel von Poesie und Philosophie einen weiteren Spielraum: Die Fiktion diene dem philosophischen Gedanken nicht mehr als eine ihm äußere Darstellungsform, sondern als ein Ausdrucksmedium. „Damit scheint sich die *Theodizee* unter der Hand in eine ‚ästhetische Theodizee‘ verwandelt zu haben“ (S. 216). „Das Kunstwerk stellt den Sinnen das Unendliche im Endlichen dar. Diese ‚ästhetische Theodizee‘ ist – nach Maßgabe des Repräsentationsgedankens – theozentrisch gedacht. Die Kunst vermag das Unbegrenzte zu repräsentieren, weil sie sich begrenzt. „Das genau ist – das Schöne an ihr“ (S. 229) – im Gegensatz zu Nietzsches Verdikt, das Schöne an der Kunst sei, dass sie uns das Dasein erträglich mache. So kann Steiner, die poetische Form der Fiktion als Ausdrucksmedium in den Blick nehmend, einem bis in die Gegenwart wirkenden Vorurteil entgegentreten, die im Jahre 1700 veröffentlichten *Essais de Théodicée* seien kompilatorisch, die Darlegung des Themas sei redundant, manchmal weitschweifig ausholend und oft sich wiederholend, französisch, also in der Sprache des Hofes geschrieben, nicht im Latein der Wissenschaften.

Zu der Ablehnung der Leibniz’schen *Theodizee* in der Philosophie wie in der Theologie, auf die Walter Sparrn eingehen wird, hat ohne Zweifel Immanuel Kants Behauptung vom *Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* beigetragen. Hubertus Busche (Hagen) zeigt in seinem Beitrag hingegen, dass diese Ansicht von der grundsätzlichen Unmöglichkeit theoretisch argumentierender Theodizee nicht gerechtfertigt sei. Busche nennt dabei drei Gründe: „Erstens

erweist sich Kant bei seinem vor dem ‚Gerichtshofe der Vernunft‘ geführten Prozess über die Reichweite der Anklage und Verteidigung bezüglich Gottes moralischer Vollkommenheit als ein parteiischer Richter, der die Verteidigungsargumente der Theodizee über Gebühr schwach darstellt; der Prozess ist weit entfernt von einem fairen und regelkonformen Gerichtsverfahren, sondern gleicht eher einem kurzen Schauprozess. Zweitens überfrachtet Kant das Anliegen der Theodizee mit überzogenen Ansprüchen auf angebliche Einsichten aus der reinen Vernunft. Drittens schließlich leidet Kants Kritik an einer unzulänglichen Klärung der Kriterien, nach denen Theodizee als misslungen bzw. als gelungen zu betrachten ist“ (S. 232). Busche führt zuerst aus, dass die in der Forschung zu Kants Theodizee-Kritik weitgehend vollzogene Ausklammerung der Frage, ob und inwieweit Kants Kritik der Theodizee überhaupt zutrifft, sowohl dem Verstehen Kants als auch dem Verstehen des Grundproblems der Theodizee zum Nachteil gereiche. Anschließend versucht der Verfasser, Kants ganzen „Prozess“ zu rekonstruieren und zu analysieren. Auf diesen Grundlagen werden Kants Kritik der bisherigen theoretischen Theodizee und sein grundsätzlicher Einwand gegen alle mögliche theoretische Theodizee überhaupt differenziert ausgewertet. „Fasst man am Ende Kants gesamte Kritik der Theodizee von 1791 in einem Fazit zusammen, so gelangt man zu folgendem Ergebnis: Die Rekonstruktion beider Prozessphasen der Kant’schen Theodizee-Kritik zeigte, dass Kants beanspruchter Nachweis vom *Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* seinerseits gründlich misslungen ist“ (S. 266).

Die bekannteste satirische Kritik der Theodizee im achtzehnten Jahrhundert stammt ohne Zweifel von Voltaire. Es reicht aber nicht, die ironischen Aussagen des *Candide* wiederzugeben, um die Bedeutung der „Krise der Theodizee“ zu erfassen. Die Studie von Roberto Celada *Ballanti* (Genua) will deshalb die Entstehung dieser Kritik an der Theodizee in den früheren Schriften verfolgen und sie in Bezug auf die allgemeine Reflexion über die Vorsehung verstehen. Der Autor unterstreicht damit zwei zentrale Motive bei Voltaire. Auf der einen Seite, und schon seit dem *Zadig*, entdeckt Voltaire die Kluft zwischen der allgemeinen und der individuellen Vorsehung – und an diesem Abgrund scheitert jede spekulative Theodizee; auf der anderen Seite führt diese Erkenntnis nicht zur Verzweiflung sondern zur Erneuerung der Beschwerde des Hiob, der sich Gott dennoch weiter zuwendet und eine allgemeine Vorsehung weiterhin annimmt. Dieser „Jobismus von Voltaire“ (S. 276), wie der Autor ihn nennt, öffnet den Raum für eine praktische Theodizee, nach welcher jeder versuchen möge, zur allgemeinen Ordnung beizutragen und das Böse aus der Welt zu entfernen.

Die *Essais de Théodicée* wurden im 18. Jahrhundert oft als die ausführlichste, wenn auch nicht vollständige Darstellung der gesamten Leibniz’schen Philosophie betrachtet, weit über das Problem der Theodizee hinaus. Es ist daher nicht verwunderlich, dass das Werk von 1710 auch in naturphilosophischen Abhandlungen erwähnt, diskutiert und manchmal sogar rehabilitiert wird, besonders wenn es um die methodologische Entstehung der Wissenschaft geht. Zwei Aufsätze widmen sich den naturphilosophischen Lektüren der *Theodizee*, es geht einmal um den

französischen Gelehrten Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759), zum andern um den Genfer Naturforscher Charles Bonnet (1720–1793). Die Studie von Christian *Leduc* (Heidelberg/Montréal) zeigt, wie Maupertuis sein eigenes metaphysisches Prinzip der kleinsten Wirkung durch eine Kritik der von ihm interpretierten Leibniz'schen Systematizität rechtfertigte. Der Autor weist darauf hin, dass die Kritik bei Maupertuis an drei zentralen Elementen der Leibniz'schen Physik – nämlich dem Kontinuitätsprinzip, dem Gesetz der Krafterhaltung und der Charakterisierung der Elastizität – auf einer Ablehnung der Systematizität beruhe: Die doktrinäre Kohärenz sei für Maupertuis weder ein Kriterium der Wissenschaftlichkeit noch ein Mittel zur wissenschaftlichen Erfindung. Dies ermöglicht, die sowohl metaphysische als auch erkenntnistheoretische Bedeutung des Prinzips der kleinsten Wirkung hervorzuheben: Auf der einen Seite dient es dazu, das Projekt einer spekulativen Theodizee auszuschließen; auf der anderen Seite geht es darum, die Allgemeinheit des Prinzips durch seine Übereinstimmung mit den empirischen Beobachtungen zu rechtfertigen.

Im Gegensatz zu Maupertuis hat Charles Bonnet immer die Verwandtschaft seiner Ideen mit den Leibniz'schen Auffassungen betont, insbesondere im Hinblick auf die Theorie der organischen Körper. François *Duchesneau* (Montréal) bietet eine kritische Lektüre dieser Verweise auf die *Essais de Théodicée*, welche vor allem in den *Considérations sur les corps organisés* von 1762 vorkommen. Duchesneau zeigt besonders, dass die drei Leibniz'schen Motive oder Annahmen seiner Analyse des Ursprungs, der Entwicklung und der Erzeugung der organischen Körper – nämlich das Prinzip der Kontinuität, die These von ineinander greifenden organischen Strukturen und die Präformationslehre – eine andere, nicht streng Leibniz'sche Bedeutung erhalten. Der Grund für diese Korrektur der Leibniz'schen Begriffe des Organismus und der organischen Körper (welche schon im Vorwort der *Essais de Théodicée* erwähnt sind) hängt mit dem allgemeinen Newton'schen Argumentationsrahmen von Bonnet zusammen. Der Autor stellt die Ambivalenz dieser neo-Leibniz'schen Lehre vor: Auf der einen Seite verlässt Bonnet bestimmte Hauptthesen der Leibniz'schen Metaphysik, die ihm zufolge materialistisch gedeutet werden könnten (Bonnet schreibt z. B. die Unsterblichkeit allen Seelen und nicht nur den Geistern zu und verwischt den Unterschied zwischen der phänomenalen und der substanziellen Ebene), auf der anderen Seite erweitert Bonnet das Leibniz'sche erkenntnistheoretische Modell zu einer Wissenschaft vom Lebendigen. In diesem Sinn kann François Duchesneau von einer in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts andauernden „Leibniz-Renaissance“ sprechen.

Die Rezeption der *Essais de Théodicée* beschränkte sich jedoch nicht auf einige Theorien oder Prinzipien des Textes, sondern einige Probleme, die Leibniz nicht endgültig behandelt hatte, wurden auch neu diskutiert. Der Aufsatz von Arnaud *Pelletier* (Hannover) stellt eine wenig bekannte, anonyme physiologische Abhandlung vor, in der der Verfasser behauptet, das Leibniz'sche Problem der Präexistenz der Seele klären zu können. In der Tat liefert Leibniz in den Absätzen 91 und 397 der *Essais de Théodicée* (GP VI, 152–153, 352–353) zwei unterschiedliche Lösungen des Problems. Die Manuskripte zeigen, dass die fraglichen

Absätze zwei verschiedenen Redaktionsschichten zugehören. Mit der Zusammenstellung dreier Leibniz'scher Gedanken – der Präformation des Körpers, der Traduktion der vernünftigen Seele und der Übertragung der Erbsünde – wirft diese anonyme Schrift von 1738 eine Debatte über den Status der Hypothese der Harmonie zwischen Wolffianern (Johann Gustav Reinbeck) und Anti-Wolffianern (Johann Friedrich Bertram) auf. Die Rezeption der beiden Absätze 91 und 397 zeigt, dass das durch Leibniz entstandene Problem einer „Physiologie der Theodizee“ nach und nach in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts dekonstruiert wird.

Kurt Appel (Wien) geht nochmals auf die Notwendigkeiten und Grenzen der Theodizeefrage zurück und weist darauf hin, dass Gott zwar auch in „der alten Welt [...] Adressat der Klage und sogar der Anklage“ (S. 344) gewesen sei. Das Hintergrundmodell sei aber der Bund zwischen dem Menschen und Gott gewesen. „Erst in der Neuzeit wird Gott vor das Forum der Vernunft geholt, insofern das ‚Ich‘ und dessen Rationalität sukzessive den Platz Gottes als Garant der kosmischen Ordnung einnehmen“ (ebd.). Indem er in der Leibniz'schen *Theodizee* eine „Verkünderin“ (S. 345) der Freiheit des Menschen sieht und in der „Güte Gottes“ und dem „Ursprung des Übels“ eine Umrahmung dieses „große[n] Thema[s] der Neuzeit“ erblickt, kann Appel aus der Monadenlehre heraus Perspektiven für die Theodizeefrage eröffnen, die es ermöglichen, eine „authentische Theodizee“ aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* zu entwickeln. Zu dieser von der Leibniz'schen *Monadologie* über Kant bis Hegel reichenden Perspektive zählt nach Appel zum einen die Erkenntnis der menschlichen Freiheit als Selbstvollzug der Erkenntnis Gottes und zum anderen der sich bereits bei Leibniz vollziehende Umschlag der rationalen Theodizee in die Gottesliebe als höchste Form der Gotteserkenntnis. Diese höchste Form deutet Appel zu Recht als „Gottesmystik“. „Auf diese Art und Weise ist Leibniz tatsächlich dem Buch Hiob wesentlich näher als rationalistischen Traditionen, mit denen er üblicherweise in Verbindung gebracht wird. Das Paradoxe an seiner Theodizeeschrift liegt gewissermaßen darin, dass er den Fideisten Bayle kritisiert und diesem zwar keinen Fideismus im Sinne eines Antirationalismus entgegenstellt, wohl aber eine Mystik, die biblischer war als der Voluntarismus des Kritisierten“ (S. 349). Die Theodizeefrage habe sich bei Leibniz zur Frage nach der Liebe Gottes in unserer Welt verschoben, bei Kant zu einer „Mystik der Moralität“. „Eine Verbindung beider Momente finden wir in vielfacher Hinsicht in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. In ihr vereinigen sich Gottesmystik und die Wahrnehmung des Anderen auf radikale Weise“ (S. 353).

Ein Vergleich zwischen Leibniz und William James (1842–1910), heißt es in dem Beitrag von Jaime *de Salas* (Madrid), sei bei weitem nicht so aussichtslos, wie es auf den ersten Blick erscheine. Zunächst fallen zwar die Unterschiede, so in Fragen des Perspektivismus und der Theologie, ins Auge. Leibniz' anthropologischer Intellektualismus lasse sich mit dem Voluntarismus in James' *The Will to Believe* kontrastieren. Dennoch kann zwischen beiden eine gewisse Kontinuität aufgezeigt werden, nämlich in einer Verarbeitung derselben philosophischen Probleme in jeweils sehr unterschiedlichem Kontext, der sich aus den im Zuge der Revolutionen, insbesondere der Industriellen Revolution, veränderten Lebensum-

ständen im 19. Jahrhundert ergibt, unter denen philosophische Fragen, wie die Frage nach dem Bösen oder dem Guten bzw. Besseren, zunehmend auch zu politischen Fragen werden. Eine Rolle spiele Leibniz in James' *Pragmatism* insofern zumindest indirekt: „[...] we can speak in a tentative fashion of a reception of the *Théodicée*“ (S. 380). De Salas geht davon aus, dass im Vergleich mit Leibniz insbesondere die Verteidigung des Meliorismus in dieser Schrift eine Rolle spielt, die sich, wenn auch auf andere Weise, demselben Problem widmet wie die *Theodizee* und zu einer ähnlichen Gewissheit über philosophische Fragen gelangt.

Ludwig Feuerbach zählt zu denjenigen Denkern, die im 19. Jahrhundert Entscheidendes zur so genannten Leibniz-Renaissance um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert (Russell, Cassirer, Couturat u. a.) beigetragen haben. Anhand Feuerbachs „Kritik des theologischen Standpunkts als Einleitung zur Leibnizischen *Theodizee*“ (in der *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*) und dessen im Jahre 1847 verfassten „Bemerkungen über die Leibnizsche Theologie und *Theodizee*“ thematisiert Wenchao Li (Hannover/Potsdam) in seiner Untersuchung die spätestens seit Feuerbach vollzogene Abkopplung der *Monadologie* von der *Theodizee*. Während auf der einen Seite von der Monadenlehre zahlreiche philosophische Impulse ausgingen, wurde die *Theodizee*, vorrangig als ein theologisches Werk, abgelehnt. Leibniz habe sich dabei als ein „halber Christ“ erwiesen, da die von ihm vertretenen theologischen Standpunkte denen des christlichen Glaubens nicht gerecht werden könnten. „So mag Leibnizens *Theodizee* rationalistisch schlüssig sein, sie ist letzten Endes eine Rechtfertigung dieser Welt und, nach Feuerbach, nicht eine christliche *Theodizee*, und daher auch nicht eine *Theodizee*, die Bayle hätte überzeugen können“ (S. 293).

Feuerbachs Kritik an den theologischen Standpunkten Leibnizens mochte die von dem allgemein bekannten und anerkannten Verdikt Kants, dass *alle philosophischen Versuche in der Theodizee* misslingen müssten (und misslungen seien), mit verursachte und von Walter Sparn (Erlangen) in seinem Beitrag attestierte „Verwerfung“ (S. 406) der Leibniz'schen *Theodizee* in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts teilweise verständlich erscheinen lassen. In der „dialektischen Theologie“, deren Gründungsdokument der Römerbrief-Kommentar K. Barths von 1919 bzw. in neuer Bearbeitung von 1922 darstellte, wurde, nach Sparn, vom weltanschaulichen Optimismus abrückend, eine grundsätzlich anders begründete christliche Erfahrung des Friedens mit Gott bzw. des Zornes und Gerichts Gottes gesucht. Indem Barth in seinem Römerbrief-Kommentar den Apostel sich nicht nur der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes, sondern auch der Bedrängnisse dieser Zeit rühmen ließ, werden die Leiden der „jetzigen“ Zeit für nichtig erklärt und die *Theodizee* Leibniz' „für christlich gegenstandslos“ (S. 406). Sparn stellt eine aggressive Ablehnung jeglicher *Theodizee* in der Dialektischen Theologie fest und sieht deren Gründe in der Lösung der Theologie von jeder Metaphysik, die Ritschl und seine Schule lehrten, in der Kritik am „Anthropozentrismus“ (S. 408) der Moderne und in der mit dem Jubiläum 1883 einsetzenden Luther-Renaissance. Die Abkehr vom rational(istisch)en Gottesbild werde begleitet von einem voluntaristischen Gottesbild und einem zunehmenden Selbst-

verständnis des Protestantismus als „Gewissensreligion“ (S. 409, Karl Holl und Rudolf Otto).

In den protestantischen Religionsphilosophien sei hingegen eine Marginalisierung bzw. Anonymisierung Leibniz' zu beobachten. Friedrich Brunstäd erklärte das religiöse Erlebnis als die Theodizee, während Emil Brunner für eine Trennung zwischen Offenbarung und Vernunft plädierte. Auch hier sei das Leiden zum „positiven Prinzip“ erklärt worden, somit sei die Frage Hiobs für den glaubenden Menschen gegenstandslos. Einen dritten Strang der Distanzierung sieht Sparn in der existenziellen Korrelation von (Religions-)Philosophie und Theologie, „in der viele Motive in dialektischen Synthesen aufgegriffen und umgeformt wurden, um sie jenseits supranaturalistischer oder naturalistischer, subjektivistischer oder objektivistischer Selbstdestruktionen zu platzieren“ (S. 415). Die treibende Kraft dieser Entwicklung sei Paul Tillich, der versuchte, einen bibel- und rechtfertigungstheologischen Ansatz mit einem klar rationalismuskritischen Gottesbegriff zu verbinden. So lehnte Tillich den gängigen Theismus eines höchsten personalen Wesens ganz ab zugunsten der vielfältigen, natural und kulturell codierten symbolischen Rede über das, „was uns unbedingt angeht“ (ebd.).

Vor diesem von Sparn im Einzelnen ausgeführten historischen Kontext der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert fallen einerseits die Präsenz Leibniz' in Ernst Troeltschs „Theodizee der modernen Glaubenslehre“, andererseits die eher positive Integration Leibnizens als unstrittiger „Repräsentant einer ‚frommen Aufklärung‘“ (S. 419) in die Genealogie der modernen Theologie auf, so dass die Frage nach der Kontinuität oder Diskontinuität der Theologie gerade nicht leicht zu beantworten zu sein scheint. Troeltschs „moderne Theodizee“ sieht den Sinn der Welt in einer „Emporbildung der Kreatur aus der von Gott ewig gesetzten Natur zur Teilhabung an seinem Wesen“ – auch wenn der Abstand zur Leibniz'schen *Theodizee* deutlich sei. Besonders deutlich sei dabei die „Ablösung des Theodizeeproblems von seiner spezifischen Bearbeitung im theologischen und im kosmologischen Aspekt der *Théodicée* Leibnizens“. Ausführlich behandelt Sparn ferner, neben Hans Emil, Max Weber und Karl Barth, die systematisch-theologische Würdigung der Leibniz'schen *Theodizee* durch Werner Elert und die Würdigung der Leibniz'schen natürlichen Religion durch Emanuel Hirsch. „Von einer Rezeption Leibniz' kann nur in recht uneigentlichem Sinn die Rede sein“ (S. 425), wegen der problematischen, die *Monadologie* ganz übergehenden und das Theorem der prästabilierten Harmonie nur semantisch einbeziehenden Interpretation der *Theodizee* bei Elert. Hirschs Würdigung sei hingegen nicht zuletzt ein theologisches Beispiel für die fortdauernde Referenz auf Leibniz als eines „deutschen“ Denkers gewesen.

Im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts scheint, Sparn zufolge, die Leibniz'sche *Theodizee* wieder einen Platz im theologischen Diskurs zu erhalten. Stellvertreter dieser neuen Aktualität Leibniz' waren Carl Heinz Ratschow mit seiner umfangreichen Auswahl aus den Werken und Briefen von Leibniz unter dem Titel *Gott Geist Güte* aus dem Jahr 1946 und Wolfhart Pannenberg mit seinem Programm einer Theologie, die von Offenbarung *als* Geschichte spricht und der

daran gelegen ist, „die vernünftigen Gehalte des Geglauten darstellen zu können“ (S. 438).

Dennoch handelt es sich um einen prekären Platz, den Leibniz' *Theodizee* im Diskurs protestantischer Theologie einnimmt. Dafür scheint nach Sparrn zweierlei verantwortlich zu sein: die unklare Beziehung der Theologie auf metaphysisches Denken zum einen und der breiter herausgebildete Konsens zum anderen, das Theodizeeproblem sei nicht in Gestalt einer konsistenten Theorie zu lösen.

Die entscheidende Herausforderung des Leibniz'schen Versuchs über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Bösen stellen die mitten in Europa und in der Heimat der Theodizee von Menschen begangenen Verbrechen und die damit verbundenen, schier unermesslichen Leiderfahrungen der Menschheit im vergangenen Jahrhundert dar. Mit dieser bisher größten Belastung der Leibniz'schen *Theodizee* seit ihrem Erscheinen setzt sich der den Band abschließende Beitrag *Theodizee nach Auschwitz – Versuch über die Wahrung des menschlichen Lebenssinns* von Volker Gerhardt (Berlin) auseinander. Vor dem Hintergrund einer Rekonstruktion des hohen Ziels der spezifischen Leibniz'schen *Theodizee* auf der einen und einer kritischen Analyse weiterer Erklärungsansätze (Hiob, Hans Jonas, Logodizee) auf der anderen Seite unternimmt Gerhardt, sich stets des „Geschehen[s], das sich mit dem Namen Auschwitz verbindet“ (S. 445), vergegenwärtigend, zwanzigmal den Versuch, die Leibniz'sche *Theodizee* in ihrem Kern als „ein Problem des Menschen“ (und nicht Gottes) herauszuarbeiten. Denn „[a]lles, was der Philosoph [Leibniz] in logisch einwandfreier Weise vorträgt, ist auf den Menschen berechnet, dem deutlich werden soll, dass sein an Gottes Größe zweifelnder Verstand bereits auf eine Einheit von Welt und Vernunft gegründet ist, die letztlich nur als göttlich bezeichnet werden kann“ (S. 459). So sei angesichts der Existenz des Übels und des Bösen die *Theodizee* als Versuch zu verstehen, trotz allem „die Normalität eines vernünftigen Lebenssinns gegen den Anschein seiner alltäglichen Widerlegung zu retten“ (S. 447). Dabei sei der Mensch auf die Welt, in der er lebt, angewiesen, auf das Vertrauen auf die Rationalität des Ganzen und auf die Korrespondenz zwischen Vernunft und Grund im Ganzen. So könne dem aller Entwicklung nachwachsenden Gott keine Verantwortung für den Holocaust aufgebürdet werden. „Sie kommt allein dem Menschen zu, und dies so, dass ihm jeder Ausweg versperrt wird, seine Schuld auf die göttliche Übermacht abzuwälzen. Gleichwohl hat er sich vor Gott, der in allem anwesend ist, zu rechtfertigen, denn er geht mit einer Schöpfung um, deren göttlicher Ursprung alle Voraussetzungen enthält, die Welt in ihrer Entwicklung selbst göttlich werden zu lassen. So wird der Mensch zum Treuhänder Gottes. In seiner ihm in der Geschichte zugewachsenen Rolle hat er so zu handeln, als läge das Geschick der Welt allein in seiner Hand“ (S. 457). Darin liegt der Anspruch der *Theodizee*. Und dieser hat 300 Jahre nach dem Erscheinen der *Essais de Théodicée* trotz allem nichts von seiner Dringlichkeit verloren.

Denn geblieben ist die Frage: *unde malum?*

DER RATIONALE KERN DER THEODIZEE

Heinrich Schepers (Münster)

Dass Leibniz seine Metaphysik, die Grundlage seiner *Theodizee*, nicht hinreichend bekannt gemacht hat, stand der angemessenen Rezeption des vor 300 Jahren erschienen Werks im Wege. Sie hat mehr Widerspruch als Zustimmung erfahren und war einer Kette von Missverständnissen ausgesetzt. Erst heute, nach Edition eines großen Teils seines, seinen Zeitgenossen und späteren Rezipienten unbekanntes Nachlasses, können und müssen wir uns an die Aufgabe machen, seine *Theodizee* neu zu lesen.

Wie konnte Leibniz allen Ernstes die These aufstellen und seinerseits für bewiesen halten, unsere Welt sei die beste der möglichen Welten? Er hatte zwingende, *rationale* Argumente. Leibniz stützt seine Argumentation nicht auf Tatsachen, ist deshalb auch nicht mit Tatsachen, so auch nicht mit dem Erdbeben von Lissabon, zu widerlegen. Er baut auf Prinzipien, „deren sich die Vernunft bedient“¹. Lassen Sie mich kurz resümieren, worin sich mir vor allem der für Leibniz typische *Rationalismus* zeigt, der das tragende Fundament, den Kern der *Theodizee* bildet. Zunächst und durchgehend zeigt er sich an seiner grundsätzlichen Ablehnung des für ihn nicht zu begreifenden Einflusses von einer Substanz auf eine andere². Und dadurch bedingt, an der Grundannahme, dass zur Natur der von Natur unzerstörbaren Substanz ihre spontane Tätigkeit gehört, und soweit sie mit Vernunft begabt ist, das freie verantwortungsvolle Handeln. Dann zeigt er sich an der ontologischen Funktion, die er den logischen Modalitäten zuweist bei einer besonderen Definition der *Kontingenz* und der *bloßen Möglichkeit*, mit der Leibniz sich vom Determinismus Spinozas absetzt³. Ferner an der Behauptung, das logisch Einfachere sei das ontologisch Frühere. Überhaupt, an der angenommenen Isomorphie zwischen Begriff und Begriffenem⁴. Und damit an der Bestimmung des Individuums durch seinen vollständigen Begriff. Besonders aber an der Gleichstellung der göttlichen mit der menschlichen nur graduell, wenn auch unendlich,

1 A VI, 4A, 493, Z. 26.

2 A VI, 1, 229: „influxus [...] quid nisi vox est?“; VI, 1, 551: „Suarez definit causam, quae influit esse in aliud, quid autem est influere esse in aliud?“ In seiner Vorrede zu Nizolius nennt er diese Definition „barbare satis et obscure“ (A VI, 2, 418).

3 Vgl. A VI, 4B, 1663, Z. 17–19: „Si omne quod fit, necessarium esset sequitur sola quae existunt esse possibilis (ut voluit Hobbes et Spinoza) et materiam omnes formas posibles suscipere (quod volebat Cartesius)“. Vgl. auch *Causa Dei* § 22; GP VI, 442.

4 „[...] toute idée distincte est par là même conforme avec son objet“. *Essais de Théodicée*, II. Teil, § 192; GP VI, 230.

von ihr unterschiedenen Vernunft⁵, sowie an der Bestimmung der Vernunft als die Gesamtheit der ewigen oder notwendigen Wahrheiten und der göttlichen Vernunft darüber hinaus als die Gesamtheit alles widerspruchsfrei Denkbaren, aller Possibilien⁶, und an dem daraus resultierenden Prinzip einer Unendlichkeit möglicher Welten⁷. Schließlich an der These, die Leibniz zu den unbeweisbaren Sätzen zählt: *Gott will das Vollkommenste*, mit der er den Übergang von den Möglichkeiten zur Existenz der Kreaturen geleistet sieht⁸. Und nicht zuletzt zeigt sich sein Rationalismus an den beiden Grundprinzipien, dem *Satz vom Widerspruch* und dem *Satz vom Grunde* mit seinen Derivaten, vor allem dem Prinzip des Besten und dem der Identität des Nichtzuunterscheidenden⁹.

Charakteristisch für Leibniz' *Rationalismus* ist darüber hinaus der *universalistische* Anspruch seiner Thesen:

Jede Monade spiegelt in ihren Perzeptionen die *ganze* Welt, und das nicht nur in der Gegenwart, sondern seit Beginn der Schöpfung bis zum Ende aller Tage. Es gibt einfach keinen Grund dafür, etwas auszulassen. Im Unterschied zu Gott spiegeln sie aber nicht alles mit voller Deutlichkeit, sondern sogar das meiste nur dunkel. Allein die mit Vernunft begabten Monaden spiegeln auch Gott, sind ihm ebenbildlich.

Es gibt in der Realität nichts als unzerstörbare Monaden mit ihren *Perzeptionen* und dem Drang nach neuen Perzeptionen. Diese Perzeptionen sind es, mit denen *jede* Monade von ihrem Standpunkt aus die *ganze* Welt ausdrückt und sich damit selbst konstituiert und so individualisiert, dass sie sich von allen anderen Monaden unterscheidet. Es gibt in der Welt so viele Monaden, wie es Standpunkte gibt, sie zu betrachten. Leibniz erklärt das mit seinem *Stadtgleichnis*, demzufolge eine Stadt, von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet, nur die Betrachtenden charakterisiert. Da die Stadt keinen Einfluss auf sie ausüben kann, muss sie als nur virtuell existierend angesehen werden, nur als Phänomen in den Betrachtern.

Leibniz nimmt die Allwissenheit Gottes in Anspruch, wenn er *Gottes Vernunft* nicht nur mit der Gesamtheit der ewigen oder notwendigen Wahrheiten, sondern auch mit der Gesamtheit aller Möglichkeiten, alles widerspruchsfrei Denkbaren identifiziert. Diese Möglichkeiten sind aber nicht als etwas Abstraktes zu denken¹⁰, auch nicht als Aussagen, sondern als konkrete Substanzen in Relation

5 A VI, 4C, 2234, Z. 13–14: „Et on peut dire qu'il n'y a de la difference de Dieu à luy [sc. l'esprit de l'homme], que comme du plus au moins, quoyque la proportion soit infinie“. Vgl. ebd.: „Tous les raisonnemens sont eminentement en Dieu, et ils gardent un ordre entre eux dans son entendement, aussi bien que dans le nostre“.

6 *Essais de Théodicée*, Discours Prélim. § 23; GP VI, 64: „Car j'ay remarqué d'abord que par la raison on n'entend pas icy les opinions et les discours des hommes, ny même l'habitude qu'ils ont prise de juger des choses suivant le cours ordinaire, mais *l'enchainement inviolable des verités*“.

7 Vgl. *Essais de Théodicée*, I. Teil, § 42; GP VI, 126.

8 A VI, 4B, 1454: „Ut enim ista *A est A* demonstrari non potest, ita ista *Deus vult perfectissimum*. Haec propositio est origo transitus a possibilitate ad existentiam creaturarum“.

9 Vgl. *Essais de Théodicée*, I. Teil, § 44; GP VI, 127.

10 *Essais de Théodicée*, III. Teil, § 390; GP VI, 346: „Lorsque Dieu produit la chose, il la produit comme *un individu*, et non pas comme un universel de Logique“.

zu allen mit ihr jeweils kompatiblen Substanzen, oder wie Leibniz es gerne ausdrückt als Wesenheiten, die alle – innerhalb ihres Weltverbandes und mit diesem – nach Existenz streben¹¹. Die Weisheit Gottes begnüge sich nicht mit dem Umfassen aller Möglichkeiten, er durchdringt und vergleicht sie und wägt sie gegeneinander ab, um die Grade ihrer Vollkommenheit abzuschätzen, er überschreitet die endlichen Kombinationen und betrachtet eine Unendlichkeit von Unendlichen, eine Unendlichkeit von möglichen Welten, die jede eine Unendlichkeit von Kreaturen beherbergt¹². Man muss noch ergänzen: von denen jede unendlich viele Prädikate in ihrem vollständigen Begriff enthält, der seinerseits von einer unendlichen Folge von Perzeptionen, deren Inhalt jeweils unendlich ist, gebildet wird. Der mit unendlichen Reihen vertraute Mathematiker scheut sich nicht, Gott den Blick über diese fünffach potenzierte Unendlichkeit zuzuschreiben.

Es könnte der Eindruck entstehen, es wäre Gott, der diese zunächst nur möglichen Individuen gestaltet, der ihnen, wie noch Goethe es formulierte, das Gesetz gab, „nach dem sie angetreten“. Doch es steht für Leibniz fest, dass Gott ebenso wenig wie er die notwendigen Wahrheiten erschafft, er auch nicht die Wesenheiten oder Möglichkeiten schafft¹³. Damit eine gerechte Auswahl der besten unter unendlich vielen möglichen Welten getroffen werden kann, müssen die einzelnen Individuen, deren Gesamtheiten je eine dieser Welten ausmachen, voll ausgebildet sein, ihr Begriff muss vollständig sein, das bedeutet, er muss ihre abgeschlossene Geschichte mit ihren Relationen zu allen anderen Individuen in ihrer Welt umfassen. Damit sie eine mögliche Welt bilden, müssen sie miteinander kompatibel sein, damit sie die beste bilden, zudem kompatibel mit Gott. Das bedeutet auch, dass nicht alle fingierbaren Welten zu den möglichen zählen. Sie müssen die Bedingung der *Kompatibilität* erfüllen, auf die letztlich die prästabilisierte Harmonie zurückgeht. Auf keinen Fall meint die These von der besten der möglichen Welten unsere kleine irdische Welt¹⁴. Seine These ist nicht *global*, sondern im vollen Sinn *universal* angesetzt. Diese Welten sind *homogen*, es gibt unter ihnen keine *chaotische*. In jeder von ihnen handeln die Individuen bei ihrem Streben nach

11 So seit den „Elementa verae pietatis“ von 1677 (A VI, 4B, 1363. Z. 12); „Omne possibile exigit existere“ (A VI, 4B, 1442, Z. 15).

12 *Essais de Théodicée*, II. Teil, § 225; GP VI, 252: „La sagesse de Dieu non contente d’embrasser tous les possibles, les pénètre, les compare, les pese les unes contre les autres, pour en estimer les degrés de perfection ou imperfection [...] elle va meme au delà des combination finies, elle en fait une infinité d’infinies, c’est à dire une infinite de suites possibles de l’univers, dont chacune contient une infinité de creatures“.

13 *Essais de Théodicée*, III. Teil, § 336; GP VI, 314: „[...] les creatures rationables agissent librement aussi, suivant leur nature originelle qui se trouvoit déjà dans les idées éternelles“. Vgl. bereits Anfang 1677 an Honoré Fabri: „neque enim essentiae sed res creantur“ (A II, 1², 463); vgl. A VI, 4B, 1362, Z. 17: „respondebo Deum esse causam omnium quae existunt extra ipsum, non vero esse causam sui intellectus nec proinde idearum essentias rerum exhibentium“.

14 Leibniz selbst verweist darauf, wie unbedeutend das ist, was auf unserer Erde geschieht im Vergleich zu den unendlichen Gestirnen, die die Schöpfung ausmachen (vgl. *Essais de Théodicée*, I. Teil, § 19; GP VI, 61.)

Existenz nach dem Prinzip des Besten, selbst dann, wenn sie nur einen Schimmer davon erhaschen.

Aus dem von Grua mitgeteilten Entwurf des Titels¹⁵ geht eindeutig Leibniz' Absicht um 1696 hervor, eine streng wissenschaftliche Abhandlung zu schreiben. Er lautete, ich übersetze:

„Des Wilhelmus Pacidii – bekanntlich ein beliebtes Pseudonym – Theodizee, das sind zur mathematischen Gewißheit und Form gebrachte, aus der natürlichen Theologie und der natürlichen Jurisprudenz geschöpfte allgemeine Beweise, mit denen die Menschheit befreit werden kann von den Zweifeln über die Kontingenz und das Fatum, wie über die Freiheit und die Prädestination“¹⁶.

Mit mathematischer Gewissheit in der Metaphysik vorgehen, hieß für Leibniz, alle Begriffe exakt zu definieren und alle Sätze, außer den identischen, zu beweisen, was für ihn bedeutete, soweit es sich um notwendige Sätze handelte, sie auf Identitäten zurückzuführen¹⁷. Seine natürliche Theologie baut auf die Existenz eines Gottes, der, dem allgemeingültigen *Satz vom Grunde* zufolge, den letzten Grund alles Existierenden ausmacht, darüber hinaus trinitarisch so begriffen wird, dass seiner Allmacht, seinem Allwissen und seiner höchsten Gerechtigkeit und Güte Funktionen übertragen werden, die für seine Metaphysik und Theodizee von entscheidender Bedeutung werden. Aus seiner natürlichen Jurisprudenz nimmt er den Begriff der *Gerechtigkeit*, die er als „caritas sapientis“ definiert, als „Liebe des Weisen“, die in Gott ihre vollkommenste Ausprägung erfährt.

In der zweiten von Grua edierten – wohl 10 Jahre früher zu datierenden – Aufzeichnung, die Leibniz überschrieben hat, ich übersetze: „Verteidigung der göttlichen Gerechtigkeit und der Freiheit des Menschen, gewonnen aus der Betrachtung der vollständigen Idee, die Gott von der zu erschaffenden Sache hat“¹⁸, bedient Leibniz sich einer Methode, die in der modernen Mathematik als Bildung von Idealen bezeichnet werden wird, die beispielsweise den Bereich der reellen Zahlen *erweitert* um die imaginären komplexen Zahlen, um so mehr über die Eigenschaften der reellen Zahlen zu erfahren. So argumentiert Leibniz, „wenn wir auch nicht wissen, wie die Dinge und ihr Wirken von Gott abhängen, so können wir doch *anstelle der wirklichen Dinge* die Gesamtheit der Begriffe der *möglichen Dinge* betrachten, die im Geiste Gottes sind vor allen Beschlüssen, überhaupt

15 „Guillelmi Pacidii / THEODICEA / seu pro divina justitia / demonstrationes catholicae / ad Mathematicam certitudinem formamque ex Naturali Theologia Jurisprudenciaque exactae / Quibus Humanum Genus dubitationibus de Contingentia et Fato, Libertate et Praedestinatione liberare possit“ (Grua, 370).

16 Vgl. „Operae pretium mihi facturus videor, si liberem humanum genus controversis de fato, libero arbitrio, justitia Dei, causa mali, praedestinatione“, um 1695 (Grua, 347).

17 „[...] dans les Mathematiques il est plus aisé de reussir, parceque les nombres, les figures et les calculs suppleent aux defauts caches dans les paroles; mais dans la metaphysique, où l'on est privé de ce secours [...] il faudroit que la rigueur employée dans la forme du raisonnement et dans les definitions exactes des Termes suppleât à ce manquement“ (GP VI, 349).

18 „Vindicatio Justitiae Divinae et Libertatis Humanae sumta ex consideratione ideae integrae quam Deus de re creabili habet“ (Grua, 371 u. A VI, 4B, N. 305 [wohl schon Anfang 1686]).

etwas zu erschaffen“¹⁹. Das bedeutet, den Bereich der wirklichen Dinge um den Bereich der nur möglichen Dinge zu erweitern, um mehr über die Wirklichkeit zu erfahren.

Leibniz hätte die *Theodizee* more geometrico vortragen können, wie das um 1696 seine Absicht war. Um das zu belegen, versuche ich, den *rationalen Kern* des Werkes freizulegen. Er war davon überzeugt, dass aus den Prinzipien, die er seiner Metaphysik zugrunde legte, die Lösung der Schwierigkeiten, die sich seit alters mit der scheinbaren Unverträglichkeit der Freiheit des Menschen mit dem Vorherwissen Gottes, sowie der bestehenden Übel in der Welt mit Gottes Güte und Gerechtigkeit ergeben würde, zu geben. Gott ist für Leibniz nicht wie für Descartes ein Willkürgott, nicht wie für Spinoza ein Gott ohne Verstand und Willen, vielmehr, im Sinne Augustins, ein trinitarischer Gott, dessen Schöpfung darauf gründet, *dass er weiß, will und kann*. Er weiß, was insgesamt das Beste ist, er will, was er weiß und er kann, was er will²⁰.

Methodisch stellt er fest, es könne auf zweifache Weise vorgegangen werden. Entweder man geht von den ersten Prinzipien aus und deduziert so weit wie es nötig ist, oder man stellt als Erstes Konklusionen – oder Positionen – auf, die von der Religion und der praktischen Philosophie geboten werden und sorgt dafür, dass sie unter sich und mit den Prinzipien der spekulativen Philosophie zusammenstimmen²¹. Die erste Methode sei die schwierigere, die zweite empfiehlt sich als die leichtere und für unsere schwache Verstandeskraft die sicherere. In diesem Traktat über die Freiheit, das Fatum und die Gnade Gottes nimmt Leibniz den *leichteren Weg*, indem er mit dem Aufstellen von acht „Positionen“ beginnt, die von allen frommen und klugen Leuten anzunehmen seien. Für sie unterstellt er damit die Anerkennung, die Euklid in seinen *Elementen* für seine *Postulate* forderte. Die ersten sieben betreffen Gott, die achte Position die Freiheit des Menschen. Gott ist allwissend, hat alles im Voraus geordnet, hat alles – was existiert – erschaffen und erhält es auch, ist in höchstem Maße gerecht, nicht die Ursache des Übels und der Sünde und will, dass alle Menschen gerettet werden. Die Menschen

19 „[...] ita Theologicae veritati satisfacere licebit, licet modum ignoremus quo res rerumque actus a Deo atque a se invicem dependent, dummodo pro rebus ipsis assumamus integras rerum possibilium notiones sive ideas, quas in divina Mente esse ante omne decretum voluntatis rerumque existentiam“ (Grua, 371).

20 An Morell schreibt Leibniz am 9. Oktober 1698: „Je serois plus tost pour ceux qui reconnoissent en Dieu comme en toute autre esprit, trois primordialités: force, connoissance, et volonté; car toute action d’un esprit demande: posse, scire, velle“ (A I, 16, 164, Z. 2–4).

21 „Tractari autem dupliciter potest, vel inchoando rem a primis principiis atque inde ducendo conclusiones utcumque se debunt, vel proponendo sibi conclusiones quas religio et philosophia practica jubent easque inter se et cum principiis philosophiae speculativae conciliare“ („De libertate, fato, gratia Dei“; A VI, 4B, N. 309, 1595). Ähnlich am Schluss der *Nouveaux Essais*, wo er den Unterschied zwischen der synthetisch-theoretischen und der analytisch-praktischen Disposition der Wahrheiten erklärt, die erste von den Mathematikern befolgt ordnet jeden Satz gemäß denjenigen von denen er abhängt, die zweite beginnt bei den Zielen des Menschen, das heißt, bei ihren Gütern und sucht die Mittel, um sie zu erreichen und die Übel zu vermeiden (A VI, 6, 524).

besitzen die Freiheit zu handeln, nicht allein die Freiheit von Zwang, sondern auch von der Notwendigkeit, es ist ihnen daher nicht unmöglich, den Geboten Gottes zu folgen²². Die erste und die achte Position, Allwissenheit und unsere Freiheit, scheinen nicht zugleich gesetzt werden zu können. Leibniz klärt das sofort: Petrus wird Jesus nicht dreimal verleugnen, weil Gott es vorhergesehen hat, sondern umgekehrt – Gott hat es vorausgesehen, weil Petrus leugnen wird. Selbst wenn man von Gottes Vorhersehen absieht, wäre die künftige Wahrheit determiniert gewesen, sie wäre gewesen, wie sie war, nämlich kontingent. Das bedeutet, Petrus selbst hatte sich vor allem Vorherwissen Gottes aus eigenem Willen und eigener Kraft so konstituiert, dass er Jesus verleugnen wird.

In der zweiten Fassung eines *Rationale*, das meint, der logischen Grundlagen des katholischen Glaubens, stellt Leibniz zehn Positionen zusammen, mit denen er seinen Gottesbegriff festlegt, indem er zu jeder These Erläuterungen gibt. So erläutert er die siebte These, dass Gott allwissend ist, damit, dass Gott alle Possibilitäten oder Wesenheiten der Dinge – man beachte diese Identifizierung – aus der Betrachtung seines Intellekts kennt, der seiner Vollkommenheit wegen, alles „aus-, „ausdrückt“, was überhaupt widerspruchsfrei gedacht werden kann²³. Das heißt, dass Gottes *Intellekt* die Gesamtheit aller Möglichkeiten darstellt, die zwar nicht von ihm erschaffen werden, aber ohne ihn auch nicht da wären. Alles *Kontingente*, das meint, alles Erschaffene, kennt Gott darüber hinaus aus der Betrachtung seines *Willens*, aus seinen Dekreten, das Beste wirklich werden zu lassen²⁴. Die achte These beleuchtet Gottes Allmacht, seine Schöpfung und Erhaltung aller Dinge mit der Erklärung, dass *alles* seinen Ursprung von Gott hat: die *Essenzen* aus seinem Intellekt, die *Existenzen* aus seinem Willen. Gott erhält seine Schöpfung durch seine ständige Mitwirkung („concursum“), so dass er seinen Geschöpfen die Kraft zu handeln und das dazu Erforderte ständig gibt. Leibniz betont aber, dass die Handlung selbst nicht von Gott, sondern von der Kreatur vollzogen wird²⁵, womit eindeutig die Ursache der Sünde in der originären Limitation der frei handelnden Geschöpfe beim Erkennen des wahren Besten zu suchen ist.

Das Stück *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione* entspricht dem rigiden Vortrag zum Problem der Prädestination. Angefangen bei der analytischen Struktur der wahren Sätze, dann der Klärung der Modalbegriffe, darauf der Vorstellung des vollständigen Begriffs

22 A VI, 4B, 1597, Z. 14–15: „Itaque nulla unquam praecepta Dei sunt homini impossibilia servatu, neque unquam deest gratia qua possibilia reddantur“.

23 A VI, 4C, 2317, Z. 10–11: „Deus est omniscius. Nam possibilitates sive essentias rerum novit ex consideratione intellectus sui, qui cum sit perfectissimus, omnia utique ideis suis exprimit, quae cogitari possunt“. Schon 1671 schreibt Leibniz an Wedderkopf: „Essentias enim rerum [...] continentque ipsam Entium possibilitatem quam Deus non fecit [...] cum potius illae ipsae possibilitates seu Ideae rerum coincidunt cum ipso Deo“ (A II, 1² 186, Z. 31–33). In der „Confessio philosophi“ formuliert er: „Omnes series possibles sunt in idea Dei, sed una tantum sub ratione optima“ (A VI, 3, 123, Z. 32–33).

24 „At contingentias sive actuales existentias rerum omnium praeter se novit ex consideratione suae voluntatis“ (A VI, 4C, 2317, Z. 11–13).

25 „[...] operatio ipsa non Dei sit sed creaturae“ (ebd., 2319, Z. 21).

jeder singulären Substanz, lässt Leibniz die Diskussion der kontingenten Wahrheiten folgen, deren Beweis nur Gott leisten kann und bezieht schließlich die Naturgesetze in die Kontingenz der Schöpfung ein²⁶. Insofern mit der Schöpfung die Natur der einzelnen Individuen festgelegt ist, ihrer Kontingenz eine hypothetische Notwendigkeit entspricht, kann Leibniz auch von dem *Gesetz* sprechen, dem sie in ihrer Entwicklung folgen. Er setzt im nächsten Absatz an mit einem Beweis für die Existenz eines Schöpfers. Da alles, was uns umgibt, kontingent ist und nichts an sich hat, was ihre Existenz notwendig macht, müssen wir nach dem Grund für die Existenz der Welt, dieser Vereinigung kontingenter Dinge, suchen und nach der Substanz fragen, die den Grund ihrer Existenz mit sich trägt und deshalb notwendig und ewig ist, eine Substanz, die außerdem insofern intelligent ist, als sie aus einer Unendlichkeit möglicher Welten, die ebenfalls nach Existenz streben, eine auswählen kann, weil sie in ihrem Verstand alle überblickt. Diese Auswahl ist ein Akt seines – von seinem Verstand geleiteten – Willens, und seiner Macht, seinen Willen wirksam werden zu lassen. In diesen wenigen Worten stellt Leibniz den trinitarischen Gott seiner natürlichen Theologie vor, dessen *Macht* auf das Sein, dessen *Weisheit* oder Verstand auf das Wahre und dessen *Wille* auf das Gute ausgerichtet ist. Sein Verstand ist die Quelle, der Ort der Essenzen oder Possibilien, sein Wille der Ursprung der Existenzen²⁷.

Überhaupt hat bisher wenig, wenn nicht gar keine Beachtung gefunden, was Leibniz unter *Gottes Vernunft* begreift. Sie ist zunächst die Gesamtheit der notwendigen Wahrheiten. Das bedeutet, sein Denken kann nicht gegen das Widerspruchsprinzip verstoßen. Das ist noch leicht zu verstehen. Aber Gottes Vernunft umgreift auch die Fülle alles widerspruchsfrei Denkbaren, aller Wesenheiten, aller Possibilien. Gott erschafft diese Possibilien nicht²⁸, ebensowenig wie die ewigen Wahrheiten. Sie sind aber nicht, wie die Skotisten und Hugo Grotius annehmen, da, selbst wenn Gott nicht wäre, sondern sie sind in ihrer Gesamtheit in Gottes Vernunft, besser gesagt, sie machen seine Vernunft aus²⁹.

Leibniz' rationale Lösung des Theodizeeproblems stellt sich als überraschend *einfach* heraus, sobald man sich auf seine Definitionen und Prinzipien einlässt. Deshalb konnte er auch angeben, es mit mathematischer Gewissheit lösen zu wollen. Was ihn hinderte, das zu tun, war wohl die Furcht missverstanden zu werden, von denen vor allem, die nicht mit der erforderlichen „tinctura matheseos“ ver-

26 Ebd., N. 303.

27 Vgl. *Essais de Théodicée*, I. Teil, § 7, darin besonders: „Son entendement est la source des essences, et sa volonté est l'origine des existences“ und kurz davor: „Et cet egard ou rapport d'une substance existante [sc. Dieu] à des simples possibilités, ne peut être autre chose que l'entendement qui en a les idées“ (GP VI, 107).

28 A VI, 4B, 1362, Z. 17: „[...] respondebo Deum esse causam omnium quae existunt extra ipsum, non vero esse causam sui intellectus, nec proinde idearum essentias rerum exhibentium, quae in eo reperiuntur“.

29 Vgl. *Essais de Théodicée*, II. Teil, §§ 183–184 und 189; GP VI, 224–227 und 229. Vgl. auch Leibniz an Bourguet im Dezember 1714: „rien ne seroit possible si l'etre necessaire n'existoit point“ (GP III, 572; ähnlich GP IV, 406).