

Wider die „faule Vernunft“

Über Freiheit, Notwendigkeit und Schicksal in Leibniz' Theodizee

Hans-Gerd Janßen (Münster)

Leibniz' Theodizee-These, unsere Welt sei „die beste (optimum) aller möglichen Welten“¹, gehört sicher zu den anstößigsten und umstrittensten Lehren der Philosophie. Wenn sie uns heute nicht nur unbegreiflich, sondern sogar grotesk, ja zynisch erscheint angesichts des erfahrbaren unsäglichen Leids, so ist sie dennoch nicht einfach hin zurückführbar auf eine vermutete subjektiv-optimistische Stimmungslage des Leibnizschen Gemüts und ein unbestimmtes Harmoniebedürfnis seiner Zeit, die die Welt nun einmal gern in heiteren Farben sehen möchten². Als solches wäre die Theodizee ein philosophiegeschichtliches Kuriosum – als das sie tatsächlich oft behandelt wurde³ –, auf keinen Fall aber philosophisch bedenkenswert. Dagegen wird eine ernsthafte Interpretation sich bemühen müssen, den philosophischen Aussagegehalt der Leibnizschen These ebenso herauszuarbeiten wie den philosophiegeschichtlichen Bruch, der diese These heute unwiederholbar macht.

I. Was es zu vermeiden gilt: Leibniz' doppelte Frontstellung

Der Gehalt der Lehre von der „besten aller möglichen Welten“ erhellt aus Leibniz' doppelter Frontstellung gegen den Begriff der Welt als System absoluter Notwendigkeit oder als System absoluten Zufalls bzw. Willkür, wie sie sich für Leibniz bei Descartes, Hobbes und Spinoza darstellen. Dabei steht Leibniz durchaus auf dem Boden neuzeitlichen Denkens. Wie kein Philosoph vor ihm begreift er den Menschen als das freie Subjekt von Erkenntnis und Handeln, das unabhängig von anderen sein Wesen aus sich selbst entfaltet; ebenso bringt er das

¹ G.W. LEIBNIZ: Die Theodizee, übers. von A. Buchenau, Hamburg ²1968, 101. – Im folgenden Zitation im Text: Th mit Seitenangabe.

² Vgl. etwa U. NEUENSCHWANDER, Gott im neuzeitlichen Denken. Bd. 1, Gütersloh 1977, 131.

³ Vgl. die Hinweise bei F. BILLICHSICH: Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. Bd. 2, Wien/ Köln 1952, 112; G.W.F. HEGEL: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3. Teil (Theorie-Werkausgabe Bd. 20), Frankfurt/M 1971, 236f.; F.W.J. SCHELLING: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Ausgewählte Schriften. Bd. 4, Frankfurt/M 1985, 417–616: 472.

Prinzip neuzeitlichen Philosophierens, die Frage nach dem Grund jeglichen Seins, zur Geltung und vermag zugleich die naturwissenschaftliche, an der Beherrschung der Naturprozesse interessierte Interpretation der Welt als durchgängiger Kausalzusammenhang in sein System zu integrieren.

Fest auf dem Boden neuzeitlichen Denkens stehend nimmt Leibniz aber die Gefährdungen der neuen Philosophie sehr genau wahr. Ihre Begriffe von Freiheit und Notwendigkeit zerstören ihm zufolge die Grundlagen menschlichen Zusammenlebens, da sie die Erkenntnis des Wahren, Guten und Gerechten zunichte machen. Wenn Descartes die Freiheit Gottes darin sieht, dass er alle Wahrheiten, auch die Gesetze der Mathematik und Geometrie und die Regeln des Guten und Gerechten als vom göttlichen Willen gesetzte begreift – sodass Gott seinem Willen gemäß auch hätte festsetzen können, zwei mal zwei sei fünf und der ungerecht Handelnde verdiene Lohn –, so ist damit „Freiheit nur dem Namen nach gerettet“ (Th 247). Denn weder kann hier, bei diesen notwendigen Wahrheiten, von Freiheit die Rede sein, weil es hier nichts frei zu wählen gibt, noch beschreibt dieser überzogene Freiheitsbegriff wirklich die Freiheit Gottes, vielmehr reduziert er sie auf eine unbegreifliche blinde Macht, von der man nur sagen kann, dass sie eben Macht sei, nichts sonst. Wären die Gesetze der Gerechtigkeit – wie auch besonders Hobbes betont – vom göttlichen Willen gesetzt, ein Ergebnis seiner Willkür, als hätte er sie ausgelost, bestünde die Gerechtigkeit Gottes in seiner Macht, mit der er Wohltaten und Unglück austeilte, so wären sie nicht nur völlig unbegreiflich, weil grundlos-willkürlich, sie wären geradezu zunichte gemacht, zurückgenommen in die Laune einer mit Willkür herrschenden Macht. Mehr noch: auch der Gottesbegriff selbst wäre zerstört, Gott wäre nicht Gott, sondern eine absolute despotische Gewalt, ein Tyrann, ununterscheidbar von einem dämonischen Geist oder dem bösen Prinzip der Manichäer, von dem der Mensch Böses nicht weniger als Gutes zu erwarten hätte (Th 14, 60, 236ff.)⁴. Denn sein Wille stünde gleichgültig, indifferent zwischen beiden – da ihr Unterschied ja erst durch ihn gesetzt würde –, seine Freiheit wäre eben Willkür, von der man nicht wissen kann, was sie ergreift, und als solche identisch mit dem Zufall – „aber ein Wille, der sich immer von dem Zufall treiben ließe, wäre für die Weltregierung kaum besser als das zufällige Zusammenwirken der Atome, ohne Existenz irgendeiner Gottheit“ (Th 425).

Doch das (theistische) System absoluter Willkür ist Leibniz zufolge nicht nur mit dem (atheistischen) System absoluten Zufalls identisch, sondern ebenso mit dem System absoluter Notwendigkeit. Denn was im einzelnen als Zufall erscheint, kann aufs Ganze gesehen ebenso interpretiert werden als notwendiges Ergebnis isoliert wahrgenommener Prozesse oder als notwendiger Ausfluss aus jener unbegreifbaren und daher scheinbar zufällig-willkürlich handelnden Macht. So scheint Hobbes' Willkürgott für Leibniz in Wirklichkeit „weiter nichts als die

⁴ Vgl. W. SCHNEIDERS: Leibniz und die Frage nach dem Grund des Guten und Gerechten, in: *Studia Leibnitiana Supplementa* 4, Wiesbaden 1969, 85–111: 91ff.

blinde Natur der angehäuften materiellen Dinge zu sein, welche nach den mathematischen Gesetzen mit absoluter Notwendigkeit handeln, wie die Atome in Epikurs System“ (Th 433). Hobbes' Gott fällt insofern zusammen mit Spinozas „Deus sive natura“, jener notwendig, ohne Verstand und Willen handelnden „blinde[n] Allmacht, aus welcher alles mit Notwendigkeit entspringt“ (Th 378). Nicht weniger als der Willkürgott zerstört dieser von der Notwendigkeit seiner Natur bestimmte Gott Freiheit und Gerechtigkeit: Welt als „notwendige Emanation“ dieses Gottes (Th 388) wäre ein Prozess undurchdringlicher Fatalität, der der Mensch ebenso ausgeliefert wäre wie der Macht eines Willkürgottes oder des Zufalls.

Wo also Gott als despotische Macht angesehen wird, der auch noch die ewigen Wahrheiten der Metaphysik und Moral als Wirkungen seines Willens setzt, wird sein Handeln zurückgenommen in die Unbegreiflichkeit eines anonymen Fatums. Die gesamte Schöpfung erscheint als ein zufälliges Faktum, das für die Frage nach dem Wozu unzugänglich bleibt. Für die durch Zweckursachen nicht mehr erklärbare Welt verblieben als Gründe des Wirklichseins dieser Welt nur mehr die physikalischen Wirkursachen und damit die Herleitung allen Seins aus der Notwendigkeit der Materie oder irgendeinem Zufall⁵. Auch die Freiheit des Menschen wäre nicht zu retten. Mag er auch auf seine innere Erfahrung pochen, sie stünde doch immer im Widerspruch zur blinden Notwendigkeit des den Menschen bestimmenden Wirklichen – ob deren Macht nun gedeutet wird als Macht göttlich-willkürlicher Fügung oder undurchschaubaren Zufalls oder als Macht der Notwendigkeit der Natur (Th 322f.). Wird Freiheit zudem von der neuen Philosophie in Entgegensetzung zur durchgängigen Bestimmtheit kausaler Prozesse als Unbestimmtheit, als Gleichgültigkeit zwischen Bejahung und Verneinung angesehen, so kann nach Leibniz von Willensfreiheit gar nicht die Rede sein, weil der Wille – bei wirklichem Gleichgewicht – sich zu nichts entschließen könnte; der faktische Entschluss entstammt dann in Wirklichkeit einer undurchschauten Notwendigkeit oder erscheint als Zufall (Th 119, 330f.). Vom Begriff der Freiheit bliebe einzig die Macht der Durchsetzungsfähigkeit, die Möglichkeit der Realisierung des zufällig-beliebigen Entschlusses. Das Recht einer Handlung würde dann durch die Macht des Stärkeren definiert, die Gerechtigkeit hinge ab „von den willkürlichen Gesetzen der Regierenden“ (Th 439). Ein vernünftig-verantwortliches, an Freiheit und Gerechtigkeit orientiertes Handeln wäre unmöglich. Und Recht behielte das Sophisma der „faulen Vernunft“, demzufolge man sich um nichts kümmern brauche, weil das Notwendige ja doch geschehe, was immer man tue (Th 7, 131), etwa wie jenes Gebet des Arztes Johann Joachim Becher, das „mit den Worten [begann]: O sancta mater natura, aeterna rerum ordo und endete mit dem Satze, diese Natur möge ihm

⁵ LEIBNIZ: Metaphysische Abhandlung, übers. von H. Herring, Hamburg 1958, §§ 2, 19 (S. 3/5, 49/51).

seine Fehler verzeihen, da sie sie ja selbst verursacht hätte“ (Th 361). Heutzutage dürfte wohl jeder geistvergessene Naturalismus dazu zu rechnen sein.

Leibniz' Deutung des neuen philosophischen Begriffs der Welt als System zufälliger oder willkürlicher Entwicklungen oder als System notwendig ablaufender Prozesse erweist die Identität beider Systeme in ihrer Gleichgültigkeit gegenüber dem Menschen, den hier eine bloß zufällig oder blind notwendig ablaufende Natur überrollt – mit der Konsequenz eines fatalistischen Schicksals in das vorgeblich Unvermeidliche. Es ist diese Erfahrung einer um das menschliche Verlangen nach Freiheit und Gerechtigkeit unbekümmerten Naturmacht, die die Wirklichkeit Gottes und einer guten Schöpfung fraglich werden lässt. Deshalb geht es der Leibnizschen Theodizee um die Aufklärung der „verworrene[n] Begriffe von der Freiheit, der Notwendigkeit und dem Schicksal“ (Th 6): Freiheit muss gegenüber der Notwendigkeit als möglich erwiesen werden, bedarf aber gegenüber der unzureichenden Definition als Willkür einer genaueren Bestimmung. Und zwar sowohl die Freiheit Gottes, der die Schöpfung weder notwendig aus sich entlässt und ihren Gang absolut determiniert noch aus bloßer Willkür etwas in die Existenz ruft, sondern aus freien, dem Menschen prinzipiell verstehbaren Gründen diese Welt in ihrem So-Sein schafft, erhält und leitet, wie auch die Freiheit des Menschen, dessen Handlungen weder durch die Natur oder durch Gott so determiniert sein dürfen, dass er für sie nicht mehr verantwortlich sein kann, noch aus bloßer Willkür entspringend zu denken sind, sondern aus für alle verbindlichen Prinzipien als Freiheit zum Guten und Gerechten, deren Verfehlung die Wirklichkeit des Bösen verständlich macht. Eben dies ist das „Programm“ der Leibnizschen Theodizee (vgl. Th 16–18).

II. Gottes schöpferische Freiheit

Die schöpferische Freiheit Gottes also muss nicht nur von der Notwendigkeit, sondern ebenso von jeglicher Willkür ausgeschlossen sein, sollen jene Widersprüche vermieden werden, die das Verlangen nach Freiheit und Gerechtigkeit und mit ihm die Verstehbarkeit der Welt und die Bestimmung menschlichen Zusammenlebens in die Aporie treiben. Gottes Handeln ist als frei zu erweisen, bedarf aber zugleich eines einsehbaren Grundes, auf den der göttliche Wille sich positiv richtet, eines Grundes, der die Erklärbarkeit der Welt begründet und gleichermaßen der freien menschlichen Praxis Orientierung gibt. Um eine derartige Lösung durchführen zu können, bedarf es präziser philosophischer Differenzierungen, die allein die Komplexität der anstehenden Problematik unverkürzt darstellbar machen.

Leibniz unterscheidet zunächst notwendige Vernunftwahrheiten, deren Gegenteil einen logischen Widerspruch enthält und daher unmöglich ist – z.B. widerspricht die Negation der Aussage, die Summe der Innenwinkel eines Drei-

ecks sei gleich zwei rechten Winkeln, dem Begriff des Dreiecks und kann daher ausgeschlossen werden –, von zufälligen Tatsachenwahrheiten, deren Gegenteil widerspruchsfrei denkbar und also möglich ist (Th 34)⁶. Das Prinzip des Widerspruchs erweist die mathematischen, geometrischen und logischen Aussagen als absolut notwendig und daher als gültig für einen jeglichen Verstand – auch für den Verstand Gottes, von dessen Willen also diese Wahrheiten nicht abhängen –, soll vernünftige Erkenntnis und nicht bloß zusammenhanglose Erfahrung möglich sein. Alle übrigen, empirisch erhebbaren Wahrheiten, die Ereignisse der Geschichte wie die Gesetze der Physik, zeigen sich im Licht dieses Prinzips als nicht notwendig. Demnach ist alles, was ohne Widerspruch auch anders gedacht werden kann – und es lässt sich ohne logischen Widerspruch etwa denken, dass Caesar nicht ermordet wurde –, mögliches Sein. Es gibt also eine unendliche Fülle von denkbaren Möglichkeiten, die als nicht-verwirklichte Bloßmögliches bleiben, als realisierte aber zufällige Tatsachen, also kontingent sind. Nun können allerdings die verschiedenen Möglichkeiten nicht beliebig miteinander verknüpft werden – „zu dem Tyrannenmörder Brutus passt z.B. kein republikanisch gesinnter Caesar“⁷ –, sie müssen vielmehr miteinander harmonieren, das Possible muss „kompossibel“ sein; so fügen sich die miteinander verträglichen Möglichkeiten zu je einer „möglichen Welt“ zusammen. Es gibt daher unendlich viele mögliche Welten, die nicht vernunftnotwendig von der Wirklichkeit ausgeschlossen werden können, weil sie logisch widerspruchsfrei denkbar sind. Die faktische Welt existiert folglich nicht mit absoluter, logischer Notwendigkeit, sie ist vielmehr nicht-notwendig, kontingent.

Gott also verfügt einerseits nicht über die notwendigen Wahrheiten, da sie, in der Vernunft gründend, allem Wollen vorausliegen und in allen möglichen Welten Geltung haben, ist aber andererseits angesichts der von ihm vorgestellten und überschauten Unendlichkeit möglicher Welten frei in der Wahl der faktischen Welt, eben weil sie nicht die denknöwendig einzig mögliche ist. Die göttliche Wahl „stempelt“ das Nicht-Erwählte „keineswegs zur Unmöglichkeit; sie bewirkt durchaus nicht, daß das von Gott Unterlassene einen Widerspruch einschließt. Für Gott gibt es also eine Freiheit, die nicht nur vom Zwange, sondern auch von der Notwendigkeit unabhängig ist“ (Th 279f.).

⁶ Vgl. LEIBNIZ: *Monadologie*, in: *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade/ Monadologie*, übers. von A. Buchenau, Hamburg 1956, 26–69: 41. Zum folgenden: H. SCHEPERS: *Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz. Die beste der möglichen Welten*, in: *Collegium Philosophicum* (FS J. Ritter), Basel/ Stuttgart 1965, 326–350; I. PAPE: *Von den „möglichen Welten“ zur „Welt des Möglichen“*. Leibniz im modernen Verständnis, in: *Studia Leibniana Supplementa 1* (Leibniz-Kongreß 1966), Wiesbaden 1968, 266–287.

⁷ D. WANDSCHNEIDER: *Art. Notwendigkeit III*, in: *Hist. Wb. d. Phil.* Bd. 6, Basel/ Stuttgart 1984, 971–981: 974.

Das Handeln Gottes ist nicht durch eine absolute Notwendigkeit bestimmt: Seine Freiheit ist vielmehr der Grund für das Da-Sein einer Welt. Doch die göttliche Freiheit ist nicht Willkür: Die Welt, die er schafft, ist nicht beliebig aus allen möglichen herausgegriffen. Nicht nur die Frage nach dem Grund des Da-Seins dieser Welt, sondern auch die nach dem Grund ihres So-Seins muss gestellt werden, will man die dem Begriff des Willkürgottes inhärierenden Widersprüche vermeiden. Es gibt also einen Grund, der Gottes Freiheit dazu bestimmt, diese existierende Welt zu wollen. Freiheit, auch die göttliche, ist nicht ziel- und bestimmungslos; sie richtet sich auf ein Gut, das ihr vorausliegt. Wie ist das zu verstehen?

„Für mich“, schreibt Leibniz, „ist frei und gleichgültig nicht dasselbe, und ich halte frei und bestimmt nicht für Gegensätze. Man ist niemals völlig gleichgültig im Sinne eines indifferenten Gleichgewichts; man ist immer mehr geneigt und folglich stärker bestimmt für die eine als für die andere Seite: trotzdem aber ist man niemals zu der ergriffenen Wahl genötigt“ (Th 194)⁸. Dass und warum Leibniz den Begriff der Freiheit als indifferentes Gleichgewicht ablehnt, haben wir bereits gesehen; ebenso wurde gezeigt, dass keine absolute Notwendigkeit die Wahl bestimmt und damit zerstört. Um nun deutlich zu machen, dass das freie Wählen dennoch nicht bestimmungs- und grundlos geschieht, unterscheidet Leibniz von der logischen Notwendigkeit, die auch metaphysische und absolute genannt werden kann, weil sie andere Seinsweisen ausschließt, die „moralische Notwendigkeit“. Man darf sich durch die Gleichheit der Worte nicht täuschen lassen: Beide Arten der Notwendigkeit sind strikt geschieden. Leibniz sagt ausdrücklich, dass die moralische Notwendigkeit ihren Namen nur „per analogiam“ trägt. Sie meint gerade nicht eine blinde Notwendigkeit, die unbedingt zwingt und die Wahlfreiheit unmöglich macht; sie setzt vielmehr die Möglichkeit der Wahl voraus, leitet aber den Willen zu jenem Guten, das das beste ist oder als solches erscheint. Und sie heißt gerade deshalb „moralisch“, weil sie eine Norm beinhaltet, die den „Weisen“, d.h. den einsichtig Handelnden, zu seiner Wahl zwar nicht zwingt – der vernunftlose Zwang ist ja ausgeschlossen –, doch bestimmt: ihm sind „Notwendigkeit und Pflicht äquivalent“ (Th 424, 428f.). Das als gut Erkannte ist das Gesollte; deshalb ist der Wille kein von der Vernunft unabhängiges Vermögen, sein Wesen besteht vielmehr in einem „dem Urteil gemäßen Streben zur Handlung“ (Th 335).

Freiheit kann somit nach Leibniz durch folgende Momente bestimmt werden: zunächst durch die „Spontaneität“, d.h. das Begründetsein der Handlung im Handelnden selbst, der diese aus eigenem Wollen und Streben vollzieht, sodann durch „Indifferenz“, freilich nicht im Sinne des indifferenten Gleichgewichts,

⁸ Zu Leibniz' Freiheitsbegriff: A. HEINEKAMP: Das Problem des Guten bei Leibniz, Bonn 1969 (Kant-Studien, Erg. H. 98), 191ff.; C. AXELOS: Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz, Berlin/ New York 1973; A. HEINEKAMP: Rezension: C. Axelos: Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz, in: Phil. Jahrbuch 83 (1976) 432–437.

sondern im Sinne des Nicht-Notwendigseins, der Kontingenz, die andere Möglichkeiten nicht ausschließt, weshalb auch von der Zufälligkeit der faktischen Handlung die Rede sein kann, und schließlich – und zwar primär – durch „Intelligenz“, die Einsicht in das erstrebte Gut, das als Motiv den Willen leitet (Th 320, 330). Frei ist eine Handlung also nur dann zu nennen, wenn der Handelnde aus mehreren Möglichkeiten eine bewusst, d.h. in der möglichst deutlichen Erkenntnis des moralisch Notwendigen, wählt. Das moralisch Notwendige ist die jeweils beste der Möglichkeiten, deren adäquate Vorstellung den Willen bestimmt. Freiheit ist daher Sich-Bestimmen durch Gründe der Vernunft, und „die höchste Freiheit [besteht darin], der höchsten Vernunft gemäß in Vollkommenheit zu handeln“⁹.

Dieser Leibnizsche Freiheitsbegriff schließt absolute Notwendigkeit aus, ohne Willkür zu meinen: Die „durch Vernunft bestimmte Freiheit“ (Th 360) folgt weder dem Zwang einer Natur noch der Indifferenz des Zufalls, sondern orientiert Handlungen an vernünftigen Zwecken. Im Bereich der Freiheit herrschen nicht Wirk-, sondern Zweckursachen, das universal gültige Prinzip des Grundes spezifiziert sich hier zur moralisch qualifizierten „Regel vom Besten“, zum „Prinzip der Angemessenheit“ (Th 113)¹⁰.

Dieser Freiheitsbegriff hat Gültigkeit auch und gerade für Gottes schöpferisches Handeln. Gott ist ja für Leibniz – im Gegensatz zu Descartes und Hobbes – nicht der absolut Andere und Unergründliche, dessen Handlungen wir nicht erkennen können. Der Mensch ist ihm ähnlich (Th 4), was auch beinhaltet, dass Gott an dieselben Gesetze der Moral gebunden ist wie der Mensch (Th 58): Sie sind nicht seiner Willkür unterworfen.

Daher können wir analog zu uns in Gott auch zwischen Verstand und Willen unterscheiden (zum Folgenden: Th 100, 257f., 276f.). Da Gottes Wesen vollkommen ist, überblickt sein Verstand die Unendlichkeit aller Möglichkeiten und ihre Verknüpfung zu möglichen Welten. Diese Möglichkeiten streben im göttlichen Verstand zur Existenz: Im Streit der Gründe, welche Möglichkeiten sich in einer Weltfolge als beste erweisen, gruppieren sich die möglichen Welten nach dem Grad ihrer Vollkommenheit; und es ist die Welt die vollkommenste, in der „sich die größte Mannigfaltigkeit mit der größten Ordnung vereinigt“¹¹. Von diesem durch seine Vernunft klar erkannten Guten wird der göttliche Wille unwiderstehlich – eben mit „moralischer Notwendigkeit“ – angezogen, sodass Gott kraft seiner Allmacht das Beste schafft. Diese gegebene Welt, die nicht mit metaphysischer Notwendigkeit und also als kontingente existiert, kann daher als moralisch zureichend begründet gelten.

⁹ Metaphysische Abhandlung, a.a.O. 7.

¹⁰ Vgl. Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, in: *dass./Monadologie*, a.a.O. 2–25; 17; *Monadologie*, a.a.O. 47.

¹¹ Vernunftprinzipien, a.a.O. 17.

Dass die faktische Welt nach Leibniz „die beste aller möglichen Welten“ ist, ist also Ausdruck der höchsten schöpferischen Freiheit. Eben weil Gott „diese Welt nicht aus Zufall oder ohne Grund noch aus Notwendigkeit erschaffen“ hat, weil sie vielmehr seiner Güte und Weisheit entspringt, ist „die Schöpfung ein freier Akt“ (Th 471f.). Dennoch ist oft bestritten worden, dass das Leibnizsche System wirklich Freiheit zuließe, weil der Wille ja gar nicht anders könne, als dem klar erkannten Guten zu folgen¹². Bei dieser Kritik werden jedoch zu wenig die Differenzierungen beachtet, die Leibniz vornimmt. Der Verstand muss dem als wahr Erkannten unbedingt zustimmen, will er sich nicht in Widersprüche verstricken; wenn dagegen der Wille das als gut Erkannte nicht ergreift, verfällt er durchaus keinem logischen Widerspruch. Die Wirklichkeit ist angesichts der unendlichen Fülle der Möglichkeiten nicht allein aus dem Prinzip des Widerspruchs erklärbar, sondern zudem aus der eigenständigen Regel vom Besten, die den Willen bestimmt und auf eine Norm bezieht: Das Beste ist das moralisch Notwendige, d.h. es beinhaltet ein über das nur Deskriptive hinausgehendes Sollen, das sinnvoll nur an eine Freiheit gestellt werden kann¹³. Jedoch ist dieses Sollen für Gott keine äußere Forderung: Es gibt nichts, das Gottes Allmacht zwingen könnte. Das Sollen ist vielmehr ein dem vollkommenen göttlichen Wesen immanentes Wollen. Ohne seine Freiheit und Allmacht einzuschränken, kann man daher nach Leibniz sagen, dass die Wahl eines Unvollkommeneren, d.h. dessen, was nicht das Beste ist, für Gott eine moralische Unmöglichkeit ist (Th 101, 257f.)¹⁴.

III. Gottes Vorsehung und die Frage nach seiner Schuld

Gott wählt die bestmögliche Welt. Da nun sein Handeln nicht in disparate Taten zerfällt, sondern eines und einheitlich ist, beinhaltet seine Wahl als Schöpfung zugleich seine Vorsehung. „Welt“ meint bei Leibniz nicht bloß das materielle Sein oder eine allgemeine Verfassung oder einen bestimmten Zustand der Wirklichkeit, sondern „die ganze Folge und das ganze Beieinander aller bestehenden Dinge“ (Th 101). Denn die möglichen Welten umfassen alle jeweils miteinander vereinbaren Möglichkeiten, sie bilden keine beliebigen Kombinationen des Denkbare-Möglichen, sondern gruppieren sich unter der Bedingung der Komposibilität im Verstand Gottes nach ihrem Vollkommenheitsgrad zu jeweiligen Ganzheiten aus einem Stück, deren beste Gott in die Existenz ruft. Insofern also alles mit allem und jedem zusammenhängt und das Spätere aufgrund bestimmter,

¹² Vgl. etwa F. BILLICSICH: Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, a.a.O. 134f.

¹³ Vgl. A. HEINEKAMP: Das Problem des Guten bei Leibniz, a.a.O. 198, 212f.

¹⁴ Vgl. H. SCHEPERS: Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz, a.a.O. 345f.; T.O. ENGE: Der Ort der Freiheit im Leibnizschen System, Königstein 1979, 136ff.

prinzipiell angebbarer – wenn auch für uns nicht immer durchschaubarer – Bedingungen und Gründe aus dem Früheren als seinem vorhergehenden Zustand hervorgeht, was auch für die uns unbekanntere Zukunft gilt, „so hat Gott ein für allemal alles im voraus geregelt“ (Th 101). Indem Gott die beste der möglichen Welten, d.h. die vollkommenste der Geschehensfolgen „sieht“, weiß er um alles, auch um das zukünftige Geschehen; indem er diese Welt will und ihr durch seine Macht Existenz verleiht, hat er ihren Gang vorherbestimmt. – Wenn dies sich aber so verhält: Ist dann Gott nicht auch der Urheber aller Übel, einschließlich des Bösen? Und ist damit nicht die Freiheit des Menschen zunichte gemacht gegenüber der übermächtigen Freiheit Gottes?

Bei Leibniz' Antwort ist sein Wirklichkeitsverständnis zu berücksichtigen, wie er es in seiner Monadenlehre und dem System der prästabilierten Harmonie niedergelegt hat (ohne dass wir sie hier im einzelnen darlegen können¹⁵). Erinnern wir uns an das, was Leibniz hat vermeiden wollen. Er kämpft in seiner Philosophie gegen die Annahme der Unbegreiflichkeit Gottes und der Willkürlichkeit seiner Handlungen, die für die Erklärung der Welt einzig die physikalischen Wirkursachen (der Mechanik) bestehen lässt, sodass Welt letztlich erscheint als ein der absoluten Willkür oder dem Zufall entspringendes System absoluter Notwendigkeit, das Freiheit zunichte macht. Nun bestreitet Leibniz keineswegs den durchgängigen Kausalzusammenhang des naturhaften Seins; im Gegenteil: er weiß um die auch praktisch nutzbare Fruchtbarkeit der naturwissenschaftlichen Fragestellung, die die Bewegungen der Körper durch die Gesetzmäßigkeit von Ursache und Wirkung erklärt. Nur ist – so Leibniz – das körperhaft-ausgedehnte Sein nicht die ganze Wirklichkeit. Vielmehr glaubt er – u.a. aufgrund des von ihm formulierten Gesetzes von der Erhaltung der Kraft, die nichts Ausgedehntes ist¹⁶ – zeigen zu können, dass die nach Wirkursachen geordnete Wirklichkeit der Körper nur die abgeleitete, phänomenale „Außenseite“ der ihr zugrundeliegenden „Innenwelt“ ist, die nach Gesetzen vorstellenden Strebens, d.h. der Zweckursachen geordnet ist. Insofern kann – und dies ist der wesentliche Gehalt der „prästabilierten Harmonie“ – das gesamte Geschehen in der Welt zwar als physischer Kausalzusammenhang analysiert werden, bleibt aber in seinem substantiellen Gehalt die geordnete Einheit des vielfältigen zielgerichteten Strebens der agierenden immateriellen Kraftzentren, der „Monaden“. So wie die Welt nicht notwendig aus Gott emaniert, sondern er sie aus seiner durch vernünftige-zweckvolle Gründe bestimmten Freiheit schafft, so ist auch das innerweltliche Geschehen nicht durch eine blinde Notwendigkeit präterminiert, sondern entfaltet sich als ziel- und zweckgerichtetes Streben auf Gott und seine Vollkommenheit hin. Dabei bildet freilich dieses Streben keinen beliebigen, sondern einen

¹⁵ Vgl. A. HEINEKAMP: Gottfried Wilhelm Leibniz, in: N. Hoerster (Hrsg.): *Klassiker des philosophischen Denkens*. Bd. 1, München 1982, 274–320: 288–303; H. POSER: Art. *Monade*, *Monas II*, in: *Hist. Wb. Phil.* Bd. 6, Basel/Stuttgart 1984, 117–121: 117ff.

¹⁶ *Metaphysische Abhandlung*, a.a.O. §§ 17–22.

begründeten Zusammenhang, in dem das eine Streben einer bestimmten Monade auf alle anderen Strebungen dieser Monade wie der übrigen bezogen bleibt. Die Erkenntnis der Welt verlangt daher nicht nur die Frage nach kausalen Zusammenhängen, sondern ebenso die Frage nach – letztlich von Gott, im besonderen aber auch von den Kreaturen – verwirklichten Zwecken.

Dieses Reich der Zwecke, das dem phänomenalen Reich der Natur zugrunde liegt, ist insbesondere auch das Reich des bewussten und selbstbewussten, des vernünftigen Strebens: das Reich des Menschen und seiner Freiheit. Leibniz bezeichnet es auch als „moralische Reich der Gnade“, weil in ihm die vernünftigen Kreaturen mit Gott, dem „Baumeister“ der Natur, nun auch als gütigem „Monarchen“ und Gesetzgeber verbunden sind. Auf dieses Reich hat Gott bei seiner Wahl in besonderer Weise Rücksicht genommen, sodass das Reich der Natur dem der Gnade untergeordnet ist und ihm dient. Daher besteht nicht nur eine prästabilisierte Harmonie zwischen den Reichen der Wirk- und Zweckursachen, sondern auch „zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen Reich der Gnade“¹⁷. Erst die Vollkommenheiten des Reichs der Zwecke und insbesondere des Reichs der Gnade, die Gott primär zu seiner Wahl veranlassen haben, qualifizieren die Welt zur besten. Als solche beinhaltet sie aber eine Norm, denn die Vollkommenheiten des moralischen Reichs sind nicht allein deskriptiv feststellbar, sondern fordern normativ ein Handeln gemäß den Gesetzen der vollkommenen Ordnung, der man sich auch verweigern kann¹⁸. Für den frei handelnden Menschen stellt sich über die Frage nach verwirklichten Zwecken hinaus auch die Frage nach zu verwirklichenden Zwecken.

Wenn auch alles Geschehen folgeweise aus bestimmten Bedingungen und Gründen hervorgeht, so ist dieser Hervorgang doch weder durch eine logische noch durch eine blind-mechanische Notwendigkeit bestimmt, er bleibt vielmehr ein zweckvoll-zielgerichteter Prozess, in dem Freiheit jedenfalls nicht ausgeschlossen ist. Dennoch: Gott kennt diesen Prozess einschließlich der uns verhüllten Zukunft, und er hat ihn gewollt und gewählt. Wie ist das im einzelnen miteinander zu vereinbaren – vor allem in Beziehung auf die Übel? Bei seiner Antwort wiederholt Leibniz einige Argumente vorneuzeitlicher Bewältigungsversuche des Negativen, teils indem er sie einfach übernimmt, teils indem er sie modifiziert in seinen originären Entwurf integriert.

Gottes Wahl dieser Welt vollzieht sich unter dem Kriterium der Vollkommenheit; das Geschaffene enthält daher die höchstmögliche Vollkommenheit, es ist ein Gutes. Nun repräsentiert Gott selbst die reine und uneingeschränkte Vollkommenheit. Wenn er daher etwas schafft, kann es nicht das Vollkommene selbst sein: „Gott konnte ihr [der Kreatur] nicht alles geben, ohne sie zum Gott zu machen; er mußte also stufenweise Unterschiede in der Vollkommenheit der Dinge und ebenso Beschränkungen jeder Art geben“ (Th 117). Diese notwendig

¹⁷ Monadologie, a.a.O. 67.

¹⁸ A. HEINEKAMP: Das Problem des Guten bei Leibniz, a.a.O. 180f.

mit der Schöpfung gegebene Unvollkommenheit nennt Leibniz das „metaphysische Übel“ (*malum metaphysicum*) (Th 110). Es besitzt jedoch keine Positivität, keine eigenständige Realität, sondern ist – und hier nimmt Leibniz die traditionelle Bestimmung des Übels auf – Privation, „Beraubung des Seins“ (Th 115). Im Unterschied zur Tradition, die das Übel als Mangel einer einem Seienden eigentlich zukommenden Bestimmung und so als Beraubung auffasste – Blindheit etwa als Mangel an Sehkraft bei einem Lebewesen, zu dessen Konstitution das Augenlicht gehört, weshalb das Fehlen des Sehvermögens z.B. bei Würmern nicht als Übel und Beraubung angesehen werden kann –, im Unterschied zur Tradition also begreift Leibniz die Privation jedoch als Limitation, als die zum Wesen der Kreatur gehörende Begrenzung (Th 110)¹⁹. Während in Gott alle Vollkommenheiten verwirklicht sind, besitzen die Kreaturen ein Mehr oder Weniger an realisierten Vollkommenheiten. Weil aber die kreatürliche Wirklichkeit insgesamt aus dem zielgerichteten Streben der Monaden besteht, das auf Gott und seine Vollkommenheit hingeeordnet ist, bedeutet jedes Weniger, jede Beschränkung ein Übel, das als Nicht-Verwirklichung einer Vollkommenheit Privation ist. Deshalb kann Leibniz sagen, „daß alles Unvollkommene aus Beschränkung, d.h. aus Privation stammt: denn beschränken heißt, den Fortschritt oder die höchste Vollkommenheit aufhalten“ (Th 421). Während daher „Gott [...] die Ursache für die Vollkommenheit in der Natur und den Handlungen der Kreaturen [ist]“, ist „die beschränkte Rezeptivität der Kreatur [...] die Ursache für die Mängel, auf die wir bei ihrer Tätigkeit stoßen“ (Th 117). In diesem „metaphysischen Übel“, der beschränkten Rezeptivität der Kreaturen haben sowohl das „physische Übel“ (*malum physicum*), d.i. das Leiden, wie das Böse (*malum morale*) ihren ermöglichenden Grund – ohne freilich darin aufzugehen, wie noch zu zeigen sein wird.

Wenn auch diese Welt, in der es Übel gibt, von Gott geschaffen wurde, so ist er doch nicht der bewirkende Urheber dieser Übel. Dennoch sind die physischen und moralischen Übel nicht notwendig; es wäre auch eine Welt ohne Sünde widerspruchsfrei denkbar, also logisch möglich (Th 102, 111). Da Gott diese Übel nicht positiv will, hat er sie aus bestimmten Gründen, d.h. aufgrund einer moralischen Notwendigkeit zugelassen: nämlich um höhere Güter – primär Vernunft und Freiheit – nicht auszuschließen. Während er das physische Übel zwar nicht positiv als Zweck will, so kann er es doch als Mittel – zur Strafe etwa oder zur Prüfung und Bewährung – wollen, das moralische Böse hingegen will er weder als Zweck noch als Mittel, sondern allein als „*conditio sine qua non*“ des Besten: „Gott kann es nicht hindern, ohne gegen seine eigene Bestimmung zu handeln, ohne irgend etwas zu tun, das weit schlimmer ist als das menschliche Verbrechen, ohne die Regel vom Besten zu verletzen: und das würde [...] die Göttlichkeit vernichten. Also ist Gott durch eine moralische Notwendigkeit

¹⁹ Dazu A. HEINEKAMP: Das Problem des Guten bei Leibniz, a.a.O. 148–156.

dazu gezwungen, das moralische Übel der Kreatur zuzulassen, und diese Notwendigkeit liegt in seiner Natur“ (Th 218, vgl. 113).

Wenn auch das von Gott vorausgewusste Zukünftige mit Sicherheit geschehen wird, so geschieht es doch nicht deshalb, weil es von Gott gewusst wird. Die zukünftigen Geschehnisse ereignen sich, weil sie in der Folge nicht-notwendiger und auch freier, dennoch aber nicht grundloser Ereignisse stehen; und weil sie sich so aus Gründen ereignen werden, weiß Gott sie voraus. So wenig das Wissen die Existenz der vergangenen und gegenwärtigen Geschehnisse bewirkt, so wenig bewirkt das Vorherwissen die Existenz der zukünftigen. Deshalb widerspricht das göttliche Vorauswissen keineswegs der menschlichen Freiheit (Th 120ff., 403). Und auch das schöpferische Wort Gottes, das die erschauete Welt in die Existenz ruft, befleckt nach Leibniz nicht Gott mit dem Makel, Ursprung des Unvollkommenen und Bösen zu sein. Denn Gott ist nicht der Verursachende, sondern nur der Zulassende; wenn Menschen das von Gott geschaffene Gut missbrauchen, so ist nicht Gott Ursache des Missbrauchs. Auch wenn Gott den böse handelnden Menschen, dessen Handlungen er vorausweiß, Existenz verleiht, handelt nicht er böse. Gott sieht die miteinander vereinbaren Möglichkeiten, die einen Menschen konstituieren, d.h. die zusammengehörigen unbewussten wie bewussten und freien Strebungen, die das Wesen eines bestimmten Menschen ausmachen, in der Region der Möglichkeiten und gibt diesem Wesen, sofern es sich als kompossibel mit der besten aller möglichen Welten erweist, Existenz; daher nimmt die göttliche Schöpfung den in der Region der Möglichkeiten geschauten freien Handlungen nichts weg und fügt ihnen nichts hinzu (Th 129, 344). Sofern sie böse sind, sind sie es nicht durch Gott, sondern durch den freien Willen des Handelnden. Wenn auch die ursprüngliche Unvollkommenheit der Kreatur die Sünde erst ermöglicht, so ist es doch der freie menschliche Wille, der unter den ihm gegebenen Umständen und Möglichkeiten die böse Handlung wählt: Daher ist der freie Wille die bewirkende Ursache des Bösen (Th 217, 320). Wenn Gott es dennoch zulässt, so nur, um aus den unendlich vielen möglichen Welten jene zu wählen, die sich trotz dieses Bösen als beste erweist, ohne dass unser endlicher Verstand das Wie dieser Zulassung erkennen könnte²⁰. Nur allgemein lässt sich sagen – und hier greift Leibniz wieder traditionelle Argumentationsfiguren auf –, dass das Gute die Übel bei weitem überwiege, und zwar so sehr, dass diese im Verhältnis zu jenem wie ein „Beinah-Nichts“ seien (Th 103, 108ff., 211, 414f.), dass auch Übel Gutes zur Folge haben können, das ohne sie nicht geschehen wäre (Th 102, 413), und dass Übel und Unordnung eines Teils die Harmonie des Ganzen durchaus befördern könnten (Th 103, 191, 269f.).

²⁰ Vgl. die Fortführung des Dialogs des Laurentius Valla: Theodizee 407ff., sowie Metaphysische Abhandlung 75.

IV. Die Bestimmung der menschlichen Freiheit

Diese für den Leibnizschen Entwurf nicht originären Argumente vorneuzeitlicher Bewältigungsversuche des Negativen bedeuten keine Wiederholung der Antike. Denn „Welt“ meint bei Leibniz nicht den notwendig seienden Kosmos, eine ewige, in sich geschlossene Natur im Unterschied zur zufälligen Geschichte, sondern umfasst als räumlich-zeitlich strukturierte Einheit Natur und Geschichte einschließlich des noch Zukünftig-Ausstehenden. Nun könnte man – gerade in Hinblick der Leibnizschen These, dass diese Welt ein Ganzes aus einem Stück sei und daher das Spätere aus dem Früheren aufgrund bestimmter Bedingungen und Gründe hervorgehe, und dieses Ganze als das Beste von Gott bewusst gewählt worden sei – der Meinung sein, Leibniz schnüre das eiserne Korsett eines geschlossen-notwendigen Seins nun auch noch um die Geschichte und füge der antiken Kosmos-Metaphysik nur die „Garantien christlicher Schöpfungslehre“ hinzu²¹. Doch diese Kritik nimmt den Leibnizschen Begriff der Freiheit nicht ernst, wie er in seinem Weltverständnis impliziert ist. Es geht in der Leibnizschen Philosophie gerade wegen der Grundlegung der Freiheit des Subjekts um den Ausschluss von absoluter Notwendigkeit und Willkür: Dies gilt nicht nur für den Begriff der Welt im ganzen als freier Schöpfung Gottes, sondern auch – sozusagen innerweltlich – für den Menschen, dessen Freiheit im Leibnizschen System in Abhebung von blinder Notwendigkeit oder schicksalhafter Fügung wie von indifferenter Willkürfreiheit begrifflich fassbar sein muss, soll es nicht widersprüchlich sein. Inwiefern ist also der menschliche Wille angesichts des schöpferisch-freien Handelns Gottes, der eine bestimmte Geschehensfolge mit allen ihren – auch zukünftigen – Implikationen erwählt hat, frei zu nennen? Dass das Vorherwissen und die vorhersehende Wahl Gottes die menschliche Willensfreiheit nach Leibniz nicht beeinträchtigt, wurde bereits gezeigt. Wie ist nun im Leibnizschen System die Freiheit des Menschen positiv zu bestimmen – und zwar so, dass auch die Wirklichkeit des Bösen begreifbar wird?

²¹ W. POST: Das radikal Böse. Über den Wandel der philosophischen Anschauungen vom Bösen, in: *Zeitwende* 46 (1975) 129–142: 134. Vgl. die Bewertung durch H. BLUMENBERG: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M 1974, 66: In Leibniz' Theodizee „ist der Ansatz zu einer Geschichtsphilosophie gerade dadurch ausgeschlossen, dass [sie] die Qualität der wirklichen Welt als die der besten aller möglichen behauptet. Das führt auf eine optimistische Statik der Unüberbietbarkeit, die dem Menschen hinsichtlich der Bewirkung einer ‚besseren Welt‘ seine Bedeutung nimmt.“ – Dazu W. HÜBENER: „Die beste aller möglichen Welten als bereits verwirklichte, wo doch Welt für Leibniz der gesamte Weltprozeß einschließlich der noch ausstehenden Zukunft ist? [...] Und Statik in einem voll dynamisierten System, in dem der Stillstand – stari non potest! – sogar aus der ewigen Seligkeit ausgeschlossen ist?“ (Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne, in: J. Taubes [Hg.], *Religionstheorie und Politische Theologie*. Bd. 1: *Der Fürst dieser Welt*. Carl Schmitt und die Folgen, München u.a. 1983, 57–76: 67)

Zur Freiheit gehören – wie wir schon früher gesehen haben – Spontaneität, Indifferenz und Intelligenz. Der Wille wird durch die Vorstellung des Guten bestimmt, ohne gezwungen zu sein. Das wahrhaft Gute ist nun nicht unbedingt das an sich Vollkommene, sondern das Harmonische: das, was mit der Ordnung des Ganzen übereinstimmt. Dieses ist das Gesollte, das moralisch Notwendige, das es möglichst klar und deutlich zu erkennen gilt. Die Erkenntnis des zu verwirklichenden Zwecks, dessen was man tun soll, bedarf daher der Orientierung am Ganzen. Da allein Gott klare und deutliche Vorstellungen besitzt und daher alle Möglichkeiten ebenso wie alle Ganzheiten, die eine mögliche Welt bilden, erkennt, erwählt er immer das wahrhaft Gute. Seine Freiheit ist daher vollkommen.

Hingegen ist die menschliche Freiheit unvollkommen. Denn da unsere Erkenntnis von verworrenen Vorstellungen begleitet und durch Leidenschaften getrübt ist, wird der Wille oft durch die Vorstellung eines scheinbaren Gutes bestimmt und wählt folglich nicht die beste der Handlungsmöglichkeiten (Th 334, 341). „Je mehr man sich“ daher Gott „nähert, um so vollkommener wird die Freiheit und um so mehr bestimmt sie sich durch das Gute und durch die Vernunft“ (Th 340). Das Wesen der Freiheit besteht also nach Leibniz nicht darin, Gutes oder Böses willkürlich-beliebig zu tun oder zu lassen, also in einer unbestimmten Indifferenz, sondern darin, das Gute dem weniger Guten aus vernünftiger Einsicht vorzuziehen, sich dadurch selbst zu vervollkommen und der Vollkommenheit Gottes zu nähern. Das Zurückbleiben hinter die jeweils mögliche Vollkommenheit, also das Nichtrealisieren der in einer gegebenen Situation möglichen besten Handlung, ist bei vernünftigen, d.h. bewusst Zwecke setzenden Wesen ein moralisch zu qualifizierendes Übel: Sie hätten anders, besser handeln können und sollen.

Der böse Handelnde erwählt die ihm für seine Situation als beste erscheinende Möglichkeit. Das aber heißt: Das Kriterium seiner Wahl ist zu eingeschränkt, zu begrenzt auf sich und seine momentane Lage und nimmt keine Rücksicht auf die Ordnung der Dinge, der gemäß er handeln soll. Er ergreift die schlechtere Möglichkeit, weil die Vorstellung des wahrhaft Guten nicht deutlich genug ist; da sie überlagert ist von verworrenen Vorstellungen und Leidenschaften. Dennoch tun wir „aus freier Wahl das [...], was uns am meisten in unserem Zustande nach unseren Kräften und augenblicklichen Erkenntnissen gefällt“ (Th 321). Denn jene Vorstellungen des Guten, die Kriterien unserer Wahl, die Motivationsstruktur des Wollens ist kein Naturereignis, das uns überwältigt und uns in jedem Falle schuldlos sein lässt. Vielmehr haben wir Einfluss darauf²².

²² Dazu detailliert: C. AXELOS: Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz, a.a.O. 332–373; K. JACOBI: Locke und Leibniz über den Begriff der menschlichen Freiheit und über die Motivation menschlichen Wollens und Wählens, in: *Studia Leibnitiana Supplementa* 19, Bd. 1,3. Leibniz-Kongreß 1977, Wiesbaden 1980, 194–205; dieser Aspekt wird nicht beachtet von W. JANKE: Theodizee oder Über die Freiheit des Individuums und das Verhängnis der Welt, in: *Phil. Perspektiven* 5 (1973) 57–77: 72f.

Der freie Wille ist kein zufälliger oder willkürlicher; auch wenn die absolute Notwendigkeit ausgeschlossen ist, ist der Wille nicht unbestimmt, er handelt vielmehr immer nach Motiven (Th 457f.). Diese beziehen sich auf die verschiedenen möglichen niedrigeren und höheren Güter, z.B. das momentane Vergnügen, die Gesundheit, die Tugend, das allgemeine Wohl u.a.; zudem ist der Wille vorbestimmt durch unsere jeweiligen Anlagen, Leidenschaften, bisherigen Erfahrungen und Erkenntnisse. Alle diese Momente spielen bei unseren Entscheidungen eine Rolle: „beim Wollen folgen wir immer dem Endergebnis aller Neigungen, die ebenso der Vernunft wie den Leidenschaften entstammen, und dies geschieht häufig ohne ein ausdrückliches Urteil des Verstandes“ (Th 129). Wenn also auch alle Entscheidungen und Handlungen von uns abhängen, so hängen sie doch nicht immer von unserem Willen ab, da wir zugleich von uns undurchschauten Strebungen und Neigungen bestimmt sind. Jedoch haben wir auf indirektem Wege einige Macht über ihn, sofern wir von unserer Vernunft Gebrauch machen: Wir können eine Entscheidung suspendieren, unsere Kriterien überdenken, undeutliche Vorstellungen uns verdeutlichen, Motive, die bisher nur im Hintergrund standen, verstärken, an unseren Leidenschaften und Gewohnheiten arbeiten und neue schaffen: So können wir „indirekt dazu beitragen [...], ein andermal das wirklich zu wollen, was wir jetzt nur zu wollen wünschen“ (Th 330; vgl. 137, 334f., 345f.). Zwar „korrigiert [man] sich nicht und erlangt keinen besseren Willen in einem Augenblick und durch einen einfachen Willensakt“ (Th 347); denn wie wir unsere Handlungen wählen, so wählen wir nicht selbst unseren augenblicklichen Willen: „der stammt aus Gründen und Anlagen“. Jedoch kann man „neue Gründe suchen und sich mit der Zeit neue Anlagen geben; hierdurch vermag man sich einen Willen zu verschaffen, den man vorher nicht besaß und der sich auf einmal nicht geben ließ“ (Th 430). Wenn es daher nach Leibniz auch keine „absolute Selbstwahl“²³ gibt, so ist dem Menschen doch die Selbstbestimmung gegeben „als zukunftsorientiertes Verhältnis des Selbst zu seiner eigenen Vergangenheit“²⁴.

Insofern Freiheit dem Menschen derart kein fester Besitz ist (Th 321), ist sie des näheren zu bestimmen als „Prozeß der Selbstbefreiung“²⁵, der eigentätigen Erhebung zu einem höheren Grad der Vollkommenheit, hinter dem der Mensch eben auch zurückbleiben kann. Das Böse liegt also *nicht* in der Begrenztheit des Endlichen als solchen, also im *malum metaphysicum*, sondern in der Verweigerung der Vervollkommnung, im Stehenbleiben bei der Endlichkeit, in der Selbstbeschränkung der Freiheit, die sich den momentan gegebenen Interessen und Bedürfnissen unterwirft, statt auf die Gesamtheit der Dinge zu reflektieren und ihr gemäß zu handeln. Statt also – wie etwa Hobbes – Freiheit als Willkür zu bestimmen, die in einem naturhaft-notwendigen Kampf um Macht

²³ W. JANKE: Theodizee, a.a.O. 72.

²⁴ K. JACOBI: Locke und Leibniz, a.a.O. 205.

²⁵ C. AXELOS: Die ontologischen Grundlagen, a.a.O. 339.

und Herrschaft über andere im Interesse der Selbsterhaltung sich verwirklicht, begreift Leibniz sie als eine aufgegebenen und daher auch verfehlbare Vervollkommnung, die als Ziel sittlichen Handelns die allgemeine Harmonie als das wahrhaft Gute und so auch als Grund des eigenen Glücks zum Maßstab hat, also die Freiheit des anderen und die Realisierung von Gerechtigkeit einschließt: „Am wohlgefälligsten ist Gott, was zur Vervollkommnung des Universums gereicht. Zur Vervollkommnung des Universums gereicht, was zur Vervollkommnung des Menschengeschlechts dient“²⁶.

Bedingung der Möglichkeit dieses Prozesses ist die Vollkommenheit Gottes und seines Handelns. Gerade weil die Welt nicht aus Zufall oder Notwendigkeit, sondern aus vernunftbestimmter Freiheit von Gott als die beste aller möglichen Welten geschaffen wurde, die als solche für die frei handelnden Wesen die Norm beinhaltet, sich der Vollkommenheit Gottes zu nähern, ist sie in verantwortlicher Freiheit auf allgemeine Freiheit und Gerechtigkeit hin gestaltbar. „Die Welt, insoweit der Mensch sie vorfindet und als gegeben hinnehmen muß, weil er die Naturgesetze nicht zu ändern vermag, ist vollkommen und eine Ordnung [...]. Im Hinblick auf das Reich der Natur sind die Gesetze der Ordnung deskriptiv, weil sie die Erkenntnis des in der Natur Gegebenen ermöglichen. Als *optima respublica* hingegen ist die Welt zwar auch vollkommen [...], denn in ihr sind die besten moralischen Gesetze verwirklicht, aber sie ist nicht abgeschlossen und fertig, sondern sie bedarf zu ihrer Vollendung der Mitarbeit des Menschen. Wenn der Mensch in seinem Handeln sich nach den Gesetzen der Ordnung richtet, so haben diese Gesetze deshalb in diesem Falle nicht denselben Charakter wie im Hinblick auf die von der Natur gegebenen Dinge. Sie sind nicht deskriptiv, sondern normativ, weil der Mensch als frei handelndes Wesen an der Verwirklichung der Ordnung mitwirken kann oder nicht“²⁷.

Kommen wir nun noch einmal auf das Verhältnis des göttlichen Vorherwissens und Wählens zur menschlichen Freiheit zurück. Weil der Prozess der Vervollkommnung sowohl des Einzelnen wie des gesamten Universums kein sprunghafter ist, sondern kontinuierlich aus – gerade auch freien, selbstbestimmten – Gründen hervorgeht, kann Gott diesen Prozess, die gesamte zusammenhängende Geschehensfolge unserer Welt überblicken und gegenüber anderen möglichen Welten erwählen. Unsere Unvollkommenheit und damit auch unser unvollständiges Wissen um den Zusammenhang des Ganzen und also unsere Unkenntnis der Zukunft konstituieren dagegen die spezifisch kreatürliche Freiheit als den selbst freien Prozess der Vervollkommnung, den man auch verfehlen kann. Eben weil die Welt für uns nicht rein deskriptiv fassbar ist, weil wir die zu verwirklichenden Zwecke realisieren sollen, die (an sich bestimmte) Zukunft uns aber verhüllt ist und bleibt, ist die dem Menschen gemäße Haltung zum Sein

²⁶ LEIBNIZ: Die Philadelphische Gemeinschaft, in: Politische Schriften. Bd. 2, hrsg. von H.H. Holz, Frankfurt/Wien 1967, 21–27: 21; vgl. Theodizee 258f., 355.

²⁷ A. HEINEKAMP: Das Problem des Guten bei Leibniz, a.a.O. 181.

nicht allein theoretisch-betrachtend, sondern zugleich praktisch: „Die ganze Zukunft ist bestimmt; daran besteht kein Zweifel; aber da wir nicht wissen, wie sie bestimmt, was vorgesehen oder beschlossen worden ist, so müssen wir unsere Pflicht tun nach der uns von Gott gegebenen Vernunft und nach den uns von ihm vorgeschriebenen Regeln“ (Th 133). – „Aber vielleicht ist es von Ewigkeit her gewiß, daß ich sündigen werde? Gebt euch selbst die Antwort: vielleicht auch nicht; und ohne darüber nachzugrübeln, was ihr nicht erkennen könnt und euch kein Licht geben kann, handelt nach eurer Pflicht, die ihr kennt“²⁸.

Diese Praxis meint freilich nicht primär ein instrumentelles Handeln, das die Wirklichkeit im kontrollierenden Zugriff zu beherrschen sucht, sondern eine um allgemeine Freiheit und Gerechtigkeit bemühte und darin das eigene Glück verwirklichende Lebensweise, die im begründeten Vertrauen auf Gottes Weisheit und Güte gründet (Th 133, 199). Ihre Vernunft ist nicht die der konstruierend-technischen Rationalität, vielmehr ist „der Triumph der durch die göttliche Gnade erleuchteten Vernunft [...] zugleich der Triumph des Glaubens und der Liebe“ (Th 65). Diese glaubende Praxis meint Leibniz mit dem vom „Fatum Mahumetanum“ und „Stoicum“ unterschiedenen „Fatum Christianum“, das gegen alle Fatalität – auch die der „faulen Vernunft“ – den Willen zur Überwindung der Übel durch das Gute, die Vervollkommnung zu leben sucht, den Erfolg aber Gott anheimstellt (Th 8f.).

V. Zur Unwiederholbarkeit der Leibnizschen These

Dass diese gegebene Welt nach Leibniz „die beste aller möglichen Welten“ ist, schließt ihre Vervollkommnungsfähigkeit mit ein: Erst unter Einschluss des noch Ausstehenden darf sie die beste genannt werden²⁹. Gerade deshalb ist diese Lehre keine empirische Theorie über die Verteilung des Guten und Schlechten in der Welt; sie ist durch empirische Tatsachen weder beweisbar noch widerlegbar. Ebensovienig ist sie aber das Ergebnis eines rein theoretischen Anschauens, das sich eine Welt nur ausdenkt und von ihr doktrinär behauptet, sie sei die beste. Es geht Leibniz nicht um eine nur gedachte Welt, sondern um die wirkliche mitsamt ihren Leiden und Hoffnungen: sie gilt es zu bestehen und zu bewältigen – und zwar unter den neuzeitlichen Bedingungen eines gesteigerten Freiheitsbewusstseins und -verlangens. Dieses ist angesichts der bedrohlichen Erfahrung eines auch noch die sittliche und politische Praxis umgreifenden und normierenden Naturmechanismus nach Leibniz nur aufrecht zu erhalten und konsequent durchzuführen, wenn statt jener blinden Naturmacht eine vernünftige Macht, d.h. Gott, als Grund des Seins gedacht werden kann, die die Welt nicht aus Zufall

²⁸ Metaphysische Abhandlung, a.a.O. 75.

²⁹ W. HÜBENER: Sinn und Grenzen des Leibnizschen Optimismus, in: *Studia Leibnitiana* 10 (1978) 222–246: 235; A. HEINEKAMP: Gottfried Wilhelm Leibniz, a.a.O. 284f.

oder Notwendigkeit, sondern aus vernünftiger Freiheit – und das beinhaltet: als beste – geschaffen hat und erhält. Leibniz' Lehre von der besten Welt ist daher eine metaphysische „Aussage über das Verhältnis des Weltschöpfers zu seiner Schöpfung“³⁰, die nicht deskriptiv eine gegebene Welt beschreiben will, sondern im metaphysischen Entwurf des Seinsganzen zugleich normativ die Verwirklichung von Freiheit und Gerechtigkeit fordert. Eben weil diese Lehre „die Moral mit der Metaphysik verbind[et]“³¹, ist sie ein theoretisch-praktischer Entwurf, dem zufolge Welt und Freiheit nicht nur gegeben, sondern zugleich aufgegeben sind. Dabei begreift die metaphysische Theorie der besten Welt, der „Harmonie [...] zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade“³² Gott – als den Herrn beider – als jene vernünftige Macht, die den Gang der Natur mit der menschlichen Freiheitsgeschichte in Einklang bringt, genauer: je schon gebracht hat.

Doch eben deshalb ist diese Theorie für uns nicht wiederholbar: Die Einheit von physischer und sittlicher Welt und die damit einhergehende Verbindung der normativen mit der deskriptiven Weltbetrachtung (wobei die vollständige Einsicht in die Zusammenhänge allein der vollkommenen Vernunft Gottes vorbehalten ist) im *metaphysischen* Entwurf der Wirklichkeit als eines *gegebenen teleologischen* Seins ist uns nicht mehr möglich. Die Gründe dafür sollen im Folgenden zumindest noch skizziert werden³³.

Die Komplexität der Leibnizschen Theodizee, ihre philosophisch reflektierte Verklammerung der physischen Welt mit der sittlichen, wird in der Folgezeit nicht durchgehalten: Die komplexe Einheit von deskriptiver und normativer Weltbetrachtung wird zur differenzlosen Identität, dadurch schwindet die Normativität der Lehre von der besten Welt und hinterlässt einen flachen (Fortschritts-)Optimismus. Denn die so gedachte – und jetzt eben nur noch gedachte, nicht mehr als Aufgabe gegebene – Welt wird ohne die implizierte Norm zu einem scheinbar perfekt-harmonischen Sein ohne Brüche und Abgründe.

Das beginnt schon bei der strikt durchgeführten Systematisierung der Leibnizschen Philosophie durch Christian Wolff, durch den die Grundgedanken der Leibnizschen Theodizee zum Gemeingut der deutschen Aufklärung wurden.³⁴

³⁰ W. HÜBENER: Sinn und Grenzen des Leibnizschen Optimismus, a.a.O. 235.

³¹ Metaphysische Abhandlung, a.a.O. 89.

³² Monadologie, a.a.O. 67.

³³ Zum Folgenden ausführlich: Vf.: Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt ²1993, 40–50 und ff; sowie: S. LORENZ: De Mundo Optimo. Studien zu Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710–1791), Stuttgart 1997 (Studia Leibnitiana – Supplementa Bd. 31).

³⁴ CHR. WOLFF: Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Gesammelte Werke, 1. Abt. Deutsche Schriften, Bd. 2 (Deutsche Metaphysik), Hildesheim 1983, §§ 951–1089; vgl. N. HINSKE: Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung, in: W. Schneiders (Hrsg.), Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung, Hamburg 1983, 306–319.

Denn während Leibniz die mechanistische Naturerklärung dem zweckgerichteten Streben der Monaden als dem eigentlichen substantiellen Sein unterordnete, werden sie – also Mechanismus und Teleologie – bei Wolff parallelisiert und also auf eine Stufe gestellt und damit letztlich auch austauschbar³⁵; so aber verwandelt sich Leibniz' Welt strebend-vorstellender Monaden tendenziell in eine „Weltmaschine oder Maschinenwelt“³⁶. Wenn nämlich in allem Geschehen, im Naturmechanismus ebenso wie im geschichtlich-freien Handeln, eine universale Zweckmäßigkeit waltet, wenn also das sittliche Handeln der Menschen eingebunden ist in einen umgreifenden teleologischen Zusammenhang, der nicht mehr eindeutig unterscheidbar ist vom Naturmechanismus, dann erscheint kaum ein Ereignis als ein vom Menschen zu verantwortendes. Die Welt aber muß sich dann in jedem ihrer Vorgänge als ein von Gott perfekt geordnetes, harmonisch-zweckvolles System erweisen.

Fortgesetzt wurde diese Tendenz in der sogenannten Physikotheologie, die aus der Betrachtung des Naturgeschehens, seiner Geordnetheit und Zweckmäßigkeit auf die Weisheit und Güte des Schöpfers zurückschloß.³⁷ Das schlug sich dann nieder in Büchern mit recht barocken Titeln, wie etwa: „Insecto-Theologia oder: Vernunft- und schriftmäßiger Versuch wie ein Mensch durch aufmerksame Betrachtung derer sonst wenig geachteten Insekten zu lebendiger Erkenntnis und Bewunderung der Allmacht, Weisheit, der Güte und Gerechtigkeit des großen Gottes gelangen könne“ (F.C. Lesser, 1738). Dergleichen gab es im Ausgang von allem Möglichen, seien es Sterne oder Feuer, seien es Vögel oder Schnecken usw. In Mode kamen dann auch endlos lange Lehrgedichte, die in gleichem Geist geschrieben waren und die Lehre von der besten Welt zum bloßen Schlagwort popularisierten,³⁸ das keiner Begründung mehr zu bedürfen schien. Das einflussreichste Lehrgedicht wurde „An Essay on Man“ von Alexander Pope (1733/34

³⁵ Vgl. H. POSER: Art. Monade, Monas II, a.a.O. 119f.; S. LORENZ: De Mundo Optimo. Studien zu Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710–1791), Stuttgart 1997 (Studia Leibnitiana – Supplementa Bd. 31), 159f.

³⁶ K. BARTH: Die kirchliche Dogmatik 3. Die Lehre von der Schöpfung. Erster Teil, Zollikon-Zürich 1957, 453. Zur Welt als Maschine vgl. CHR. WOLFF: Vernünfftige Gedanken, a.a.O. §§ 557ff., 1037f., 1081.

³⁷ Vgl. S. LORENZ: De Mundo Optimo, a.a.O. 95ff. und – zum frühen Kant – 212ff. („Die Verbesserung der Physikotheologie“) sowie 220ff. („Das Scheitern einer physikotheologischen Theodizee“).

³⁸ B.H. BROCKES: Irdisches Vergnügen in Gott (1721–1748 in neun Bänden erschienen), A. VON HALLER: Über den Ursprung des Übels (1734), F. VON HAGEDORN: Schriftmäßige Betrachtungen über einige Eigenschaften Gottes (1750), J.P. UZ: Theodicee (1755). Dazu: J. KREMER: Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller, Berlin 1909 (Kant-Studien, Erg. H. 13), ND Würzburg o.J., 104ff.; O. LEMPP: Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller, Leipzig 1910, ND Hildesheim/New York 1976, 149ff.

anonym erschienen), das verkündete: „One truth is clear, Whatever is, is right.“³⁹ Mit solchen Plattitüden wurde dann Leibniz' Philosophie gleichgesetzt.⁴⁰

Auch der frühe Voltaire hat ähnliches von sich gegeben. Er verband nämlich Newtons mathematisch-mechanische Naturerklärung mit der Teleologie, weshalb er das Universum als eine von Gott geschaffene und in Gang gesetzte Maschine verstand, die – trotz unvermeidlicher Mängel, wie sie jeder Maschine anhaften – zweckvoll geordnet und gut sei. Innerhalb dieser kosmischen Mechanik mußte nun jedes eintreffende Ereignis als an seinem notwendigen Platz und so als zweckvoll-gut behauptet werden; Übel und Böses gibt es darin eigentlich nicht⁴¹. Später hat Voltaire diese Lehre in seiner Satire „Candide oder der Optimismus“ (1759) karikiert und damit auch Leibniz' Theodizee treffen wollen, wobei er allerdings diese Lehre auf bloße Schlagworte reduziert. Daher ist bei Voltairs Verspottung des Optimismus der paradoxe Sachverhalt festzuhalten, dass seine „frühere Haltung [...] denjenigen Begriff, den er später als den Zielpunkt seiner satirischen Angriffe literaturfähig gemacht hat, überhaupt erst mit-hervorgerufen [hat]“⁴².

Was ihn wie das damalige Denken überhaupt von jenem platten Optimismus, der alles als bestens bejubelt, kurierte, war ein ganz Europa erschütterndes Ereignis, das die allgemeine optimistische Geisteshaltung aus den Angeln hob: das Erdbeben von Lissabon am 1. November 1755, das die ganze Stadt in Schutt und Asche legte.⁴³ Seitdem war die Einheit von deskriptiver und normativer Weltbetrachtung im metaphysischen Entwurf der Welt als der besten aller möglichen nicht mehr begreifbar, auch nicht in der philosophisch differenzierten Weise von Leibniz.

Als (eine) Konsequenz verbreitete sich die Skepsis gegenüber aller Metaphysik, wie sie etwa David Hume in einem strikten Empirismus fundierte. Weil alle Erkenntnis aus der Erfahrung stamme und das Denken nur im nachhinein verschiedene Erfahrungsinhalte verknüpfe, seien die von uns so genannten Gesetze der Natur nicht in der Sache selbst begründet, sondern entstammen der Gewohnheit, mit der zwei oder mehrere Ereignisse immer wieder zeitlich aufeinander folgend von uns erlebt werden: Dass der Donner dem Blitz folgt, bedeutet noch keineswegs, dass dieser die Ursache des Donners ist. Damit sind aber alle über die Wahrnehmung hinausgehenden Aussagen zweifelhaft, zweifelhaft erst recht die Aussagen über Weltschöpfung und -schöpfer, über einen möglichen

³⁹ A. POPE: *An Essay on Man*. Ed. By M. Mack, London/New Haven 1951, 141.

⁴⁰ Zur Verteidigung der Leibnizschen Theodizee vgl. G.E. LESSING/M. MENDELSSOHN: *Pope ein Metaphysiker!* (1755), in: G.E. Lessing, *Werke*. Hrsg. von H.G. Göpfert u.a., Bd. 3, München 1972, 633–670.

⁴¹ H. DIECKMANN: *Religiöse und metaphysische Voraussetzungen in Voltaires Philosophie und Naturauffassung*, in: H. Baader (Hrsg.), *Voltaire*, Darmstadt 1980, 70–85: 79ff.

⁴² W. HÜBENER: *Sinn und Grenzen des Leibnizschen Optimismus*, a.a.O. 238.

⁴³ Vgl. W. BREIDERT (Hrsg.): *Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen*, Darmstadt 1994.

Zweck der Welt und den Sinn von Glück und Unglück in ihr und auch die Aussagen über eine vollkommene Natur als Ziel menschlichen Handelns: Über diese Fragen läßt sich nach Hume kein theoretisch gesichertes Wissen erlangen.

Damit sind die Voraussetzungen einer metaphysischen Theodizee unterlaufen. Freilich sind ihre Fragen nach der Qualität der Welt, der Wirklichkeit des Bösen und der Güte Gottes und gerade auch das Verlangen nach Freiheit und Gerechtigkeit nicht erledigt, vielmehr radikalisiert: Das Theodizeeproblem stellt sich in einer neuen Weise, auf die Kant seine Antwort gibt. Weil für ihn die Einheit von Sein und Sollen, von physischer und sittlicher Welt aus mehreren Gründen nicht mehr vollziehbar ist, wird für ihn eine solche Theodizee unmöglich: Sie wird zur „vernünftelnden Theodizee“, die die beiden Perspektiven auf die Welt unreflektiert vermischt und darum in beiden nur heillose Verwirrung stiftet. Die „doktrinale Theodizee“⁴⁴ beansprucht ein Wissen vom Sein der Welt, ihrem Zweck und den zu seiner Erreichung notwendigen Mitteln, das sie als Wissen gar nicht haben kann, und so redet sie einer Moralität das Wort, die sich mit der Normativität des Faktischen zufrieden gibt und sich dem unterwirft, was ist, weil es so ist, wie es ist. Damit aber desavouiert sich diese Moral selbst und das, was sie denkt: Gottes Heiligkeit und menschliche Freiheit. Auf der Problemebene eines an naturwissenschaftlichen Kausalitätsverhältnissen orientierten Denkens ist Freiheit gar nicht zureichend zu bestimmen, da diese auf die Diskussion um Determinismus oder Indeterminismus beschränkt bleibt. Erst mit der Frage praktischer Vernunft, wie ich denn handeln *soll*, wird die Bestimmung der Freiheit inhaltlich diskutierbar. Kants „Kopernikanische Wende“ und der damit verbundene Primat praktischer Vernunft verorten das Theodizeeproblem deshalb nicht in der theoretischen, sondern in der praktischen Philosophie: „... die moralische Handlung ist die einzig wahre Theodizee.“ – „Moralisch sein heißt für Gott: die ‚Welt an sich‘ ins Dasein bringen und sie darin erhalten; moralisch sein heißt für einen Menschen – nicht nur, aber auch –: Zustimmung zur Existenz der Welt.“ – „Daß solche Zustimmung zu dem, was ist, nicht die eines Zuschauers, sondern die eines Handelnden ist und daß diese Welt- und Selbstbejahung nicht vor dem Handeln und nach dem Handeln geschieht, sondern nur mit ihm und in ihm: das bewahrt das moralische Subjekt vor jeglichem Quietismus und Fatalismus. Im Gegenteil: nur wer moralisch gut handelt – und das schließt ein: nur wer ‚die Pflicht, mit anderen wegen ihrer Unterdrückung gemeinschaftliche Sache zu machen‘, erfüllt –, nur dem gelingt, indem er dies tut, jene Zustimmung.“⁴⁵

Entsprechend geht es bei der Freiheitsthematik im Kontext des neuzeitlich erreichten Stands des Theodizee-Problems nicht allein und erstlich um eine Entlastung Gottes durch Erklärung des faktischen Soseins der Welt, sondern immer

⁴⁴ I. KANT: Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee. Werke in zehn Bänden. Hrsg. von W. Weischedel, Bd. 9, Darmstadt 1975, 103–124: 115f.

⁴⁵ M. SOMMER: Identität im Übergang; Kant, Frankfurt/M 1988, 181, 180, 181 – Zitat: Kant, Handschriftlicher Nachlaß XIX 222.

zugleich um die Frage an die Freiheit, wie sie sich angesichts konkreten Leidens zu diesem Sosein verhält. Unter der Perspektive praktischer Vernunft bin ich als in geschichtlichen Handlungszusammenhängen Involvierter mit den Fragen der Theodizee anders konfrontiert denn als nur theoretischer Betrachter des Weltzustands: Die Freiheitsthematik impliziert hier die Fragen nach gegenseitiger Anerkennung, Befreiung, Gerechtigkeit in den Dimensionen der Geschichte und der Gesellschaft⁴⁶ – auch eine heutige Thematisierung des Theodizeeproblems kommt daran nicht vorbei⁴⁷, schon gar nicht „nach Auschwitz“⁴⁸.

⁴⁶ Vgl. J. MITTELSTRASS: „Nun gibt es noch eine ganz andere Möglichkeit, Leibniz' so grotesk erscheinende These von der besten aller möglichen Welten zu verstehen. Dazu muß man sich verdeutlichen, daß diese These eben nicht nur etwas mit *theoretischer* Vernunft, etwa im Sinne physikalischer Aussagen über die Welt, sondern auch etwas mit *praktischer* Vernunft, der Art, wie wir uns in der Welt handelnd an ethischen Maßstäben orientieren, zu tun hat. In diesem Falle stünde nicht die *Beschreibung* einer vernünftigen Welt, die zugleich unsere Welt wäre, auf der philosophischen Tagesordnung, sondern die *Herstellung* einer solchen Welt, die unsere Welt werden könnte.“ (Philosophie in der Leibniz-Welt, in: Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen, hrsg. von I. Marchlewitz und A. Heinekamp Stuttgart 1990, Studia Leibnitiana: Suppl. 27, 1–17: 13) – In seinem Vergleich der Weltbegriffe von Leibniz und Kant kommt H.-J. HESS (Le Meilleur des Mondes und das Reich der Zwecke Kants, in: Leibniz: le meilleur des mondes. Table ronde, Domaine de Seillac, 7 au 9 juin 1990, publié par A. Heinekamp et A. Robinet, Stuttgart 1992, Studia Leibnitiana: Sonderheft 21, 261–270) zu dem Schluss: „[...] beide Weltbegriffe [sind] Ausdruck des Primats der praktischen im Verhältnis zur theoretischen Philosophie, d.i. der Überordnung der Ethik moralischer Handlungen fähiger vernünftiger Wesen über die Erkenntnistheorie des Menschen. Leibniz' Charakterisierung der Welt als die durch die Güte Gottes geschaffene auch moralisch ‚meilleur des mondes possibles‘ ist ebenso wie Kants Denkgebilde eines durch die alleinige Gesetzgebung vernünftiger Wesen konstituierten ‚Reichs der Zwecke‘ als Teilaspekt einer für die theoretische Philosophie nur partiell erkennbaren Welt – Ausdruck einer durchgängig ethischen Bestimmtheit der vom Menschen erlebten und gelebten Welt, sei es nun in der Form einer logisch-ontologischen Geschlossenheit Leibnizscher Prägung oder sei es in der transzendental gespaltenen Dualität Kantischer Denkungsart.“ (270) – Zu Kant vgl. S. LORENZ: De Mundo Optimo, a.a.O. 225f.: „Eine Theodizee wäre als eine ‚authentische‘ dann legitim, wenn ‚Gott durch *unsere* Vernunft selbst der Ausleger seines durch Schöpfung verkündigten Willens‘ würde. Der Mensch selbst müßte unter dem Primat der praktischen Vernunft durch sein individuelles und kollektives Handeln die Theodizee nun nicht ‚herausvernünfteln‘, sondern im sozialen und geschichtlichen Prozeß leisten und erweisen. Damit ist der Übergang von der Religionsphilosophie zur Geschichtsphilosophie geleistet oder umgekehrt die Geschichtsphilosophie in den systematischen Zusammenhang der Religionsphilosophie und des Theodizeedenkens gestellt. Eines Theodizeedenkens allerdings, das in einem Läuterungsprozeß alle Tücken und Ausweglosigkeiten des Gegenstandes ausgelotet hat, um die einzig mögliche Lösung zu gewinnen.“

⁴⁷ Vgl. VF.: Gott – Freiheit – Leid, a.a.O. 173f.; W. SPARN: Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems, in: NZSTh 32 (1990) 207–222: 219. – Siehe auch PAUL RICGER: Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie, Zürich 2006: „Beim Problem des Bösen kommt ein bestimmtes Denken in Schwierigkeiten, nämlich jenes, das sich den Forderungen logischer Kohärenz unterwirft [...]“ (13) „[...] nicht bedacht wird, dass die Aufgabe des *Denkens* – gleichzeitig *Gott* und das *Böse* angesichts

Gottes zu denken – sich nicht erschöpfend lösen lässt mit einer auf logische Widerspruchsfreiheit und systematische Totalität angelegten Vernunft.“ (14) Es komme nun darauf an, „wie man die Herausforderung und auch das Risiko des Scheiterns annimmt: Als Einladung, *weniger* zu denken, oder als Anstoss, *mehr* zu denken – oder gar anders zu denken?“ (13) Das bedeutet: Die „Aporie“, in die die Denkarbeit am Theodizeeproblem führt, „ist eine Abschlusschwierigkeit, die durch die Denkarbeit selbst erzeugt wird. Diese Arbeit ist aber in der Aporie nicht zunichte gemacht, sondern in ihr aufgehoben. / Es ist nun Aufgabe des Handelns und der Spiritualität, für diese Aporie zwar nicht eine Lösung, aber eine *Antwort* zu finden, welche die Aporie produktiv machen soll. Das heisst: Dass sich die Denkarbeit auf der Ebene des Handelns [im moralischen und politischen Sinn: 52] und Fühlens fortsetzt.“ (53)

⁴⁸ Vgl. R. AMMICHT-QUINN: Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage, Freiburg i.Ue. und Freiburg i.Br. 1992; S. NEIMANN: Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie, Frankfurt/M 2004, 367–411; J.B. METZ: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg u.a. 2006.