



Joachim Helmut Schneider

Determination und menschliche Freiheit

Die Theodizeefrage der Stoa und bei Leibniz

**DETERMINATION
UND
MENSCHLICHE FREIHEIT**

Joachim Helmut Schneider

DETERMINATION UND MENSCHLICHE FREIHEIT

**Die Theodizeefrage
der Stoa und bei
Leibniz**

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



TÜBINGEN
LIBRARY PUBLISHING

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.



Der Text dieses Werks ist unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC ND 3.0 DE (Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland) veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>

Die Online-Version dieser Publikation ist auf den Verlagswebseiten von Tübingen Library Publishing frei verfügbar (Open Access).

<http://hdl.handle.net/10900/82104>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-dspace-821042>

<https://dx.doi.org/10.15496/publikation-23495>

1. Auflage 2018 Tübingen Library Publishing

Universitätsbibliothek Tübingen

Wilhelmstraße 32

72074 Tübingen

druckdienste@ub.uni-tuebingen.de

<https://tlp.uni-tuebingen.de>

ISBN (Hardcover): 978-3-946552-17-8

ISBN (PDF): 978-3-946552-16-1

Umschlaggestaltung: Susanne Schmid, Universität Tübingen

Coverabbildung: Gottfried Kawalla, *Kopf*, 2012, Öl auf Leinwand

Reproduktion: Alexandra Eberle, Foto-Grafikatelier de Maddalena, Tübingen

Satz: Joachim Helmut Schneider und Sandra Binder, Universität Tübingen

Druck und Bindung: Pro BUSINESS digital printing Deutschland GmbH

Printed in Germany

Für meinen Vater

Inhalt

Einleitung.....	9
Voraussetzungen und Implikationen des Terminus der Leibniz'schen Theodizee.....	9
Das negative Beweisziel der Theodizee bei Leibniz.....	22
Der Textaufbau und Schreibstil der Theodizee.....	25
Das Problem der stoischen Quellen.....	27
Die Anfänge der Stoa in der nacharistotelischen Zeit und das Primat der praktischen Philosophie	30
Die Oikeiosislehre der Stoiker	44
Aufgabenstellung	59
Der Gottesbegriff bei Leibniz und der Stoa	61
Der erste Grund der Dinge.....	61
Der Leibniz'sche Theismus.....	70
Das System der präetablierten Harmonie.....	74
Das Eine	78
Die Theologie der Stoa.....	86
Der Gottesbegriff bei Zenon.....	88
Der Gottesbegriff bei Chrysipp	95
Das stoische System der Pronoia und die Determination bei Leibniz.....	107
Die Washeit Gottes bei Leibniz und die Attribute Gottes bei der Stoa	112

Das Laktanz'sche Trilemma.....	116
Der Weltbegriff der Stoa und bei Leibniz.....	119
Der Stufenaufbau der Welt aus stoischer Sicht.....	119
Die Wahl der besten aller möglichen Welten bei Leibniz	127
Das Übel als Bedingung und Zweck des Besten.....	131
Die Notwendigkeit des Übels und seine Funktionalität bei Leibniz und der Stoa.....	131
Der Ursprung des Übels.....	132
Die Arten des Übels	135
Der Wille Gottes und die Übel	137
Die Erziehung des Menschengeschlechts als Zweck des Übels bei Seneca	145
Determinismus und Freiheit der stoischen und Leibniz'schen Theodizee	149
Determinismus und Freiheit der Stoa	149
Die Oikeiosis und der freie Wille	153
Freiheit und Determination bei Leibniz.....	158
Schlussbetrachtung	161
Der Zeushymnus des Kleanthes SVF I 537	167
Schlagwortverzeichnis.....	171
Literaturverzeichnis.....	190
Danksagung	209

Einleitung

Voraussetzungen und Implikationen des Terminus der Leibniz'schen Theodizee

Warum so viel »großes«, übergroßes, syntheseseloses Übel, wenn doch »diese Welt« – nach Leibniz – »*harmonisch präetabliert*,«^{1,2} »*die beste aller möglichen Welten* ist,«³ in der bei »*größtmöglicher Mannigfaltigkeit*,«⁴ »*alles mit allem*« »*in größtmöglicher Einfachheit*«⁵ und

¹ Gottfried Wilhelm Leibniz. Werke in 4 Bänden. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1264 bis 1267, 1996. Die Theodizee Band I, S. 8: Il fait l'harmonie universelle.

Alle folgenden Zitate der Leibniz'schen Theodizee werden der vierbändigen Leibniz-Suhrkamp-Ausgabe in sechs Teilbänden 1996, Band 2.1 und 2.2. (den Bänden I und II der Theodizee) entnommen.

² Ebda, S. 44: d'une harmonie préétablie, S. 56: mon systeme de l'harmonie préétablie.

³ Ebda, S. 50ff: » ... et enfin avec le célèbre M. Arnauld, à qui je communiquai meme un dialogue latin de ma façon sur cette matière, environ l'an 1673 où je mettais déjà en fait que Dieu ayant choisi le plus parfait de tous les mondes possibles, avait été porté par sa sagesse à permettre le mal qui y était annexé, mais qui n'empêchait pas que, tout compté et rabattu, ce monde ne fut le meilleur qui put être choisi.«

⁴ Ebda, S. 110.

⁵ G. W. Leibniz. Discours de metaphysique. In: G. W. Leibniz. Kleine Schriften zur Metaphysik, Band 1 der oben angegebenen Leibniz-Suhrkamp-Ausgabe 1996, S. 70: »Mais dieu a choisi celui qui est le plus parfait, c'est à dire celui qui est en même temps le plus simple en hypotheses et le plus riche en phenomenes.«

Ordnung⁶ zusammenhängt, «σὺμπονία πάντα»^{7,8} Die Frage nach dem Warum, τὸ διὰ τι, des Übels,⁹ das den Gerechten wie den Ungerechten trifft, ist nicht die Fragestellung nur einer ausgewiesenen Denkschule, ist nicht das Ergebnis einer besonderen historischen Situation, die sich repetitiv mit anlogenen Merkmalen immer wieder einmal in der Weltgeschichte ereignen mag, und ist auch nicht der anthropologischen Sensibilität einer bestimmten Epoche oder ausgezeichneter Personen geschuldet, sondern scheint fachübergreifend, sowohl in verschiedenen philosophischen Schulen, den diversen Weltreligionen,^{10,11,12} wie in den positiven Wissenschaften^{13,14} und durchgängig in der Literatur, zu den großen, nie letztgültig beantworteten Fragen, die die Menschen bewegen, zu gehören. Leibniz hat dieses Problem, »l'origine du mal,«¹⁵ auf seine Weise mit dem Begriff der »Theodizee« belegt, einer Wortschöpfung, die sich aus dem griechischen Wort θεός,

⁶ G. W. Leibniz. *Monadologie* § 58. Felix Meiner Verlag Hamburg 1960, S. 53.

⁷ G. W. Leibniz. *Theodizee* Band I, S. 220: Car il faut savoir que tout est lié dans chacun des mondes possible: l'univers; quel qu'il être, est tout d'une pièce, comme un ocea.

⁸ G. W. Leibniz. *Monadologie* § 61, Felix Meiner Verlag 1960.

⁹ G. W. Leibniz. *Theodizee* Band I, S. 238: d'ou vient le mal?

¹⁰ Robert McAfee Brown. *Elie Wiesel Zeuge für die Menschheit*. Herder Verlag Freiburg 1990.

¹¹ Andreas Renz, H. Schmid, J. Sperber, A. Takim, (Hrsg.): *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*. Friedrich Pustet Verlag Regensburg 2007.

¹² Kenneth W. Morgan. *Buddhist and Hindu Approaches to Suffering*. Oxford 1998.

¹³ Konrad Lorenz. *Das sogenannte Böse*. Borotha-Schoeler Wien 1974.

¹⁴ Wolfgang Winkler, Uta Seibt. *Das Prinzip Eigennutz*. Hoffmann und Campe Hamburg 1977.

¹⁵ G. W. Leibniz. *Theodizee* Band I, S. 132.

Gott, und δίκη, Gerichtsverfahren, zusammensetzt. Dieser Terminus fand Anwendung auf das Buch Hiob im Alten Testament, in der Philosophie der Stoa und Scholastik, und findet Bearbeitung in neueren Philosophien, unter anderem bei Whitehead,¹⁶ Griffin¹⁷, Swinburne¹⁸ und Johann-Baptist Metz.¹⁹ Darüber hinaus hat das Theodizeeproblem nach Auschwitz neue Dimensionen erfahren, die vornehmlich in der angelsächsischen Literatur u. a. bei R. Rubinstein²⁰, E. Berkovits,²¹ H. Tsimerman,²² E. Fackenheim,²³ H. Jonas,²⁴ E. Levinas²⁵ und J. Roth²⁶ ihren Niederschlag gefunden haben. Das Akronym »Theodizee« wurde von Leibniz ausgehend als lebendiger Terminus in historisch-antike Zeiten rückübertragen und hat bis in die Gegenwart hinein, verbal gleichlautend, trotz mehrfacher inhaltlicher Änderungen keinen Bedeutungsverlust erfahren, sondern wird immer wieder mit furchtbarer Konkretion aufgeladen. Unter dem Leibniz'schen Terminus Theodizee wird »die Rechtfertigung Gottes gegen die Anklage, die

¹⁶ Alfred North Whitehead. *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt 1995, S. 611-619.

¹⁷ David Ray Griffin. *God, Power and Evil. A Process Theodicy*. Philadelphia 1976.

¹⁸ Richard Swinburne. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford 1998, S. 125-159.

¹⁹ Johann-Baptist Metz (Hrsg.) *Theodizee-empfindliche Gottesrede. Landschaft aus Schreien – Zur Dramatik der Theodizeefrage* Mainz. 1995, S. 81-102.

²⁰ Richard Lowell Rubinstein. *After Auschwitz: Radical theology and contemporary Judaism*, 1966.

²¹ Eliezer Berkovits. *Das Verbergen Gottes*, in Broke/Jochum 1982.

²² Hayim Yisrael Tsimerman. *His work is perfect*, In: Katz 2007.

²³ Emil Fackenheim. *Die gebietende Stimme von Auschwitz*, in Broke 1982.

²⁴ Hans Jonas. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Suhrkamp Verlag 14. Auflage 2013.

²⁵ Emanuel Levinas. *Useless Suffering*, in Katz 2007.

²⁶ John K. Roth. *A theory of Protest*. In: Davis 1981.

Übel in der Welt und die ungleiche Verteilung der Güter und Übel unter den Menschen [und ihre] Unvereinbarkeit mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes,«²⁷ verstanden, dem Ursprung eines Übel, das Leibniz unter dem Blickwinkel der menschlichen Freiheit zu erklären versucht.²⁸ Dass sich die Theodizee nach Leibniz' Verständnis als ein Gerichtsprozess vor dem Richterstuhl der Vernunft, *tribunal de la raison*,²⁹ abspielt, ist für seine Philosophie kennzeichnend, denn nicht nur die Anklage gegen Gott, nicht nur die Verteidigung seiner Vollkommenheit, *Apologie de ses perfections*,³⁰ die Leibniz mit der Prinzessin und späteren Königin von Preußen Sophie-Charlotte erörtert,³¹ die ihn zur schriftliche Ausarbeitung seiner Vorstellungen der Theodizee ermutigte,³² sondern die letztinstanzliche Entscheidung in dieser diskursiven Auseinandersetzung fällt die Vernunft. Die Festlegung, was die Theodizee nach Leibniz sei, hat tiefgreifende Implikationen, die an die Grenzen des Wissbaren überhaupt heranreichen und setzt einleitend fünf elementare Prämissen voraus.

Erstens: Die Rechtfertigung, *ici porte que l'assistance de Dieu*,³³ eines Gottes, nach Leibniz des jüdisch-christlichen Gottes, setzt ein Wissen oder den Glauben als eine *geglaubte Gewissheit der Existenz* eines solchen Wesens voraus. Atheisten oder Religionskritiker die

²⁷ Hubertus Busche. Enzyklopädie Philosophie, Hrsg.: H. J. Sandkühler Hamburg 2010, Band 3, S. 2729-2735.

²⁸ G. W. Leibniz. Theodizee Band I Titel: Essais de Théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.

²⁹ G. W. Leibniz. Theodizee Band I, S. 118.

³⁰ Ebda, S. 34.

³¹ Kuno Fischer. Gottfried Wilhelm Leibniz. Leben, Werke und Lehre. Marix Verlag 2009, S. 115.

³² G. W. Leibniz. Theodizee Band I, S. 41.

³³ G. W. Leibniz. Theodizee Band I, S. 38.

diese Voraussetzung nicht teilen,³⁴ lassen der Frage der Theodizee deshalb auch nur eine untergeordnete Rolle zukommen.³⁵ Zweitens: Sofern die Rechtfertigung eines solchermaßen bedingten, existierenden Gottes vorgenommen werden soll, wird eine *wechselseitige Bezogenheit* von Gott und Welt vorausgesetzt. Der divine Bezug des christlich-jüdischen Gottes trifft per Definitionem nicht nur jedes einzelne Individuum exklusiv, sondern kann rückbezogen von jedem vernunftbegabten Wesen auf diese gedacht-höhere Instanz prinzipiell, unabhängig vom Grad der willentlich herbeigeführten Autonomievorstellung, bedacht werden, denn andernfalls wäre jede Klage oder jede Rechtfertigung gegen eine solche kaum plausibel. Dieser göttliche Einfluss gilt darüber hinaus, wenn wir das, was Welt ist, auch für die unbelebte Natur annehmen, ebenfalls für den anorganischen Kosmos. Die Leibniz'sche *theistische Position* ist mit weiteren Implikationen von einer *deistischen Argumentation*, wie sie mit dem Weltenbaumeister bei Platon im Timaios³⁶ oder bei Aristoteles mit der ersten Ursache, wie sie als erstem, unbewegten Beweger in seiner Metaphysik zur Darstellung kommen,³⁷ zu unterscheiden. Die jüdisch-christliche Vorstellung, in der der monotheistische Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt gesehen wird, teilt Leibniz an diesen Punkt mit den orthodoxen Theologen seiner Zeit, und bildet einen markanten Unterschied zum Gottesbegriff der Stoa, auf den unter Punkt

³⁴ Willi Oelmüller. Philosophische Antwortversuche angesichts des Leidens. In Willi Oelmüller (Hrsg.). Theodizee – Gott vor Gericht. Wilhelm Fink Verlag München 1990, S. 67 ff.

³⁵ W. Pannenberg. Die christliche Legitimation der Neuzeit 1968, in W. Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit. Göttingen 1972, S. 120. Zitiert bei Peter Koslowski. Der leidende Gott. In Willi Oelmüller, (Hrsg.) Theodizee. Gott vor Gericht. S. 36 ff.

³⁶ Platon. Timaios. Platon Werke in 8 Bänden (zwei Halbbände 8/1 und 8/2), WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) Band 7; 6. Auflage 2011, S. 28 ff.

³⁷ Aristoteles. Metaphysik XII 8 ff.

A1 näher einzugehen sein wird. Drittens: Wird die theistische Bezogenheit dieses jüdisch-christlichen Gottes auf die Welt als real angenommen, dann scheint ein Unterschied zwischen der Intention dieses Gottes und der Wahrnehmung der weltlichen Wirklichkeit von denen gesehen zu werden, die vernunftbegabt, sowohl eine Gottesvorstellung entwickeln als auch eine Differenzvorstellung daraus ableiten, unabhängig von den guten oder schlechten Qualitäten, die einerseits einem solchen Gott unterstellt werden, oder andererseits die eigene Selbstwahrnehmung suggeriert, was der Begriff der Rechtfertigung voraussetzt. Denn unter einer Apologie, (engl.: *justification of practice*; franz.: *legitimation*) verstehen wir die Entlastung von Personen oder von Sachverhalten, bei denen sich unterschiedliche Positionen gegensätzlich oder widersprüchlich, auch mit ausschließendem Charakter, gegenüberstehen. Eine Entlastung setzt ihr Gegenteil voraus, die im Falle der Theodizee durch die »Anklage« vertreten ist. Viertens: Es gibt etwas, das wir als Übel vom Guten mit einer gewissen Berechtigung unterscheiden können. Denn sofern es keinen Unterschied zwischen dem real einen oder dem anderen gäbe, wäre real alles gleich gut oder alles gleich schlecht. Die fünfte Prämisse betrifft die Leibniz'sche Denkmethode, sie adressiert das Denken des Philosophen selbst. Die vorausgesetzte Grundstellung der Theodizee ist, »Glauben und Vernunft in Übereinstimmung [zu] bringen.«³⁸ Diese Grundstellung ist nicht unmittelbar aus der Theodizeedefinition erschließbar, ergibt sich aber aus der Rechtfertigung als eine von zwei konträren Positionen in einem fiktiven Gerichtsprozess. Sie bestimmt Leibniz' Denkmethode durchgehend und bedarf bis zu ihrer logischen Bestimmtheit durch Leibniz einiger Denkschritte. Es ist zu zeigen, dass Leibniz

³⁸G. W. Leibniz. Theodizee Band I: Discours de la conformité de la foi avec la raison S. 68.

bemüht ist, diese »Übereinstimmung von Glaube und Vernunft« unter der Bedingung der Endlichkeit der menschlichen Vernunft nicht nur einseitig durch Aufdeckung doxologischer »Irrtümer« im Glauben herzustellen; im Vorwort weist Leibniz auf »Glaubenssätze« hin, die als »passabel« bezeichnet werden könnten, »wenn sie nicht enthielten, was nicht mit der Heilswahrheit übereinstimmt«³⁹. Konkret bezieht er sich im Text u. a. auf die Prädestinationslehre.⁴⁰ Auf eine kurze Formel gebracht schließt Leibniz näherungsweise Folgendes: Wer nicht mit Vernunft glaubt, versteht seinen Glauben nicht in der Tiefe wie möglich und umgekehrt, wer nicht glaubt, kommt in seinem Verständnis von der Welt nicht so weit, wie sein Verstand es zulässt. Im ersten Schritt bleibt zunächst festzuhalten, Leibniz entfaltet die Frage der Differenz von Gut und Übel unter der von ihm gedacht-geführten göttlichen Ordnung im Spannungsfeld von Glaube und Vernunft, was schon im Titel des Prolegomenon seiner Theodizee »La question de la conformité de la foi avec la raison a toujours été un grand probleme,«⁴¹ zum Ausdruck kommt, aber sein gesamtes philosophisches Werk durchzieht.⁴² Darüber hinaus radikalisiert Leibniz diesen Ansatz in einem zweiten Schritt, indem er nicht nur bestrebt ist, Glaube und Vernunft zu harmonisieren, sondern verallgemeinernd eine Übereinstimmung von Metaphysik und Logik herzustellen.⁴³ Dazu schreibt er an Herzogin Sophie 1678: »Ich

³⁹ Ebda, S. 3.

⁴⁰ Ebda, S. 37.

⁴¹ Ebda, S. 78 § 6.

⁴² G. W. Leibniz. Theodizee Band I, u. a. S. 108. »Car ce qui est contre la raison est contre les vérités absolument certaines et indispensables, et ce qui est au-dessus de la raison est contraire seulement à ce qu'on a coutume d'expérimenter ou de comprendre.«

⁴³ Hierin unterscheidet sich Leibniz deutlich von Kant. Während Leibniz den Zusammenhang von allem mit allem betont, besteht Kant auf einer strengen Trennung der einzelnen Wissenschaften. Leibniz sieht ebenfalls eine

habe erkannt, dass die wahre Metaphysik sich kaum von der wahren Logik unterscheidet.«⁴⁴ Gibt es Belegstellen, speziell in der Theodizee, die Logik und Metaphysik als »kaum unterschieden« aufzeigen?⁴⁵ Bezeichnend dafür mag Leibniz' Stellung zu den *Axiomen* sein, die er für beweisbar hält. Seit Epikurs Zeiten wurden Axiome als *unhintergehbare Lehrsätze*, »ursprüngliche Wahrheiten«, aufgefasst, die nicht zu beweisen waren. Nicht so Leibniz' Ansicht, er sagt dazu: »Es verhält sich damit ungefähr wie mit jenen Sätzen, die man in der gewöhnlichen Auffassung als Axiome ansieht, die aber, wie die Lehrsätze, bewiesen werden könnten und bewiesen zu werden verdienen: man lässt sie gleichwohl als Axiome gelten, als wären sie ursprüngliche Wahrheiten.«⁴⁶ Zu den »ursprünglichen Wahrheiten« zählt Leibniz *Vernunftwahrheiten*, *Vérités de raison*,⁴⁷ im Gegensatz zu den Tatsachenwahrheiten, *Vérités de fait*.⁴⁸ Erstere fassen im Zusammenhang von Glaube und Vernunft, Glaubensinhalte wie ein »höchstes Wesen«, das durch fehlende Realitätsgewissheit gekennzeichnet ist, begrifflich. Auch für Vernunftwahrheiten oder gerade für diese versucht Leibniz seinen Argumenten eine streng rationale, logische Beweiskraft zu

weitgehende Übereinstimmung von Logik und Mathematik, in der B. Russel Leibniz folgt. Bertrand Russel. A critical exposition of the Philosophy of Leibniz.

⁴⁴ Zitiert nach G. W. Leibniz. Schriften zur Logik und philosophischen Grundlegung und Naturwissenschaften, Band 4 der vierbändigen Leibniz-Ausgabe in 6 Teilbänden, Suhrkamp Verlag 1996, S. IX.

⁴⁵ H. Scholz. Leibniz und die mathematische Grundlagenforschung. Jahresbericht der Deutschen Mathematiker Vereinigung 1942, S. 217 ff.

⁴⁶ G. W. Leibniz. Nouveaux essais sur l'entendement humain. 4bändige Ausgabe in 6 Teilbänden, Band 3.1 Suhrkamp 1996, S. 18.

⁴⁷ Monadologie §. 61

⁴⁸ Ebda, § 61.

geben.⁴⁹ Unter dieser Vorstellung stellt Leibniz sein 1710 publiziertes Werk der Theodizee in eine lange, aufklärerische Tradition, die im frühen Mittelalter beginnt u. a. mit Anselm von Canterbury (1033-1109),⁵⁰ die ihre spinozistische und cartesische Fortsetzung mit dem Bemühen findet, eine *rationale Metaphysik* zu etablieren, und die eine beschleunigende Voraussetzung der Emanzipation der Naturwissenschaften im 17. und 18. Jahrhundert darstellte. Eine Metaphysik mit dem Mittel der Logik zu betreiben, bedeutet aber nichts Geringeres als eine rational gerechtfertigte Metaphysik zu etablieren, womit sich nicht nur für seinen Zeitgenossen u. a. Pierre Bayle (1647-1706), einem hugenottischen Protestanten, der von Frankreich nach Holland geflohen war, sondern aktuell, in einem nachmetaphysischen Zeitalter, die Frage der Leibniz'schen Rechtfertigung auch erkenntnistheoretisch brisant stellt.⁵¹

Leibniz hat seine Theodizee nicht explizit als Existenzbeweis Gottes abgefasst; er hat seine Theodizee auch nicht als eine Rechtfertigung seines Gottes geschrieben, an den er voraus-»gesetzt« existierend im Sinne einer »natürlichen Theologie« glaubt, aber eben in einem Reflexionsvorgang auch »setzt«, sondern er will

⁴⁹ Ebda, § 31, S. 121.

⁵⁰ Schrimpf Gandolf. Ursprünge und Anfänge: Vor- und Frühscholastik; in Beckmann, Honnefelder, Wieland (Hrsg.), Philosophie im Mittelalter Felix Meiner Verlag Hamburg 1996, S. 1 ff.

⁵⁰ Anselm v. Canterbury. Proslogin. Reclam Verlag, Stuttgart 2005, S. 20: »Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.«

⁵¹ Adorno benennt das Problem in der »Negativen Dialektik« positiv so: »Der Kant der Vernunftkritik hat in der Ideenlehre ausgesprochen, ohne Metaphysik sei Theorie nicht möglich«, und weiter unten spricht Adorno die Vermutung aus, dass: »übrigens wohl eine jede [Philosophie] um den ontologischen Gottesbeweis kreist.« Theodor W. Adorno. Negative Dialektik, Suhrkamp Verlag 3. Auflage 1982, S. 377 und 378.

den Glauben⁵² an die Vereinbarkeit des Übels mit »der besten allen Welten« mit dem Mittel eines Beweises rechtfertigen. Dass diese Rechtfertigung den Charakter eines Gottesbeweises annimmt, kommentiert Leibniz selbst, indem er sagt: »Das ist in wenigen Worten *der Beweis* für einen einzigen Gott mit seinen Vollkommenheiten und des Ursprungs der Dinge durch ihn.«⁵³ Ist also Leibniz Rechtfertigung *ein Beweis*, der keine andere Zugangsbedingung außer einem logisch-sprachlichen Instrumentarium, über das hinaus nichts Wissbares epistemisch zu fassen ist, kennt? Leibniz führt den Beweis in seinem fiktiven Gerichtsprozess in der ursprünglich juristischen Bedeutung des Begriffs, der in seinem Sinne methodisch durchaus seiner Rechtfertigungslehre gemäß ist.⁵⁴ Allerdings unterliegt auch der fiktiv-juristisch geführte Beweis im Sinne des aristotelischen λόγος ἀποφαντικός trotz vieler philosophischer Metamorphosen seit alters her strengen Regeln und Gesetzmäßigkeiten,⁵⁵ auf die Leibniz in der Theodizee mehrfach hinweist.⁵⁶ Unter der Bedingung, dass der Vorsatz P_1 in sich und in seinem Bezug auf die Nachsätze P_2 widerspruchsfreie Prämissen sind, weist die Form des Beweises *die Konklusion* dann als eine logische aus,⁵⁷ die Wahrheitsanspruch einfordert.

Den Anfang alles schlussfähigen Beweisens bilden für Leibniz zwei logische Prinzipien: Erstens der Satz vom Widerspruch und

⁵² Hubertus Busche. Leibniz' Theodizee – Ihre Ziele und ihre Argumente. Quensen Druck u. Verlag GmbH & Co. KG 2011/12, S. 9.

⁵³ G. W. Leibniz. Theodizee Band I, S. 219.

⁵⁴ Joachim Ritter. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Schwabe & Co Verlag Basel Stuttgart Band I, S. 882.

⁵⁵ Ein Beweis ist eine Abfolge von propositionalen Sätzen, die epistemisch das in knappe Worte gefasste Denken in logische, aufeinander beziehende Aussagen ausdrückt und zu einem Schluss führt.

⁵⁶ G. W. Leibniz. Theodizee Band I, S. 171.

⁵⁷ Hubertus Busche. Aristoteles Erkenntnislehre. Studienunterlagen der FernUniversität Hagen: De Anima und Analytika posterior, 2013.

zweitens der Satz vom zureichenden Grund.⁵⁸ Um die Leibniz'schen Vernunftschlüsse als grundlegende Methode seines Denkens zu verstehen, ist es hilfreich, den Satz vom Widerspruch im Sinne Leibniz' genauer zu untersuchen. Der Satz vom zureichenden Grund wird in Kapitel A1 im Zusammenhang des Leibniz'schen Gottesbegriffes näher erörtert. Leibniz sagt zum Satz vom Widerspruch in der Theodizee im § 44 Folgendes: »Um diesen Punkt besser zu verstehen, muss man beachten, dass es zwei große Prinzipien für Vernunftschlüsse gibt: Das eine ist *das Prinzip des Widerspruchs*, das besagt, dass von zwei einander widersprechenden Sätzen der eine wahr, der andere falsch ist.«⁵⁹ Und ergänzend dazu schreibt Leibniz an Samuel Clarke 1715/16:

»Die große Grundlage der Mathematik ist das Prinzip des Widerspruchs oder der Identität, d. h. der Satz, dass eine Aussage nicht gleichzeitig wahr und falsch sein kann, dass demnach $A=A$ ist und nicht \neq non A sein kann. Dieses einzige Prinzip genügt, um die Arithmetik und die Geometrie, also alle mathematischen Prinzipien abzuleiten. Um aber von der Mathematik zur Physik überzugehen, ist noch ein anderes Prinzip erforderlich, wie ich in meiner Theodizee bemerkt habe, nämlich das Prinzip des zureichenden Grundes: Dass sich nämlich nichts ereignet, ohne dass es einen Grund gibt, weshalb es eher so als anders geschieht.«⁶⁰

⁵⁸ G. W. Leibniz. *Monadologie*. Verlag Felix Meiner Hamburg 1956 § 3, S. 41.

⁵⁹ G. W. Leibniz. *Theodizee* Band I, S. 273.

⁶⁰ Samuel Clarke. *Der Briefwechsel mit G. W. Leibniz von 1715/16*. Felix Meiner Verlag Hamburg 1990, S. 16.

Leibniz macht keinen wirklichen Unterschied zwischen dem Prinzip des Widerspruchs und dem Prinzip der Identität, wie er im Brief an Clarke ausdrücklich sagt. Sehen wir den Satz vom Widerspruch, wie Leibniz ihn sah, in dem nicht der Fall ist, dass die Aussage A zutrifft und gleichzeitig die Aussage A nicht zutrifft, gleichsinnig zu dem der Identität als *principium identitatis indiscernibilium* (Ununterscheidbarkeitsatz),⁶¹ dann gelten diese Sätze auch für empirische Entitäten.⁶² Damit stützt sich Leibniz durchaus klassisch auf Aristoteles, der den Satz des Widerspruchs ebenfalls nicht nur logisch, sondern ontologisch auffasste.⁶³ Ein Reales kann nicht zur gleichen Zeit unter denselben Bedingungen zugleich es selbst sein und dasselbe nicht sein, oder wenn Dinge ununterscheidbar sind, dann werden sie als identisch genommen. Damit sind Sätze als richtig oder falsch klassifizierbar, die Wiedererkennung eines Objektes gewährleistet und die interpersonelle Kommunikation gesichert. Alle lebensweltliche Realität basiert auf diesen beiden Prinzipien als notwendiger Bedingung. An diesen Prinzipien zeigt sich die geheimnisvolle, wechselseitige Korrespondenz von Logik und Wirklichkeit.

Wenn das Ding, dessen Winkelsumme 180° ist, immer ein Dreieck ist, und deshalb kein Viereck ist, dann stimmen Satz, Formel, Begriff und reales Sein, Begriff und Sache, »Geist und Substanz« überein. Die axiomatische Formel bleibt eine Formel, und das physikalisch-dinghafte Dreieck bleibt ein Dreieck als Ding, wird aber die Winkelsumme des Dreiecks verändert, haben wir kein Dreieck mehr vor uns, *das Wesen* des Dreiecks ist verändert. Daraus ergibt sich die »Einheit von Geist und Substanz«. Leibniz

⁶¹ Joachim Ritter. Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 4, Schwabe & Co Verlag Basel Stuttgart, S. 146.

⁶² Wobei der Satz vom Widerspruch eher auf die logisch-semantische Seite und der Satz Widerspruchs eher auf die ontologische Seite zu beziehen ist.

⁶³ Aristoteles. Metaphysik 1005 b.

Bemühen geht dahin, diese Beziehung auch für »ursprüngliche-, oder Vernunftwahrheiten« geltend zu machen. In einen metaphysisch entsprechenden Zusammenhang gestellt, war Leibniz demgemäß der Ansicht, Gottes Wirken in den Dingen mache das Wesen der Dinge selber aus. Sein zweiter Brief an die Prinzessin von Wales erweist sich damit als ein Schlüsseltext, weil Leibniz mit der Bedeutungsgleichheit des Satzes des Widerspruchs und der Identität eine logische Begründung der »*Vereinigung von Geist und Substanz*« liefert. Genau auf diese Einheit weist Hubertus Busche zu Recht in seiner Einführung zur Leibniz'schen Monadologie hin,⁶⁴ ein Zusammenhang, der uns bei der Analyse des Übels noch eingehender beschäftigen wird.

Erkenntnistheoretisch wurde die »Übereinstimmung von Glaube und Vernunft« als erster Schritt aus der Theodizeedefinition abgeleitet, im zweiten Schritt folgte die »kaum unterschiedene Einheit von Logik und Metaphysik« und im dritten Schritt sehen wir Leibniz' logische Begründung für die »*Vereinigung von Geist und Substanz*«, die für ihn nicht mehr bedeutete als die Ontologisierung von Glaube und Vernunft oder seine *Onto-Theo-Logie*. Wenn wir die Bedeutung dieses Zusammenhanges erfassen wollen, so sei an dieser Stelle darauf verwiesen, dass die Theodizee das einzige philosophische Werk ist, das Leibniz zu Lebzeiten für den Druck freigegeben hat, und dass die Vereinigung von Geist und Substanz ein großes Thema des deutschen Idealismus wurde, dessen Vorläufer er war, auch wenn spätere Rezensenten dieser Epoche Leibniz' Bearbeitung als »bloße Vernünftelei« abtun konnten.

⁶⁴ Hubertus Busche. Gottfried Wilhelm Leibniz Monadologie. Akademieverlag 2009, S. 20.

Das negative Beweisziel der Theodizee bei Leibniz

Allerdings wird im Weiteren gezeigt werden, dass das »Beweisziel« der Theodizee um einiges vorsichtiger zu formulieren ist als sich manche Kritik zumutet. Denn nach Busche ist das Beweisziel der Theodizee ein »bloß negatives«, das zwar die »notwendige und mögliche Erklärung der Übel in der besten aller Welten zu geben beansprucht, aber ihre hinreichende und wirkliche Erklärung« nicht intendiert.⁶⁵ Dazu ist es notwendig, zunächst zu klären, was zu beweisen zwischen Anklage und Verteidigung strittig ist. Denn unstrittig bei beiden »Prozessbeteiligten« ist, wie dargestellt, die »Existenz eines höchsten Wesens«. Aus Leibniz' Sicht wird in der Theodizee die Vereinbarkeit der Übel in und mit der besten aller möglichen Welten erwiesen. Busche sieht das »bescheidenere Beweisziel« durch prozessuale und logische Gründe als gegeben an. Die Begründung der Vereinbarkeit der Übel dieser Welt mit dem Philosophem, diese Welt sei »die beste aller möglichen Welten«, ergibt sich prozesstechnisch durch eine »*asymmetrische Beweislastverteilung*«⁶⁶ zwischen Anklage und Verteidigung. Gemäß dem Römischen Recht, in dem sich Leibniz als promovierter und rechtslogisch höchst versierter Jurist gut auskannte, obliegt dem Kläger zunächst die alleinige Beweislast der Klage. Der »Schuldvorwurf« gilt nach dieser Form der Rechtsprechung als nicht gerechtfertigt und abgewiesen, wenn der Verteidiger die Anklage als falsch, unbegründet oder unbeweisbar enttarnt. Von der Anklage wird erwartet, nicht nur die »notwendigen Gründe« vorzutragen, sondern auch die »hinreichenden« darzulegen. Für den Verteidiger Leibniz hingegen reicht es, wenn er die Notwen-

⁶⁵ Hubertus Busche. Leibniz' Theodizee – Ihre Ziele und ihre Argumente. Quensen Druck u. Verlag GmbH & Co. KG 2011/12, S. 8-41.

⁶⁶ Ebda, S. 15.

digkeit der bloßen Möglichkeit der »Kompossibilität«, Vereinbarkeit, des Übels mit »der besten aller möglichen Welten« darstellt, aber die hinreichenden Gründe, die mit der »Konfaktizität«⁶⁷ erst gegeben wären, als nicht bewiesen oder prinzipiell als gar nicht beweisbar belegt.

Mit welcher Begründung weist Leibniz nun das Argument der Unvereinbarkeit der Übel in der Welt mit der besten aller möglichen Welten zurück? Er sagt dazu:

»Herr Bayle aber scheint ein wenig zu viel zu verlangen; er möchte, dass man ihm *im Einzelnen* zeige, auf welche Weise das Übel mit *dem bestmöglichen Plan für das Universum* verknüpft sei. Das würde eine *vollständige Erklärung* des Vorgangs sein; eine solche unternehme ich nicht und bin auch nicht dazu verpflichtet, denn man ist nicht dazu verpflichtet, was uns in unserem gegenwärtigen Zustand unmöglich ist: hier genügt es, darauf hinzuweisen, dass nichts daran hindert, dass *ein besonderes Übel* sehr wohl mit *dem allgemeinen Besten* verknüpft sein kann. Diese unvollkommene Erklärung, die auch im anderen Leben noch etwas zu ergründen übriglässt, reicht zur Widerlegung der Einwände, aber nicht zum Erfassen der Sache aus.«^{68,69}

⁶⁷ Ebda, S. 11.

⁶⁸ Hubertus Busche. Leibniz' Theodizee – Ihre Ziele und ihre Argumente. Quensen Druck u. Verlag GmbH & Co.KG 2011/12, S. 12.

⁶⁹G. W. Leibniz. Theodizee Band I, S. 454 §145. »M Bayle y demande un peu trop, il voudrait qu'on lui montrât en détail comment le mal est lié avec le meilleur projet possible de l'univers, ce qui serait une explication parfaite du phénomène; mais nous n'entreprenons pas de la donner, et n'y sommes pas obligés non plus, car on n'est point obligé à ce qui nous est impossible dans l'état où nous sommes: il nous suffit de faire remarquer

Der Unterschied, den Leibniz hier macht, besteht in der Endlichkeit der menschlichen Vernunft, die das Universalgenie Leibniz für eine »schwache Vernunft« im Gegensatz zur »allumfassenden Vernunft, die in Gott ist« hält. Der juristischen Diktion nach, die die empathisch empfundene Seite des Übels, das im Einzelfall grausam sein mag, unberücksichtigt lässt, bestätigt Leibniz die notwendigen Gründe, der *Kompossibilität* des Übels mit der besten aller möglichen Welten, kann aber die hinreichenden Gründe der Konfaktizität der Vereinbarkeit als unbewiesen mit der Begründung zurückweisen, dass bei endlicher Vernunft »das Besondere« des Einzelfalls »des Übels« nicht im Widerspruch des »allgemein Besten«⁷⁰ steht, wenn nach Leibniz unter dem »allgemein Besten« im Vorgriff auf spätere Erläuterungen die »präetablierte Harmonie« des Weltganzen gesehen wird. Die Anklage scheitert nach Leibniz daher aus drei Gründen: Erstens an der »Unvollständigkeit der Erklärung« der gegebenen Übel, zweitens bleibt dem endlichen Verstand das »allgemein Beste«, weitestgehendst verborgen und drittens ist die Verknüpfung zwischen der bestmöglichen Welt und dem Übel für den endlichen Verstand uneinsehbar; Busche nennt das »das *Wie des Verhältnisses* zwischen der bestmöglichen Welt und dem Übel«⁷¹, was Leibniz für die Mysterien analog geltend macht.⁷² Formal syllogistisch ergibt sich damit folgende Situation für Leibniz' Argumentationsbeweis seiner Rechtfertigung: Die erste Prämisse seiner »skeptischen Ankläger« ist nicht

que rien n'empêche qu'un certain mal particulier ne soit lié avec ce qui est le meilleur en general. Cette explication imparfaite, et qui laisse quelque chose à découvrir dans l'autre vie, est suffisante pour la solution des objections, mais non pas pour une compréhension de la chose. «

⁷⁰ G. W. Leibniz. Theodizee Band I, S. 87.

⁷¹ Hubertus Busche. Leibniz Theodizee – Ihre Ziele und ihre Argumente. Quensen Druck u. Verlag GmbH & Co.KG 2011/12, S. 13.

⁷² G. W. Leibniz. Theodizee Band I, S. 192.

beweisfähig, die zweite Prämisse entzieht sich der Beweisbarkeit, und damit kann nur ein Fehlschluss folgen, weil ihm jegliche logische Konsistenz fehlt.⁷³ Der Nachweis der Inkommensurabilität der Prämissen und der daraus resultierende Schluss stellt die Abweisung der Anklage dar, positiv formuliert heißt das: Die Vereinbarkeit des Übels mit der besten aller Welten ist nach Leibniz logisch möglich.

Der Textaufbau und Schreibstil der Theodizee

Der eigentlichen Einleitung der Theodizee geht ein Vorwort voraus, aus der die Leibniz'sche Motivation geschlossen werden kann, warum er »... erwogen habe, seine Gedanken über diesen Gegenstand, deren Hauptziel die Erkenntnis Gottes war, zu veröffentlichen.«⁷⁴ Entsprechend der Breite und Tiefe seines Denkens stellt sich die Motivlage, die Theodizee geschrieben zu haben, komplex und vielschichtig dar, dennoch lassen sich orientierend Themenfelder hierfür zusammenfassen: Erstens die Darstellung der eigenen Philosophie; zweitens die Auseinandersetzung mit den philosophischen Zeitgenossen (Arnauld, Abbé Foucher, Nicolaus Malebranche, Hobbes, Locke u. a. m.) und der Vielzahl seiner klassischen, philosophischen Vorläufern; drittens Kritik der dogmatischen Theologie seiner Zeit, sowohl seine kirchenpolitischen Reunionsversuche, wie auch theologisch inhaltlich (z. B. in § 4 und § 283 die Einlassungen über die Erbsünde oder die mathematische Erklärung der Trinitätslehre § 22); viertens Veröffentlichung seiner naturwissenschaftlichen und mathematischen Arbeiten; (z. B. die Auseinandersetzung mit Newton bei der

⁷³ Die Kompossibilität von Logik und Metaphysik ist aufgehoben.

⁷⁴ G. W. Leibniz. Theodizee Band I, S. 41.

Erklärung der Gravitationskräfte, § 19, Hinweis auf die Differentialrechnung beim Beweis, dass eine endliche Gerade unendlich teilbar ist, § 70) fünftens Institutionalisierung des Wissenschaftsmanagement (z. B. im Bibliothekswesen und der Bildung der kaiserlichen Sozietät der Wissenschaften); sechstens bekundet Leibniz einen diplomatisch-politischen Anspruch, dem die Theodizee, wie dargestellt, im Dialog mit Sophie-Charlotte vielleicht seine Initiation verdankt,⁷⁵ um nur einige wichtige seiner Felder zu benennen. Es nimmt daher nicht Wunder, dass sich alle nachfolgenden philosophisch ausgerichteten Autoren, die sich auf die Frage nach dem Ursprung des Übels eingelassen haben, in positiver oder abgrenzender Weise zur Theodizee von Leibniz positioniert haben.

In der Einleitung der Theodizee befasst sich Leibniz mit der oben kurz skizzierten »Übereinstimmung von Glaube und Vernunft«. Der Hauptteil des Werkes gliedert sich in drei Abschnitte: Der erste Abschnitt begründet die »Kompossibilität« des Übels mit der These, diese Welt sei die bestmögliche aller Welten (bis § 106); der zweite Abschnitt befasst sich mit dem Verhältnis von menschlicher Freiheit und ihrer Grenze durch die *Determination der Vorsehung* (§ 107-240); der dritte Abschnitt (§ 241- 417) behandelt die *moralischen* und *physikalischen Übel*.

Manche Rezensenten haben einen Widerspruch zwischen der hohen Intellektualität des Philosophen Leibniz und dem »populistischen Stil« der Theodizee, die einen philosophischen Anspruch artikuliert, herausgestellt. Betrachtet man allerdings die intrinsischen Bedingungen der Motivlage der Abfassung, so wird die Absicht des Autors deutlich, für ein bildungshungriges, philosophisch und theologisch weitgehend noch dem tiefen Mittelal-

⁷⁵ Siehe auch Fußnote 31.

ter verhaftetes, ungeschultes Publikum im Zeitalter der beginnenden Aufklärung schwierige Gedanken verständlich zu vermitteln. Auf den Philosophen Leibniz selbst bezogen, zeigt diese Haltung den Unterschied zwischen einem φίλόλογος und φίλόσοφος, die Leibniz zweifelsfrei beide verkörperte. Er stellt sich mit seinem Schreibstil in der Theodizee aus unserer Sicht bewusst in eine sokratisch-mäeutisch gute Tradition eines Philosophen. Die nahezu atemberaubende Positivität des Werkes hat allerdings nichts mit dem Schreibstil oder einer missverständlichen Dialektik des Philosophen zu tun, sondern in ihr kommt der Kern der Leibniz'schen Philosophie selbst zur Sprache.

Das Problem der stoischen Quellen

Wenn von der Quantität der Zitierungen auf die Qualität der Bezugnahme geschlossen werden kann, dann ist der Einfluss der stoischen Philosophie auf Leibniz bei all seiner Originalität und Weiterentwicklung des Vorgedachten hoch einzuschätzen. Es sind je nach Zählweise näherungsweise 53 Zitationen in der Theodizee, die sich mit den Stoikern oder der stoischen Philosophie auseinandersetzen, nach den Bibelbezügen sind die stoischen damit die zweithäufigsten, und wenn darüber hinaus auch ein stoisches Gedankengut in der Bibel eingeräumt wird, auch ohne dass die Stoa Urheberschaft darauf beanspruchen könnte, dann erhöht sich dieser Einfluss um ein Weiteres. Leibniz' Bezug auf die Stoa ist durch ihn gut begründet, ist aber keineswegs als selbstverständlich anzusehen. Die Theodizee der Stoa wird von jüngeren

Autoren im Vergleich zur Leibniz'schen nur als eine Art »Theodizeeanalogie« betrachtet.⁷⁶

Es ist Aufgabe dieser Arbeit, in kritischer Distanz zu beiden Philosophien, der Leibniz'schen wie der Stoischen, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Theodizeen zur Darstellung zu bringen, indem hermeneutisch von der Leibniz'schen Philosophie ausgegangen wird, um dann im vorlaufenden Rücklauf vergleichend die stoische dagegenzustellen. Dabei werden viele theoretische Fragen tangiert, die vor der hellenistischen Epoche in der sokratischen, platonischen und aristotelischen Philosophie bearbeitet wurden, die durch stoische, und ihre antiken Kritiker in der epikureischen und skeptischen Schule abgrenzend und vertiefend mit zu erschließen sind. Um einen Vergleich zwischen Leibniz' Theodizee und der stoischen anstellen zu können, sollte vorab einsichtig sein, wie es um den Quellenachweis der stoischen Texte bestellt ist. Dabei interessiert zum einen, welche Schriften der Stoa überhaupt überliefert sind, aber auch, wie die überlieferten in den Kanon gelangten, und zum anderen, welche Schriften Leibniz in Abweichung von den uns bekannten Quellen bekannt gewesen sein dürften. Die wohl meisten Originalschriften der *älteren Stoa* bis auf den Zeushymnus von Kleanthes sind verloren gegangen.⁷⁷ Die Philosophiegeschichte des Diogenes Laertius ist zwar die einzig vollständige des griechisch-römischen Altertums, aber sie entstand etwa im dritten nachchristlichen Jahrhundert, nahezu 500 Jahre nach dem Leben und Wirken der von ihm zuerst aufgeführten Philosophen. Zudem war Diogenes Laertius kein Philosoph, was seine novellistische Darstellung und

⁷⁶ Carl-Friedrich Geyer. Das Theodizeeproblem – Ein historischer und systematischer Überblick. In: Willi Oelmüller (Hrsg.). Theodizee – Gott vor Gericht. Wilhelm Fink Verlag München 1990, S. 9 ff.

⁷⁷ Max Pohlenz. Die Stoa in zwei Bänden. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 3. Auflage 1964, Band I, S. 27.

zum Teil eindimensionale Poetik erklären mag. Sein Werk »Leben und Meinungen berühmter Philosophen«⁷⁸ erhebt daher gar keinen Anspruch auf Urkundlichkeit, auch wenn in manchen Fällen der Nachwelt nur diese Quelle zur Verfügung steht. Anmerkungen zu Diogenes Laertius wurden von Meric Casaubonus 1664 in London und 1692 in Amsterdam veröffentlicht. Leibniz' Zugang zu den Quelltexten ist durch seine Zitationen in der Theodizee belegt, in der von der älteren Stoa u. a. der Schulgründer der Stoa Zenon, nachfolgend Kleanthes und vor allem Chrysipp genannt sind. Allerdings sind diese Autoren und ihre Philosophie im Wesentlichen nur bruchstückhaft durch Nennungen der Autoren der *mittleren Phase der Stoa* durch Cicero, Panaitios, Plutarch, Aulus Gellius überliefert. Die Datenlage der *jüngeren, römischen Schule der Stoa* war Leibniz aus zusammenhängenden Texten von Seneca, Epiktet und Mark Aurel besser bekannt. Als weitere Quelle wird von Leibniz der aus der Nähe Brüssels stammende klassische Philologe Justus Lipius genannt.⁷⁹ Seine beiden Werke über die Stoa sind 1604 in Antwerpen erschienen: »*Manuductio ad Stoicam philosophiam und Physiologiae Stoicorum libri tres*«. ⁸⁰ Darüber hinaus hatte Leibniz über das Dictionnaire von Bayle Zugang zum macedonischen Dichter Stobaios, den er zitiert, der eine Antologie von 500 Stücken griechischer Autoren gesammelt hatte, in dem wörtliche Zitate gesammelt waren.⁸¹ Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Leibniz auch einige Schriften von Lactanz kannte, auch wenn er das *Laktanz'sche Trilemma* wohl erwähnt hätte, wenn er darauf gestoßen wäre.⁸² Es wäre allerdings ein Irrtum zu glauben, dass

⁷⁸ Diogenes Laertius. *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* (in zwei Bänden). Meiner Verlag Hamburg. Übersetzung von Otto Apelt, 2008.

⁷⁹ G. W. Leibniz. Theodizee Band II, S. 213.

⁸⁰ Ebda. Siehe Anmerkung 444.

⁸¹ Siehe Anmerkung 332. G. W. Leibniz Band II, S. 27 bzw. S. 271.

⁸² G. W. Leibniz. Theodizee. Band II, S. 29.

sich für Leibniz wie für uns damit ein geschlossenes Lehrgebäude über den Ursprung des Übels bei der Stoa findet. Es war Leibniz' Originalität vorbehalten, dieses Thema zu Beginn der Neuzeit systematisch umfassender bearbeitet zu haben. In heutiger Zeit erweisen sich die Zusammenstellungen der »Stoicorum Verterum Fragmenta« (SVF) von Hans von Arnim (1903) in drei Bänden, die allerdings nur einen geringen Anteil der Datenlage liefert, sowie die Auswahl der Fragmente und Zeugnisse der Stoa und Stoiker in der Übersetzung von Rainer Nickel als wesentliche Quellschriften.⁸³ Weitere Quellschriften und entsprechende Sekundärliteratur werden in den Fußnoten jeweils kenntlich gemacht.

Die Anfänge der Stoa in der nacharistotelischen Zeit und das Primat der praktischen Philosophie

»Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen. Dies beweist die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen.«⁸⁴ Diese zwei kurzen Eingangssätze aus der »Metaphysik« des Aristoteles, gepaart mit einem Begriff wie *φίλοσόφια*, der von dem Vorsokratiker Pythagoras geprägt sein soll,⁸⁵ können mit allen Einschränkungen, die ein Epochenmerkmal in zwei Sätzen und einem Begriff zusammenzufassen versucht, als kennzeichnend für einen Zeitabschnitt gelten, der im dritten vorchristlichen Jahrhundert zur Neige geht

⁸³ Stoa und Stoiker. Artemis & Winkler Verlag in zwei Bänden 2008. Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzung von Rainer Nickel. Die überwiegende Mehrzahl der SVF-Testimonien sind aus diesem Werk zitiert, Abweichungen ergeben die Fußnoten.

⁸⁴ Aristoteles. *Metaphysik*. Bücher 1 (A)-VI (E). Felix Meiner Verlag Hamburg 3. Verb. Aufl. 1989: 980 a 21: »Πάντες πνδρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις.«

⁸⁵ Diogenes Laertius. *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Buch I, Felix Meiner Verlag Hamburg 2008, S. 12.

und den Keim des Neuen zunächst vorsichtig, bescheiden, deswegen aber nicht weniger nachhaltig herausbildet. Ist die Glanzzeit des griechischen Kulturschaffens mit den Namen Perikles (490-429), Sokrates (469-399), Platon (427-347) und Aristoteles (384-322) und den großen Tragödiendichtern Aischylos (525-456), Sophokles (497-406) und Euripides (480-406) im vierten und dritten Jahrhundert v. Chr. verbunden, die dadurch gekennzeichnet ist, dass Wissen um seiner selbst willen, als ein Lebensprinzip, sinnesvermittelt, empathisch empfunden, Erkenntnis generiert, deren Erwerb lustvoll erlebt wird, so kann die Wissensvermehrung in allen Lebensbereichen der *Nomos* der klassischen griechischen Gesellschaft genannt werden, sofern die überlieferten Zeugnisse die gesellschaftlichen Verhältnisse repräsentativ zur Darstellung bringen. In jener Zeit sind die Philosophen geachtet, werden gleichfalls im Wissen um ihre Bedeutung im Staat als gefährlich verfolgt, des Landes verwiesen, ins Gefängnis geworfen, wenn nicht gar zum Tode verurteilt. Sie gründen Schulen wie die Akademie, Ἀκαδημία, das Peripatos, Περίπατος, oder sie unterhalten Schulen der Handwerkskunst und Bildhauerei. Als unbestrittene Zeichen ihrer Standeswürde tragen die Philosophen bestimmte Trachten.⁸⁶ Die Kommune zahlt in dieser Zeit ihren Bürgern Geld, damit sie ins Theater gehen. Das allgemeine Streben geht dahin, wie die großen Dichter es formulieren, der Natur Erkenntnisse abzutrotzen, sei es in der Himmelskunde, der Nautik, der Kriegs- und Staatskunst, oder in den Lebens- und Geisteswissenschaften.⁸⁷ Die Historiker vermitteln den Eindruck, alles Wirken wird Wissenschaft in dieser Phase.

⁸⁶ Paul Barth. Die Stoa. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart, 3. U. 4. Auflage 1922, siehe Anmerkung 8: S. 16. zitiert bei E. Hatsch, Griechentum und Christentum, Freiburg i. B. 1892, S. 110.

⁸⁷ Euripides, zitiert bei Paul Barth – Albrecht Goedeckmeyer. Die Stoa. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart, sechste Auflage 1946, siehe Anmerkung 2:

404 v. Chr. ging der zermürbende peloponnesische Krieg zu Ende und mit der Unterwerfung Korinths 335 v. Chr. durch den makedonischen Herrscher Alexander III, d. Gr., (356-323), verlor Attika seine politische Bedeutung weitgehend. Aristoteles war der Lehrer Alexanders III, der aber das Riesenreich seines Schülers bis zu seinem Tod 322 v. Chr. nie mit einem Wort der Erwähnung für würdig befand. Wenn das Ende der klassischen Epoche Griechenlands mit dem Todesdatum des großen Philosophen Aristoteles in Verbindung gebracht wird, dann zeigt sich bei genauerer Betrachtung die beginnende Destruktion der griechischen Polis schon im dritten vorchristlichen Jahrhundert, und ihr Eintritt in diese Periode ereignete sich, in der noch die Naturphilosophie der Vorsokratiker führend war, Anaximander und Perikles waren Zeitgenossen.

Seit Johann Gustav Droysen (1833) wird die nacharistotelische Epoche allgemein die *Hellenische Epoche* bezeichnet.⁸⁸ Die historische Forschung weist die Epoche des Hellenismus vom Ende des dritten Jahrhunderts mit dem Tode Aristoteles bis zur Übernahme des von griechischen Diadochen umkämpfte Ägypten durch die Römer etwa bis zum ersten vorchristlichen Jahrhundert aus. Drei einflussreiche, philosophische Strömungen gab es, die sich im historischen Maßstab als philosophische Schulrichtung durchsetzten, die im Hellenismus ihre Gründerzeit hatten. Es waren dies die *Stoa*, der *Epikureismus* und die *Pyorrhonische Skepsis*, wobei die späte stoische Philosophenschule ihren großen Einfluss über

S. Mekler, *Hellenen*, Dichterbuch 1912 S.91: »Glückselig der Mann, der der im forschenden Drang nach Erkenntnis ringt, der, ferne dem Markt, nicht Bürgerzwist, nicht rohe Gewalt, zu entfesseln sich müht, nein, der der Natur, dem ewigen All, wie es einst ward und durch welcherlei Kraft, in beschaulicher Stille sein Denken geweiht.«

⁸⁸ Johann Gustav Droysen. *Geschichte Alexanders des Großen*. Perthes Verlag Hamburg 1833. Digitalisiert und im Volltext im Deutschen Textarchiv.

Marc Aurel (121-180 n. Chr.) hinaus bis ins 3. Jahrhundert n. Chr. geltend machen konnte.

Aus dem Dargestellten wird die Schwierigkeit sichtbar, zu einer einheitlichen Vorstellung der Begrenzungen der Hellenistischen Epoche zu kommen, die sich vordergründig aus verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten der politisch und geisteswissenschaftlich leitenden Bedeutung der Periode ergibt, wenn ein geeignetes *Beurteilungskriterium* nicht definiert ist. Von Hossenfelder wurde vorgeschlagen, zur Beurteilung einer Epoche die »Einheit des Problembewusstseins« heranzuziehen.⁸⁹ Dass sich politische, wissenschaftliche, kulturelle und wirtschaftliche Bedingungen zu einer Einheit eines Problembewusstseins gerade in philosophischen Schulen amalgamieren, macht dieses etwas weitgefaste »Abgrenzungskriterium« einer Epoche von Hossenfelder auch für die Zeit des Hellenismus übernehmbar. Fragen wir so nach der Einheit des Problembewusstseins in der nacharistotelischen Zeit, dann bringt ein Satz von Zenon, dem Gründer der Philosophieschule der Stoa, die Ausgangslage, metaphorisch zwar, aber treffend, zum Ausdruck, er sagt: »Ich erlitt Schiffbruch seither bin ich auf guter Fahrt«. ⁹⁰ Damit ist nicht nur das Bewusstsein einer überstandenen Krise angesprochen, sondern der Satz deutet die Krise als Bedingung der »guten Fahrt«, in der Resignation keine Artikulation findet.

Dieser Zenon, Ζηνων, von Kition (334-262 v. Chr.), der Schulgründer der Stoa, war ein nach Athen Eingereister,⁹¹ kein einhei-

⁸⁹ Malte Hossenfelder. Die Philosophie der Antike 3. C.H. Beck Verlag München 1995, 2. Auflage, S. 11.

⁹⁰ Evangelos Sdrakas. Die stoische Philosophie. Schnell und Steiner Verlag München 1. Auflage 1948, S. 25.

⁹¹ Diogenes Laertius. VII 10-12=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 SVF 1, Frg. 7.8.

mischer Bürger der Stadt Athen. Darüber hinaus war seine jüdische Familie auf Zypern ansässig. Es soll um die Zeitenwende eine große Einwanderungskolonie aus Israel auf Zypern bestanden haben,⁹² somit war der Phönizier *Zenon aus Kition* bei Berücksichtigung seiner familiären Verhältnisse in zweifacher Weise diasporisch, als er sich 311 v. Chr. dem Kyniker Krates aus Theben in Athen anschloss. Er studierte die sokratische Philosophie, von der er von Jugend auf zu Hause, in dem griechisch gesprochen wurde, gehört hatte. Im Versammlungsort der *στόα ποικιλῆ*, der bunten Halle, die von Polygnot ausgemalt worden war,⁹³ begann er um 300 v. Chr. unter dem Archonat Klearchos seine Vorträge zu halten. Die »bunte Halle« befand sich nahe der Agora, dem Marktplatz, von Athen, im Vergleich zur Akademie und der Wandelhalle anspruchslosen Ort, *οἱ Ζηνῶνεῖοι, οἱ στῶικοί* sc. *Φιλόσοφοι*. Die *στόικη ποικίλη* wurde ihm von den Behörden der Stadt Athen Verfügung gestellt, denn als Nichtbürger der Stadt durfte er keinen Grund und Boden in der Stadt erwerben. Den Namen seiner Philosophenschule, Stoa, erhielt sie vom Ort der Zusammenkünfte. Auf Beschluss der athenischen Volksversammlung wurde Zenon durch den goldenen Kranz und durch ein Ehrengrab auf dem Kermeikos geehrt, als er 261 v. Chr. starb, eine Ehre, die Epikur als Bürger Athens nicht zuteilwurde. Diese knappen bibliographischen Hinweise weisen den Schulgründer der Stoa als authentisch aus, der Zeit seines Lebens die *ὁμολόγοῦμενῶς ξην*, »in Übereinstimmung mit dem Logos« zu leben, nicht nur lehrte, sondern auch lebte.

Nachdem Kleanthes aus Assos gestorben war, zerfiel die stoische Schule in drei. Inhaltlich war es der Peripatetiker Arkesilaos,

⁹² Verbürgt ist dies durch Kaiser Gaius *12 n. Chr., gest. 41 n. Chr.

⁹³ Evangelos Sdrakas. Die stoische Philosophie. Schnell und Steiner Verlag München 1. Auflage 1948, S. 25.

der später zur Akademie wechselte, auf den noch näher einzugehen sein wird, der es Kleanthes, dem ersten Schulleiter nach Zenon, nicht gerade leicht machte, sich der Nachfolger der aristotelischen Schule philosophisch zu erwehren. Die Wende brachte Chrysipp (281-208 v. Chr.) aus Soloi, als er 231 v. Chr. die *στοά πικκή* übernahm, weswegen er auch gerne als der zweite Gründer der Stoa bezeichnet wird. Er soll nach Diogenes Laertius' Aussage ein Vielschreiber gewesen sein, 706 Schriftrollen widmete er überwiegend seinen Schülern jedenfalls keine den hellenistischen Herrschern seiner Zeit. Sein philosophisches Hauptgebiet war die Dialektik, die er so vortrefflich zu lehren verstand, dass man sagte: »Wenn es eine Dialektik bei den Göttern gäbe, dann wäre es die von Chrysipp.«⁹⁴ Er selber schloss sich nicht dem eloquenten Stoiker Ariston an, sondern führte die Schule Zenons orthodox weiter, der er zu neuem Ansehen verhalf, obwohl er, wie Zenon, Ausländer armenischer Herkunft war. Er sprach schlecht griechisch und verzichtete nicht darauf, die Bürgerrechte Athens, die ihm ehrenhalber angetragen wurden, auch zum Wohle der Schule anzunehmen. Er starb nach einem wenig ereignisreichen Leben, (jedenfalls ist nichts, was als aufregend eingeschätzt wurde, überliefert) im Jahr 208 v. Chr.

Die dargestellte krisenhafte Ausgangssituation war für die Vertreter der drei Schulen in gleicher Weise vorgegeben und gewann als begriffliches Primat für die Stoa, dem Epikureismus und den Skeptikern, gemäß den Erfordernissen der Zeit, in der sich die griechische Kultur mit den Denkschulen über die gesamte, bis dahin bekannte Welt um das Mittelmeer herum, weiter ausbreitete und von Alexander dem Großen bis in die heutige Mongolei

⁹⁴ Friedrich Überweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. In Hrsg. Hellmut Flashar. Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4/2. Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994, S. 584.

getragen wurde, das *praktische Interesse* vor dem *theoretischen* in allen drei Denkschulen Vorrang, mithin wurde eine eher *praxisorientierte Philosophie* entwickelt. Dieses Charakteristikum der hellenistischen Philosophie wird im Vergleich zu vorherigen Denkepochen von den meisten Philosophiehistorikern so bestätigt,^{95,96,97} und geht auf Eduard Zeller (1852) zurück.⁹⁸

Allerdings soll in diesem Zusammenhang eine spekulative Frage nicht zurückgehalten werden. Die praxisorientierte Philosophie aus einer politischen »Identitätskrise« abzuleiten, wirft Fragen auf, ob sich die größere Praxisnähe der im Hellenismus gegründeten Schulen im Vergleich zu den vorherigen nicht auch philosophisch als Weiterentwicklung der klassischen Denkweise ableiten lässt, und ob sich nicht der Rückzug des Intellektualismus als eine aus dem Denken heraus notwendige Folge der vorangegangenen Denkwege deduzieren ließe? Damit wären die politischen Bedingungen eher zufällig mit der Neuausrichtung der Philosophie zusammengefallen? Die Tatsache, dass sich die nacharistotelischen Denkschulen über einen 500-jährigen Zeitraum als bestimmend gehalten haben, trotz oder wegen wechselnder historisch-politischer Epochen, stützt eine solche These.

Aber der Gedanke, eine praxisorientierte Philosophie zu betreiben, hat noch einen zweiten intrinsisch-philosophischen Aspekt, der prinzipieller zu fassen ist, für den die nacharistotelische

⁹⁵ Malte Hossenfelder. Die Philosophie der Antike 3. C.H. Beck Verlag München 1995, 2. Auflage, S. 15.

⁹⁶ Joachim Ritter, Karlfried Gründer. Historisches Wörterbuch der Philosophie in 13 Bänden. Schwabe & Co AG, Verlag Basel 1998 Band 10, S. 175 ff.

⁹⁷ Friedrich Überweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrg. Hellmut Flashar. Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4. Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994.

⁹⁸ Eduard Zeller. Die Philosophie der Griechen. Dritter Teil: Die nacharistotelische Philosophie. Salzwasser Verlag Paderborn 1. Auflage, Nachdruck von 1852, Tübingen Ludwig Friedrich Fues Verlag 1852, S. 2.

Philosophie ein gutes Beispiel darstellt. Es ist zu fragen, wie weit der Einfluss des praktischen Interesses in einer theoretischen Wissenschaft überhaupt gehen kann, zu der wir die Philosophie zu zählen haben? Gibt es eine *Essentia* ohne *Existentia*, (*sine esse existentia, essentia est nihil*),⁹⁹ wie ist das Verhältnis von Theorie und Praxis und von Praxis zu Theorie zu bestimmen?

Max Pohlenz nennt seine Darstellung der stoischen Philosophie »die Geschichte einer geistigen Bewegung«,¹⁰⁰ und verweist damit auf ein weiteres, hinsichtlich der Praxisorientierung in einem gewissen Spannungsfeld stehendes Beurteilungskriterium dieser Denkepoche.¹⁰¹

Bisher wurde unter Bezugnahme philosophiegeschichtlicher Autoritäten zwar behauptet, die Stoa und die anderen nacharistotelischen Schulen, mit gewissen Einschränkungen bei der skeptischen Schule, hätten sich philosophisch praxisorientierter positioniert als die Vorläufer, indem sie sich an ältere Theorien ihrer großen Vorgänger angelehnt und sich selbst mit der Zurücksetzung des theoretischen hinter das praxisorientierte Philosophieren in physischen wie den metaphysischen Fragen als »Erklärer

⁹⁹ Suarez. *Disputationes metaphysicae* II.148 I.E.2f. C. Berton: *Disp. XXXI, sec II,1*. In R.P. Francisci Suarez, *opera omnia*. Edition nova, a Carolo Berton. Tom. XXVI. Parisi apud Ludovicum Vives 1877 (reprograf. Nachdruck: Hildesheim: Olms 1965) S. 229, cf. *Index rerum praecipuum* S. 1063 (*Esse essentiae seu essentia*).

¹⁰⁰ Max Pohlenz. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. In zwei Bänden. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 3. Auflage Göttingen 1964.

¹⁰¹ Max Pohlenz legte 1948 einen rassistisch begründeten Deutungsversuch der stoischen Lehre aus der semitischen Herkunft seiner Gründer vor, dem schließen wir uns nicht an, sondern unternehmen den Versuch, die Stoa als eine geistesgeschichtliche Bewegung aus der antiken griechischen Philosophie selbst zu begreifen.

und Nachfolger früherer Philosophen«¹⁰² gesehen hätten, ohne dies durch schriftliche Zeugnisse belegt zu haben, die es durchaus für die drei Schulen mit gemeinsamen Merkmalen gibt. Bei Chrysipp heißt es dazu: »Die Stoiker sagen, die Weisheit sei ein Wissen von göttlichen und menschlichen Dingen und *die Philosophie die Ausübung einer lebensnotwendigen [nutzbringenden] Kunst. Lebensnotwendig* [nutzbringend] aber sei allein und zuoberst die Tugend.«¹⁰³ Nach Epikur ist die Philosophie »eine Tätigkeit, die durch Argumentation und Diskussion das glückliche Leben verschafft« (Us fr. 219); und die Skeptiker vertreten die Ansicht, die »Kunst auf alle mögliche Weise erscheinende und gedachte Dinge einander entgegengesetzten, von der wir wegen der Gleichwertigkeit der entgegengesetzten Sachen und Argumente zuvor Zurückhaltung, danach zur Seelenruhe gelangen«. (Sex. PH I 8). Alle drei Lehrsätze zeigen, das Wissen wird *einem Zweck* unterworfen, die Liebe zur Weisheit wird nicht mehr um ihrer selbst willen betrieben, sondern in der Stoa ist es *nutzbringend* zu philosophieren, um *Tugend* zu erlangen; die Epikureer sagen, die Philosophie

¹⁰² Eduard Zeller. Die Philosophie der Griechen. Dritter Teil: Die nacharistotelische Philosophie. Salzwasser Verlag Paderborn 1. Auflage, Nachdruck von 1852, Tübingen Ludwig Friedrich Fues Verlag 1852, S. 2.

¹⁰³ Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008. SVF II 35=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 96. Alle Zitate der Testimonien aus dem *Stoicorum Veterum Fragmenta* von Hans v. Arnim werden im Folgenden in üblicher Weise mit SVF abgekürzt. Alle griechischen Originalzitationen werden soweit möglich aus dem SVF in diese Arbeit übernommen, und die deutsche Übersetzung, die durchaus bei verschiedenen Autoren unterschiedlich sein kann, getrennt als Quelle angegeben. »Οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι δεῖων τε καὶ ἀνδρωπίνων ἐπιστήμην, τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης. ἐπιτηδεῖον δὲ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν.«

In dem oben zitierten Satz (SVF 35) übersetzt Hossenfelder ἐπιτήδειον mit »nutzbringend« und Rainer Nickel mit »lebensnotwendig«, in Stoa und Stoiker in 2 Bänden. Artemis & Winkler Verlag 2008.

helfe, die *Eudämonie*, Ἐὐδαιμονία, zu gewinnen,¹⁰⁴ und die Skeptiker lassen pro und contra Argumente gelten und versprechen sich dadurch Distanz und *Seelenruhe*. Die stoischen Vertreter beließen es nicht nur dabei das Streben nach Tugend zu postulieren, sondern sie entwickelten auch eine *Handlungstheorie*, durch die sie konkret zeigten, wie dieses Postulat praxistauglich umgesetzt werden konnte. Das von Chrysipp angeführte Zitat fährt in der Erklärung der Grundlagen der Zenon'schen Philosophie fort, es heißt dort weiter:

»Es gebe aber drei generelle Tugenden: (1) die Tugend, die in der wissenschaftlichen Erforschung der Naturerscheinungen besteht; (2) die ethische und die logische Tugend. Aus diesem Grund besteht auch die Philosophie aus drei Teilgebieten: aus *der Physik*, *der Ethik* und *der Logik*. Es handelt sich um Physik, wenn wir über die Welt und die Dinge in der Welt erforschen; Ethik ist die Erforschung der Bedingungen und Möglichkeiten des menschlichen Lebens; Logik befasst sich mit der Frage, wie in der Sprache nach welchen Regeln argumentiert wird, was die Stoiker mit dem Begriff der Dialektik belegten.«¹⁰⁵

Die Philosophie in die drei Kategorien Logik, Physik und Ethik einzuteilen, ist eine Übernahme, die wohl auf Xenokrates, einem

¹⁰⁴ Paul Barth. Die Stoa. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart, dritte und vierte 1922, S. 27.

¹⁰⁵ SVF II 35=Aetius plac. I Prooem. 2: »... ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν ἡδικὴν λογικὴν. Δι ἦν αἰτίαν καὶ τριμερὴς ἐστὶν ἡ φιλοσοφία, ἥς τὸ μὲν φυσικόν, τὸ δὲ ἡδικόν, τὸ δὲ λογικόν. Καὶ φυσικόν μὲν οὕτως περὶ πόσμου ζητῶμεν καὶ τῶν ἐν κόσμῳ, ἡδικόν δὲ τὸ κατησχολημένον περὶ τὸν ἀνδρωπινον βιον, λογικόν δὲ περὶ τὸν λόγον, ὃ καὶ διαλεκτικόν καλοῦσιν.«

Schüler Platons (396-313), zurückgeht und von den meisten Stoikern übernommen wurde.¹⁰⁶ Dabei umfasste die seinerzeit weiterentwickelten Philosophiedisziplinen bei den Stoikern mehr, als es eine moderne Diversifikation der Philosophiedisziplinen vorsieht. So schloss die Logik originär die systematische Sprachphilosophie, Rhetorik und Grammatik mit ein¹⁰⁷ sowie eine spezielle Erkenntnistheorie. Die Physik als philosophische Disziplin der Stoa fußt auf dem aristotelischen Denkmodell, sie war als solche die Lehre von den Naturdingen, τὰ φυσικά. Aristoteles unterschied sie als eine der drei theoretischen Lehren neben der Metaphysik (Theologie) und Mathematik. Die Physik beschränkte sich bei ihm weitgehendst auf mechanische Vorgänge, die er von der Technik als von Menschen und Tieren ins Werk gesetzte Verfahren verstand. Bei den Vertretern der Stoa umfasste die Physik die Untersuchungen der natürlichen Welt, mit der besonderen Akzentuierung, das Subjekt zum Objekt der epistemischen Erkenntnis zu machen und die Wirkung der Physik auf die Tätigkeit und Befindlichkeiten des Subjektes auszurichten. Sie schloss die Naturphilosophie, die Metaphysik, die Theologie sowie die Kosmologie und Psychologie mit ein.

Aber der Begriff »Physik« geht tiefer, wortstammgleich ist die »Physis«, die das Verb φῦεῖν, wachsen, enthält. Im Gegensatz zu der lateinischen Übersetzung »Natur«, abgeleitet von »nascire«, geboren werden, betont Physis bei den Griechen nicht den Zustand, mit der Geburt in die Verhältnisse »geworfen zu sein«, sondern nimmt das Wachsen, Werden, die Dynamis derselben in den Blick. Zunächst ist die äußere Welt Objekt der Untersuchung, alles Seiende, das Sichtbare, so wie es zu sein scheint, aber auch alles

¹⁰⁶ Paul Barth. Die Stoa. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart, dritte und vierte 1922, S. 27.

¹⁰⁷ Vielleicht sogar unter Bezugnahme auf die platonische Schrift des Sophistes.

Seinsollende. Damit steckt in dem Begriff der »Physis« auch die Kraft, die die Dinge so werden lässt, wie sie nach einer festgelegten Ordnung werden sollen. Dieses *teleologische* Moment, das die Welt einer zielgerichteten Ordnung unterstellt, haben die Stoiker in die Lehre der Physik mit hineingedacht, zu dem im Detail unter B1 noch näheres ausgeführt wird.

Wenn oben die Ethik als dritte Säule der stoischen Philosophie benannt ist, so geht dieser Begriff wie Physik und Logik auf Platon und auf den Stoikern bei diesem Begriff besonders nahestehenden Aristoteles zurück, der von einer ethischen Theorie, ἠδικῆς δεωρίας,¹⁰⁸ ethischen Büchern, ἐν τοῖς ἠδικοῖς,¹⁰⁹ und ethischer Pragmatie, ἠδικὴ πραγματεία, spricht.¹¹⁰ Zu Aristoteles' Herauslösung der Ethik aus der theoretischen Philosophie heißt es dazu in Ritters historischem Wörterbuch:

»während bei Platon – im Ausgang von Sokrates (der für Aristoteles zuerst vom Ethischen handelte)¹¹¹ – die Möglichkeit der Wiederherstellung legitimer Ordnung an die philosophische Vermittlung der begründeten Teilhabe, an die Idee des Guten als größte Einsicht und daran gebunden ist,¹¹² dass Philosophen die Herrschaft in der Polis übernehmen,¹¹³ setzt Ethik die Wende voraus, in der Aristoteles die Frage nach dem Grunde des Nomos, Sitte und Gewohnheit verfassten Lebens der Polis und des Hauses¹¹⁴ aus dem Zusammenhang der theoretischen Philosophie herauslöst

¹⁰⁸ Aristoteles. Analytika posterior 89 b 9.

¹⁰⁹ Aristoteles. Politikon 1261 a 31.

¹¹⁰ Aristoteles. Magna Moral. 1181 b 28.

¹¹¹ Aristoteles. Metaphysik 987 b1.

¹¹² Platon. Politeia 505 a.

¹¹³ Ebda, 484 a ff und 499.

¹¹⁴ Aristoteles. Nicomachische Ethik 1180 b 3.

und diesen Grund als das für den Menschen im Handeln und Leben (πραξις) tätig erreichbare und verfügbare höchste Gut, πρακτὸν ... κτητὸν ἀνδρώπιον δραδρώπω, und als den Zweck begreift, der dem Leben in der Polis, βίος πολιτικός, ihren Sitten und Institutionen einwohnt und so in ihnen ihr ›Wahres‹ ist.«^{115,116}

Der Begriff des Ethischen, ἥδος, gewohnter Ort des Wohnens, Gewohnheit, Sitte, Brauch, geht bei Aristoteles aus der Auseinandersetzung mit Platon und den Sophisten hervor, indem er einen krisenhaften Bedeutungsverlust der theoretischen Vorstellung des Schönen und Rechten in seiner Gesellschaft wahrnimmt, wonach er die Autorität der Gesetze (des Nomos), und dessen was Brauch war, nicht mehr unterhinterfragt akzeptiert vorfand, und er daher konsequent ethisches Verhalten als eine praxisorientierte Tätigkeit in der »Nikomachischen Ethik« neu definierte.

Die Stoiker untersuchen in der Ethik alles, was *praktischen Tätigkeiten* zuzurechnen ist, und definieren weitergefasst die Gesellschafts-, Staats-, und Rechtsphilosophie dazu. Dabei stehen die drei Disziplinen Logik, Physik und Ethik nicht gleichwertig nebeneinander, sondern die Stoiker weisen den drei Disziplinen ein hierarchisches Ordnungsprinzip zu: *Logik und Physik werden betrieben um der Ethik willen*. Sie beschreiben die Philosophie metaphorisch mit dem Bild eines Obstgartens, wobei die Logik der um- und einfassenden Mauer des Gartens gleicht, die Physik die Bäume sein soll, und die Früchte die Ethik darstellen. Die Logik

¹¹⁵ Aristoteles. Metaphysik 987 b 1.

¹¹⁵ Ebda 1096 b 34; 1094 b 7.

¹¹⁶ Joachim Ritter. Historisches Wörterbuch der Philosophie in 13 Bänden, Band 2. Schwabe & Co Verlag Basel Stuttgart 1972, S. 759.

soll entsprechend des Bildes eines Fruchtgartens das ganze Lehrgebäude absichern.^{117,118} Die Physik wird zur Grundlage der Ethik, in der die ethischen Grundsätze aus den Naturgesetzen abgeleitet werden. Plutarch zitiert Chrysipp:

»Dann sagt er wieder in seinen ›Naturwissenschaftlichen Thesen‹: ›Es ist nämlich nicht möglich, auf andere Weise und dichter an die Theorie des Guten und des Schlechten oder an die Tugend und das Glück heranzukommen, als wenn man von der allumfassenden Natur und der Ordnung der Welt ausgeht.‹ Und setzt dann fort: ›Es ist nämlich notwendig, an diese Untersuchungen die Theorie des Guten und des Schlechten anzuknüpfen, da es für diese keinen besseren Ausgangspunkt und Bezugspunkt gibt und die *naturphilosophische Spekulation* zu keinem anderen Zweck vorzunehmen ist, als zur Unterscheidung und Trennung des Guten und des Schlechten.‹¹¹⁹

Schärfer noch formuliert Epikur die Funktion der Naturlehre, die er nämlich dann für gänzlich überflüssig hält, wenn es nicht

¹¹⁷ SVF II 38; Sextus adv. Math II 16-19=SVF 38=F88 E.K.=104.

¹¹⁸ Paul Barth. Die Stoa. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart, dritte und vierte 1922, S. 28.

¹¹⁹ SVF III 68=Plut. De Stoic. Repugn. 9p 1035c-d=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 103: »Πάλιν ἐν ταῖς Φυσικαῖς Θέσεσιν. Οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως οὐδὲ οἰκειότερον ἐπελθεῖν ἐπὶ τὸν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, οὐδὲ ἐπὶ τὰς ἀρετάς οὐδὲ ἐπὶ εὐδαιμονίαν, ἀλλ' ἢ ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως προελθῶν δ' αὖτις. Δεῖ γὰρ τούτοις συνάψαι τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, οὐκ οὔσης ἄλλης ἀρχῆς αὐτῶν ἀμείνωνος οὐδ' ἀναφοράς, οὐδ' ἄλλου τινὸς ἔνεκεν τῆς φυσικῆς δεωρίας παραληπτῆς οὔσης, ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάστασιν.«

Furcht, Unkenntnis und Begierden unter den Menschen gäbe, er sagt:

»Wenn uns nicht die Befürchtungen hinsichtlich der Himmelsrichtungen beunruhigen oder die über den Tod, dass er uns nicht vielleicht doch etwas angehe, und ferner die Unkenntnis und Grenzen und Schmerzen und der Begierden, dann bräuchten wir nicht auch noch die Naturlehre.«¹²⁰

Die Erforschung der »allumfassenden Natur« dient nach stoischer Auffassung zweckgebunden demnach dazu, »dichter an die Theorie des Guten und des Schlechten oder an die Tugend und das Glück heranzukommen«.

Die Oikeiosislehre der Stoiker

Die Unterordnung des Theoretischen unter das Praktische, zeitigte in den nacharistotelischen Philosophien eine charakteristische Hinwendung zur Subjektivität, die Zeller so begründet:

»Die unterschiedene Eigentümlichkeit der nacharistotelischen Philosophie [liegt] in der Zurückziehung des Denkens auf die *abstrakte Subjektivität*. Es ist nicht mehr die Erkenntnis des Objekts, sondern die Wirkung auf die Tätigkeit und die Zustände des Subjekts, worin die Philosophie in letzter Beziehung ihr Ziel findet, und diese Sub-

¹²⁰ Zitiert bei Malte Hossenfelder. Geschichte der Philosophie Band III, 2. Auflage 1985, Hrsg. Wolfgang Röd. C. H. Beck Verlag München: Die Philosophie der Antike 3, S. 20.

jektivität ist *abstrakte*, einseitig auf sich beschränkte Subjektivität; sie behauptet sich selbst im Gegensatz gegen die Natur und das menschliche Gemeinwesen als das unbedingt Höchste.«¹²¹

Die Subjektivität, die sich »gegen die Natur« und »das menschliche Gemeinwesen« behauptet, mithin abstrakt ist, wurde bereits im dritten vorchristlichen Jahrhundert anfänglich von Sokrates gelehrt, der sich nach Platons Apologie in seinem Handeln gegenüber der Anklage gegen ihn, einen schlechten Einfluss auf die Jugend zu haben, auf sein eigenes »Daimonion« berief.¹²² In der stoischen Philosophie bekommt die Hinwendung zur Subjektivität eine neue Dimension, die bei Zeller an zwei Stellen erwähnt wird,¹²³ bei Barth keine Erwähnung findet,¹²⁴ bei Pohlenz dagegen eine Bedeutung gewinnt,¹²⁵ die seither in der neueren Rezeption

¹²¹ Ebda, S. 5.

¹²² Platon. Apologie des Sokrates 31 D.

¹²³ Eduard Zeller. Die Philosophie der Griechen. Dritter Teil: Die nacharistotelische Philosophie. Salzwasser Verlag Paderborn 1. Auflage, Nachdruck von 1852, Tübingen Ludwig Friedrich Fues Verlag 1852. S. 125 und 147. Es ist höchst bemerkenswert, der Begriff der οἰκειωσῆς erscheint bei Zeller nicht als griechischer Terminus, und gewinnt bei Zeller nicht die später von Pohlenz (1946) beigemessene Bedeutung dieses Begriffs für die stoische Philosophie.

¹²⁴ Paul Barth. Die Stoa. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart, dritte und vierte 1922.

¹²⁵ Max Pohlenz. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. In zwei Bänden. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 3. Auflage Göttingen 1964. Band II, S. 65 ff.

der Stoa als grundlegend kennzeichnet wird,^{126,127,128} sie ist mit dem Begriff des *Selbsterhaltungstriebes*, die im Griechischen als οἰκεῖ, οἰκεῖον, Zuträgliches, Zuträglichkeit, bezeichnet wird und auf folgenden Text bei Diogenes Laertius zurückgeht. Er zitiert Chrysipp, der sich auf Zenon beruft: »Der erste Impuls eines Lebewesens ist, so heißt es, die *Selbsterhaltung*, weil die Natur jedes Lebewesen von Geburt an sich selbst ›zum Eigentum zum Freund macht‹« wie Chrysipp im ersten Buch »Über die Ziele« sagt:

»Jedem Lebewesen sei die eigene Befindlichkeit und das Bewusstsein dieser Befindlichkeit der ›erste Freund‹. Denn es wäre nicht wahrscheinlich, dass die Natur das Lebewesen sich selber entfremdet (d. h. ihm die Selbstliebe entzieht), ... weil aber den vernunftbegabten Lebewesen im Sinne einer noch vollkommeneren Fürsorge (der Natur) auch noch die Vernunft gegeben ist, erweist sich für diese das Leben im Sinne der Vernunft zu Recht als ein Leben im Sinne der Natur. Denn die Vernunft kommt noch hinzu, um den Impuls sachverständig zu formen.«¹²⁹

¹²⁶ Malte Hossenfelder. Die Philosophie der Antike 3. C. H. Beck Verlag München 1995, 2. Auflage, S. 47.

¹²⁷ Friedrich Überweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrsg. Hellmut Flashar; Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994, S. 613-615.

¹²⁸ Joachim Ritter Historisches Wörterbuch der Philosophie in 13 Bänden, Band 10, Schwabe & Co Verlag, Basel Stuttgart 1972, S. 182.

¹²⁹ SVF II 178=Dig. Laert VII 85-86, in Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 185, 85: »τὴν δὲ πρώτην ὄρμην φασὶ τὸ ξῶν ἰσχεῖν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσις αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς καδὰ φησὶν ὁ Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Τελῶν, πρώτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῶν τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. Οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτῷ τὸ ζῶν, οὔτε ποιήσασαν αὐτὸ μήτε ἀλλοτριῶσαι μήτε [οὐκ] οἰκειῶσαι.«

Es lassen sich vier Denkschritte aus dieser Textpassage herauslesen, die für die systematische Grundlage der Chrysipp'schen, auf Zenon zurückgehende *Oikeiosislehre* grundsätzlich kennzeichnend sind: Erstens Es gibt so etwas wie einen Urtrieb, der nicht nur zur Selbsterhaltung, sondern auch zur Selbstentwicklung von Geburt an mitgegeben ist; zweitens dieser Urtrieb ist keine Folge der sozialen Prägung, eher prägt er das Soziale, sondern ist ursprünglich und naturgemäß; drittens weil dieser Urtrieb ursprünglich a priori und zweckmäßig naturgemäß ist, ist er vernunftgemäß; viertens wenn aber dieser Urtrieb vernunftgemäß ist, dann ist er auch tugendhaft. Die Oikeiosislehre bildet nach SVF II 178 die Grundlage der *stoischen Ethik*. Diese wurde von den Nachfolgern der Schule¹³⁰ und insbesondere von den Kritikern der stoischen Schule aufgenommen, weit verbreitet, kritisiert, verändert und weiterentwickelt, so dass es berechtigt scheint zu sagen, die Bedeutung der Oikeiosislehre sei im Wesentlichen erst durch die Rezensenten in ihrer Bedeutung das geworden, was sie für die Nachwelt werden sollte. Einer der nichtstoischen Kommentatoren war *Archedemos aus Tarsos*, der in der *Oikeiosislehre* den Unterschied in der *Selbstwahrnehmung* zwischen Empfindung und Wissen für verschiedene Lebensalter herausarbeitete. Ein Kind empfindet sich anders als ein alter Mensch, beide aber haben, je nach Reifegrad, auch ein Wissen über sich.¹³¹

Einen anderen Aspekt hebt der berühmte Stoiker und das Schuloberhaupt der mittleren Stoa *Panaitios von Rhodos* (180-110 v. Chr.) hervor, dem das große Verdienst zukommt, die stoische Lehre in Rom vertreten und bekannt gemacht zu haben, wie die

¹³⁰ Seneca ep. 121, 21 (P40)=Stoa und Stoiker. Artemis & Winkler Verlag, 2008, Nr. 187.

¹³¹ Lucius Annaeus Seneca. Ad Iulium Epistulae Morales 121 10-16.

vielzähligen Zeugnisse von Cicero ausweisen. Cicero erwähnt Panaitios im Zusammenhang mit der Oikeiosistheorie:

»Principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se, vitam corpusque tueatur, declinet ea, quae nocitura videantur, omniaque, quae sint ad vivendum necessaria anquirat et paret, ut pastum, ut latibula, ut alia generis eiusdem.«¹³²

Ausgehend von einem Urtrieb, für sich selber Sorge zu tragen, sagt Panaitios,

»verbindet dieselbe Natur den Menschen mit dem Menschen zu einer Gemeinschaft der Sprache und des Lebens und pflanzt ihm eine starke Liebe zu seinen Kindern ein und treibt ihn dazu an, den Wunsch zu haben, dass es Gemeinschaften und Versammlungen der Menschen gibt ...«¹³³

Die Erfindung des Wir für die Selbstwahrnehmung und Selbsterhaltung verankert die Oikeiosislehre als biologisch begründete Kommunikationslehre und verwahrt sich gegen den Solipsismus.

¹³² Cicero de off. I 11ff: »Zunächst ist es einem Lebewesen jeder Art von Natur aus gegeben, dass es sich, sein Leben und seinen Körper schützt und alles, was ihm schädlich erscheint, ablehnt, und alles, was zum Leben notwendig ist, sucht und sich verschafft, wie Nahrung, Unterschlupf usw.«, übersetzt von Reiner Nickel: Stoa und Stoiker Band II. Artemis & Winkler Verlag 2008 Nr. 1012. Ebd. S. 12.

¹³³ Friedrich Überweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrg. Hellmut Flashar. Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994, S. 651 u. 656.

Poseidonis (135-51 v. Chr.), ein Schüler des Panaitios,¹³⁴ der ebenfalls zur mittleren Stoa zählt und dessen Werk gut erhalten ist, geht mit Zenon und Chrysipp hart ins Gericht¹³⁵ und beruft sich mit Weiterentwicklungen auf Platon und Aristoteles. Er ordnet dem Seelenvermögen, δύναμις, drei Qualitäten zu, die er nicht als getrennte Teile der Seele versteht. Neben den rationalen Teil der Seele tritt ein nicht rational gesteuerter Part, παθητικὸν τῆς ψυχῆς,¹³⁶ der die Affekte steuert. Das Irrationale bekommt einen Stellenwert im Seelenvermögen. Das Ziel besteht nicht darin, den Widerspruch zwischen vernunftgesteuertem und affektgeladenem Anteil zu betonen, sondern eine Homologie zwischen Logos und Affekt herzustellen.¹³⁷ Darüber hinaus geht er bei der Oikeiosistheorie nicht mehr von der Beobachtung des Kleinkindes aus wie Chrysipp, weil er sagt, Kinder haben noch keine Vernunft, »während es nun für uns drei Formen einer positiven Beziehung [Zuträglichkeit] zur Lust über das ἐπιθυμητικόν, zur Überlegenheit über das θυμοειδές, und zum Schönen über das λογιστικόν gibt.«¹³⁸

Das Neue dieser Ethik ist die Abkehr von einem Urtrieb, wie ihn Zenon und Chrysipp zunächst postuliert hatten. *Arkesilaos* formte aus der Oikeiosislehre der Stoa eine Handlungstheorie, wonach elementare Handlungen keiner Zustimmung bedürfen, da die Natur selbst den Menschen auf das ihm Zuträgliche,

¹³⁴ Suda s.v. Poseidonios. T Ia, p 3, 1-4 E.K.=Stoa und Stoiker Band II. Artemis und Winkler 2008.

¹³⁵ Robert Bees. Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhaltes, Königshausen & Neumann Würzburg 2004, S. 48.

¹³⁶ EK 168.14.

¹³⁷ Robert Bees. Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhaltes, Königshausen & Neumann Würzburg 2004, S. 49.

¹³⁸ De Lacy=Poseidonios F 169 E.K.

οἰκείον, hinlenke.¹³⁹ Damit spricht Arkesilaos das später zu erörternde ethische Problem der Verantwortbarkeit von naturbedingten, im Grenzfall triebbedingten Handlungen an, die ggf. dem »freien Willen« der Handelnden entzogen sind. Es reicht an dieser Stelle, den Unterschied zwischen »zustimmungslosem Handeln«, der der Stoa gemäß mit dem Urtrieb der Selbsterhaltung verbunden sein soll, und einem »zustimmungspflichtigen« besser »zustimmungsgesteuerten« (z. B. dem sittlichen Handeln) aufzuzeigen. Die Verantwortbarkeit solcher Handlungsoptionen wird später erörtert.

Antiochos aus Askalon, zunächst ein Vertreter der skeptischen Schule (140-125 v. Chr.), bestätigt weitgehend die Auffassung der Oikeiosis von Zenon und Chrysipp, indem er wiederholt: »Von Geburt an liebt ein jedes Lebewesen sich selbst und ist auf seine Erhaltung bedacht.« Es ist die fürsorgliche All-Natur, die das Lebewesen mit sich selbst vertraut macht und ihm das Zuträgliche zeigt.¹⁴⁰ Einen guten Einblick in das Verständnis des »Grundtriebes« nach SVF II 178 gibt der 121. Brief des Seneca, der sich im Wesentlichen inhaltlich an dem oben zitierten Poseidonios von Apameia aus der mittleren Stoa orientiert. *Seneca* (1-65 n. Chr., gehört zur jüngeren Epoche der Stoaschule) schreibt:

»Wenn du es dennoch verlangst, werde ich dir sagen, wie jedes Lebewesen von Natur aus dazu gezwungen wird wahrzunehmen, was ihm schaden könnte. Es fühlt, dass es aus Fleisch besteht; deshalb fühlt es, was das ist, womit das Fleisch geschnitten, verbrannt, vernichtet werden kann –

¹³⁹ Plut. de. Stoic. repugn. 47.

¹⁴⁰ Friedrich Überweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrsg. Hellmut Flashar. Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4. Peter Steinmetz. Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994, S. 958.

und was Tiere mit schädlichen Waffen sind: Sie bieten einen gefährlichen und feindlichen Anblick. Das ist miteinander verbunden: Zugleich nämlich ist jedes Lebewesen auf sein Wohl bedacht und strebt nach allem, was ihm nützen wird, schreckt aber vor allem zurück, was ihm Schaden zufügen wird. Der Trieb zum Nützlichen ist naturbedingt, naturbedingt ist die Vermeidung des Gegenteils: Ohne irgendein Nachdenken, was dieses Verhalten vorschreiben könnte, ohne Überlegung geschieht das, was die Natur vorschreibt.«¹⁴¹

Die Analogie, die Seneca unter Bezugnahme auf Poseidonios in seinem Brief 121 zieht, ist die wohldurchdachte Gegenüberstellung von Mensch und Tier, denen die »Grundtriebe« der Selbsterhaltung gemeinsam sind, aber hinsichtlich der Vernunftausstattung verschieden. Das Tier-Mensch-Analogon verweist in Bezug auf den Erhaltungstrieb auf Gemeinsamkeiten von Tier und Mensch als Gattung Lebewesen, die den autonomen Charakter des »zustimmungslosen« Grundtriebes unterstreicht. Daraus zu schließen, dass sich der erwachsene Mensch im Modus der Triebhaftigkeit tierhaft verhält, ist keineswegs hinreichend, eine solche These wird weder Senecas Vorstellung von Tieren gerecht noch berücksichtigt sie, dass der Mensch auch ein Vernunftwesen ist.

¹⁴¹ Seneca ep. 121, 21 (P40)=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008, Nr. 187. »Si tamen exigis, dicam quomodo omne animal perniciose intellegere cogatur (natura). Sentit se carne constare; itaque sentit quid sit quo secari caro, quo uri, quo obtereri possit, quae sint animalia armata ad nocendum: horum speciem trahit inimicam et hostilem. Inter se ista coniuncta sunt: simul enim conciliatur saluti suae quidque et iuvatura petit, laesura formidat. Naturales ad utilia impetus, naturals a contrariis aspersiones sunt: sine ulla cogitatione quae hoc dictet, sine consilio fit quicquid natura praecepit.«

Nachdem Berichte einiger Zeugen der frühen, mittleren und jüngeren Stoa zur Oikeiosistheorie dargestellt wurden, ist es erhellend, einige Interpretationen der wesentlichen modernen Stoaexperten zu Wort kommen zu lassen, um dann eine Synopse zu versuchen.

In der Interpretation von Hossenfelder weist die Oikeiosislehre einige logische Brüche auf. So fragt er, warum ein vernunftgemäßes Leben ein tugendhaftes sein muss?¹⁴² Leider gibt er keine Begründung für seine Thesen, deshalb räumt Hossenfelder der Oikeiosistheorie als Grundlage der stoischen Ethik folgerichtig nur eine untergeordnete Bedeutung ein, und schlägt alternativ vor, die Affektenlehre zur Grundlage des Strebens nach Tugendhaftigkeit zu machen.¹⁴³ Der Einwand, den Hossenfelder macht, ist keinesfalls leicht zu entkräften, seine Argumentationslinie könnte etwa so lauten: Wenn die Stoiker ein vernunftgemäßes Leben für ein naturgemäßes halten und Letzteres zwar naturgemäß, aber triebhaft ethisch verwerflich ist, dann kann daraus ein äußerst untugendhaftes Verhalten resultieren, und die Frage, ob dieses dann auch glücklich macht, ist damit auch nicht zwingend bestätigt.

Anders dagegen die Interpretation von Pohlenz. Dieser vergleicht Epikurs Position mit der Zenons:

»Während aber Epikur wie Eudoxos sich bei dem allgemeinen Empfinden beruhigte, dass alle Lebewesen [im Sinne eines Urtriebes] nach Lust streben, stellte sich Zenon zum ersten Mal scharf das philosophische Problem: Welches ist

¹⁴² Malte Hossenfelder, *Geschichte der Philosophie* Band III, 2. Auflage 1985, Hrsg. Wolfgang Röd, C.H. Beck Verlag München. *Die Philosophie der Antike* 3, Anmerkung 3, S. 208.

¹⁴³ Ebda, S. 208 ff.

die Struktur des Lebewesens, sein erster Trieb, und wie entwickelt sich dieser beim Menschen dank seiner Vernunftnatur?«¹⁴⁴

Pohlenz weist im Weiteren den Versuch des oben zitierten Antiochus, die Oikeiosis in der aristotelischen Philosophie zu verorten, entschieden zurück, und betont die Originalität der Oikeiosislehre des Zenon und Chrysipp: »Die Antwort gab er mit der Lehre von der Zueignung, der Oikeiosis, die für alle Zeiten Grundlage der stoischen Ethik gebildet hat und sicher auf Zenon selber zurückgeht.«¹⁴⁵

Peter Steinmetz kommentiert im »Grundriss der Geschichte der Philosophie« das Philosophem SVF II 178 folgendermaßen:

»Im Zusammenhang mit der Eröffnung der Möglichkeit einer Entwicklung stehen Versuche, der Ethik eine biologische Grundlage zu geben ... Demnach besteht eine erste ›Erkenntnis‹, die mit der Geburt gegeben ist darin, dass man sich als sich selbst zugeordnet (οἰκείον) empfindet und daher all das zu verwirklichen und zu ertragen trachtet, was zur Erhaltung und Entfaltung des eigenen Selbst führt. Diese Dinge wie Nahrungsaufnahme, das Bemühen um den aufrechten Gang sind die ›ersten naturgemäßen Dinge‹ (τά πρῶτα κατὰ φύσιν). Von diesem Trieb zur Selbsterhaltung und Arterhaltung werden dann die

¹⁴⁴ Max Pohlenz. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. In zwei Bänden. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 3. Auflage Göttingen 1964. Band I, S. 113. Pohlenz bezieht sich in freier Rede auf SVF II 178.

¹⁴⁵ Ebda, Band I S. 113. ff unten.

menschlichen Verhaltensnormen bis hin zu den Tugenden und sogar das Ziel des menschlichen Lebens abgeleitet.«¹⁴⁶

Prinzipiell ergeben sich aus diesem Kommentar zwei Problemfelder, ein erkenntnistheoretisches und ein handlungstheoretisches. Es stellt sich nämlich erstens die Frage, ob Zenon und Chrysipp den »Grundtrieb« als einen »Erkenntnisakt« aufgefasst wissen wollten, oder ob zweitens eine Handlung, die der Selbsterhaltung dient, »zustimmungspflichtig« ist oder nicht. Trinken im Sinne der Selbsterhaltung, für »vernunftgemäßes« Handeln zu halten, ist nicht falsch, ergibt sich aber nach Zenon und Chrysipp durch den Logos der Natur, nicht durch das Subjekt, denn die Natur stellt einen lustbetonten Trieb, z. B. Durst und Hunger zu stillen, bereit. In der Diktion von »wirkend« und »leidend«¹⁴⁷ ist der Naturlogos beim Grundtrieb der wirkende, das Subjekt das leidende, wenngleich handelnde Individuum. Die Handlung des Subjektes wird nur dadurch vernünftig, indem es dem Logos der Natur folgt, und bleibt unvernünftig, wenn es durstig ist und der Natur nicht folgt. Der immer wiederkehrenden Leitsatz der Stoa: »gemäß der Natur leben«,¹⁴⁸ gilt nach stoischer Auffassung auch dann, wenn keine Wahlmöglichkeit im Handeln »zustimmungslos« besteht. Es ist gerade die List des Logos der Natur, auch dann, wenn keine Vernunft regeln kann, z. B. im Säuglingsalter,

¹⁴⁶ Friedrich Überweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrsg. Hellmut Flashar; Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994, S. 545.

¹⁴⁷ SVF I Nr. 241.

¹⁴⁸ Stobaios ecl. II p. 75, 7-10 P. 109f=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 535.

die Selbsterhaltung zu gewährleisten, er bedient sich der Triebe.¹⁴⁹ Die Griechen hatten ein sehr feines Gespür für den beschriebenen Unterschied, den Plutarch zwischen οἰκειόν und εὐλόγον¹⁵⁰ beschreibt. Steinmetz ist sich der dargestellten Problematik durchaus bewusst, da er seinen Begriff »Erkenntnis« im Zusammenhang mit dem »ersten Trieb zur Selbsterhaltung« mit Anführungszeichen markiert.

Im *Historischen Wörterbuch* von Ritter lesen wir zur Oikeiosistheorie Folgendes:

»Der entscheidende Punkt im Argumentationsgang der Oikeiosislehre besteht in der Betonung der Vernunftnatur des Menschen, deren natürliche Entwicklung in der *Einsicht* gipfelt, dass die Selbstliebe des Menschen nicht in den naturgemäßen Dingen, sondern nur in der uneingeschränkten Liebe zum *eigenen Vernünftigsein* und in der Vernunftqualität des Handelns seine Erfüllung findet.«¹⁵¹

Die Oikeiosistheorie auf den mehrfach erwähnten Grundtrieb zu beschränken, entspricht in der Tat nicht der stoischen Position, wenngleich die »uneingeschränkte Liebe in die natürliche Ein-

¹⁴⁹ Gleiches ließe sich für alle Schutzreflexe weiter ausdeuten. In der Situation, in der eine heiße Herdplatte berührt wird, ist nicht Zeit darüber nachzudenken, ob es sinnvoll ist, die Hand wegzuziehen, sie wird zurückgezogen. Dass willentlich die Hand über einem Feuer zu halten ist, hat mit dem Überlebenstrieb, der durch die Vernunft überboten werden kann, nichts zu tun.

¹⁵⁰ Ebda, Zitiert bei Peter Steinmetz, S. 810.

¹⁵¹ Joachim Ritter. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* in 13 Bänden, Band 10, Schwabe & Co Verlag, Basel Stuttgart 1972, S. 182.

sicht zum eigenen Vernünftigkeit« gipfeln soll, kommt diese Interpretation einer platonischen Deutung der Oikeiosistheorie nicht sehr nahe.

Welche Aussagen zur Oikeiosislehre lassen sich durch Sichtung der antiken Dokumente und modernen Kommentare zusammenfassen, und welche Fragen ergeben sich daraus für den kritischen Vergleich der Theodizee bei Leibniz und der Stoa daraus?

Vorausgehend ist zunächst zu erklären, ob die Theorie der Oikeiosis überhaupt etwas mit unserem Thema zu tun hat. Das bisher Gesagte hat auf den drei klassischen Feldern der Philosophie Logik, Physik und Ethik viele zentrale Fragen des Zusammenhanges der Oikeiosislehre und der Theodizee aufgeworfen, die es berechtigt erscheinen lassen, die Oikeiosis und Theodizee im Vergleich beider Denkschulen nicht unberücksichtigt zu lassen. Es ergeben sich bis hierher dafür fünf Punkte:

Erstens: Die Oikeiosislehre versucht eine *biologisch begründete Ethik* zu entwerfen, indem sie einen naturgemäßen Grundtrieb postuliert, der das bei der Geburt Zutragliche, οἰκείωσις, zur Selbsterhaltung und Selbstentwicklung bereitstellt:

»Die meisten Stoiker sind aber der Ansicht, dass die Lust zu den Prinzipien der Natur gehört ... Aber die begründete Vorstellung von den Dingen, die wir Begriffe oder Auffassungen oder wenn diese Bezeichnungen nicht gefallen und nicht verstanden werden, Katlepsis nennen können, muss man sich, glauben wir, um ihrer selbst willen aneignen, weil sie in sich gleichsam die Wahrheit bergen und umfassen. Das aber kann man schon bei Kindern erkennen, bei denen wir sehen, dass sie sich freuen, wenn sie

selbständig etwas durch vernünftige Überlegung herausgefunden haben, auch wenn es keine unmittelbare Bedeutung für sie hat.«¹⁵²

Zweitens: Dieser Urtrieb ist ursprünglich naturgemäß und deshalb vernunftgemäß. Ist er wirklich vernunftgemäß, oder ist er gerade dadurch gekennzeichnet, von der Vernunft unabhängig zu sein? Ist der Logos der Natur angesichts der »physikalischen Übel« in der Welt wirklich so vernünftig wie behauptet? Welche Sichtweise auf die Natur setzt eine solche Behauptung voraus? Können wir diese Frage überhaupt in den Dimensionen der menschlichen Vernunft erfassen, oder führen da erst ganz andere Denkkategorien weiter?

Drittens: Mit der Entwicklung der Selbstempfindung und Selbstwahrnehmung, sich selbst zugehörig zu sein, und den Anderen als Anderen wahrzunehmen, werden »Vorbegriffe« und der Allgemeinbegriff gebildet, die nach stoischer Auffassung die Entwicklung der Vernunft initiieren.¹⁵³ Sie bedingen die Möglichkeit zu vernünftigem Handeln, in deren Folge sich die Hinneigung zum sittlich guten Handeln entwickelt. Führt Vernunft zu sittlichem Handeln oder die Empathie oder keine von beiden? Ist der Mensch von Natur aus unvernünftig und bleibt es, weil er die Freiheit hat, unvernünftig zu sein?

¹⁵² SVF III 140 p. 34,14-22; und Cicero de fin 17: »In Principiis autem naturalibus plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam....Rerum autem cognitiones, quas vel comprehensiones vel perceptiones vel, si haec verba aut minus placent aut minus intelleguntur, καταληφεις, appellemus licet, eas igitur ipsas propter se adsciscendas arbitramur, quod habeant quiddam in se quasi complexum ei continens veritatem. Id autem in parvis intellegi potest, quos delectari videamus, etiamsi eorum nihil intersit, si quod ratione per se ipsi invenerint.«

¹⁵³ Seneca ep. 120 3-5.

Viertens: In der Folge dieser sittlichen Hinneigung entwickelt sich die Sozial- und Staatsphilosophie der Stoa, die mit der Erkenntnis einhergeht, der Mensch ist ein auf Gemeinschaft, Fürsorge der Nachkommenschaft und Kommunikation hin angelegtes Wesen. Infolge des Gemeinschaftssinnes fallen konventionelle, nationale, soziale und ständische Schranken.¹⁵⁴

Fünftens: Wie ist das Verhältnis von *Freiheit* und *Determination* bei »zustimmungslosen« und »zustimmungsgebundenen« Handlungen ethisch zu beurteilen? Der Gedankengang und Ausblick sind folgendermaßen zusammenzufassen:

- I. Der Urtrieb begründet eine Ethik der Selbsterhaltung.
- II. Der Selbsterhaltungstrieb ist naturgemäß vernünftig.
- III. Die Selbstwahrnehmung initiiert die Entwicklung der Vernunft.
- IV. Die Vernunft konstituiert Gemeinschaftssinn u. sittliches Verhalten.
- V. Das Verhältnis von Freiheit und Determination bestimmt sich dadurch neu.

¹⁵⁴ SVF III 179; SVF III 314; SVF III 346; SVF III 352; SVF III 355; Cicero de. Fin. 62-65; 64: »Mundum autem censent regi numine deorum, eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unum quemque nostrum eius mundi esse partem; ex quo illud natura con sequi, ut commune utilitatem nostra anteponamus.«

Aufgabenstellung

Es ist das Bestreben dieser Arbeit, Leibniz' An-Sichten und das der Stoa an-zu-sichten und *das Verhältnis dieser Philosophien* zueinander zu entfalten, wobei zunächst das Bemühen dahingeht, zunächst jede aus sich selber heraus verstehend zu entwickeln.

Dabei soll es Aufgabe dieser Arbeit sein, kritische Distanz zu beiden Philosophien zu wahren, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Theodizeen zur Darstellung zu bringen, indem hermeneutisch von der Leibniz'schen Philosophie ausgegangen wird, um dann im vorlaufenden Rücklauf vergleichend die stoische zu sichten.

Viele theoretische Fragen vor der hellenistischen Epoche sowie in der sokratischen, platonischen und aristotelischen Philosophie sind tangiert, die durch stoische und ihre antiken Kritiker in der epikureischen und skeptischen Schule abgrenzend und vertiefend mit zu erschließen sind. Das Verhältnis von menschlicher Freiheit und Determination bei Leibniz und der Stoa nimmt dabei einen breiten Raum in der Interpretation ein.

Der Gottesbegriff bei Leibniz und der Stoa

Der erste Grund der Dinge

Wie in der Einleitung dargelegt, kann die Theodizee bei Leibniz nicht ohne die Vorstellung der Existenz eines christlich-jüdischen Gottes verstanden werden. Welchen Gottesbegriff aber entwickelt Leibniz in der Theodizee? Ist dieser ein bibelexegetisch hergeleiteter Gottesbegriff, der des Alten oder Neuen Testaments? In § 7 des Ersten Teils der Theodizee finden wir explizit Auskunft darüber:

»Gott ist der erste Grund der Dinge, denn die Dinge, die begrenzt sind, wie alles, was wir sehen und durch Erfahrung kennen, sind zufällig und haben nichts an sich, was ihr Dasein notwendig macht, da es offensichtlich ist, dass Zeit, Raum und Materie, die in sich selbst eins und gleichförmig und gegen alles gleichgültig sind, auch ganz andere Ordnungen annehmen konnten. Man muss also den Grund für das Dasein der Welt, die aus dem gesamten Gefüge der zufälligen Dinge besteht, suchen, und zwar muss man ihn suchen in der Substanz, die den Grund des Daseins in sich selbst trägt und daher notwendig und ewig ist.«¹⁵⁵

¹⁵⁵ G. W. Leibniz. Theodizee Band I § 7 des ersten Teils, S. 216/19: »Dieu est la première raison des chose: car celles qui sont bornées, comme tout ce

Dieser Schlüsseltext, in dem Leibniz seinen sogenannten »kosmologischen Gottesbeweis« vorlegt, wurde mit Bedacht unter vielen mit gleicher Thematik ausgewählt, weil sich uns der große Philosoph, der Gigant Leibniz, noch einmal von einer ganz anderen Seite zeigt. Es ist nicht der gewandte höfische Diplomat, der nur Vernunftmensch, der Unverstandene, über die Köpfe seiner Zeit aus der Studierstube der hannoverschen Bibliothek heraus Vordenkende und Vielschreibende, in harmonischen Sphären Philosophierende, der hier spricht, sondern hier ist ein Mensch, der in barocker Zeit alle Dinge, »ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes« »alles was wir sehen und durch Erfahrung kennen [als] zufällig,¹⁵⁶ begrenzt,¹⁵⁷ nicht notwendig,¹⁵⁸ auch ganz anders,¹⁵⁹ gleichgültig,¹⁶⁰ unbestimmt«,¹⁶¹ endlich in ihrer bodenlosen Brüchigkeit und Fragilität erkennt, denn die Dinge: »n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire«, »haben nichts, was ihr Dasein notwendig macht«. »Aus dem Gefüge [aller] zufälligen Dinge«, »qui est l'assemblage entier des choses contingentes«, »et il faut la chercher«, »muss versucht werden«, die Substanz, die erst gesucht werden muss, ist noch nicht gefunden, »die

que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire, étant manifeste que le temps, l'espace et la matière, unies et uniformes en elles-mêmes et indifférentes à tout, pouvaient recevoir de tout autres mouvements et figures, et dans un autre ordre il faut donc chercher la raison de l'existence du monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle.«

¹⁵⁶ Ebda, § 7, S. 216.

¹⁵⁷ Ebda, § 7, S. 216.

¹⁵⁸ Ebda, § 7, S. 216.

¹⁵⁹ Ebda, § 7, S. 216.

¹⁶⁰ Ebda, § 7, S. 216.

¹⁶¹ Ebda, § 8, S. 218.

Substanz« [zu finden], »la substance, qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle«, »die den Grund des Daseins in sich trägt und daher notwendig und ewig ist«.

Wir halten fest, diese Textstelle, die als *der* Leibniz'sche Gottesbeweis par excellence in die Literatur Eingang gefunden hat, sagt nicht: »die Substanz, die den Grund des Daseins in sich trägt« sei erwiesen, nein, er schreibt: »aus dem Gefüge aller Zufälligkeiten *muss man* ... die Substanz, die den Grund des Daseins in sich trägt, *suchen*«. Es geht um das »ens necessarium absolutum«, die immaterielle Substanz,¹⁶² der sich Leibniz, weil es sich um eine Vernunftwahrheit handelt, vernunftgemäß nähert, indem er sich auf zwei grundlegende Prinzipien stützt, dem Prinzip der Identität und dem Satz vom Grund,¹⁶³ Letzterer bildet den Ansatz für seinen Gottesbegriff.

Wenn wir mit Leibniz den Gottesbegriff aus dem Prinzip dieses Satzes erschließen wollen, so ist zunächst wichtig, den »Satz vom zureichenden Grund«, so wie ihn Leibniz zitiert, zu kennen und zu entschlüsseln, was sagt also Leibniz in der Theodizee über den Satz vom zureichenden Grund, der auf Aristoteles zurückgeht:

»... das andere Prinzip ist das des bestimmenden [zureichenden] Grundes, wonach *nichts geschieht*, ohne das es eine Ursache oder wenigstens einen bestimmenden Grund gibt, d. h. etwas, das dazu dienen kann, *a priori* zu begründen, weshalb *etwas eher existiert als nicht existiert* und weshalb *etwas gerade so als in anderer Weise existiert*. Dieses

¹⁶² Samuel Clarke. Der Briefwechsel mit G. W. Leibniz von 1715/16. Zweiter Brief, Felix Meiner Verlag Hamburg 1990, S. 16.

¹⁶³ Siehe auch Anmerkung 55. G. W. Leibniz. Monadologie § 32.

große Prinzip gilt für alle Begebenheiten, und man wird nie ein gegenteiliges Beispiel beibringen können.«¹⁶⁴

Der Grund der Dinge hat im Vorwissen Gottes ihren Grund und ist wegen ihrer Vorbestimmtheit daher nicht zufällig.¹⁶⁵

Im § 32 der Monadologie definiert er das Prinzip so: Es existiert keine Tatsache, keine Aussage kann sich bewahrheiten, ohne dass es einen *zureichenden Grund* gibt, warum es sich so und nicht anders verhält, obschon diese Gründe nicht bekannt sein können.¹⁶⁶

Leibniz lässt keinen Zweifel daran, wie weitreichend die Gültigkeit dieses Satzes vom zureichenden Grund geht. Dazu exemplifiziert er drei Bereiche, die in sich eine Steigerung bis zum höchsten Bezugspunkt des »ens perfectissimum« aufweisen und jeweils verschiedene Aspekte ein und desselben Lehrsatzes herausstellen. Das Prinzip des zureichenden Grundes gilt für alles und jedes, was existiert. Wann also ist ein Grund ein zureichender Grund? Wenn er begründen kann, a) warum etwas so ist, wie es ist und b) warum es sich nicht anders verhält, wie es sich verhält.

Die drei Gültigkeitsbereiche des Satzes werden von Leibniz erstens für die Empirie, zweitens die Logik und drittens die Metaphysik geltend gemacht. Ein klassisches, physikalisch-mechanisches Beispiel stellt Leibniz als Mathematiker zur Diskussion:

¹⁶⁴G. W. Leibniz. Theodizee Band I Erster Teil § 44, S. 273 »... l'autre principe est celui de la raison determinate: c'est que jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison détermine, c'est-a-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison a priori.«

¹⁶⁵Ebda, Band I, S. 265.

¹⁶⁶G. W. Leibniz. Monadologie § 32. Felix Meiner Verlag Hamburg 1956.

»Deshalb sah sich Archimedes als er in seinem Buch über das Gleichgewicht von der Mathematik zur Physik übergehen wollte, genötigt, von einem Sonderfall des Hauptgrundsatzes vom hinreichenden Grund Gebrauch zu machen; er nimmt als zugestanden an, dass eine Waage gänzlich in Ruhe bleiben wird, wenn beiderseits alles gleich ist, und man noch beiderseits gleiche Gewichte an beiden Hebelarmen dieser Waage hängt. Es gibt nämlich in diesem Fall keinerlei Grund, weshalb die eine Seite sich weiter abneigen sollte, als die andere.«¹⁶⁷

Die Bedeutung dieses auf die Mechanik bezogenen Beispiels stellt das Kausalitätsprinzip, indem jede Wirkung eine Ursache hat, als Spezialfall des Satzes des zureichenden Grundes dar. Da das Kausalitätsprinzip eine elementare Erklärung aller mechanischen Vorgänge ausdrückt, war es Leibniz offensichtlich wichtig, zur Verallgemeinerung der Bedeutung des Satzes vom zureichenden Grund das Kausalprinzip als ein Sonderfall dieses Satzes anzuführen. Das zweite Beispiel für die Bedeutung dieses 2., nach Leibniz grundlegenden Prinzips, bezieht sich auf Handlungsoptionen.

Leibniz bringt dazu ein weiteres klassisches Beispiel: Man habe eine unendliche Anzahl von Beweggründen mit dem rechten oder linken Fuß ein Zimmer zu verlassen,¹⁶⁸ aber es gibt den *bestimmenden Grund*, der den Schritt vollzieht, an dessen Ende das Zimmer verlassen ist. Leibniz zeigt an diesem Beispiel, ohne *zureichenden Grund* ist nicht zu erklären, warum der rechte oder

¹⁶⁷ Samuel Clarke. Briefwechsel mit G. W. Leibniz von 1715/1716. Felix Meiner Verlag Hamburg 1990, S. 16.

¹⁶⁸ G. W. Leibniz Band I § 46, S. 277 oberes Drittel.

linke Fuß zuerst das Zimmer verlässt, da es unendlich viele Möglichkeiten geben mag, warum der eine Fuß dem anderen vorgezogen wird, und es vielleicht doch gerade andersherum genauso viele Gründe gibt, warum nicht der andere dem einen Fuß folgt, mithin, es möglich ist, dass ein Fuß zuerst die Schwelle überschreitet, der aus der Fülle der Möglichkeiten den bestimmenden Schritt des Überschreitens realisiert, und warum er es ist und nicht ein anderer, der auch sein könnte. Der getane Schritt über die Schwelle des Herausgehens aus dem Zimmers ist der qualitative Sprung oder der *kategoriale Wechsel von der Möglichkeit zur Wirklichkeit*, dessen Ursache der zureichende Grund ist. Das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit wird uns noch bei dem Theorem »der besten aller möglichen Welten« eingehender beschäftigen, hier sei zunächst nur die Definition der Möglichkeit, wie sie Leibniz von Bayle im § 173 der Theodizee übernimmt, angeführt, er sagt dort: »Alles, was einen Widerspruch enthält, ist unmöglich, und alles, was keinen Widerspruch enthält, ist möglich.«¹⁶⁹ Leibniz will mit seinem Beispiel nicht nur die *Kontingenz*, τὰ ἐνδεχόμενα (*endechόμενα*), der Sachverhalte und Dinge aufzeigen, sondern auch zeigen, ohne zureichenden Grund fehlt die *Disposition zum Handeln*.¹⁷⁰ Der zureichende Grund ist das *intentionale* Moment einer Handlung. Es ist möglich, dass ein Fuß zuerst die Schwelle des Zimmers überschreitet, aber es ist weder »notwendig«, dass es der linke vor dem rechten oder umgekehrt der rechte vor dem linken macht, noch ist es »notwendig«, dass überhaupt ein Fuß (zuerst) den Schritt in die Wirklichkeit des Überschreitens aus dem Zimmer vornimmt.

¹⁶⁹ G. W. Leibniz. Theodizee Band I § 173 S. 510: »Tout ce qui implique contradiction est impossible, et tout ce qui n'implique point contradiction est possible.«

¹⁷⁰ Ebd., § 46, S. 277 unten.

Ähnliches zeigt Leibniz am Beispiel von Buridans Esel, der zwischen zwei Heuhaufen verhungert, weil er sich für keinen von beiden Heuhaufen zu entscheiden vermag,¹⁷¹ sie erscheinen ihm gleich groß, gut, geschmackvoll, genüsslich etc...Warum kann sich der Esel Buridan nicht für einen Heuhaufen entscheiden? Das Tier *sieht* offensichtlich bei der Menge der vielen Kontingenten keinen »zureichenden Grund«, sich für einen Heuhaufen zu entscheiden. Sofern das Tier aber keinen Grund zum Handeln *sieht*, sinnlich vor sich sieht, denn in seiner Vorstellung sind sie identisch, hat es »keine Disposition« zu handeln und steckt in diesem Dilemma. Die Disposition zu handeln, ist nach Leibniz Wirkung einer Ursache, die im zureichenden Grund als Disposition vorliegt, selbst wenn der Grund zu handeln unbekannt ist. Damit stellt sich die Frage, ob es jeweils nur einen bestimmenden Grund bei unzähligen vielen kontingenten gibt. Leinkauf bestätigt dies, er sagt: »Jedes Seiende und jeder Zustand eines Seienden hat genau eine einzige Ursache, die ihn vollständig bedingt.«¹⁷²

Sofern wir deduktiv von Gott als Urheber herdenken, der sich als Prinzip der ersten einzigen Ursache der Welt bis in den letzten Zustand des Seienden fortsetzt, dann erscheint diese These plausibel. Bedenken wir diese Frage induktiv von den Seinszuständen her, so kommen Zweifel an dieser These auf. Wie kann es zu einem Unfall kommen? Es ist schwer einzusehen, warum es nur einen zureichenden Grund geben soll, der das bedingende Moment, der einzige zureichende Grund, sein soll, der den Unfall verursacht. Nehmen wir einem Auffahrunfall bei dem prinzipiell entweder der hintere Fahrer zu schnell ist oder der vordere zu langsam. Leibniz' These, dass aus den vielen möglichen Welten die

¹⁷¹ Ebda, § 49, S. 279.

¹⁷² Thomas Leinkauf. Prästabilisierte Harmonie. In Hrsg. Hubertus Busche Gottfried Wilhelm Leibniz. Monadologie Akademie Verlag 2009, S. 205.

beste aller möglichen, und nur diese wirklich werden konnte, hat einige unverzichtbare Prämissen, auf die wir noch zu sprechen kommen. Dass die Fabel nicht mit dem Satz der Identität kollidiert, da es nach Leibniz keine zwei identischen Dinge gibt, auch nicht zwei gleiche Heuhaufen, hängt mit der eingeschränkten Vernunftlage des Tieres zusammen. Es vermag bei endlichem Verstand, und den nicht unendlich vielen Möglichkeiten, die sich ihm bieten zu fressen, weder die Mannigfaltigkeit der Unterschiedenheit der Heuhaufen zu erkennen, daher nimmt er sie als identisch, folglich fehlt der zureichende Grund, noch hat er ohne diesen Grund eine Disposition zu handeln, weil die Intention fehlt, sich einem Heuhaufen zuzuwenden und zu fressen. Damit erreichen wir die logische Ebene des *Gültigkeitsbereichs* des »Satzes vom zureichenden Grund«. Auf den logischen Bereich bezogen, postuliert Leibniz: *Jeder wahre Satz muss einen zureichenden Grund haben, um wahr zu sein.*

Wie begründet Leibniz dieses Postulat? Dazu der entsprechende Text:

»Nun steht fest, dass jede wahre Aussage eine Grundlage in der Natur der Sache hat, und wenn ein wahrer Satz nicht identisch ist, das heißt, wenn das Prädikat nicht ausdrücklich im Subjekt enthalten ist, so muss es darin virtuell enthalten sein, und das nennen die Philosophen *in-esse* (Insein), indem sie sagen, dass das Prädikat im Subjekt ist. So muss der Subjektbegriff immer den des Prädikats in sich schließen, derart, dass derjenige, der den Begriff des Subjektes vollkommen verstünde, auch urteilen würde, dass das Prädikat ihm zugehört. Da dies so ist, können wir sagen, dass die Natur einer individuellen Substanz oder eines vollkommenen Wesens darin bestehe, einen solchen Begriff zu haben, der zureichend ist, um alle Prädikate des

Subjekts, dem dieser Begriff zugeschrieben wird, zu verstehen und daraus abzuleiten«,¹⁷³

der *zureichende Grund* des *ens necessimum* liegt im Begriff selber. Doch was war Leibniz' Ziel der Darstellung des »Satzes vom zureichenden Grund«? Leibniz will Gott als »ersten Grund der Dinge« herleiten, d. h. wir müssen den Satz vom zureichenden Grund, diesen Grund-Satz, noch einmal in einen metaphysischen Zusammenhang stellen. Der dritte Punkt des Gültigkeitsbereichs des Satzes vom zureichenden Grund geht, nach Leibniz, logisch aus den kontingenten Bedingungen der Welt hervor. Wenn nämlich alle Dinge, die empirische Ursachen haben,

»alle diese Einzelheiten ihrerseits immer nur andere vorhergehende und noch speziellere Zufälligkeiten enthalten, deren jede zu ihrer Begründung wieder einen [einen konsistenten, nicht zureichenden] Grund hat, kommt man dadurch nicht weiter«,¹⁷⁴

denn es droht ein *infiniter Regress*, »daher muss der zureichende oder *letzte Grund außerhalb der Folge* – Reihen der einzelnen zufälligen Dinge liegen, so unbegrenzt diese Folge auch sein mag«. ¹⁷⁵ »So muss also der letzte Grund der Dinge in einer notwendigen Substanz liegen ... und diese Substanz nennen wir Gott.«¹⁷⁶ Der zureichende Grund der Welt ist der *notwendige Grund* der Welt, der

¹⁷³ G. W. Leibniz. Kleine Schriften zur Metaphysik. Philosophische Schriften. Band I der 4-bändigen Ausgabe in 6 Teilbänden. Suhrkamp Verlag Frankfurt 1996, S. 75.

¹⁷⁴ G. W. Leibniz. Monadologie § 37.

¹⁷⁵ Ebda, § 37.

¹⁷⁶ Ebda, § 38.

nur außerhalb ihrer selbst liegen kann, anderenfalls wäre er ebenfalls nur zufällig, und wäre als der Folgegrund eines vorhergehenden, eben nicht der zureichende Grund der Welt, der die *notwendige Substanz*, ens necessarium für sie ist. Notwendig, nicht zufällig, ist diese Substanz, weil sie den Grund ihrer Existenz nicht innerhalb der »Folge-Reihen« hat und auch nicht die »Folge-Reihen« selber ist, sondern ihren Grund in sich selber hat, autologisch und »ontologisch,«¹⁷⁷ autonom aber in der Weise ist, dass alles Sein und Seiende von dieser Substanz abhängig ist. Leibniz' Gottesbegriff basiert auf der Gleichsetzung einer »notwendigen Substanz« mit dem, dem der Name Gott gegeben ist. Diese Identität ist auch die Existenzbegründung des Wesens mit dem Namen Gott.

Der Gedankengang ist so zusammenzufassen:

- I. Alles was wir sehen und aus Erfahrung kennen ist kontingent.
- II. Für alles gilt der »Satz vom zureichenden Grund«, wonach es einen Grund gibt, warum eher etwas existiert, als nicht existiert, und warum es sich so verhält, wie es sich verhält.
- III. Wenn es kontingente Folgen von Sachen gibt, dann existiert eine notwendige Substanz.
- IV. Also existiert die notwendige Substanz, die wir Gott nennen.

Der Leibniz'sche Theismus

Die Frage, ob Leibniz ein Theist, Deist, Pantheist oder gar Atheist war, wie ihn manche seiner Zeitgenossen gesehen haben, bedarf

¹⁷⁷ Johan H. Sobel. *Logic and Theism*, Cambridge 2004, S. 115-167.

wegen der langen Rezeptionsgeschichte der Termini der Klarstellung, die auch Konsequenzen für die Interpretation der Theologie der Stoa hat. Eingang wurde der Leibniz'sche *Theismus* nur aus der fiktiv-prozessualen wechselseitigen Bezugnahme der unterschiedenen Positionen zur Durchführung einer Rechtfertigung gegen eine gedachte Anklage als Implikation des Theodizeeterminus begründet, die sich im Zusammenhang des Gottesbegriffs als nicht hinreichend erweist.

Der Theismusbegriff, der Leibniz wohl am nächsten kommt, wurde von Voltaire (1694-1778) formuliert (der auch von Leibniz inspiriert sein konnte). Er definiert den Theismus als »religion pure«, als *natürliche Religion*, ohne Dogmen, Riten und Kirchen und tolerant in allen Glaubensfragen.¹⁷⁸

Der Deist schließt im Gegensatz zum Atheisten einen transzendenten Gott oder Götter nicht aus, lehnt aber im Unterschied zum Theisten eine direkte Einwirkung Gottes auf die Welt und ihre Geschöpfe ab. Der Theismus Kants sieht in Gott den Urheber der moralischen Gesetze und richtet seinen Glauben so ein, »als ob« es einen Gott gebe.¹⁷⁹ Diderot unterscheidet den Theisten vom Deisten durch die Unabhängigkeit von einer geoffenbarten Göttlichkeit.¹⁸⁰

Leibniz' Theismus hat eine ganz eigene Prägung, die in verschiedensten Textstellen anders zur Sprache kommt als von der Orthodoxie erwartet. Er durchzieht das ganze veröffentlichte und unveröffentlichte Leibniz'sche Werk, nicht nur seine metaphysischen Schriften. Die Frage, ob Leibniz ein Theist ist, ist mithin

¹⁷⁸ Joachim Ritter. Historisches Wörterbuch in 13 Bänden, Schwabe & Co Verlag Basel, Band 10, S. 1055f.

¹⁷⁹ Diderot unterscheidet den Theisten vom Deisten durch die Unabhängigkeit von einer geoffenbarten Göttlichkeit.

¹⁸⁰ Immanuel Kant. Vorlesungen über die philosophische Religionslehre 1830.

keine Fragestellung, die sich der Philosoph selber stellt, ihn beschäftigt vielmehr das Wie, wie sich die Wirkung des *ens perfectissimum* in der Welt manifestiert, das Ob ist für ihn unstrittig. Er schreibt dazu im zweiten Brief an Clark:

»Ich sage keineswegs, dass die materielle Welt eine Maschine oder eine Uhr ist, die *ohne Eingreifen geht*, und ich betone zu Genüge, dass die Geschöpfe *seines immerwährenden Einflusses* bedürfen: aber ich bleibe dabei, dass sie eine Uhr ist, die geht, ohne dass sie berichtigt werden müsste ... Gott hat alles vorhergesehen, er hat *für alles im Voraus Sorge getragen*. In seinen Werken ist *vorbestimmte Harmonie*, Harmonie *préétablie*, und vorbestimmte Schönheit.«¹⁸¹

Dieser spät (1715/16) von Leibniz verfasste, weiterführende Text an Clarke spricht vom Theorem der *vorherbestimmten Harmonie*, einer Harmonie *préétablie*, die nicht nur Leibniz' Theismus kennzeichnet, sondern eine weitreichende Konzeption mit diesem Terminus verbindet, die Mitte der 80er Jahre von Leibniz nach und nach im *Discours de metaphysique*, in Briefen an Antoine Arnauld, entfaltet wurde. Das zusammengesetzte Wort *pré-établie* besteht aus dem Präfix *pré-* und dem *établie* und setzt damit zwei unterschiedene Zeitmarken, es bezeichnet eine Vorzeitigkeit mit dem *pré-* und einen Vorgang, der irgendwann einmal beginnt, aber dann eine Beständigkeit im Fortgang kontinuieriert, *établie*. Fragen wir, was ist »vorherbestimmt«, so sagt der Brief an Clark, die *pré-établierte Harmonie bestimmt alles* im Universum, in der Welt,

¹⁸¹ Samuel Clarke. Briefwechsel mit G. W. Leibniz von 1715/1716. 2. Brief an Caroline 1716, Nr. 8. Felix Meiner Verlag Hamburg 1990, S.19.

dem Sein und den Geschöpfen vorher, sie ist auf die stetige Erschaffung und den Erhalt des Ganzen bezogen.¹⁸² In welcher Weise stellt Leibniz die Einheit »der intelligiblen« göttlichen Realität mit der phänomenalen weltlichen Wirklichkeit her?¹⁸³

Leibniz nennt die »Schnittstelle«,¹⁸⁴ der »incarnatione dei« mit dem Erschaffenen, *Monade*.¹⁸⁵ Dieser Begriff findet sich an nur wenigen Stellen schon bei Platon als die Termini $\mu\acute{o}\nu\alpha\varsigma$ und $\epsilon\nu\acute{\alpha}\varsigma$, und bezeichnen dort das begriffliche und zahlenmäßige Eine.¹⁸⁶ Auch bei Aristoteles findet sich der Begriff der »Monade«, um die Einheit der Zahlen auszuweisen, worunter er die Idee der Zahl versteht.¹⁸⁷ Dabei ist der *Schnittpunkt*, den Leibniz im Sinn hat, kein mathematischer oder »physikalischer Punkt«, »keine mathematische Metaphorik«, sondern ist ein *metaphysischer Punkt*,¹⁸⁸ der das göttliche Unum ins Verhältnis zur Mannigfaltigkeit der Welt zum Ausdruck bringt.

»Geometrisch betrachtet, besteht dieser aktive Mittelpunkt, in dem das Geschöpf mit Gott koinzidiert, [der] die

¹⁸² Samuel Clarke. Briefwechsel mit G. W. Leibniz von 1715/1716. 2. Brief an Caroline 1716, Nr. 8. Felix Meiner Verlag Hamburg 1990, S.19.

¹⁸³ Hubertus Busche. Gottfried Wilhelm Leibniz Monadologie. Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden. Akademie Verlag 2009, S. 50.

¹⁸⁴ G. W. Leibniz. Monadologie § 80, 81, 1, 2.

¹⁸⁵ G. W. Leibniz, sämtliche Schriften und Briefe, Hrsg. v. der Preußischen (jetzt Deutschen Akademie) der Wissenschaft, Berlin 1923 A IV 1, 535.

¹⁸⁶ Platon Philebos 15 a-b.

¹⁸⁷ Aristoteles. Topik 108b 26-30. Unter der Idee der Zahl versteht Aristoteles den immer gleich großen Abstand zwischen den natürlichen Zahlen 1, 2, 3 usw. auch unter Berücksichtigung der unendlichen Zahlenreihe, die zwischen den natürlichen Zahlen liegt (1.1; 1.2; 2.1; 2.2 usw.) Wenn diese Idee der Zahlen nicht a priori gegeben wäre, [trotz der Unbestimmtheit des Unendlichen], gäbe es keine Sicherheit im Zählen.

¹⁸⁸ Ebda, S. 51.

übernatürliche Dimension der Monade ausmacht,¹⁸⁹ im Schnittpunkt von Winkeln, die vom mathematischen Punkt aus in den physischen Punkt auseinanderlaufen. Physisch betrachtet ist die Monade gleichsam ein Strahlenbündel, in dem das Zentrum mit den aus der Peripherie kommenden Einfallslinien ... vereinigt ist.«¹⁹⁰

»Die punktuelle Natur der Monade«¹⁹¹, mit der Busche die Punktualität dieser »rätselhaft und fremdartigen« »ontologischen Zwitter« darstellt, trifft den Kern der *Onto-Theologie* Leibniz'.¹⁹² Das »Strahlenbündel, in dem sich die Einfallslinien im ›Zentrum‹ vereinigen« bleibt dabei *ein Unum*, ein Punkt, keine Aggregation, auch wenn sich unendlich viele Winkelstellungen darin vereinigen.

Das System der präetablierten Harmonie

Wenn die einfachen Substanzen, *Monas*, die geschaffenen, irreduziblen, unteilbaren, nicht aggregathaften, daher nicht sterblichen Monaden, die Schnittstellen des geistigen und materiellen Kosmos darstellen, erhebt sich die Frage, in welchem Bezug Monaden a) zueinander und b) in körperhaften Phänomenen wie z. B. in Lebewesen miteinander korrespondieren. Wie diese Korrespondenz erfolgt, legt Leibniz mit dem System der präetablierten Harmonie knapp in § 78 der *Monadologie* dar:

¹⁸⁹ Ebda, S. 51 Mitte.

¹⁹⁰ Ebda, S. 51/52.

¹⁹¹ Ebda, S. 50.

¹⁹² Ebda, S. 50.

»Diese Prinzipien haben es mir ermöglicht, die Vereinigung oder besser *die Übereinstimmung der Seele mit dem organischen Körper auf natürliche Weise zu erklären*. Die Seele folgt ihren eigenen Gesetzen und ebenso der Körper den seinen; sie treffen zusammen kraft der zwischen allen Substanzen *prästabilierten Harmonie*, da sie ja alle Repräsentationen eines und desselben Universums sind.«¹⁹³

Der Text deutet an, eine Schwierigkeit erklärend gelöst zu haben, die als »Vereinigung der Seele mit dem organischen Körper« im 17. und 18. Jahrhundert in der nachcartesianischen Zeit für Diskussionsstoff gesorgt hatte,¹⁹⁴ und bis in die Neuzeit hinein als schwer zu lösende Fragestellung angesehen wird.^{195,196,197} Dieses Problem geht auf die dichotome Trennung der »res extensa« von der »res cogitans«, den Dualismus von Leib und Seele, des René Descartes (1596-1650) zurück. Wie wird der substanzielle Unterschied bzw. die wechselseitige Bezogenheit von Seele und Körper

¹⁹³ G. W. Leibniz, *Monadologie*, Verlag Felix Meiner Hamburg, Nachdruck 1960 § 78: »Ces principes m'ont donné moiien d'expliquer naturellement l'union ou bien la conformité de l'ame et du corps organique. L'ame suit ses propres loix et le corps aussi les seines; et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des representations d'un meme univers.«

¹⁹⁴ G. W. Leibniz. *Theodizee* Band I Erster Teil § 62, S. 298.

¹⁹⁵ Thomas Nagel. What is it like to be a bat. *Philosophical Review* 83, 1974, S. 435-450.

¹⁹⁶ Jerry Alan Fodor. *The modularity of mind*. Cambridge MA: MIT Press 1983.

¹⁹⁷ Daniel Dennett. Three kinds of intentional Psychology. In: R. Healey (ed) *Reduction, Time and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press. (Wiederabdruck) 1987, S. 43-68.

und umgekehrt vom Körper auf die Seele bei Descartes gesehen?¹⁹⁸ Mit der strikten Leib-Seele-Trennung bei Descartes, der zur Erklärung der wechselseitigen Geist-Körper-Informationsübertragung Lebensgeister anführt, (die wir heute durchaus als Neurotransmitter interpretieren können), wird eine »mechanistisch-wirkursächliche Erklärungsstrategie« der »aristotelisch-finalursächlichen« und einer »christlich-spiritualistische Deutungsweise« gegenübergestellt. Der materialistische Erklärungsversuch ist nicht Leibniz' Weg, er denkt auch nicht den aristotelisch-finalursächlichen. Leibniz gebraucht den Begriff der *ÜberEinstimmung*, *conformité*, von Körper und Seele, beide stimmen mit der »harmonie préétablie« überein. Leinkauf formuliert das so:

»Eine Vereinigung, deren Relata, Glieder oder Momente auf ein Drittes (c), auf das sie (beide) in gleicher Weise oder

¹⁹⁸ René Descartes. Die Leidenschaften der Seele. Artikel 102, Felix Meiner Verlag Hamburg 2. Auflage 1996, S. 155ff »Diese und mehrere Betrachtungen, die zu beschreiben zu langwierig wäre, haben mir Grund zu dem Urteil gegeben, dass, wenn sich der Verstand ein Objekt für die Liebe vorstellt, der Eindruck, den dieser Gedanke im Hirn macht, die *Lebensgeister* durch die Nerven des sechsten Wirbelpaares in die Muskeln, die um die Därme und den Magen sind, führt, und zwar so, wie es erforderlich ist, dass der Nahrungssaft, der sich in neues Blut umsetzt, sofort zum Herzen strömt, ohne sich in der Leber aufzuhalten, und dass es dort mit viel Kraft als dasjenige, das sich in den anderen Körperteilen befindet, in größerem Überfluss einströmt und stärkere Wärme dort auslöst, weil es gröber als dasjenige ist, was bereits mehrfach beim Durchgang und Durchfluss durch das Herz verdünnt worden ist. Das bewirkt, dass es auch Lebensgeister ins Gehirn schickt, deren Partikel dicker und beweglicher als normalerweise sind; und diese Lebensgeister verstärken den Eindruck, den der erste Gedanke von dem geliebten Gegenstand dort gemacht hat, und verbinden die Seele so, bei diesem zu beharren. Und darin besteht die Leidenschaft der Liebe.«

zumindest vergleichbarer Weise hingeordnet sind. Im Begriff der ›prästabilierten Harmonie‹ wird auf dieses Ditte explizit verwiesen ... a) und b) verhalten sich konform zu c) und bilden dadurch (und nicht durch etwas anderes) eine Einheit *als* prästabilierte Harmonie.«¹⁹⁹

Dieser Leibniz'schen Denkfigur begegnet man immer wieder einmal (z. B. bei der Erklärung der Trinität) mathematisch formuliert: Sind zwei Größen einer dritten gleich, so sind sie auch untereinander gleich.

Die Leib-Seele-Einheit ist aber *eine Einheit in Verschiedenheit*, (wie die Trinitätsvorstellung auch) so verschieden, dass Leibniz in § 79 der Monadologie von »zwei Reichen« spricht:

»Die Seelen wirken nach den Gesetzen der *Zweckursachen*, durch Begehungen, Zwecke und Mittel. Die Körper wirken gemäß den Gesetzen der *Wirkursachen* bzw. der Bewegungen. Und diese beiden Reiche, das der *bewirkenden Ursachen* und das der *Zweckursachen*, harmonieren.«²⁰⁰

Was »gewinnt« Leibniz mit dieser Absage an das mechanistisch cartesianische Modell und durch die Weiterentwicklung des aristotelisch-finalursächlichen Modells? Zum einen vermeidet er das, was als *Influxus-Theorie* das Modell der cartesianischen Korrespondenz von Leib und Seele beschreibt, zum anderen grenzt sich Leibniz gegen den *Okkasionalismus* des Nicolas Malebranche (1638-1715) ab, der ein Eingreifen Gottes bei jeder Gelegenheit postulierte. Die präetablierte Harmonie, die im Zusammenhang

¹⁹⁹ Thomas Leinkauf. Prästabilierte Harmonie. In: Hrsg. Hubertus Busche Gottfried Wilhelm Leibniz' Monadologie Akademie Verlag 2009, S. 201.

²⁰⁰ G. W. Leibniz. Monadologie, Verlag Felix Meiner Hamburg 1960 § 79.

des Leib-Seele-Problems auch als »ontologischer Parallelismus« bezeichnet wird, führt zu einer »wechselseitigen Repräsentation von Seelischem und Körperlichem« und macht ein fortwährendes Korrigieren der Werke des Urhebers bei allzeit inkarnierter Präsenz überflüssig.²⁰¹ Die präetablierte Harmonie ist nach Leibniz nicht nur die Blaupause der Schöpfung, »doctrine du parallelisme de l'âme et corps«,²⁰² sondern Gott ist »tätige Substanz«. Indem die Materie die Fähigkeit der Entwicklung zur Selbstverwirklichung hat, unterliegt sie ihrem präetablierten Telos, das die Implementierung der präetablierten Harmonie ist. So gesehen ist das Präetablierte nach Leibniz Determination, Weltbestimmtheit vor und in ihrem Werden, von »Harmonie und Schönheit«.

Das Eine

Es soll nicht Aufgabe dieser Arbeit sein, im Zuge der Theodizee die Analyse der Leibniz'schen Monadologie in ihrer Fülle und Komplexität tiefer ins Detail voranzutreiben, so problembeladen, wie gerade deshalb so lohnend das auch sein mag.²⁰³ Stattdessen soll der Focus der Leibniz'schen Monadologie nur auf einen Begriff hin eingeschränkt oder auch erweitert werden, den Leibniz wegen der kurzgefassten Darstellung der Monadologie nicht weiter ausführt, dessen Bedeutung dennoch im Briefwechsel zwischen des Bosses und Leibniz sowie im Vergleich der stoischen Theologie einen wichtigen Stellenwert einnimmt.²⁰⁴ Es ist dies der Begriff *des Einen, der Einheit, auch der Vereinigung, εἷς, μία, εν,*

²⁰¹ Hubertus Busche. Gottfried Wilhelm Leibniz Monadologie. Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden, Akademie Verlag 2009, S. 75.

²⁰² G. W. Leibniz. Philosophische Schriften, GP IV 533.

²⁰³ Wir verweisen dazu auf die zitierte und darüberhinausgehende umfangreiche Publikation von H. Busche.

²⁰⁴ SVF I 102, p.28, 22-29=Diog. Laert. VII 135-136=419=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag Nr. 258.

ενῶσίς. Welche Bedeutung der Begriff des Unum innerhalb dieser Arbeit haben kann, mag die These untermauern, die Monadologie sei ohne Hinzuziehung dieses Begriffs nicht umfänglich zu verstehen, und damit letztlich ebenso wenig die Leibniz'sche Theologie, da dieser Begriff in der Gegenüberstellung der Mannigfaltigkeit der Welt, das Unum der Göttlichkeit, sowohl bei der Stoa als auch bei Leibniz seinen Ausdruck findet, der bei Leibniz auch als konsequenter Monotheismus gedacht, bei der Stoa durch den schwer durchschaubaren Pantheismus weniger konsequent verfolgt wird. Dabei sind die historischen Bezüge des Einen zu Platon und Aristoteles offensichtlich, die hermeneutisch zu klären wären, aber die Monade als das Konstrukt *der Einheit von Geist und Substanz* wirft für sich genommen in diesem Zusammenhang einige Probleme auf, wenn die Frage gestellt wird: Ist die Monade eine Einzelheit oder Vielheit? Ist in der Formel $1+1=2$, die Zwei die Einheit des Summeninhaltes, oder ist sie die Identität einer Zweiheit der zwei Entitäten $1+1$? Was sagen wir zu dem ersten Prinzip aller Vernunftkenntnis, auf das sich Leibniz wie oben angeführt stützt, dem Satz der Identität, der für identische Aussagen gilt: Drückt $A \equiv A$ eine Identität aus oder ist die gedankliche Vervielfältigung von A und A eine in Relation zueinander stehende Zweiheit mit Gliedern gleicher Merkmale? Oder: Im kosmologischen Gottesbeweis ist ein leicht zu übersehendes Theorem angesprochen, das zunächst dunkel und verwirrend in diesem Zusammenhang erscheint, in dem Leibniz die »Zeit, Raum und Materie, die in sich selbst eins und gleichförmig und gegen alles gleichgültig sind« »que le temps l'espace et la matière, unies et uniformes (en elles-mêmes et indifférentes) à tout«²⁰⁵, als *gleichförmiges Unum* charakterisiert. Leibniz kennt Platons Parmenides gut, so dass die These, die Monadologie sei die christianisierte Form, in der die

²⁰⁵ G. W. Leibniz. Theodizee Band I Ersten Teil, § 7, S. 216.

Bestimmung des Seins die metaphysische Ebene mit einbezieht, die Antwort Leibniz auf das parmenideische Philosophem: Das Sein bilde eine ungeteilte, unwandelbare Einheit, ἐν εἶναί τό πᾶν, nicht abwegig erscheint?^{206,207}

Wir könnten auch den Standpunkt vertreten, es entspräche nicht der Intention Leibniz', die Monade als ein Unum zu sehen, da gerade die Pointe der Monade als Einheit einer metaphysischen Ebene, der »incarnatione dei«, mit einer ontischen, der »phänomenalen Wirklichkeit der Welt«, ihre Spezifität ausmacht, und die Unumposition geradezu dazu »verführt«, die Monade als »solipistisch« fehlzuinterpretieren.²⁰⁸ Auch wenn die Leibniz'sche Form dieser alten Frage nicht als zulässig gesehen werden soll, so »rettet« gerade aus unserer Sicht die Einheit von »Geist und Substanz« davor, die Monade für ein »immaterielles Subjekt« zu halten, wodurch die Fragestellung eher an Virulenz gewinnt als abnimmt.²⁰⁹

²⁰⁶ Platon. Parmenides, Platon. Werke in 8 Bänden (zwei Halbbände 8/1 und (8/2) WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) Band 5; 6. Auflage 2011, 128a.

²⁰⁷ Immerhin setzt die Monadologie mit der parmenedischen Frage in den Worten Leibniz ein: »La substance est un Etre capable d' Action. Elle est simple ou composée. La Substance simple est celle qui n'a point de parties. La composée est l'assemblage des substances simples, ou des Monades. Le mot monas est un mot Grec, qui signifie l'unité ou ce qui est un.«

²⁰⁸ Die Fehlinterpretation wird zum einen durch die metaphysische Ebene begünstigt, zum anderen sind bei Leibniz »körperliche Phänomene aus einer Vielzahl von Monaden zusammengesetzt«, siehe Busche. Gottfried Wilhelm Leibniz Monadologie. Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden, Akademie Verlag, 2009, S. 33 unten.

²⁰⁹ Ebd., S. 33 oben.

Im Folgenden wird daher die Frage geprüft, die Monade als »metaphysisches Atom«,²¹⁰ als kleine Welt, »petit monde«,²¹¹ »konzentrierte Welt«,²¹² »mundus concentratus«, »in einem zu höchster Realität verdichteter Punkt«,²¹³ »concentration« de l'univers«, auf den Begriff »des Einen« und der Einheit, als Leibniz christianisierte Form der alten These des Parmenides zu definieren. Wenn die Reverenz des Gebrauchs des Begriffs bei den Griechen gesucht werden soll, so ist die Bedeutung dieses Theorems schon bei Platon und Aristoteles so deutlich unterschieden, dass neue Unklarheiten entstehen und daher der Differenzierung bedürfen. Platon definiert das Eine so: Wenn das Eine und Seiende gleichbedeutend sein sollen, ἐν εἶναι τό πᾶν, dann bedeutet das für jedes Seiende, Eines zu sein, mit seinem Wesen identisch zu sein. Wenn dies so angenommen werden kann, dann gilt dieser Satz nach Platon nur unter der Bedingung, dass *das Eine* und *das Viele* sich wechselseitig einschließen, anderenfalls ließe sich die Identifizierung von Seiendem und dem Einen nicht halten.²¹⁴

Aristoteles rekuriert auf die unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffs des Einen im Buch X der Metaphysik, in dem das Eine als *das Eine per se*, vom *Einen in akzidentieller Hinsicht* unterscheiden wird. Die Einheit per se kann in:

²¹⁰ GP IV 553.

²¹¹ GP IV 553.

²¹² GP II 252.

²¹³ Hubertus Busche. Gottfried Wilhelm Leibniz Monadologie. Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden, Akademie Verlag 2009, S. 13.

²¹⁴ Platon. Parmenides 142b-155e.

- a) das Zusammenhängende
 - i) von Natur aus Zusammenhängende
 - ii) das von Menschen Zusammengefügte
- b) das Ganze als
 - i) Eines und
 - ii) als Aggregat, und
- c) in das Allgemeine

unterschieden werden.²¹⁵ Diese Einteilung kann dem Begriff nach erfolgen oder ontisch zutreffen. Leibniz modifiziert die aristotelische Einteilung, indem er nur zwei Formen der Einheit unterscheidet: die Einheit als Ganzheit und die des Aggregates, wie er in einem Brief an des Bosses von 1712 ausführt²¹⁶, wobei das »unum per se« und das »unum per accidens« bei Leibniz in anderer Verwendung gebraucht wird als bei Aristoteles. Als Einheit per se unterscheidet Aristoteles das von Natur aus Ganze wie eine Bewegung, die Einheit des Individuums als Leib-Seele-Einheit, oder das von Menschen Zusammengebaute wie ein Holzwagen, ein Haus etc. Für Leibniz sind alle nicht naturhaften, handwerklichen Zusammenfügungen, mögen sie noch so kunstvoll wie eine Uhr oder ein Mikroskop sein, Ganzheiten »per accidens«. Die Einheit als Ganzheit, das Individuum, das als »unum qua totum«,

²¹⁵ Aristoteles. Metaphysik in zwei Halbbänden. Felix Meiner Verlag Hamburg, 3. Auflage 1989, 2. Halbband Buch X, 1, 1052 a.

²¹⁶ »Ego quoque sentio, admissis Substantialibus praeter monades, seu admissa Unione quadam reali, aliam longe esse Unionem, quae facit ut animal vel quodvis corpus naturae organicum sit unum substantiale, habens unam Monada dominantem, quam unionem, quae facit simplex aggregatum, quale est in acervo lapidum: haec consistit in mera unione praesentiae seu locali, illa in unione substantiatum novum constituent, quod Schoelae vocant unum per se, cum primus vocent unum in accidens.« Gottfried Martin Leibniz Logik und Metaphysik. Kölner Universitätsverlag 1960, S. 143.

von dem Ganzen, als »unum qua aggregatum«, ein Heer von Soldaten, ein Netz voller Fische, nach Leibniz zu unterscheiden ist. Auf Ideen bezogen, führt Leibniz den *Nouveaux Essais* als Beispiel für Ganzheiten, unum per se, die Idee eines Menschen oder Tieres auf, im Gegensatz von Vielheiten »de plusieurs substances jointes ensemble« eine Herde von Schafen an.²¹⁷ Fragen wir, ob Aristoteles das Universum im Sinne des Sternenhimmels als Ganzheit oder Einheit in Vielheit gedacht hat, so war der Kosmos für Aristoteles eine Ganzheit im Sinne eines *lebendigen Wesens* geradezu der Prototyp des »unum per se«. Hingegen ist für Leibniz das Universum die Vielheit der Monaden und in jeder Weise das »unum qua aggregatum«. Kommen wir zu der Frage, auf die dieser kleine Exkurs hinzielt, ob die Monade ein »unum per se« oder ein »unum per accidens« ist, so kann gemäß des zuvor Dargestellten die Antwort nur lauten: Leibniz sieht die Monaden als lebendige, unsterbliche, wahre Einheiten, sie sind das »unum per se«, wie es der Beginn der Monadologie auf Gott bezogen ausweist.

Von größerer Bedeutung als die ontische Seite, die sich mit dem Monadenbegriff entfalten lässt, mag die Bestimmung des Unums für den Gottesbegriff des Idealisten Leibniz sein, ohne den das Spezifikum der Monadologie in Form »der Einheit von Geist und Substanz« nicht zu denken ist. Es hat sich oben gezeigt, dass Leibniz das Verhältnis von Ursache und Wirkung zu Gunsten der Ursache gegenüber der Wirkung hervorhebt, gleichwohl bleibt die Ursache mit der Wirkung in einem Wesensverhältnis zu

²¹⁷ G. W. Leibniz. *Nouveaux Essais* II 12. 7. E 238 b, GP IV 494: »Cette unité de l'idée des aggrégés est tres veritable, mais dans le fonds il faut avouer que cette unité des collections n'est qu'un rapport ou une relation dont le fondement est dans ce qui se trouve en chacune des substance singulieres à part. Ainsi ces estres par aggregation n'ont point d'autre unité achevée que a mentale; et par consequent leur entité aussii est en quelque façon mentale ou de phenomena, comme celle de l'arc en ciel.«

einer Einheit verbunden, sowie die Wirkung die Ursache spezifiziert. Dabei ist dieses »Ursache-Wirkungs-Verhältnis« nicht nur eine semantische Relation, sondern die Ursache ist als ihr Ursprung Teil der Wirkung, und umgekehrt entspricht die Wirkung ihrer Ursache. Fragen wir nach dem Verhältnis von »Geist und Substanz« in der Einheit der Monade, dann ist dieses keinesfalls als dialektisch zu fassen, das nicht nur mit der Einfachheit des Unums, das über jeden Widerspruch erhaben ist, unvereinbar wäre, sondern auch der Seinsunterlegenheit der ontischen Ebene nicht entsprechen könnte, denn sehr wohl kann das Unum das Viele fassen, aber das Viele nicht das Unum, das Gott genannt wird. Allerdings gilt auch, der Teil ist immer nur als Teil eines Ganzen bzw. des Ganzen, Einen zu sehen. Dieses Verhältnis von »Geist und Substanz« ist durch zwei Momente gekennzeichnet: zum einen durch ein kausales, zum anderen durch eines der Teilhabe. Es gibt bei Leibniz eben nicht nur die formale Ebene der Einheit sondern auch eine inhaltliche. In dieser Weise zeigt sich Leibniz weder als reiner Platoniker noch als Scholastiker. Wenn Gott die erste Ursache allen Seins ist, dann sind alle Dinge durch *Teilhabe* untereinander miteinander auch mit der metaphysischen Ebene verbunden. In der Monadenlehre wird die Charakterisierung des Unums weniger am transzendenten Ursprung entfaltet, als auf die Einheit von Geist und Substanz im denkenden und nicht denkenden Individuum, womit wieder die gestaffelten Seinsebenen verbunden sind. Das Göttliche ist demnach nicht nur die Ursache dessen, was wir als göttlich erkennen, sondern auch Objekt der Erkenntnis. Damit ist zum einen die Hereinnahme des Göttlichen, seine Immanenz präetabliert, zum anderen wird das Göttliche auch von »seinem Charakter« her als allgütig, allweise und allmächtig erkannt. Gott ist Erkennen und Erkanntes zugleich. Warum ist die Bestimmung, »die Monade sei das Urbild

des solipistisch gedachten, individuellen Seins« nicht überzeugend?²¹⁸ Dazu gibt es verschiedene Argumentationslinien anzuführen, die nicht alle bis ins Detail durchdekliniert werden sollen. Aber es hieße wohl, sich erstens die Sache ein wenig zu einfach zu machen, nur auf die letzten Paragraphen der Monadologie, § 84-90, in diesem Zusammenhang zu verweisen, in denen die *Gemeinschaft der »Geister«* mit Gott ausdrücklich von Leibniz angeführt wird. Ein anderer Zugang liefe zweitens mit der Behauptung, die Monaden seien *Soli*, wohl auf eine *contradictio in adiecto* hinaus, wenn auf der einen Seite die Monade als »Spiegel des Universums«, in dem alles mit allem in Verbindung stehen soll, akzeptiert wird, und andererseits das Zusammen in konkreten sozialen Zusammenhängen der Familie, der Kommune, des Landes, der Welt nicht gesehen wird. »Altero vivas oportet, si vis tibi vivere«. Noch ein Level tiefer gilt drittens das »Zusammen« in der Einheit des Individuums als Multividuum selber. Leibniz sieht, wie oben angeführt, das Individuum als »ein Totum« aus vielen Monaden. Metaphysisch gesehen, ist die Monade viertens immer *ein Mitsein* der »*incarnatione dei*«, und so gesehen auf der ontologischen Ebene auch nicht wirklich solitär. Die Monaden als unvermittelte ontologische *Soli* einzuordnen, kann daher wegen vielerlei Argumenten als nicht hinreichend angesehen werden.

²¹⁸ Gottfried Martin. Leibniz Logik und Metaphysik. Kölner Universitätsverlag 1960, S. 146.

Eine weitere Argumentationslinie soll untenstehende hypothetisch zur Diskussion gestellt werden.²¹⁹

Die Theologie der Stoa

Nach Eduard Zeller waren die alten Stoiker in religiösen Angelegenheiten Opportunisten, die eher *den Volksglauben* gewähren ließen, als ihn zu vertreten oder gar zu unterminieren und damit einen Skandal zu riskieren,²²⁰ denn sie wussten ja in der Tat, wohin die Exklusivität in Glaubensfragen führen konnte. Sie fühlten sich darüber hinaus, nach Zeller, auch ethisch in bestimmten Grenzen nicht dazu berufen, als Zerstörer dieses Glaubens aufzutreten, als vielmehr für dessen Erhalt einzutreten. Frömmigkeit galt ihnen als Tugend. Diese Interpretation ist erstaunlich,²²¹ denn gemessen an den religiösen Vorstellungen des »allegorischen Volksglaubens«, in dem Apollon die Sonne, Hera die Luft, Hephaistos das Feuer, Artemis der Mond, die Musen Ursprung der Bildung usw. waren, entwickelten die Stoa erheblich andere Vorstellungen

²¹⁹ Die Interpretation der Monadenlehre könnte auch auf folgende Weise zugespitzt werden: Wenn die Behauptung, die Monade sei Einheit aus Geist und Substanz, zutrifft, dann sind »Geist« und »Substanz« in diesem Terminus keine Prädikate. In ähnlicher Weise wie die Bestimmung, in der der Philosoph Sokrates nicht zusätzlich auch Mensch ist, sondern das Philosophensein nicht ohne Menschsein faktisch ist; das Menschsein ist keine Akzidenz zum Philosophensein Sokrates. So auch die Monade, die als vereinzelt Soli nicht dem Sein in der Komplexitätsstufe entspricht, die sich Leibniz dabei gedacht hat.

²²⁰ Eduard Zeller. Die Philosophie der Griechen, Dritter Teil: die nacharistotelische Philosophie. Salzwasser Verlag, Nachdruck von 1852, S. 107 ff.

²²¹ SVF I 169 p. 43, 8-10=Lactantius de ira II 14=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 436: »Indem Zeno Juno als Luft, Jupiter als Himmel, Neptun als Meer, Vulcanus als Feuer deutete und zeigte, dass auch die anderen Götter des Volkes den Grundstoffen der Natur entsprächen, klagte er den Volksglauben schwer an und wies ihn entschieden zurück.«

nicht nur in der Auffassung von religiösen Bräuchen und Riten, von denen sie wie Leibniz wenig hielten, sondern die sie vor allem in der theologischen Theorie vertraten. Theoretisch wollte Zenon sogar auf Tempel verzichten.²²²

Paul Barth fokussiert die *Einheit der stoischen Physik und Theologie*, »die nur verschiedene Betrachtungsweisen desselben Objektes waren. Denn die Gottheit wird von dem Gründer der Schule identifiziert mit dem *schöpferischen Prinzip*, diese aber ist ein Element, das schöpferische Feuer, also ein Teil der Natur, so dass auch die Gottheit materiell wird«. ²²³ Dass diese Gottheit auch in Barths Interpretation die höchste Fähigkeit des Menschen, vernünftig zu sein, in höchstem Maße besitzt, habe zur Folge, dass die Stoa die Vernunft selbst für materiell hielt, »das, von dem die Materie gedacht wird, ist selber Materie, das Subjekt identisch mit dem Objekt«. ²²⁴

Einen noch anderen Akzent setzt Max Pohlenz, der den Unterschied zwischen den Epikuräern und den Stoikern so darstellt: Die Epikuräer schauten unruhevoll auf das Leben, vieles, wenn nicht gar alles, hielten sie für zufällig und versuchten, die Furcht vor dem Tode und den Gottheiten zu minimieren, indem sie sich einem verfeinerten Genussleben hingaben, um ihren Seelenfrieden zu sichern. Ein anderes Lebensgefühl sei bei den Stoikern vorherrschend, sie wären des Staunens voll, bewunderten die Schönheit des Kosmos, die Ordnung in der Natur, alles dieses konnte nur das Werk eines Logos, einer vernunftgemäßen schaffenden Gottheit sein. Fromm sein bedeutet nach Pohlenz Stoikerinterpretation wesensverwandt mit dem Logos des Gottes zu sein, es gälte

²²² SVF I 264 p. 61, 25-31=Clemens Alex.strom. v p.691 P=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag Nr. 440.

²²³ Paul Barth. Die Stoa. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart 1922, S. 36 ff.

²²⁴ Ebda, S. 37.

ihnen als Privileg, fromm zu sein.²²⁵ Umso verwunderlicher, dass Pohlenz den vermeintlichen Widerspruch der Schönheit und Ordnung der Natur mit den »physikalischen Übeln« nicht als Problem der Theodizee thematisiert, währenddessen Barth diesem Thema ein großes Kapitel widmet. Fußend auf der Theologie der Stoa sehen wir zwei Interpretationslinien: eine materialistisch-pantheistische und eine theologisch-intelligibilistische Auslegung. Einigkeit besteht unter den dreien darin, die Stoiker haben sich von einer mythischen Welterklärung der Volksfrömmigkeit emanzipiert.

Drei Experten der stoischen Philosophie aus drei verschiedenen Zeit- und Philosophieepochen vertreten jeweils unterschiedliche Aspekte aus drei nicht gleichen Philosophieepochen der Stoa. Die nachfolgenden theologiebezogenen stoischen Texte werden auf die unterschiedlichen Ansätze hin untersucht, wobei der Versuch unternommen wird, eine rückübertragene Sichtweise Leibniz' auf die Stoa zu vermeiden.

Der Gottesbegriff bei Zenon

Zenon legt seiner Theologie zwei Prinzipien zugrunde: ein schaffendes und ein leidendes, er sagt dazu in SVF I 85:

»Sie meinen, es gebe zwei Prinzipien, aus denen alles hervorgeht, das Wirkende und das Leidende,²²⁶ d. h. das einer Wirkung ausgesetzte. Das Leidende sei eigenschaftslose Substanz, die Materie, das Wirkende der Geist in ihr, der Gott. Denn dieser sei für alle Zeit in der Materie anwesend

²²⁵ Max Pohlenz. Die Stoa. Vandenhoeck & Ruprecht, 3. Auflage 1964, S. 93 ff.

²²⁶ Auch SVF II 310 p. 112, 26-31=Alexander Aphrod. De mixtione p. 224,32=Stoa und Stoiker Artemis Verlag Nr. 242.

und gestalte jede Einzelheit. Die Lehre vertritt Zenon von Kition in seiner Schrift ›Über die Ursubstanz‹.²²⁷

Dieser Gott wird als der νοῦν κόσμου πύρινον, die feurige Vernunft der Welt^{228,229} oder δεὸν ἀπεφήνατο abgeleitet, ἀπεφήνατο kommt von ἀποφαίνομαι und ist als ἀποφῦσας Partizip Aorist zu ἀπόφο, was so viel heißt wie: Er hat wachsen lassen, oder der Gott wird als λογός σπερματικός gesehen, die vernunfttragende Keimkraft:

»Gott sei die Einheit, sei Vernunft und schicksalhafte Vorbestimmung und werde Zeus genannt und sonst noch mit vielen anderen Namen bezeichnet. Von Anbeginn für sich existierend, lasse er die gesamte Materie durch Luft zu Wasser werden. Und wie in der Furche der Same (die Keimkraft) enthalten sei, so auch der Gott, die *vernunfttragende Keimkraft*, λογός σπερματικός, der Welt. Als solche verweile er im Feuchten, wobei er durch sich selbst *die Materie fähig mache zur Erzeugung weiterer Dinge*. Dann erzeuge er zuerst die vier Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde. Darüber spricht Zenon in seiner Schrift ›Über das All‹.²³⁰

²²⁷ SVF I 85 (p.24, 5-9)=Diog. Laert. VII 134=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 241.

²²⁸ SVF I 157 (p42, 7-80 Cicero de nat. deor. II 57=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 264.

²²⁹ SVF I 98 p.27,11-13=Aristoteles abud Eusebium pr.ev. XV 14,2=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 262.

²³⁰ SVF I 102 p. 28, 22-29)=Diog.Laert. VII 135-136=419=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 258.

»Der Gott«, den Zenon hier adressiert, »nennt er Zeus,^{231,232} der Gott der viele Namen hat«,²³³ λογός,²³⁴ εἰμαρμένον,²³⁵ πρόνοια,²³⁶ ψῦχη,²³⁷ πῦρ, νοερόν.²³⁸ Das vernunfttragende Feuer, der auch im Hymnus des Kleantes so bezeichnete Zeus,²³⁹ ist zu unterscheiden von den nicht schöpferischen Feuern, πῦρ τεχνικόν,²⁴⁰ den allegorischen Göttern des Volksglaubens, die geschaffenen,²⁴¹ die wir näherungsweise als die »phänomenologischen Gottheiten« bezeichnen können, die als Erdgötter, Gottheiten der Meere, des Himmels, als Sterne, die auch als die nicht sterblichen Götter von

²³¹ SVF I 102 (p.28, 22-29)=Diog. Laert. VII 135-136=419, Stoicorum Verterum Fragmenta. Ioannes Arnim, Volumen I.

²³² Stoicorum Verterum Fragmenta. Ioannes Arnim, Volumen I, Zeno et Zenonis Discipuli. Stutgardiae in Aedibus B.G. Teubneri (1905, 1978), SVF I 160: »Lactantius de vera sap. C. 9: Zeno rerum naturae dispositorum atque artificem universitatis λόγόν praedicat, quem et fatum et necessitate rerum et deum et animum Iovis nuncupat.«

²³³ SVF I 160 p.42,23-25=lactantius de vera sap. 9=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 475.

²³⁴ SVF I 85 p. 24,5-9=Diog.Laert. VII 134=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 241 und SVF I 102 (p.28, 22-29)=Diog. Laert. VII 135-136=419=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag Nr. 258.

²³⁵ SVF II 975=Hippolytus philos. 21 Dox. Gr. 571, II Diels=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 506.

²³⁶ SVF I 551 Chalcidius in Tim. C. 144 Stoicorum Verterum Fragmenta. Ioannes Arnim, Volumen I.

²³⁷ SVF I 87 p. 24, 28-31=Stob. Ecl. p. 132,27-133,3=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 237.

²³⁸ SVF II 1031 Servius in Verg. Aeneid. VI 727 Stoicorum Verterum Fragmenta. Ioannes Arnim, Volumen II.

²³⁹ SVF I 537 Stob. Ecl. I p.25, 4-27,4=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 519.

²⁴⁰ SVF I 120 p. 34.24-27=Stob.ecl.I p.213, 17-2=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 268.

²⁴¹ Paul Barth. Stoa Fr. Frommanns Verlag Stuttgart 1922, Anmerkung 138.

den älteren Stoikern verehrt wurden,²⁴² und von der römischen Stoa eher belächelt wurden,^{243,244} aber weder vor Beginn der Welt, noch als ewige gedacht wurden, im Gegensatz dazu die »keimtragende feurige Vernunft«,²⁴⁵ nur dieser eine Gott unter anderen, als Zeus bezeichnete, ist der Eine, der Einzige, «et sciendum Stoicos dicere *unum esse deum*, cui nomina variantur pro actibus et officiis«,²⁴⁶ ... der nach Zenon und anderen Stoikern, ewig ist.²⁴⁷ Chrysipp schließt sich hierin Zenon an, die phänomenalen Gottheiten sind die geschaffenen Gottheiten, die daher vergehen müssen: »Chrysipp meint nämlich, dass nichts an den Göttern unvergänglich ist außer dem Feuer, dass vielmehr alle gleichermaßen entstanden sind und wieder vergehen werden.«²⁴⁸ Untermauert wird diese These durch SVF I 448 und SVF I 106d,²⁴⁹ dort heißt es: » ... Wenn der Mensch nicht ewig ist, dann ist es auch kein anderes Lebewesen, so dass auch die ihnen zur Verfügung stehenden Räume, Erde, Wasser und Luft, nicht ewig sind. Daraus ergibt sich ohne Zweifel, dass die Welt vergänglich ist.«²⁵⁰ Aus dem Unterschied der Volksgottheiten und Zeus, als dem ewig wirkenden

²⁴² SVF I 120 p.34,24-27=Stob.ecl. I p.213,17-21=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 268.

²⁴³ So findet Epiktet es lächerlich, einen Gott des Fiebers zu verehren. Epiktet I 19,6.

²⁴⁴ Cicero de legibus II § 28.

²⁴⁵ SVF II 1050=Porphyrius de anima apud Eusebium pr. Ev, VI p. 818c=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 321.

²⁴⁶ SVF II 1070 Servius ad Verg. Aeneid. IV 638. Ioannes ab Arnim Stoicorum veterum fragmenta Volumrn II. Lipsiae et Berolini in aedibus B.G. Teubneri 1902.

²⁴⁷ Max Pohlenz. Die Stoa. Vandenhoeck & Ruprecht 1964, 3. Auflage, S. 96.

²⁴⁸ SVF II 1049 p. 15-25=plut. De Stoic. Repugn. 38p. 1051f-1052a=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag Nr. 431.

²⁴⁹ SVF I 448=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 432.

²⁵⁰ SVF I 106 p. 29, 26-32,20 Philo de aeternitate mundi 23-24=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag Nr. 308.

aktiven Prinzip, ist nun nicht zu schließen, dieser Gott sei ein immaterieller Gott. Denn die Texte sind in der alten Stoa diesbezüglich eindeutig. SVF I 90:

»Discrepabat etiam ab iisdem (scil. Zeno a Peripateticis et Academicis), quod nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura), quae experts esset corporis... nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur, posse esse non corpus.«²⁵¹

Das schöpferische *Feuer* ist die eine *materielle Vernunft*, die eine *tätige Substanz* ist, *απόφο*, die eine Ursubstanz erzeugt, die durch Mischung von Luft und Feuchtigkeit Vieles durch Eines erzeugt hat, aus der wieder die samentragende Kraft Eines wird, die damit als göttliches Eines aller Materie innewohnt.^{252,253} »τὸ μέντοι

²⁵¹ SVF I 90=Cicero ac. Post. I 39=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 217: »Er weicht von denselben (d. h. Zenon von den Peripatetikern und Akademikern) auch in der Auffassung ab, dass auf keinen Fall etwas von etwas Immateriellen bewirkt werden könne ... Was etwas bewirke oder was bewirkt werde, könne nur materiell sein.«

²⁵² SVF II 581=Diog. Laeert. VII 142=259=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 305a: »Es entsteht die Welt, wenn sich die Ursubstanz aus dem Feuer mit Hilfe der Luft in Feuchtigkeit verwandele und dann aus der Zusammenballung der gröberen Bestandteile Luft werde und die noch stärker verfeinerten Teile Feuer erzeugen. Dann entstünden durch die Mischung dieser Elemente, *ἀλλὰ γενῆ*, Pflanzen, Tiere, und die übrigen Arten der Dinge. Über das Entstehen und das Vergehen der Welt spricht Zenon in seiner Schrift ›Über das All‹ und Chrysipp im ersten Buch seiner ›Physik‹.«

²⁵³ Stoicorum Verterum Fragmenta. Ioannes Arnim, Volumen I, Zeno et Zenonis Discipuli. Stuttgartiae in Aedibus B.G. Teubneri (1905, 1978), SVF 155 Tertullianus ad nat. II 4: »ecce enim Zeno quoque materiam mundialem a deo separate et eum per illam tamquam mel per favos trasisse dicit. Stoici enim volunt deum sic per materiam decucurrisse quomodo mel per favos.« Siehe auch SVF I 156-158.

πρῶτον πῦρ εἶναι καθ'απερθεῖ τι σπέρμα, τῶν ἀπάντων ἔχον τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας τῶν γεγονότων καὶ τῶν γιγνομένων καὶ τῶν ἐσομένων.«²⁵⁴ Am Anfang der Schöpfung stehen die ἀρχαί, Ur-Substanzen, die unwandelbar, ewig materialiter sind, diese erzeugen vier Elemente, στοιχεῖα, Erde, Wasser, Luft und Feuer, diese Elemente sind im Gegensatz zu den ἀρχαί wandelbar, sie vermischen sich, bringen neue Stoffe hervor.²⁵⁵ Am Ende einer Weltperiode findet nach Ratschluss des Gottes:

»wenn Gott beschlossen hat, eine bessere Welt zu beginnen, die alte zu beenden,²⁵⁶ eine ἐκπύρωσις, Ekpyrosis, ein Weltbrand, statt in dem alles bis auf die Ursubstanz zu Grunde geht. Es vergeht das Firmament, die Fixsterne und Planeten, die πῦρ τεχνικόν, die Welt und was in ihr ist, alles verbrennt in der Ekpyrosis,²⁵⁷ im periodischen Weltbrand.²⁵⁸ Alles geht damit in ihren Urzustand zurück: «Du

²⁵⁴ SVF I 98 p.27,17-19=Aristocles apud Eusebium pr. Ev. XV 14,2=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 305b: »Das erste Feuer sei allerdings wie ein Same, der den *Bauplan* für alles und die Gründe für das enthält, was war, was ist und was sein wird.«

²⁵⁵ SVF 418=Nemesius de nat. hom. 5p. 126=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 261.

²⁵⁶ Seneca Nat. Quest. III, cap 28. auch III Kap. 29,5 zitiert bei Paul Barth Stoa. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart 1922, Anmerkung 107.

²⁵⁷ Friedrich Überweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrsg. Hellmut Flashar; Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994, S. 540.

²⁵⁸ Cicero de nat. deorum II 118=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 990.

wirst verschwinden in dem was dich erzeugt hat. Vielmehr, du wirst nach dem allgemeinen Stoffwechsel zurückgenommen werden in seine samenartige Vernunft.«²⁵⁹

Damit findet ein Weltzyklus, gemäß der Vorstellung der Stoa, sein Ende, dieses ist allerdings nicht das absolute Ende, denn aus dem *schöpferischen Feuer* wird eine neue Welt geboren. Der Zyklus beginnt aufs Neue, *περιοδική παλιγενεσία τῶν ὁλῶν*, die *Parlino-genesis*, die ewige Wiederkehr des Dagewesenen beginnt erneut. Nach Kleanthes kommen Sokrates und Platon und eben jedes und alles nicht nur als Dagewesenes, sondern in gleicher Weise Dagewesenes wieder: die ewige Wiederkehr des Gleichen.²⁶⁰ Der Unterschied der zyklischen Naturphilosophie zur linearen, finalistisch-eschatologischen Ausrichtung der Weltgeschichte, wie sie Leibniz denkt, wird an der Anschauung des Verlaufs der Weltgeschichte deutlich.

Damit lässt sich bis hierher zumindest die Frage, ob nämlich die Stoiker *Poli- oder Monotheisten* waren, näherungsweise folgendermaßen, wenn auch nicht ganz widerspruchsfrei, aufklären. In der theoretischen Theologie waren die Stoiker *Monotheisten*, in der praktischen Umsetzung der Theologie durchaus *Politheisten*. Dazu passt auch ihre Haltung der Mantik gegenüber, der Wahrsagekunst, die sie eifrig praktizierten und wohl begründet aus der göttlichen Vorsehung ableiteten. Wenn die Welt der göttlichen Pronoia unterstellt war, und Gott in den Dingen selber inkarniert war, lag es nahe, die Zukunft aus den Phänomenen vorherzusagen.

Ob die *pantheistische Bestimmung Gottes* durch Zenon als hinreichend anzusehen ist, wird die weitere Untersuchung ergeben

²⁵⁹ Marc Aurel IV, 14.

²⁶⁰ Paul Barth. *Stoa*. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart 1922, S. 31.

müssen. Wenn die aus Feuer bestehende Vernunft, *das aktive Prinzip als Weltseele*,²⁶¹ das passive Prinzip, die Materie, durchströmt, dann kann der pantheistische Ansatz des Zenon für die mittleren und späteren Stoiker kaum noch geltend gemacht werden.

Der Gottesbegriff bei Chrysipp

Chrysipp bestimmt wie Zenon eine *Ursubstanz* (bei Leibniz die *materia prima*), aus der alles hervorgegangen ist, sie unterliegt einem *aktiven* und *leidenden* Prinzip, das sich *physikalisch, biologisch (vitalistisch)* und bei Zenon *pantheistisch* ausdifferenziert. Der warme Lufthauch, πνευμα εινδερομον, des schöpferischen Feuers »durchströmt« als Pneuma die hyletischen Materie (bei Leibniz die *Zweitmaterie*) und bildet eine untrennbare Einheit mit ihr. SVF II 473: »Chrysipp vertritt folgende Meinung über die Mischung, εξις,²⁶² auch Bindekraft: Er nimmt an, dass die gesamte *Substanz eine Einheit* sei, wobei sie als ganze von einem Lebensstrom, πνευμα, durchströmt wird.«^{263,264} Das *Pneuma* ist eine Mischung von Feuer und Luft, ohne die kein Körper ein Sein hat und erhält.²⁶⁵ Wie nun die Einheit von *Stoff und Gott*, auch »Substanz

²⁶¹ SVF II 473=Alexander Aphrod. De mixtione p. 216, 14-218,6=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 274.

²⁶² SVF II 413 p.136, 6-36)=Stob.ecl.I.p.129,1-130, 13=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 260.

²⁶³ SVF II 473 Alexander Aphrod. De mixtione p. 216,14-218,6=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 274.

²⁶⁴ SVF II 310 p. 112,26-31=Alexander Aphrod. De mixtione p. 224,32=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 242: »Man könnte sie mit guten Gründen tadeln, wenn man an diesem Punkt ihrer Lehre angelangt ist, wo sie behaupten, es gebe zwei Prinzipien, aus denen alles hervorgehe, Materie und Gott, von denen dieser wirke, jene leide, d. h. seiner Wirkung ausgesetzt sei. Sie sagen, Gott sei mit der Materie vermischt, durchdringe sie überall, forme und gestalte sie und schaffe auf diese Weise die Welt.«

²⁶⁵ SVF II 442=Alexander Aphrod. De. Mixtione p. 224, 14-26=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 269.

und Geist«, zu denken ist, wird in SVF II 310 deutlich.²⁶⁶ In diesem Text wird das πνῦμα neben den vier Elementen des Empedokles als das *fünfte Element*, die quinta essentia, als *Äther* vorgestellt, der seinen gedanklichen Ursprung bei den Pythagoreern hatte, von Platon und Aristoteles übernommen wurde und bei Chrysipp der Begriff des *materiellen und substanziellen, feinstofflich feurigen Gottes* ist. (Pneuma, πνεῦμα ἐνδέρομον, der Äther wird von Rainer Nickel hier als Lebensstrom übersetzt). SVF II 310 und SVF II 473 zeigen auf, welche Bedeutung das Pneuma oder der *Äther* für das Universum, die Welt, die Lebewesen, die Seele, den Geist und schließlich für das Göttliche selbst, sowohl im *materiellen*, als auch *immateriellen* Sinne, hat. Aus der Vielzahl der Texte zum *Pneuma*, die bei Zenon noch unspezifisch als Wärme gefasst ist,²⁶⁷ wird

²⁶⁶ SVF II 310=Alexander Aphrod.. de mixtione p. 224=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 270: »Es könnte ihnen aber jemand, wenn er an diesem Punkt der Argumentation angekommen ist, mit guten Gründen vorhalten, dass sie behaupten, es gebe zwei Ursprünge für alle Dinge, den Stoff und Gott, von denen der eine der Handelnde, der andere der dem Handelnden Unterworfenen sei, und außerdem noch sagen, *Gott sei mit dem Stoff vermischt*. Da er ihn ganz durchdringe, *ihm Gestalt gebe*, ihn *forme* und auf diese Weise den *Kosmos erschaffe*. Wenn nämlich Gott nach Auffassung der Stoiker als vernünftiger und *ewiger Lebensstrom*, πνεῦμα, ein Körper und der Stoff einen Körper ist, dann ergibt sich daraus, dass erstens ein Körper wiederum ein Körper durchdringt und zweitens dieser Lebensstrom entweder einer der vier einfachen Körper, die die Stoiker auch als Elemente, στοιχείον, bezeichnen, oder eine Mischung aus diesen Elementen sein wird, wie sie es doch wohl selbst behaupten denn sie unterstellen, dass der Lebensstrom, ὑφίστανται, aus Luft und Feuer bestehen oder wenn der Lebensstrom, πνεῦμα, noch etwas anderes wäre, *dann wird für sie das Göttliche ein ›fünftes Element‹* sein, »..ἔσται τὸ δεῖον σῶμα πεμπτῆ τινος οὐσία.«, wie es auch ohne irgendeinen Beweis und ohne Bestätigung von denen genannt wird, die dem, der dieses Thema mit geeigneten Beweisen darstellt, widersprechen, als ob er Unfug rede.«

²⁶⁷ SVF I 127 und SVF 88=Chalcidius ad Timaeum 292=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 238.

dem Pneuma erst durch Chrysipp in der stoischen Theologie die umfassende Äthertheorie zugeordnet, die dann Analogien zu Leibniz aufweist. Das πνεῦμα erscheint näherungsweise erstens physikalisch in der Bedeutung als *Mischung anorganischer Körper*,²⁶⁸ wie wir sie als chemische Reaktionen kennen oder ein Beispiel, das von Zenon gebraucht wird: Ein Glas Wein verdünnt sich im Meer.²⁶⁹ Das Pneuma hat hier die Funktion der *Bindungskraft*, das Unzertrennliche der Einheit von Körper und Körper, (in der Verbindung von). Zweitens als ἐξίς ist Pneuma die Bindekraft auch in organischen Phänomenen,²⁷⁰ die dem λόγος σπέρματικός,²⁷¹ der *Wachstumskraft* entspricht, die Molekülen dem Wachstum eine Richtung vorgibt, und das Telos der Phänomene bestimmt. Drittens als körperhafte Seele, ψύχην,²⁷² ist das Pneuma so etwas wie *Seelenstärke*, empathische Fähigkeit, auch als *lebensspendende Kraft der Seele* bezeichnet. Es gibt leider keinen Hinweis bei der Stoa die psychische Stärke als Wille zu interpretieren.²⁷³ Viertens hat das Pneuma Bedeutung für die interpersonellen Kommunikation als ἐννόων, für das Verständnis von »Denkbegriffen«:

²⁶⁸ SVF II 444 p.146,29-36)=Plut. De comm.. not. Adv. Stoicos 49 p. 1085c=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 280.

²⁶⁹ SVF II 480=Plut. De comm. Not. Adv. Stoicos 37 p. 1078e=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 275.

²⁷⁰SVF II 473 =Alexander Aphrod. De. Mixtione p. 216 14-218, 6=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 274.

²⁷¹ SVF I 102 (p.28, 22-29) Ioannes ab Arnim Stoicorum veterum fragmenta II Galenus introducto s. medicus 9 ed. Bas. IV 375. K. XIV 697, Lipsiae et Berolini in Aedibus B.G. Teubneri 1902.

²⁷² SVF 135=Diog. Laert. VII 157=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 362. »Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς ... πνεῦμα ἔνδερμον εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦτου γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τοῦτου κινεῖσθαι.«

²⁷³ SVF I 143 p. 39, 20-22=Nemesius de nat.hom 2 p. 96 Math=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 398.

»Dass es diese verschiedenen Arten von Mischungen gibt, versucht Chrysipp mit Hilfe der allen Menschen gemeinsamen *Denkbegriffe*, Konzepte, die wir vorrangig als Kriterien der Wahrheit von der Natur erhalten haben, glaubhaft zu machen.«²⁷⁴

In dieser Bedeutung wird der Äther mit dem λογός,²⁷⁵ mit der *Dennkraft* identifiziert. Und fünftens schließlich sehen wir die Äthertheorie theologisch in zweierlei Art und Weisen auf den Begriff gebracht: a) physikalisch-materialistisch und b) als intelligibel-metaphysisches Vernunftgesetz der Welt auch als *Weltseele* (SVF II 310) bezeichnet.²⁷⁶ Die Stoa verbindet mit den Begriffen Pneuma,²⁷⁷ den Äther und den Logos, die zum Teil synonym als Gottesbegriff gebraucht werden, um die unterschiedlichen Funktionen und Bedeutungen des aktiven Prinzips auszudrücken, sie können als i. Bauplan, ii. Lebensstrom, iii. Wachstumskraft, iv. Seelenstärke, v. Vernunft, vi. als Weltseele, Weltvernunft je nach Konnotation zur Anwendung kommen. Fassen wir die Gottesbegriffe noch einmal zusammen, so ergeben sich bisher folgende Differenzierungen:

²⁷⁴ SVF II 473=Alexander Aphrod. De. Mixtione p. 216 14-218, 6=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 274.

²⁷⁵ SVF II 473 p. 154,29-30=Alexander Aphrod. De mixtione p. 217,2=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 183.

²⁷⁶ SVF II 310=Alexander Aphrod. de mixtione p. 224=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 270.

²⁷⁷ Friedrich Überweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrsg. Hellmut Flashar; Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994, S. 609.

- I. Gott wird monistisch als tätige Substanz gedacht.
- II. Als lebendiger Organismus, als Seele, vitalistisch definiert.²⁷⁸
- III. Gott wird von Zenon ontisch pantheistisch gesehen.
- IV. Gott wird metaphysisch als Vernunftgesetz der Welt postuliert.

Dabei zeigt sich in der Aufeinanderfolge der stoischen Epochen eine Tendenz, die vom Empirischen zum Geistigen, vom Materialistischen zum Metaphysischen weist. Spätestens seit Panaitios (180-110 v. Chr., mittlere Stoa), der sich stark auf Platon berief, ist der stoisch vertretene Gott kein rein materialistisch begründeter mehr.

Interpretatorisch können wir mithin zwei Modalitäten von Gottesvorstellung bei der Stoa ableiten und unterscheiden: eine immanente Göttlichkeit und eine transzendente. MIT SVF I 98²⁷⁹ ist Gott als *σπερματικόν λόγόν*,²⁸⁰ der *Bauplan*, vitalistisch, substanzgestützt im universell *genetischen Code* immanent, in dem jedwede *gesetzmäßige Notwendigkeit* substanziiell implementiert ist. In dieser PneumaBedeutung steuert der Logos Körperliches als Körper *intrinsisch*, und als *Wachstumskraft* bewirkt er die individuelle Selbstentwicklung der Materie als aktives Prinzip auch noch teleologisch.

Zum anderen hat das PneumaLogos als Lebensstrom, Weltseele, Weltvernunft bei Chrysipp und allen späteren Stoikern *metaphysischen, transzendentalen* Charakter. In dieser Modalität wird der Ätherlogos immateriell als der Eine, Ewige, das Allgemeine,

²⁷⁸ SVF II 885 p. 238,32-239=Galenus de Hipp. Et Plat. Plac. III I p. 170, 9-16 De Lacy=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 389.

²⁷⁹ SVF I 98 p. 27,11-13=Aristocles apud Eusebium pr. Ev.XV 14,2=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 262.

²⁸⁰ SVF I 102=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 258.

der nicht Erschaffene, vor und nach Raum und Zeit, als das *Fatum*, die *εἰμαρομένη* der Welt und seiner Subjekte dargestellt,²⁸¹ auch als »πνεύματικὴν εἰμαρομένης«, Kausalnexus, »die ununterbrochene Folge von Ursachen und Wirkungen«,²⁸² des Seienden,²⁸³ durch die Vorsehung vernünftig geregeltes Weltvernunftgesetz von Rainer Nickel übersetzt und bei Steinmetz zitiert.²⁸⁴ Wird der Logos metaphysisch mit Lebensstrom, Weltseele übersetzt, dann wird je nach Konnotation der Schwerpunkt vitalistisch gefasst; wird der Logos kognitiv betont, dann ist er Weltvernunft, Gott wird die höchste Vernunft, auch pneumatisches Schicksal, *πνεύματικὴν εἰμαρομένης*, genannt. Wir würden dem Logosbegriff der Stoa teleologischen Charakter unterstellen und von Weltzweck oder Weltsinn sprechen, der sich im Schnittpunkt des Individuums inkarniert.

Die Vorstellung Chrysipps, ein substanzuell-feinstofflicher Körper mit Ausdehnung wie das *Pneuma* könne sich an ein und demselben Ort wie ein anderer Körper aufhalten, bedurfte der physikalischen Erklärung,²⁸⁵ die in unserem Zusammenhang

²⁸¹ Zeus-Hymnus des Kleantes Stobaeus Ecl. I 1, 12, p25, 3; auch SVF I 537

²⁸² SVF II 1000 p. 293,22-26 und 29-32=Gellius VII 2, 1-3: »Chrysipp, der führende Kopf der stoischen Philosophie, definiert das Schicksal, *Fatum*, das die Griechen Heimarmene nennen, ungefähr folgendermaßen: Das Schicksal, so sagte er, ist die ewige und unveränderliche Reihung voneinander abhängiger Vorgänge und eine Kette, die sich selbst durch eine ungebrochene Folge von Ursachen und Wirkungen schlängelt, aus denen sie geknüpft ist ...«

²⁸³ SVF II 913 p. 264, 14-21=Stob.ecl.I p. 79,1-8=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 486.

²⁸⁴ Friedrich Überweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrsg. Hellmut Flashar; Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994, S. 609.

²⁸⁵ SVF II 458 p. 149, 46-150,5=Philo quod deus sit immut. 35-36.

nicht näher ausgeführt werden soll.²⁸⁶ Dennoch ist die Mischung, *μῖξις*, als Begriff, in der Form der »Vereinigung von Körpern«, ein gutes Beispiel für den *Bedeutungszuwachs* eines stoischen Begriffs, den er durch die Rezeption von Leibniz erfahren hat. Denn die *σύγχυσις*, Vereinigung von Körpern verschiedener Art, die dabei *Form* und *Qualität* verlieren und zu einer neuen *Wesenseinheit* werden, wurde erst unter der Bearbeitung von Leibniz zu einem *Philosophem*, das uns in der Monadentheorie begegnet, und auch als Theorem des *σὺμπνοια παντα*,²⁸⁷ in dem alles mit allem zusammenhängt, *συγχυσις*, erst seine christliche Bestimmung erfährt. Die *universelle Dimension* haben beide Philosophien bei diesem Theorem in den Blick genommen. Das Pneuma durchdringt *alles* und stellt damit neue *Wesenseinheiten* des Seins und des Seienden her. Allerdings war die Pointe dabei das Problem, wenn Substanz und Geist eine *σύγχυσις* eingehen sollten, das die Stoiker mit der Einführung des alles durchdringenden Pneumas lösten und Pneuma und Gott gleichsetzten. Wie hat Leibniz dieses Problem, ein metaphysisches Atom, Geist substanziell zu denken,²⁸⁸ versucht verständlich zu machen? Gibt es einen Äquivalenzbegriff zum Pneuma bei Leibniz? Wir sehen in der Lichtmetaphysik von Leibniz die Analogie zum Pneuma der Stoa.

Parallelisieren wir einige wenige wichtige Textpassagen der Stoa und von Leibniz auch auf die Gefahr der Redundanz, dann sei SVF I 98 zitiert:

²⁸⁶ Bei Interesse an Vertiefung des Stoffes sei auf Peter Steinmetz verwiesen. Friedrich Überweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrsg. Hellmut Flashar; Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994, S. 609 ff.

²⁸⁷ G. W. Leibniz. Monadologie § 61.

²⁸⁸ G. W. Leibniz. Principes de la nature et de la grace fondés en raison §1 ff. Felix Meiner Verlag Hamburg 1960.

»Die Stoiker behaupten wie Heraklit, das Feuer sei das Element alles Seienden, und wie Platon, seine Ursprünge seien die Substanz und Gott ... Das erste Feuer sei allerdings wie ein Same, λογός σπερματικός, der *den Bauplan* für alles und die Gründe für das enthält, was war, was ist und was sein wird. Die Verknüpfungen dieser Zeitebenen und ihre Abfolge sei das Schicksal, εἰμαρμένην, das Wissen, die Wahrheit, ἀληθείαν, und das Gesetz, νόμον, des Seienden, dem man nicht entkommen könne. Auf diese Weise werde alles im Kosmos vorzüglich geordnet, διοικεῖσθαι, verwaltet, wie in einem über die besten Gesetze verfügenden Staat.«²⁸⁹

Nach Busche ist die »materia prima«, identisch mit der Materie des Lichtes, die Leibniz mit der dem Äther oder Weltgeist, spiritus mundi, gleichsetzt.²⁹⁰ Wie dargestellt identifiziert die Stoa ihrerseits das Pneuma oder den Äther in ihrer spirituellen Form mit der »Weltseele«, dem *Vernunftgesetz der Welt*, das wir bei Leibniz als »Gottes lebendig machenden Geist«, spiritus mundi, bei der Stoa als »tätige Vernunft«, wiederfinden und die beide mit dem Pneuma bzw. dem Äther identifizieren. Aber der Vergleich der samenartigen Vernunft, des λογός σπερματικός, der Stoa und die Monadenlehre haben nicht nur assoziativ ihre oben dargestellte Punktualität gemeinsam, sondern Busche bringt die Monadenlehre mit dem Lichtäther in Übereinstimmung, die in keinem Widerspruch zur interpretatorischen Deutung der Stoa steht. Die Stoa sagt, wie unter SVF I 98 zitiert: »τὸ μέντοι πρῶτον πῦρ εἶναι

²⁸⁹ SVF I 98 p. 27,11-13=Aristocles apud Eusebium pr. Ev. XV 14,2=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 262.

²⁹⁰ Hubertus Busche HrSg, G. W. Leibniz Monadologie. Akademie Verlag 2009. Einführung, S. 25.

καδαπερεί τι σπέρμα, τῶν ἀπάντων ἔχον τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας τῶν γεγονότων καὶ τῶν γιγνομένων καὶ τῶν ἐσομένων». ²⁹¹ Es heißt wohl Leibniz und die Stoa recht zu verstehen, wenn die *präetablierte Harmonie* mit dem Bauplan des logos spermaticos analogisiert werden, in beiden ist der substantielle Geist enthalten, ἐννόων, der als Pneuma die Welt durchdringt. ²⁹²

Um den Geist Gottes im Licht zu materialisieren, besser zu substantiieren, bedient sich Leibniz vorausschauend des Wissens seiner Zeit im Einklang mit der Tradition, indem er die quinta materia, den Äther, für seinen Denkweg nutzt. Er gewichtet in

²⁹¹ SVF I 98 p. 27,11-13=Aristocles apud Eusebium pr. Ev. XV 14,2=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 262: »das erste Feuer sei allerdings wie ein Same, der den Bauplan für alles und die Gründe für das enthält, was war, was ist und was sein wird.«

²⁹² Den Lichtäther von Leibniz als Hypothese der präetablierten Harmonie zu interpretieren mag befremdlich klingen, sollte allerdings nicht leichtfertig als die Leibniz'sche Anschauung eines Idealisten vergangener Tage dargestellt und damit abgetan werden, denn Leibniz' Absicht kann dazu führen, eine empirische Metaphysik oder metaempirische Physik zu denken, sofern die Intelligibilität von Vernunftbegriffen ontisch zu gründen. Leibniz denkt monistisch in seiner Metaphysik, *Gott als Vernunft substantiell*, aber auch *die Substanz* ist für ihn letztbegründet *immateriell*, geistig göttlich. Für eine solche Denkweise eignet sich das Licht als Modell wie kaum ein anderes. Das Substantielle des Lichtes als korpuskuläres Photon, bei dem sich das Photon wie ein Körper verhält, ohne einer zu sein, weil es keine Ausdehnung hat, ist bekannt, ebenso ist das Licht als Kraft oder Energie immateriell. Die Einheit von Materiellem und Immateriellem ist im Licht modellhaft vorgegeben. Der Einwand, Leibniz habe das Wellenmodell des Lichtes nicht gekannt, was nach Busche keinesfalls eindeutig ist, also könne er das Licht als Kraft oder Energie so nicht gedacht haben, ist insofern nicht stichhaltig, als sich die Kritik am Lichtmodell mit dem Wissen unserer Tage artikuliert, also ist die Kritik an der Kritik, auch mit dem Wissen unserer Tage zu kritisieren, wenn die hermeneutische Interpretation nicht überzeugt. Christiaan Huygens, Den Haag, 1629-1695, war der erste, der das Wellenmodell des Lichtes entwickelt hat.

diesem Zusammenhang den korpuskularen, den körperhaften Charakter des Lichtes, was wir daraus schließen können, dass Leibniz wie Zenon und Chrysipp das Weltinnere als ein Kontinuum sieht, in dem sich das Licht durch Stoß per Kontinuum ausbreitet, es gibt in ihrem Binnenraum der Welt kein Leere,²⁹³ Ζήνων καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἐντός μὲν τοῦ κόσμου μηδὲν εἶναι κενόν, ἔξω δ' αὐτοῦ ἀπειρόν.²⁹⁴ Die Äthertheorie ist als Leibniz' Bemühen zu verstehen, eine rationale Metaphysik zu vertreten, und nicht einer esoterischen Verrätselung der Wirklichkeit anheim zu fallen, wenngleich in Leibniz' Theologie auch unter metaempirischen Gesichtspunkten viele Rätsel weiterhin bestehen bleiben. Insgesamt nimmt die Lichtmetaphysik von den ersten naturphilosophischen Anfängen des Heraklit, der alles Leben aus dem Feuer, der Wärme, entstehen lässt, über Platons Erkenntnistheorie des Lichtes, die er mit der Idee des Guten als der höchsten Idee verbindet, die dann als dem λογός σπερματικός, nicht nur den physikalischen Ursprung der Welt, des Kosmos, im schöpferischen Feuer bei den Stoikern denkt, sondern auch die prägende Vernunft eines Gottes bis hin zu den neuplatonischen Erleuchtungstheorien des Plotin, Proklos oder Dionysios, einen erstaunlichen Verlauf.

Leibniz führt diese Denkentwicklung zu einem vorläufigen Abschluss und Höhepunkt. Er identifiziert Gottes Geist mit der materiellen Form des *Lichtes*,²⁹⁵ der »alles zur Erscheinung bringt, ohne selber zu erscheinen«. ²⁹⁶ Das Licht ist für Leibniz die

²⁹³ SVF II 534p. 2,7-4,4=Poseidonios=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 281b.

²⁹⁴ SVF I 95 Aetius plac. I 18,5=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 230: »Zenon und die Stoiker behaupten, dass es innerhalb der Welt keinen leeren Raum gebe, außerhalb der Welt aber das Unbegrenzte.«

²⁹⁵ Ebda, S. 29.

²⁹⁶ Ebda, S. 33.

Epiphanie einer Offenbarung, die ihren Ursprung nicht einsichtig macht. Sie desavouiert Leibniz damit aber in dieser Weise nicht als Aufklärer. Analog dazu gebraucht Chrysipp für die parallele Gedankenoperation, Gott substantiell zu denken, den Begriff des Pneumas als schöpferisches Feuer für den Geist der Gottheit. Im Vergleich der Philosophien zeigt sich folgende Gegenüberstellung programmatisch:

- Physik und Theologie
- Vernunft und Glaube

Für die Stoa war die Theologie ein Teil der Physik, für Leibniz sollte der Glaube durch die Vernunft, die er in harmonischen physikalisch-mathematischen Gesetzen der Natur vorfand und erschloss, Bestätigung erfahren, zu der die naturrechtliche Begründung der Ethik, die ihre Korrespondenz in der Oikeiosistheorie der Stoa findet, ebenso zählt, wie den Ursprung der Welt auf jeweils zwei wenn auch unterschiedenen, Prinzipien aufzubauen: die Stoa auf das aktive und passive Prinzip, Leibniz auf das Prinzip des Widerspruchs und dem Prinzip des hinreichenden Grundes. Methodische Analogien sind wie dargestellt auch aus dem Vergleich des Logos spermaticos und der präetablierten Harmonie abzuleiten, die bei Leibniz die okkasionelle Mitwirkung des »universellen Uhrmachers in seinem Werk« nicht erfordern, und bei der Stoa das Prinzip als die Selbstentwicklung der Materie dargestellt.

Leibniz erweitert den cartesianischen Materiebegriff und die Kraft. Hat Descartes Dinge wesentlich durch die Ausdehnung und mithin durch Anschauung charakterisiert, sieht Leibniz die Materie als intelligible Substanz. Damit erhält die Materie eine bis dahin nicht gekannte Autonomie, ähnlich wie Spinozas Begriff der Materie. Ihnen gemeinsam ist, beide Philosophen sehen einen

Kreator am Werk, der eine Materie erschaffen hat, die Ursache und Wirkung ihrer selbst ist, mithin selbsterzeugend, auto-poietisch und regenerativ ist.

Zum Vernunftbegriff, sofern er sich auf notwendige Wahrheiten bezieht, das sind die ewigen, denen sich auch Gott unterzieht,²⁹⁷ wie z. B. dem Satz des Widerspruchs, sagt Leibniz, vernunftgemäß sei alles, dessen Gegensatz einen Widerspruch enthält.²⁹⁸ In Glaubensdingen gebe es viele Inhalte, die »die *Vernunft übersteige, was aber nicht der Vernunft zuwiderlaufe*«. ²⁹⁹ Auch in der Bindung der Götter an Naturgesetze verläuft die Position der Stoa analog zu Leibniz.

Seneca sagt in der Providentia:

»Bedeutender Trost ist es, mit dem All fortgerissen zu werden: Was immer es ist, das uns so zu leben, so zu sterben geheißen hat, mit derselben Unausweichlichkeit bindet es auch die Götter; unwiderrufliche Bahn führt menschliches gleicher Weise und Göttliches. Er selber, des Alls Gründer und Lenker, hat gewiss geschrieben die Schicksalsbeschlüsse, aber er befolgt sie; *stets gehorcht er, einmal hat er befohlen.*«³⁰⁰

Der Vergleich der Texte ergibt damit ein weiteres Zwischenergebnis: Die von anderen postulierte Analogie zwischen Leibniz und der Stoa ist dahingehend zu präzisieren: *Leibniz' Theologie weist Übereinstimmungen im methodischen Vorgehen mit den Stoikern auf, unterscheidet sich aber inhaltlich fundamental.*

²⁹⁷ G. W. Leibniz. Monadologie § 46.

²⁹⁸ G. W. Leibniz. Theodizee Band I, S. 107.

²⁹⁹ Ebda, S. 109.

³⁰⁰ L.A. Seneca. Providentia V 7: »... semper paret, semel iussit ...«.

Eine Bestätigung der These der *methodischen Analogie* zeigt sich im nächsten Kapitel, denn Lucius Annaeus Seneca, der Vertreter der römischen Stoa (1-65 n. Chr.), leitet seine Providentia damit ein, als Anwalt Gottes wie Leibniz in der Theodizee den Vorwurf zu entkräften, trotz oder wegen der göttlichen Vorsehung widerfahre auch guten Menschen viel Unglück.

*Das stoische System der Pronoia
und die Determination bei Leibniz*

Die Pronoia, προνοία, Vorsehung, devine providence, destiny oder presage, war ein Konzept, das Zenon ausdrücklich gegen den Epikurismus postulierte. Stellten sich die Epikuräer das Leben der Götter als sorglos und von jeglicher Mühe enthoben vor, demzufolge sie auch das Schicksal der Welt wenig bekümmerte, entlehnten die Stoiker eher Platons Vorstellungen, indem sie die Götter für gut, wohlthätig und menschenfreundlich in empathischer Zugewandtheit zur Welt wähten.³⁰¹ Die Pronoia, die die Stoiker mit der Gottheit Zeus gleichsetzten, und in ihrer Theologie für so wesentlich hielten, dass sie fragten, »was bleibe, wenn man vom Schnee das Kalte, vom Honig die Süße, von der der Seele die Bewegung und von Gott die Vorsehung nehme«,³⁰² bezogen sich nach ihrer Vorstellung weniger auf die Welt als Kosmos, seiner Ordnung und Regelmäßigkeit.³⁰³ Alles hatte nach Chrysipp in diesem Kosmos seinen Sinn und Zweck, selbst natürliche Peiniger der Menschen hatten ihren systembedingten Nutzen:

³⁰¹ SVF II 1115 p. 323, 33-36=Plut.de Stoic. Repugn. 38 p. 1051e=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 442.

³⁰² SVF II 1118 p. 324, 25-28=Alexander Aphrod. Quaest. II 28=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 443.

³⁰³ Cicero de nat. deor. II 76 P.86=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 444.

»Die zweckhafte Harmonie der Natur wird bei Chrysipp so weit getrieben, dass er im fünften Buch über die Natur schreibt: »Die Wanzen sind nützlich, weil sie uns aus dem Schlaf wecken, und die Mäuse erinnern uns daran, die Dinge nicht sorglos irgendwo hinzulegen, aber es ist offensichtlich, dass die Natur Freude hat an der Vielfalt.«³⁰⁴

In dieser Ordnung ist nicht nur *alles mit allem sinnvoll aufeinander bezogen* und verwaltet: »Nichts aber ist *größer und besser als die Welt*, sie wird also durch die *Planung und die Vorsehung der Götter verwaltet*«,³⁰⁵ sondern weist auch einen gewissen Anthropozentrismus auf:

»Wie ein Schild die Hülle und die Scheide für das Schwert, so ist abgesehen von der Welt als solcher *alles Übrige für etwas anderes* geschaffen worden; wie die Früchte und Erträge, die die Erde hervorbringt, für die Tiere, die Tiere für die Menschen, wie das Pferd zum Reiten, der Stier zum Pflügen, der Hund zum Jagen und Wachen. Der Mensch selbst aber ist entstanden, um die Welt zu betrachten und nachzuahmen.«³⁰⁶

Bedeutsam an dieser Textstelle über den Kontext hinaus ist der tiefgründige Altruismus, der aus diesen Zeilen spricht, denn

³⁰⁴ SVF II 1163=Plut. De Stoic. Repugn. 21 p. 1044c-d=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 448.

³⁰⁵ Cicero de nat. deor. II 79-80 P. 86=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 445.

³⁰⁶ SVF II 1153=Cicero de. Nat. deor. II 37=346=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 453.

nichts sei zu seinem eigenen Selbstzweck erschaffen. Eine solche Position steht in einem gewissen Spannungsverhältnis zur Oikeiosislehre. Allerdings wurde im Verhältnis der Pronoia und der Freiheit der Entscheidung Vernunftbegabter ein innerer Antagonismus artikuliert, der schon unter den Stoikern kontrovers so bedacht wurde: »daraus folgte, dass die Gabe der Natur an uns, Macht über unsere Pläne zu haben, sinnlos wäre ... dass wir keine solche Macht hätten, die Dinge zu tun, die wir tun, wie auch fähig zu sein, das Gegenteil zu tun«,³⁰⁷ der also Freiheit und Pronoia antagonisiert. Um die Welt als wohl geordnet zu sehen, musste das Übel diminuiert oder gar ganz *umgewertet werden*. Meisterlich darin war Seneca, er schreibt:

»Warum erleben gute Menschen viel Widerwärtiges? Nichts Böses kann dem guten Menschen zustoßen ... widrige Ereignisse können den Charakter eines Mannes nicht ändern, er verharrt in seiner Haltung, und was immer geschieht, passt er seinem Wesen an; er ist nämlich mächtiger als die Geschehnisse von außen. Nicht dies meine ich: nicht empfindet er sie, sondern er überwindet sie und sonst ruhig und gelassen, lehnt sich gegen das auf, was gegen ihn anrennt. *Alle Widerwärtigkeiten sind in seinen Augen Übungen, omnia aduersa exercitationes putat.*«³⁰⁸

Stellen wir Leibniz' Begriff der Vorsehung dagegen, die er auch als Determination bezeichnet, so thematisiert Leibniz jenen *Antagonismus*, der die *Determination* ins Verhältnis zur menschlichen

³⁰⁷ SVF II 1140 Alexander Aphrod. De. Fata II p. 179, 23-28=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 446.

³⁰⁸ L.A. Seneca. Providentia. Senecas Werke in 5 Bänden. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1969. Band I, S. 6.

Freiheit setzt. Es gehört zu seiner Verteidigungsstrategie, sich gegen *Gottes Mitwirkung* am moralischen oder physikalischen Übel zu stellen, er sagt dazu:

»Die Freiheit liegt anscheinend mit der *Determination* im Streit, ... und besagt, dass *die Wahrheit künftiger Ereignisse determiniert sei*. Das *Vorauswissen Gottes* macht alle Zukunft gewiss und determiniert ... Und selbst wenn man von der *Mitwirkung Gottes* absehe, ist doch alles in der Ordnung der Dinge *vollkommen miteinander verknüpft*, ... und das gilt nicht weniger von den freiwilligen Handlungen als auch von allem anderen. Danach scheint es also, dass der Mensch *gezwungen* ist, das Böse oder Gute zu tun, das er tut, und folglich, dass er dafür weder Lohn noch Strafe verdient ...«³⁰⁹

Leibniz sieht nicht nur den Antagonismus des Vorwissens Gottes und der Freiheit des Menschen, sondern:

»die Hauptschwierigkeit [liegt] darin, dass anscheinend der böse Wille selbst nicht bestehen kann ohne *eine Mitwirkung* und sogar ohne eine gewisse Vorherbestimmung von seiner [Gottes] Seite, die dazu beiträgt, diesen Willen im Menschen oder in einer anderen vernünftigen Kreatur zu erzeugen: Denn eine Handlung, mag sie auch schlecht sein, hängt nicht weniger von Gott ab.«³¹⁰

³⁰⁹ G. W. Leibniz. Theodizee Band I, S. 208 ff.

³¹⁰ G. W. Leibniz. Theodizee § 3, S. 209 ff.

Der diskursive Vorwurf, Gott selber wirke am Übel dieser Welt und vor allem am moralischen Übel der Menschen mit, ist aus Leibniz' Sicht nicht nur aus prozesstechnischen Gründen darüber hinaus in zweifacher Weise nicht hinnehmbar. Zum einen würde eine solche Position den zugeordneten Attributen Gottes, auf die wir im nächsten Abschnitt näher eingehen, völlig widersprechen. Aber viel gewichtiger wäre eine solche Unterstellung in Bezug auf die ausgleichende Gerechtigkeit nach dem Tod³¹¹ der Menschen, die letztinstanzliche Gewichtung der guten und schlechten Taten durch Gott wäre eschatologisch bei der Mittäterschaft dieser letzten Instanz widersinnig oder zynisch und beides widerspräche dem Denken Leibniz zutiefst.

Die Gemeinsamkeit beider Philosophien besteht in der Vorstellung gütiger Götter oder eines gnädigen Gottes, der die eine gerechte und naturgemäße Ordnung durch eine weise und gütige Weltvernunft determiniert hat, in der nichts geschieht, was nicht ohne ihre Zustimmung geschieht, mit dem fundamentalen Unterschied, dass Leibniz ein Leben nach dem Tod der Menschen annimmt, die Unsterblichkeit der Seele glaubt, und die Stoiker eine wie auch immer definierte Eschatologie in Dimensionen der immer wiederkehrenden Wiedergeburt denken.

Hinsichtlich der Pronoia wurde schon in klassischer Zeit auch ein logischer Einwand vorgetragen, der auf Diodor zurückgeht. Er lebte im ersten Jahrhundert v. Chr. und wendet den Satz vom ausgeschlossenen Dritten auf die Determiniertheit von künftigen Ereignissen durch die Pronoia an. Er bringt dafür folgendes Beispiel:

³¹¹ G. W. Leibniz. Theodizee § 3, S. 212 ff.

»Eine Aussage ›x‹ wird morgen ›y‹ tun, sei bereits heute, ja von aller Ewigkeit her, entweder wahr oder falsch; der tatsächliche Wahrheitsgehalt bleibe uns zwar zunächst oft verborgen; das ändere jedoch nichts daran, dass einer der beiden möglichen Wahrheitswerte schon immer gegeben sei, und damit stehe unabänderlich fest, was geschehen werde. Diodor schließt also von der logischen Notwendigkeit auf die physikalisch-kausale Wirklichkeit.«³¹²

Dieses Theorem ist insofern nicht wirklich zutreffend, weil sich der Satz von ausgeschlossenen Dritten als rein logische Aussage nicht ohne Probleme auf eine ontologische Wirklichkeit übertragen lässt.

Die Washeit Gottes bei Leibniz und die Attribute Gottes bei der Stoa

Es ist vorwegzuschicken, bei aller Äquivokation Gottes bei Leibniz und den Gottheiten der Stoa, diese sind als *homonym* zu verstehen, sie sind in ihrer Äquivokation mit anderen Hintergründen ausgestattet, die wir vierfach sehen müssen, daher sind sie nur *Äquivokationen*, nicht *univok*, denn: Erstens dachten die Stoiker auch entlang des griechischen »common sence«, zweitens dachte Leibniz orthodox christlich, drittens ist Leibniz' Verständnis der Stoa ein interpretiertes: philosophisch und christlich, und viertens ist keineswegs ausgemacht, ob wir einerseits die antik-griechischen Denkweisen der Stoiker, Nietzsche bezweifelte dies strikt,

³¹² Zitiert bei Peter Steinmetz. In Hrsg. Friedrich Überweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrsg. Hellmut Flashar; Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994. S. 888 ff.

so nachvollziehen, wie es hermeneutisch geboten wäre, demzufolge der Interpretationszugang Leibniz' zur Stoainterpretation in doppelter Weise erschwert ist. Zum anderen ist keineswegs eindeutig zu belegen, ob Leibniz Philosophie als das Bemühen einer rationalen Metaphysik zu interpretieren ist, oder ob wir sie eher als die eines gläubigen Christen zu sehen haben. In beiden Interpretationslinien droht ein hermeneutischer Zirkelschluss. Was damit nur angedeutet, nicht weiter ausgeführt werden soll, ist folgendes: Der Gottesbegriff wird in beiden Philosophien im Sinne eines Genosbegriffs verwendet, allgemein und universell. Im Vergleich bzw. im Verhältnis beider Philosophien zueinander geht der Begriff Gottheit aber von einem im aristotelischen Sinn gebrauchten Verschiedenen aus und ist daher, aristotelistisch gedacht, kein Genosbegriff. Diese Arbeit interpretiert beide Philosophien so, dass der Gottesbegriff im Sinne eines *Genosbegriffs* in den Originaltexten verwendet wird, platonisch gesprochen, als Idee. Aber die Texte so zu lesen, ist eine interpretatorische Entscheidung.

Unter der Bedingung des Verständnisses der Implikationen kann das Folgende den Analogien im Sinne der Relationen der Texte näherkommen. Was sagt Leibniz im § 4 der Theodizee über Gott aus:

»Gleichermaßen verhält es sich mit den Begriffen der *Güte* und der *Gerechtigkeit Gottes*. Man spricht zuweilen davon, als ob wir weder eine Vorstellung noch eine Definition von ihnen hätten. Wäre dies aber der Fall, so wäre es völlig unbegründet, ihm diese Eigenschaften beizulegen oder ihn ihretwegen zu loben. Seine *Güte* und *seine Gerechtigkeit*, ebenso wie seine *Weisheit*, unterscheiden sich nur dadurch

von der menschlichen, dass sie unendlich vollkommener sind.«³¹³

Wir erinnern uns: Leibniz hält Vernunftbegriffe auch a priori für beweisbar, solange die formalen Kriterien eines Beweises eingehalten werden, daraus ergibt sich für ihn zweifelsfrei Gottes Allgüte,³¹⁴ Allweisheit,³¹⁵ und Allmacht³¹⁶ nicht nur als geglaubte, sondern als begründete Vernunftwahrheiten. Diese Prädikationen sind nicht als Eigenschaften Gottes zu verstehen, Gott hat nicht Allmacht, sondern Gott ist die Allgüte, Allweisheit und Allmacht. Leibniz fährt dann fort, dass die philosophischen Begriffsdefinitionen notwendiger Wahrheiten der Offenbarung nicht widersprechen, und wenn Glauben und Vernunft im Streite lägen, dann würden »erklären, begreifen, beweisen und behaupten miteinander *nur* verwechselt«. ³¹⁷ Die Intention Leibniz, zu erklären, zu begreifen und zu beweisen, ist Thema seiner philosophischen Absicht, nicht nur zu behaupten. Es ist Gott nicht nur der Grund für das Dasein der Welt,³¹⁸ sondern Leibniz sagt auch, wie Gott der Grund für die Welt ist: Im Ursprung der Welt, der präetablierten Harmonie, der Monadenlehre und in der Gestaltung und dem Erhalt der Welt, und auch sehr konkret wie Gott zum metaphysischen, physikalischen und moralischen Übel in der Welt steht.

³¹³ G. W. Leibniz. Theodizee § 4, S. 75.

³¹⁴ Ebda, Vorwort, S. 17.

³¹⁵ Ebda, § 20 S. 241: »Gott ist der Verstand und die Notwendigkeit d. h. die wesensmäßige Natur der Dinge, ist der Gegenstand des Verstandes, soweit er in den ewigen Wahrheiten besteht. Aber dieser Gegenstand ist ein innerer und findet sich im göttlichen Verstand. Und eben darin findet sich nicht nur die ursprüngliche Form des Guten, sondern auch der Ursprung des Übels ...«

³¹⁶ Ebda, § 7, S. 219.

³¹⁷ Ebda, § 5, S. 77.

³¹⁸ Ebda, § 7.

Doch zunächst stellen wir die göttlichen Attribute der Stoa mit dem Gottesbegriff von Leibniz zusammen. Was sagen Zenon und Chrysipp über Zeus aus?

»Mit Zeus wollen wir beginnen, den wir Menschen niemals unerwähnt lassen. Voll sind von Zeus die Wege und alle Märkte der Menschen, voll sind das Meer und die Häfen. Denn von ihm stammen wir alle ab. In seiner *Güte* zeigt er den Menschen das Rechte, weckt die Leute zur Arbeit und erinnert an die Sorge für den Lebensunterhalt.«³¹⁹

Ähnlich so im bereits zitierten Hymnus des Kleantes wird Zeus hymnisch mit: »Erhabenster aller Unsterblichen, Allmächtiger für alle Ewigkeit, Schöpfer der Natur, der alles nach seinem Gesetz lenkt, dem die ganze Welt gehorcht«, angesprochen,

»ein ewig lebendiger Blitz, die allgemeine Vernunft, nichts geschieht ohne Gott, was die Bösen tun, geschieht aufgrund ihrer *eigenen Torheit*, Gott fügt alles Gute mit dem Schlechten zusammen, die Menschen sterben nach diesem oder jenem Übel, Zeus der Blitzschleudernder, bewahre die Menschen vor der unseligen Torheit. Vertreibe sie aus ihrer Seele, Vater, das Gesetz, dass alles mit in Gerechtigkeit verbindet.«³²⁰

Die Gegenüberstellung dieser typischen Texte macht den Unterschied der Absichten deutlich, hymnisch auf der einen Seite und

³¹⁹ Aratus phaenom, 1-7 P. 103=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 518.

³²⁰ SVF I 537 Zeus Hymnus=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 519.

erklärend, beweisend auf der anderen, in denen Gott äquivok adressiert wird.

Das Laktanz'sche Trilemma

Das berühmte Laktanz'sche Trilemma wird als «ausformulierter Kern des Theodizeeproblems gewertet».³²¹ Bedenken wir, das Lucius Caecilius Firmianus Laktantius zugesprochene Trilemma wurde etwa zwischen 250-320 n. Chr. verfasst und ist von Sextus Empiricus, dem bedeutendsten Skeptiker jener Zeit, überliefert worden. Es erübrigt sich zu erwähnen, dass das Laktanz'sche Trilemma zu einer Zeit geschrieben wurde, in der weder der Begriff der Theodizee eingeführt, noch die Leibniz'sche Philosophie geschrieben, noch der Protestant Bayle seine kritischen Fragen bezüglich der Güte und Allmacht Gottes gestellt hatte, wohl aber religionsphilosophisch vor allem die Stoa und das aufkommende Christentum dem Skeptiker Sextus Empirikus bestens bekannt waren. Aber unstrittig dabei ist, das Laktanz'sche Trilemma ist als der »Kern« des Theodizeeproblems anzusehen ist.

Die skeptische Aporie, in die das durchsichtige und logisch aufgebaute Laktanz'sche Trilemma führt, wurde auf beide zur Debatte stehenden Philosophien ohne Brüche vor- und zurückübertragen. Damit sei die Frage deutlich formuliert: Warum kann das Trilemma den Kern eines Theorems freilegen, der die Philosophien verschiedenster Jahrhunderte und Epochen an diesem Punkt zusammenführt?

Aus dem bisher Dargestellten sollte deutlich geworden sein, aus den attributiven Bestimmungen, die Gott bzw. den Göttern zugeordnet wurden, ergeben sich für die Stoa sowie für Leibniz die gleichen Fragen und Problemstellungen: Wie passen göttliche

³²¹ Hubertus Busche. Leibniz' Theodizee – Ihre Ziele und ihre Argumente. Quensen Druck u. Verlag GmbH & Co.KG 2011/12, S. 9.

Ordnung und göttliche Vorsehung der Götter, die größtmögliche Harmonie bei größtmöglicher Mannigfaltigkeit zum Übel dieser Welt? Kann, soll oder muss die Mitwirkung Gottes oder der Götter am Übel der Welt mitgedacht werden oder steht diese Frage diametral gegen die Vorstellung der Vorsehung und dem zugeordneten Wesen der Gottheiten? Das Laktanz'sche Trilemma stellt erst in der scholastischen Interpretation die Allmacht Gottes über seinen Willen, es heißt, er könne mehr als er wolle, Leibniz' Position ist die des Trilemmaoriginals, Gott kann das, was er will, Wille und Können sind eins. Nach Leibniz verstößt Gott nicht gegen seine eigene Vernunft, er hält sich an die von ihm geschaffene Ordnung. Dass seine unterstellte Allmacht von Leibniz konsistent folgerichtig behauptet wird und keinen Widerspruch zur Güte oder keinen Unterschied zum Willen darstellt, wird das nächste Kapitel noch einmal bestätigen.

Es ist der Begriff der Analogie zwischen der Stoa und der Philosophie Leibniz' dahingehend erweiternd zu spezifizieren: Die Analogie zeigt sich an koinzidenten Fragenstellungen, die sich auf zentrale Theoreme beider Philosophien beziehen. Die Frage, ob sich aus gleichen Fragen auch gleiche Antworten ergeben, ist bezogen auf die attributive Bestimmung Gottes bzw. der Götter bereits gesagt, sie macht die Homonymität der Attribute aus. Fragen wir nun, warum die geglaubte »Allgüte, Allwissenheit und Allmacht« ihrer Götter oder des christlich gedachten Gottes sowohl für die Stoa als auch für die Philosophie Leibniz' so bedeutsam ist, so ist der nächste Abschnitt erst auf dem Hintergrund dieser Attribute zu verstehen, wenn dargelegt wird, warum »die bestehende Welt als die beste aller möglichen« verstanden werden soll.

Der Weltbegriff der Stoa und bei Leibniz

Der Stufenaufbau der Welt aus stoischer Sicht

Das Erbe der vorstoischen Philosophie war ein Doppeltes. Von der ionischen Philosophie hatten sie die Vorstellung Demokrits übernommen, wonach die Welt einheitlich aus kleinsten Bauteilen atomistisch aufgebaut und zusammengesetzt war, und die Welt damit *monistisch* eine materielle Grundlage hat. Von Platon lernten die stoischen Philosophen, dass alles Körperhafte nur Schein, nur *Teilhabe* an den Ideen ist. Damit war erstmals eine duale Welt-erklärung formuliert: einerseits das Reich der Ideen und auf der anderen Seite die sichtbare physikalische Welt. Aristoteles dachte die Einheit von Substanz und Geist, indem er erkannte, dass der körperhaften *Materie* die immaterielle *Form* notwendig zugeordnet werden müsse. Seine Metaphysik postulierte den *Nous* als das oberste Prinzip, der transzendent und immateriell von ihm gesehen wird. Chrysipp an Zenon anschließend führte mit dem *Logos spermatikos* einen Begriff ein, der die Selbstentwicklung der Materie als ein Urprinzip des Seins auf originelle Weise mit immateriellen *Telos* der körperhaften Dinge verbindet.

Die gedachte Einheit von Geist und Substanz zieht in vielen Facetten durch die stoische Theologie und Physik. Himmel und Erde gehen *aus zwei Prinzipien*, der *Ursache*, *causa*, und dem

Stoff/der *Materie*, *materia*, hervor«. ³²² Die Materie ist »untätig und abwartend«, der Geist »*formt* und verwandelt« sie. »Es muss also etwas vorhanden sein, woraus etwas gemacht wird, dann aber auch etwas, von dem etwas gemacht wird. Das eine ist die Ursache, das andere die Materie.« ³²³ Das, was als Materie vorliegt, ist die »eigenschaftslose Ursubstanz«, οὐσίαν, die nicht »aller Eigenschaften beraubt ist, sondern sie birgt alle Eigenschaften in sich«. ³²⁴ Die Urmaterie, οὐσία, ist ewig, sie wird auch als πάντων πρώτην ὄλην, ³²⁵ der erste Stoff, bezeichnet, der innerhalb des Kosmos weder weniger noch mehr wird. ³²⁶ Dieser Urstoff, substantia, οὐσία, ὑποκειμενον, das als einheitliche Substanz zugrundeliegende, ist teilbar »und durch und durch veränderlich«. ³²⁷ Die Entstehung der Welt geschieht, wenn die Ursubstanz mit dem Feuer in Feuchtigkeit übergeht ³²⁸ und durch Zusammenballung und Mischung ³²⁹ die Elemente bildet. ³³⁰ Die vier Elemente sind

³²² SVF II 310=Alexandr Aphrod. De. Mixtione p. 224=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 270.

³²³ SVF II 303=Seneca ep. 65,2=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 240.

³²⁴ SVF II 380=Plut.de. comm. not. Adv. Stoicos 50 p. 1086a=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 256.

³²⁵ SVF I 87 p.24, 28-31=Stob. Ecl.p. 132, 27-133,3=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 237.

³²⁶ Damit wird der Energieerhaltungssatz von Hermann v. Helmholtz (1821-1894) philosophisch 2000 Jahre zuvor formuliert.

³²⁷ SVF I 88=Chalcidius ad Timaeum 292=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 238.

³²⁸ Diog. Laert. VII 142=SVF I 102=F13 E.K.=259=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1244.

³²⁹ SVF I 102 p. 28,14-21=Stob.ecl.p.152, 19-153,6=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 303.

³³⁰ SVF II 581=Diog. Laert. VII 142=259=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 305a.

Feuer, Wasser, Luft und Erde.³³¹ Da das Immaterielle bei den Stoikern weder etwas bewirken noch etwas erleiden kann,^{332,333} ist das »erste Feuer« ein »vernünftiges«,³³⁴ ein »samenartiges«,³³⁵ ein schöpferisches Feuer,³³⁶ dieses wird als der »tätige Gott« bezeichnet.³³⁷ Mit dem ewigen Stoff ist die Erschaffung der Erde keine Erschaffung aus dem Nichts, sondern die Vorstellung Zenons geht eher auf den δέμιουργός, Demirurg Platons aus dem Timaios zurück.³³⁸ Mit dem stoischen Hypokeimenon waren auch die platonischen Ideen nicht mehr die ideelle Grundlage des Seins. Die Substanz ist, stoisch gesehen, ab Chrysipp körperhaft und geistig: Die Substanz ist auch Wesen, Gehalt, Sinn, führender Teil der 8-stufigen Seele, ἡγεμονικόν.³³⁹ Den Dingen waren die kategorialen und formgestaltenden Bestimmungen, Form und Materie der Stoa nach intrinsisch als göttliche Keimkraft mitgegeben. Hatten wir in der Einheit von *Geist und Substanz* die Substanz zunächst aus dem Wirken Gottes theologisch hergeleitet, so erfolgt nun die Begründung stoisch völlig konsistent physikalisch: Gott wird aus der

³³¹ SVF II 405=Galenus de constitutione artis medicae 8 l.p. 251=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 257.

³³² SVF II 363=Sextus adv. Math. VIII 263=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 218.

³³³ SVF II 937 p.269,34-38=Plut. De comm.not.adv.Stoicos 34 p. 1076e=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 479.

³³⁴ SVF II 1050=Porphyrius de anima apud Eusebium pr.ev. VI p. 818c=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 321.

³³⁵ SVF I 113 p.33,11-14=Sextus adv. Math. IX 110=Stoa Und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 296.

³³⁶ SVF I 120 p. 34,24-27=Stob. Ecl.I p. 213, 17-21=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 268.

³³⁷ SVF I 98 p.27,11-13=Aristocles apud Eusebium pr. Ev. XV 14,2=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 262.

³³⁸ Platon. Timaios.

³³⁹ Tertullianus de. An. 14,2=F147 E.K.=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1249.

Substanz hergeleitet, um die Einheit von Substanz und Geist zu begründen. Die Substanz der Welt ist die Substanz Gottes, der seine Universalität aus der Diversität der Substanz hergeleitet. Diese Urmaterie sehen wir damit nicht identisch mit der Atomvorstellung des Demokrit. Steinmetz begründet mit der Hypostasierung der Ur-Substanz als Ur-Sache den *monistischen Materialistischen* des Zenons.³⁴⁰ Zenon lehrt, es gibt nur einen Kosmos, den das »schöpferische Feuer« aus der Ursubstanz bildet, diesen unseren, nicht, wie die Epikuräer zu wissen glaubten, viele Welten. Dieser eine Kosmos ist ein geschlossenes, widerspruchsfreies Ordnungsgefüge, das harmonisch strukturiert ist, in dem Menschen Verwandte der Götter sind.³⁴¹ Dieser Kosmos hat drei Bedeutungen:

»Bei den Stoikern hat der Begriff ›Welt‹, κοσμός, drei Bedeutungen: Erstens sei sie [die Welt] Gott, der Gott, der aus der ganzen Ursubstanz als ein Wesen mit individuellen Eigenschaften (*idios poion*) hervorgegangen ist und unvergänglich und ungeworden ist, ein Gestalter der *gegenwärtigen Weltordnung*, διακόμησιν, der in periodischem Wechsel die gesamte Substanz in sich hinein schlingt und *wieder aus sich heraus erzeugt*; zweitens sagen sie, die ›Welt‹ sei die *gegenwärtige Weltordnung*, drittens sei sie die Einheit aus beidem.«³⁴²

³⁴⁰ Peter Steinmetz. Friedrich Überweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrsg. Hellmut Flashar; Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994, S. 535.

³⁴¹ Dio Chrys. XII (Olympicus) 27-32=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1318.

³⁴² SVF II 526=Diog. Laert. VII 137-138=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 297.

Sie definieren den Kosmos im Sinne der gegenwärtigen Welt als:

»Ein System aus Himmel, Erde, und den Dingen darin. Er umfasst alle Körper, denn es gibt überhaupt nichts außerhalb des Kosmos ... nicht unendlich [ist er], sondern begrenzt ... denn die Natur wird verwaltet ... denn es wäre unmöglich, dass es eine Natur eines Unendlichen gäbe, denn die Natur muss über Bestimmtes herrschen.«³⁴³

Die Welt wird von den Stoikern in Anlehnung an Aristarch von Samos (310-230 v. Chr.) wohl erstmals heliozentrisch verstanden, in der sich die Erde um Sonne und um sich selbst kreist,^{344,345} dabei wurde postuliert, die Erde sei rund.³⁴⁶ Die Welt wird auch vitalistisch als »*ein Lebewesen*« betrachtet, vernünftig und denkfähig: Ein Lebewesen sei sie [die Welt] in dem Sinne, dass sie eine beseelte und wahrnehmungsfähige Substanz sei. Ein Lebewesen sei nämlich besser als ein nicht lebendes Wesen. *Nichts sei besser als die Welt*. Also sei die Welt ein Lebewesen. Dass sie aber beseelt sei, ergebe sich daraus, dass unsere Seele ein aus ihr herausgelöstes Stück sei.³⁴⁷

Die menschliche und tierische Seele wird hier im Umkehrschluss argumentativ genutzt, die Weltseele zu begründen. Die

³⁴³ SVF II 534 Clemedes p.2 7-4=Poseidonios F 276 Th=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 281a.

³⁴⁴ Strabo II 2,1=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1156.

³⁴⁵ Kleanthes wollte gegen diese stoische – wie er fand – gottlose Vorstellung klagen.

³⁴⁶ Agathemerus geographiae informatico I 2 p. 471=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1157.

³⁴⁷ Diog. Laert. VII 142-143=SVF II 633=F99a E.K.=292=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1128.

Stoiker sahen in der graduellen Verdichtung des göttlichen Pneumas eine gestufte Ordnung aller Formen des Daseins. Je konzentrierter das Pneuma, desto höher war die Stufe der Vollkommenheit. In einem großartigen Text beschreibt Poseidonios von Apameia, der Schüler des Panaitios (135-51 v. Chr.) und Platonverehrer,³⁴⁸ auch ein scharfer Kritiker des Chrysipp, die Stufen des Seins bis hin zum Menschen.³⁴⁹ Er beginnt damit, der Mensch habe auch seelenlose, ἀψύχους, Bestandteile, weil er aus einer Mischung der vier Elemente (δοιχείων) zusammengesetzt sei. Mit den Pflanzen habe der Mensch nicht nur die *Zusammensetzung aus den Elementen*, sondern auch die Fähigkeit zur Ernährung und Fortpflanzung gemeinsam. Darüber hinaus verfüge der *vernunftbegabte Mensch* mit den vernunftlosen Wesen zusammen über Antriebskräfte wie das Verlangen nach Mut, die Fähigkeit zur *Wahrnehmung* und die *Atmung*, wenn auch nicht bei allen Lebewesen alles anzutreffen sei. Der Mensch könne kraft seines Denkvermögens Verbindungen zu den seelenlosen Wesen herstellen, weil er berechnen, denken, alles unterscheiden kann und die Tugenden dabei im Blick habe. Die Frömmigkeit sei die höchste Tugend.

»Denn der Schöpfer/die schöpferische Natur knüpfte offensichtlich *schrittweise* und besonnen die *verschiedenen Stufen des Seins*, diversae naturae, aneinander, so dass die gesamte Schöpfung eine *in sich verwandte Einheit* wurde.

³⁴⁸ Cicero Tusc. Disp. I 79-80=T 120 Al.=fr.83 Str=964=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 1274.

³⁴⁹ Nemesius de nat. hom. I p.38-43=F309a Th.=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1248.

Daraus ist vor allem ersichtlich, dass es nur einen einzigen Schöpfer für alles was es gibt existiert«. ³⁵⁰

Poseidonios beschreibt »die schrittweise fortschreitende Verwandtschaft« als »natürliches verknüpfendes Band« von allem mit allem und die Teilhabe des Menschen am Göttlichen. Die Einheit, in der alles mit allem verbunden ist, begründet den theoretischen Monotheismus. Am Ende dieser Genesisdarstellung der Natur verweist Poseidonios auf die Sprachfähigkeit einiger Tiere, die ihr »Ziel in der artikulierenden und vollkommenen Sprache der Menschen erreicht«. Die Rede werde nicht nur intrinsisch zur »Vermittlerin für die Bewegungen des Denkens und der Vernunft«, sondern »verknüpfe in der menschlichen Gattung« auch »das Denkbare mit dem Sichtbaren« in der interpersonellen Kommunikation extrinsisch. ³⁵¹ Dieser ungemein dichte Text beschreibt die Ontogenese der Lebewesen als Phylogenese, die 1866 als »biologisches Grundprinzip« von Ernst Haeckel formuliert wurde und heute durch andere Modelle überholt scheint. Dass der gestufte Aufbau der Natur auch anthropozentrisch von der Stoa gesehen wird, belegt SVF II 1152, danach habe Gott die Menschen *für sich und für einander*, die Tiere für uns geschaffen, die Pferde, damit sie mit uns in den Krieg ziehen, die Hunde mit uns jagen, die Panther, Bären und Löwen sollen unserer Tapferkeit dienen, die Muscheln seien für Suppen und Beilagen gut usw. ³⁵² Das stufenweise

³⁵⁰ Nemesius de nat. hom. I p.38-43=F309a Th.=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1248.

³⁵¹ Ebda, Ende des Artikels.

³⁵² SVF II 1152=Porphyrus de abstinentia III 20=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 345.

Werden der Welt wird von dem πὺρ τεχνικόν *methodisch*³⁵³ vorgenommen, von elementaren anorganischen Bausteinen, Elementen, die zusammengesetzt Pflanzen hervorbringen, die den vernunftlosen Tieren Nahrung bieten, die den vernunftbegabten Menschen Arbeit abnehmen, Nährstoff bieten und Spielgefährten sind. Die Logoi spermatikoi sind die unumstößliche Schicksalsfüggung, εἰμαρμένη, Heimarmene, die alles »wunderbar« zusammengefügt haben, so dass ein »vollkommenes Gebilde« entstanden ist,³⁵⁴ in dem »das Ganze nicht minderwertiger als der Teil sein kann, und wenn es die beste Natur ist, die die Welt verwaltet, dann wird sie auch denkfähig, gut und unsterblich sein.«^{355,356} Das philosophische Theorem, in dem Götter, Menschen, Tiere und alle Dinge im geregelten Zusammen im Erdkreis, mundus, unter dem weisen Reglement des Zeus ihr Dasein haben, und die isolierte Einzelbetrachtung dem gestuften Ordnungsprinzip der Natur unter Einbeziehung des Menschen nicht entspricht, wurde von Poseidonios im ersten Jahrhundert vor der Zeitwende als nachhaltige Erkenntnis formuliert.

Dass dieser Stoiker mit seiner Weltsicht keineswegs alleine war, mag der kurze Text von Cicero belegen:

»Kann es einem vernünftigen Menschen überhaupt in den Sinn kommen, dass diese ganze Ordnung der Gestirne und

³⁵³ SVF II 1027 p. 306,19-21=Aetius plac. I 7,33=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 307.

³⁵⁴ SVF II 549=Cicero de. Nat. deor. II 115=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 299.

³⁵⁵ SVF II 1013=Sextus adv. Meth. IX=Poseidonios 78-85=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 291.

³⁵⁶ SVF II 527=Stob.ecl.I p.8-185, 25=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 317.

diese große Schönheit des Himmels aus Körpern hätte zustande kommen können, die zufällig und planlos bald hierhin und dorthin fliegen, oder hätte eine andere Natur, die nicht über Geist und Vernunft verfügte, dies bewirken können, was nicht nur auf Vernunft angewiesen war, um zu entstehen, sondern auch der ohne höchste Vernunft in seiner Beschaffenheit nicht verstanden.«³⁵⁷

Die Wahl der besten aller möglichen Welten bei Leibniz

Der Weltbegriff von Leibniz soll mit einer seiner wichtigsten Fragen einleitend dargelegt werden: »aliquid potius extiterit quam nihil«,³⁵⁸ warum besteht, wenn eine Welt möglich ist, auch theoretisch die Möglichkeit, dass keine Welt zur Existenz gelangt? Bevor Leibniz sich der Frage zuwendet, wie die gottgeschaffene Welt strukturiert ist, durchdenkt der Philosoph die Wahl der Möglichkeiten oder Unmöglichkeit von Welten, die für ihn paradigmatisch mit der Allmacht Gottes koinzidiert. Noch genauer gesagt: Aus dem Satz vom Grund, nachdem es einen letzten Grund geben muss, um nicht in einen infiniten Regress zu gelangen, leitete Leibniz die Möglichkeit von Sein oder Nichtsein der Welt ab. Während die Stoa die Materie unhinterfragt als ursprünglich nimmt, nach der die Welt existiert, also ist sie, die der Demirurg einer harmonischen Ordnung zuführt, nimmt Leibniz die Welt zunächst einmal theoretisch nicht einfach faktisch, sondern er betont die Wahlfreiheit des gütigen Gottes, in der seine Allmacht begründet ist. Leibniz führt dazu aus:

³⁵⁷ Cicero de. Nat. deor. II 115 P. 87=Stoa und Stoiker Artemis. Verlag 2008 Nr. 447.

³⁵⁸ Gerh.VII 304.

»Diese Rücksicht oder diese Beziehung einer bestehenden Substanz zu *einfachen Möglichkeiten* kann nicht anders als der Verstand sein, der die Vorstellung von ihnen hat, und die Erwählung einer von ihnen kann nichts anderes als die Tat des Willens sein, der wählt. Aber erst die Macht dieser Substanz macht den Willen wirksam. *Die Macht geht auf das Sein, die Weisheit oder der Verstand auf das Wahre und der Wille auf das Gute.* Ferner muss diese verständige Ursache in jeder Weise unendlich sein und vollkommen an macht, Weisheit und Güte, da sie auf alles geht, was möglich ist.«³⁵⁹

Mit der Verwirklichung der Wahl einer Welt aus unendlich vielen möglichen Welten, realisiert als tätiges Tun, manifestiert sich Gottes Wille als der allmächtige. Die Wahl hätte theoretisch auch dazu führen können, keine Welt entstehen zu lassen, diese Option ist nicht nur offensichtlich verworfen worden, sondern entspricht nicht der Vorstellung eines Optimums. Sobald die Alles-oder-Nichts-Frage in Gottes Vorstellung nach Leibniz geklärt ist, bedeutet Gottes Handeln auch sein Vermögen, diese Handlung zu vollenden,³⁶⁰ seine Allmacht substantiiert sich. Sobald die eine Welt dann existiert, bindet sich Gott an seine selbstgeschaffenen ewigen, daher notwendigen Wahrheiten, die die Repräsentationen seines Willens in Form der Einheit von Geist und Substanz sind, und damit nach Leibniz und dem Laktanz'schen Trilemma weder der Allmacht noch dem Willen der Gottheit widersprechen (und auch scholastisch nicht voluntaristisch hierarchisiert werden können). Wie aber ist das Übel mit der Güte Gottes vereinbar? Nach Leibniz' Theorem ist diese (existierende) »Welt die beste aller möglichen Welten«. Nach Leibniz kann die existierende Welt

³⁵⁹ G. W. Leibniz. Theodizee § 7, S. 219.

³⁶⁰ Ebda, § 87, S. 335.

aus zwei Gründen nur die beste aller möglichen sein, denn, wie in der Mathematik, wenn es kein Minimum und kein Maximum an Möglichkeiten gibt, so gäbe es dennoch das *eine Optimum* oder, wenn es kein Optimum auf den Kosmos bezogen geben könne, dann könne es auch keine Welt geben.³⁶¹ Wie und wodurch materialisiert sich das Optimum, das Welt heißt: durch Gottes Allgüte, Allweisheit und Allmacht, denn Gottes gute Absicht ist nicht zu überbieten. Der Gedankengang kann wie folgt zusammengefasst werden:

- I. Mögliche Welten sind Vorstellungen Gottes unendlichen Verstandes.
- II. Zur Wahl der Existenz einer Welt ist die Tat notwendig.
- III. Ohne Macht ist der Wille ohne Wirkung
- IV. Der Wille geht auf das Gute.
- V. Also resultiert die real beste alle möglichen Welten.

³⁶¹ G. W. Leibniz. Theodizee § 8.

Das Übel als Bedingung und Zweck des Besten

Die Notwendigkeit des Übels und seine Funktionalität bei Leibniz und der Stoa

Die Frage, warum in der besten aller möglichen Welten, deren Ursprung von einem allmächtigen, allgütigen und allwissenden Gott ausgehend geglaubt wird, das Übel in der Welt nicht nur überhaupt vorhanden ist, sondern auch noch ungerecht verteilt zu sein scheint, ist nicht nur ein Problem, das die Leibniz'sche Philosophie thematisiert, sondern stellt sich, wie am Text des Laktanz'schen Trilemmas gezeigt, auch für andere Philosophien, so auch für die stoische. Bei der Klärung der inhärenten Kontradiktion des Trilemmas, das von Leibniz in der Theodizee nicht explizit genannt wird, obwohl ihm zumindest einige Laktanz'schen Schriften bekannt waren,³⁶² aber der Inhalt des Trilemmas in mannigfaltigen Gedankenkaskaden eingehend von ihm behandelt wird, weil es den Kern der Theodizeefrage betrifft, geht Leibniz methodisch vor, indem er Ursprung, Art, Funktion und das Warum des Übels darstellt und dann dialogisch im Sinne einer Prozessverteidigung gegen eine Anklage argumentiert. Bayle hatte den Leibniz'schen Positionen in sieben theologischen und 19 philosophischen Grundsätzen im »Réponse aux question d'un provincial« widersprochen, worauf Leibniz in der Theodizee einen weiteren Versuch unternimmt, Bayle von einigen theodizee-

³⁶² G. W. Leibniz. Theodizee Band II, S. 27.

relevanten Thesen seiner Philosophie zu überzeugen. Generell ist Leibniz' Verhältnis zu Bayle von Respekt gekennzeichnet: »seine Einwände seien gewöhnlich voll Geist und Gelehrsamkeit«,³⁶³ allerdings sei es »ermüdend auf die einmal erhobenen Einwände wieder und wieder antworten zu müssen«,³⁶⁴ »es sei immer dasselbe Lied«. ³⁶⁵ Was Leibniz Bayle wirklich übel nimmt, ist, Bayle gehe nicht gegen jene Position vor, die Glaube und Vernunft für unvereinbar hielten.³⁶⁶

Der Ursprung des Übels

Den Ursprung des Übels sieht Leibniz in der Ursache aller Dinge, nämlich in Gott,³⁶⁷ und auf das moralische Übel bezogen, ist der Mensch sündig erschaffen.³⁶⁸ Diese Aussage darf bei Leibniz nun keinesfalls so verstanden werden, als sei Gott eine Mittäterschaft am *moralischen* oder *physikalischen Übel* zu unterstellen,³⁶⁹ dagegen spräche Gottes Wille, seine Allgüte und Allweisheit, die präetablierte Harmonie und seine »*Absicht, die nicht besser sein kann, als sie ist*«. ³⁷⁰ Für die Ursache des Übels kann auch nicht die Materie angeschuldigt werden, denn: »Die Materie ist selbst eine Schöpfung Gottes, so liefert sie nur ein *Gleichnis*, ein *Beispiel*, und kann nicht

³⁶³ G. W. Leibniz. Theodizee Band I Beginn zweiter Teil, S. 367.

³⁶⁴ Ebda, Band I, S. 409.

³⁶⁵ Ebda, Band I, S. 413.

³⁶⁶ Ebda, Band I, S. 367 unten.

³⁶⁷ Ebda, Band I, S. 241: »wir aber, die wir alles Sein aus Gott herleiten, worin sollen wir diese Ursache [des Übels] finden? Die Antwort lautet: Sie ist in der idealen Natur des Geschöpfes zu suchen, soweit diese Natur in den ewigen Wahrheiten enthalten ist, die, unabhängig von seinem Willen, im Verstande Gottes sind.«

³⁶⁸ Ebda, Band I, S. 251.

³⁶⁹ Ebda, Band I, S. 249.

³⁷⁰ G. W. Leibniz. Theodizee Band I, S. 393.

die Quelle des Übels selbst sein.«³⁷¹ Da die Welt nach Leibniz von Gott aus dem Nichts geschaffen wurde,^{372,373} ist sie ein Beispiel, eine seinsbezogene Analogie Gottes, theologisch formuliert: Die Materie ist eine Offenbarung Gottes. Von Plotin und anderen Scholastiker wurde in der Tat die Materie als Ursache allen Übels und der Unvollkommenheit angesehen.³⁷⁴ Sie begründeten dies im Rückgriff auf Platons Philosophie, in der die *Unvollkommenheit der substantiellen Materie* aus dem Gegensatz zur *übersinnlichen Immaterialität der Ideen* und der *göttlichen Vollkommenheit des Guten* abgeleitet wird.³⁷⁵ »Die böse Weltseele« sowie die Materie findet der *Demirurg* bei der Weltschöpfung vor, er erschafft sie nicht, bevor er die Welt ordnet und gestaltet,³⁷⁶ beide sind ihm wesensfremd und er hat auch nur einen bedingten Einfluss auf beide.³⁷⁷ Damit stellte sich aber auch für Platon die theodizeeanaloge Frage, wie kommt es bei der *göttlichen Idee des Guten* als der führenden Idee zum moralischen und physikalischen Übel? Platon gibt im zehnten Buch der »*Politeia*« eine mythologische Antwort, indem jede Seele sich ihr Lebenslos selber wähle.³⁷⁸ Daraus folgt: Der Gott war nicht am individuellen Übel schuld, schuld war der, der schlecht gewählt hatte. Natürlich hat Platon bis zu einem gewissen Grade recht, wir haben in der Wahl der Schwierigkeiten, die wir uns aussuchen, eine gewisse Freiheit, aber für niemanden

³⁷¹ G. W. Leibniz. Theodizee Band II § 379, S. 211.

³⁷² Ebda, Band II § 299, S. 87.

³⁷³ Ebda, Band II § 284, S. 69.

³⁷⁴ Ebda, Band II § 380, S. 213.

³⁷⁵ Platon. Gesetze Buch 10 896.

³⁷⁶ Platon. *Timeios*.

³⁷⁷ G. W. Leibniz. Theodizee Band II § 379, S. 211.

³⁷⁸ Zitiert bei Paul Barth. *Die Stoa*, Fr. Frommanns Verlag Stuttgart 1922, S. 48 ff.

gilt, keine Schwierigkeiten zu haben.³⁷⁹ Den Stoikern näher war Aristoteles, der *die Unvollkommenheit der vorgegebenen Materie* sieht, die ohne *Form ungebunden und chaotisch ist. Das sittliche Übel ist schon bei ihm im »freien Willen« des Menschen begründet.* Es wird sich eingehender zeigen, dass die Vorstellungen des Ursprungs und der Verantwortbarkeit des Übels bei der Stoa eng an die platonische und aristotelische Philosophie angelehnt waren und sich damit an diesem Punkt deutlich von Leibniz unterscheiden. Wenn also das Übel aus Leibniz' Sicht letztlich bei Gott verortet ist, er aber in keiner Weise der Mittäterschaft bezichtigt werden kann, und auch die Materie nicht nach Leibniz der Ursprung des Übels sein kann, wo ist dann der Ursprung des Übels zu suchen? Leibniz löst das Problem, indem er Folgendes feststellt:

»Gott ist der Verstand, und die Notwendigkeit, d. h. die wesensmäßige Natur der Dinge, ist der Gegenstand des Verstandes, soweit er in den ewigen Wahrheiten besteht. Aber dieser Gegenstand ist *ein innerer* und findet sich *im göttlichen Verstand*. Und eben darin findet sich nicht nur *die ursprüngliche Form des Guten*, sondern auch *der Ursprung des Übels*: Man hat *die Region der ewigen Wahrheiten* an die Stelle der Materie zu setzen, um die Dinge aufzusuchen. Diese Region ist sozusagen ebensowohl *die ideelle Ursache des Bösen wie des Guten*, besser gesagt, hat das *formale Böse* keine bewirkende Ursache, denn es besteht ... in der *Privation*, d. h. in dem was die *bewirkende Ursache* nicht bewirkt.«^{380,381}

³⁷⁹ »Noch keinen sah ich fröhlich enden, auf den mit immer vollen Händen die Götter ihre Gaben streun.« Friedrich Schiller. Der Ring des Polykrates.

³⁸⁰ G. W. Leibniz. Theodizee Band I § 20, S. 239.

³⁸¹ Ebda, Band I §29, S. 253.

Dieser Text verortet das Böse als ein Gefangenes, als eine im Willen Gottes eingeschlossene Ursache,³⁸² ohne praktische Wirkung, eine Ursache ohne Wirkung, gefangen als theoretische Ursache in der Vorstellung Gottes.³⁸³ Das Übel ist eine *hypothetische Notwendigkeit* im Range einer Naturgesetzmäßigkeit,³⁸⁴ welche bei Leibniz auf dieser theoretischen Ebene immer nur als Relationsbegriff vorkommt, nämlich zusammen mit dem Guten: Das Böse sei, und hier denkt Leibniz rein platonisch, nur als Privation des Guten ursprünglich zu fassen, das Böse ist Abwesenheit des Guten. Das Böse hat in dieser Region noch kein Sein, *ens*,³⁸⁵ erst auf der Ebene des physischen und moralischen Übels wird es mit Realität aufgefüllt. Die Idee des Bösen ist bei Gott, die konkrete böse Tat bei den Menschen, die er dafür tadelt.³⁸⁶ Von welchen Übeln aber spricht Leibniz?

Die Arten des Übels

Er differenziert drei Arten des Übels, die er im § 21 der Theodizee definiert: es gebe das metaphysische, physische und moralische Übel.³⁸⁷ Das metaphysische Übel bestehe in der bloßen *Unvollkommenheit*. Aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes geht der gestufte Unterschied hervor,³⁸⁸ seine von ihm unterschiedene Schöpfung einschließlich des Menschengeschlechts, auch wenn die Welt die beste aller möglichen Welten ist, kann nicht den Vollkommenheitsgrad haben wie der Schöpfer selbst, denn die Welt und mit

³⁸²Ebda, Band I § 24, S. 245.

³⁸³G. W. Leibniz. Theodizee Band II, S. 163.

³⁸⁴G. W. Leibniz. Theodizee Band I § 25, S. 247.

³⁸⁵Ebda, Band I § 21, S. 241.

³⁸⁶G. W. Leibniz. Theodizee Band II, S. 139.

³⁸⁷G. W. Leibniz. Theodizee Band I § 20, S. 241.

³⁸⁸G. W. Leibniz. Theodizee Band I § 31, S. 257.

ihr alle Lebewesen sind endlich. Wären die Menschen nicht endlich, so wären sie gottgleich,³⁸⁹ so sind sie (nur) gottähnlich.³⁹⁰ Das physische Übel besteht im Leiden.³⁹¹ Im Unterschied zum metaphysischen Übel sind das physische und moralische Übel nicht notwendig, haben keinen Status einer ewigen Wahrheit, sie sind kein Naturgesetz, aber sie sind möglich. Sie sind im Menschen als Möglichkeit angelegt und zugelassen, aber nicht zwingend notwendig. Selbst die Erbsünde ist bei Leibniz eher eine theoretische, keine faktische.³⁹² Sie sind in dem Sinne analog zu Gott zunächst nur eine theoretische Möglichkeit, noch nicht faktisch. Damit ist Gottes Verhältnis zur Schuldfähigkeit des Menschen aus Leibniz Sicht definiert: *Gott lässt als Schöpfer aller Dinge das Übel zu*, aber er will weder das physische noch das moralische Übel.³⁹³ Eine Besonderheit des moralischen Übels ist theologisch erwähnenswert: Das moralische Übel wird als »Sünde« bezeichnet.³⁹⁴ Alle moralischen Verfehlungen werden primär nicht als Verfehlungen an Menschen, Tieren, oder den der Natur gesehen, sondern sind Sünde, d. h. Vergehen wider den Geist, gegen Gott, und bildet damit einen wesentlichen Unterschied zur stoischen Ansicht. Dass moralische Verfehlungen nach Leibniz demzufolge auch physische Übel nach sich ziehen,³⁹⁵ ist Stand der Vorstellung des 17./18. Jahrhunderts und wird mit Einzelbeispielen belegt. Leibniz verwahrt sich ausdrücklich dagegen, hinter dem moralischen Übel ein »böses Prinzip« im Sinne eines Manichäismus zu sehen, oder wie Schelling, das Böse als eigenständiges Prinzip zu deuten.

³⁸⁹ Ebda, Band I § 31, S. 257.

³⁹⁰ Ebda, Band I, S. 75.

³⁹¹ Ebda, Band I, § 21 S. 241.

³⁹² G. W. Leibniz. Theodizee Band II, S. 45.

³⁹³ G. W. Leibniz. Theodizee Band I, S. 245.

³⁹⁴ Ebda, § 24, S. 245.

³⁹⁵ Ebda, § 26, S. 249.

Leibniz verharmlost auch nicht die Übel an der Menschheit, wenn er sagt, dass es menschliche Verfehlungen gibt, die größer und schlimmer als Naturkatastrophen sind.³⁹⁶ Es ist bemerkenswert, wie wenig Leibniz in der Theodizee naturbedingte Übel wie Erdbeben, Tsunami ect. bei dieser Dreiteilung berücksichtigt, diese nehmen bei der Stoa einen bedeutsameren Standpunkt ein.

Der Wille Gottes und die Übel

Für Leibniz war der »böse Wille« eine *hinreichende, keine notwendige Bedingung* bei der Durchführung böser Taten durch den Menschen, dass er nicht auch notwendig im Leibniz'schen Sinn war, könne wir aus dem Nachfolgenden schließen. Das moralisch Verwerfliche wird bei Leibniz weder psychologisch erklärt oder gerechtfertigt, noch wird ein naturbedingter Trieb, und sei es das Prinzip der Selbsterhaltung, im Sinne der stoischen Oikeiosistheorie angenommen, in der Regel ist der böse Wille Bedingung des moralischen Versagens. Dies mag aus heutiger Sicht befremdlich klingen, denn es setzt das allgemeine Wissen von Gut und Böse, oben, unten, falsch, richtig in ethischen Fragen voraus. Erst der Wille übersteigt das, was alle wissen und kennen, um zur bösen Tat zu kommen. Es gibt eine *Theologie der Selbsterhaltung* bei Leibniz, Gott sorgt für alles, er hat gesorgt, und er wird auch in Zukunft für die Welt sorgen, eine naturbedingte, triebgesteuerte Struktur, survival of the fittest ... wozu? In der Anlage des Menschen zum Bösen bei Leibniz, das bei Sokrates und Platon noch nur Irrtum war, finden wir wieder eine Analogie zu Gott, wenn wir diese bei Gott nicht als bloßen Anthropomorphismus abtun wollen, die, wie oben erwähnt, als Bedingung der Möglichkeit im Willen und Weisheit Gottes inkludiert bleibt.

³⁹⁶ Ebda, § 26, S. 249.

Dennoch ist der Wille Gottes bei Leibniz nicht nur ein monolithisch eingeschlossener, denn er ist auch ein entäußerter im »vorgängigen Willen«,³⁹⁷ der in Bezug auf die Welt aber auch für das Jenseits gilt. Dass nun der »vorgängige Wille«, einen »mittleren Willen« und einen »nachfolgenden Willen« folgerichtig macht, liegt im Wesen des Willen, den Leibniz in § 22 der Theodizee allgemein »als eine Neigung, etwas im Verhältnis zu dem darin enthalten Guten zu tun«³⁹⁸ definiert. Dieser »vorhergehende Wille« ist der Wille Gottes als einem immer Guten »ad perfectionem simpliciter simplicium«.³⁹⁹ Er ist nicht abstrakt inkludiert in Gott, sondern ist in dem »nachfolgenden« als dem *vollen Willen Gottes* enthalten. Im vorhergehenden und nachfolgenden Willen kumuliert, der gute Wille Gottes zum vollen Willen, diese sind keine getrennten Einheiten, sondern gehen aus dem Zusammenwirken aller Teilwillen hervor.⁴⁰⁰ Diese großartige Definition des Willens, die Leibniz der mechanischen Kräftelehre entlehnt,⁴⁰¹ bringt den Philosophen aber nun in neue Schwierigkeiten. Wie soll nach Leibniz mit dem vorhergehenden Willen die Voraussicht dessen was kommt, zum Guten oder Besten gelangen?

Gott sieht voraus, dass Adam sündigen wird, warum will sein Wille das nicht verhindern, wo doch sein Gesamtwille nur das Beste will? Wenn also alles vorhergesehen wird, gibt es keinen Zufall mehr?⁴⁰² Leibniz bestätigt aber, dass es trotz *Vorherwissen*

³⁹⁷ Ebda, § 22, S. 243.

³⁹⁸ G. W. Leibniz. Theodizee Band I § 22, S. 243.

³⁹⁹ Ebda, Band I § 22.

⁴⁰⁰ Ebda, Band I § 22.

⁴⁰¹ Ebda, Band I § 22.

⁴⁰² G. W. Leibniz. Theodizee Band II § 362, S. 183.

und *Vorherwillen* den Zufall gibt,^{403,404} also gibt es keine freie Entscheidung mehr für den Menschen? Am Beispiel der mythischen Figur des Adam klärt Leibniz diese vermeintlichen Widersprüche. Frage: Hat Adam aus freien Stücken gesündigt? Antwort: Ja;⁴⁰⁵ hat Gott Adams Tun vorhergesehen? Antwort: Ja.⁴⁰⁶ Warum hat er die Sünde nicht verhindert? Stellen wir die letzte Frage noch etwas zurück, so macht Leibniz zunächst einmal deutlich, dass der Begriff der Freiheit bedeutet, die Möglichkeit des Handelns zu haben. Gott habe Adam die Möglichkeit zu sündigen gegeben, damit aber keineswegs präetabliert, dass Adam die Sünde wirklich begehen muss. Allerdings hat Gott nach Leibniz vorhergesehen, dass es so kommt. Leibniz sagt aber: Die Vorbestimmung Adams ein sündiger Mensch zu sein, *widerspreche nicht der Freiheit und der Zufälligkeit des Adamschen Handels*.⁴⁰⁷ Leibniz erklärt die Formulierung dahingehend: Die Fähigkeit zu sündigen, also ein moralisches Unrecht zu begehen, ist etwas anderes als diese Fähigkeit auch zu nutzen.⁴⁰⁸ Der Wille zur Entscheidung unterliegt nicht dem Zwang.⁴⁰⁹ Die böse Tat ist nach Leibniz also immer mit einer Entscheidung verbunden. Auf den Ursprung des Übels bezogen, können wir damit eine erste Zusammenfassung wagen: *Gott will das Übel nicht, aber er hat die Bedingung der Möglichkeit, die Sünde zu begehen, geschaffen*. Dass das Übel im Gesamtkonzept der Schöpfung einen Sinn hat, wird von Leibniz mit der Erschaffung der »besten aller möglichen Welten« begründet. Warum das so sein

⁴⁰³ Ebda, § 362, S. 183.

⁴⁰⁴ Ebda, § 363, S. 187: »Die Handlungen des Willens sind ... bestimmt, durch das Vorherwissen oder Vorhersehen Gottes ...«

⁴⁰⁵ Ebda, § 368, S. 193.

⁴⁰⁶ Ebda, § 368, S. 193.

⁴⁰⁷ Ebda, § 369, S. 195.

⁴⁰⁸ Ebda, § 369, S. 195.

⁴⁰⁹ G. W. Leibniz. Theodizee Band II § 371, S. 197.

muss, wird deutlich, wenn die Funktion des Übels klargestellt ist. Die hypothetische Notwendigkeit des Übels ist an die Wahl der besten aller Welten geknüpft, sie ist die Bedingung des Besten. Diese Bindung Gottes an seine Wahl ist absolut, sie ist im Leibniz'schen Sinne eine moralische Notwendigkeit Gottes, dass bei Verletzung seines Willens zum Guten, die Göttlichkeit Gottes selber in Frage gestellt wäre. Das »Zulassen des moralischen Übels der Kreaturen ist weder Zweck noch Mittel«, es ist nur eine Bedingung sine qua non seines Willens ... das seine Göttlichkeit zerstören würde, würde er das moralische Übel der Kreatur nicht zulassen.⁴¹⁰

Doch zunächst ist *das Vorhersehen Gottes* noch näher zu klären. Frage: Tritt das ein, was Gott vorhergesagt hat? Antwort: Ja, es wird eintreten. Frage: Ist es nicht unmöglich, dass Vorhersagen nicht eintreffen? Antwort: Ja, das ist möglich.⁴¹¹ Frage: Ist das nicht ein Widerspruch? Leibniz führt dazu zunächst allgemein aus: »Es ist nicht unmöglich, dass das Vorhergesehene nicht eintritt, aber es ist unfehlbar gewiss, dass es eintreten wird. Ich kann Soldat oder Priester werden, aber ich werde es nicht werden.«⁴¹² Das Verfängliche dieser logischen Aussage besteht darin, die Vorhersage, »es wird eintreten«, ist auch dann richtig, wenn vorhergesagt wird, dass das Ereignis nicht eintreffen wird. Die Vorhersage ist unabhängig vom positiven oder negativen Inhalt der Vorhersage, solange es sich um eine Vorhersage handelt. Leibniz unterscheidet zwischen einer Vorhersage, die *möglicherweise* eintrifft und der, die mit *absoluter Notwendigkeit eintreffen wird*. Die Freiheit der Entscheidung zu handeln, stehe aber nicht unter dem Diktat absoluten Notwendigkeit.⁴¹³ Der Unterschied, den Leibniz

⁴¹⁰ G. W. Leibniz. Theodizee § 158, S. 475 ff.

⁴¹¹ Ebda, Band II § 408, S. 251.

⁴¹² Ebda, § 408, S. 251.

⁴¹³ G. W. Leibniz. Theodizee Band I § 51, S. 283.

markiert, besteht in *nicht notwendigen* Vorhersagen, die allein für Menschen ausschließlich möglich sind. *Absolut notwendige, daher zu- und eintreffende Vorhersagen*,⁴¹⁴ sind nur der höchsten Autorität Gottes vorbehalten.

Die Funktion und das Worumwillen des Übels bei Leibniz.

Nachdem die Arten des Übels dargestellt sind, erhebt sich die Frage, ob die Übel eine Funktion erfüllen, die ihr Vorkommen in der Welt, »in der Gott nichts Besseres tun konnte, als sein Bestes zu tun«,⁴¹⁵ hinnehmbar erscheinen lassen oder gar erforderlich machen, ohne in einen Widerspruch zu geraten. Eine einfache Antwort gibt Leibniz, indem er mit dem Zulassen des Übels in der Welt die Allmacht Gottes posterior begründet: Es gibt das Übel, also ist Gott allmächtig,⁴¹⁶ was auch in keinem Widerspruch zu seiner Allgüte steht. Allerdings überzeugt Leibniz diese Erklärung selber nicht sehr, und er führt weiter aus: Der mangelhafte Teil könne durchaus ein Gewinn für das Ganze sein.⁴¹⁷ Als Beispiel führt er das Übel an, das zur Erkenntnis des Guten hilfreich ist.⁴¹⁸ Ein gutes Beispiel dafür sei die Gesundheit, die man erst dann wahrnehme und nicht für selbstverständlich nehme, wenn Schmerzen oder Störungen aufträten.⁴¹⁹ Aber diese empirische Ebene der Begründung des Übels ist Leibniz nicht ganz geheuer, auch wenn er sagt, dass das Übel nie als reines, sondern immer als ein gemischtes, innerhalb einer größeren Einheit des Guten

⁴¹⁴ G. W. Leibniz. Theodizee Band II § 367, S. 191.

⁴¹⁵ Ebda, § 333, S. 137.

⁴¹⁶ Ebda, § 333, S. 137.

⁴¹⁷ Ebda, § 333, S. 137.

⁴¹⁸ Ebda, § 333. Leibniz zitiert Chrysipp an diesem Punkt, auf den er sich bezieht. S. 137.

⁴¹⁹ Ebda, § 251, S. 17.

aufetre.⁴²⁰ Es fällt nämlich auf, dass Leibniz die Funktion des Übels schwerpunktmäßig in einem allgemeinen Rahmen, weniger auf ein Individuum bezogen darstellt.⁴²¹ Das individuelle Übel ist bei Leibniz im Vergleich mit der kosmischen Dimension des Guten deutlich relativiert. Wenn das Glück der Menschen Gottes einzige Sorge wäre, dann würde es kein Unglück auf der Welt geben.⁴²² *Das Übel ist weder Zweck noch Mittel, sondern lediglich Bedingung des Besten.*⁴²³ Also ist das Übel keine Strafe Gottes für das fehlerhafte Individuum wie noch heute glauben gemacht wird, oder Vorbote von Höllenqualen, die im Jenseits zu erwarten sind. Nüchtern und klug sagt der Aufklärer Leibniz, das Übel bloße »Begleiterscheinung«, *concomitance*.⁴²⁴ Gottes Wille kennt keine Leidenschaft,⁴²⁵ wie sie die Stoiker ihrer höchsten Autorität unterstellten. *Gottes Wille gehe auf das Beste und ist immer vernunftgeleitet.*⁴²⁶ Damit ist auch das Leben nicht als Strafe aufzufassen,⁴²⁷ und das größte Übel begegne den Menschen ohnehin nicht im irdischen Leben, denn es sei die Verdammnis im Jenseitigen das größte Übel.⁴²⁸

Mit dem Ursprung, der Art, dem Willen Gottes zur Erscheinung des Übels und der Funktion des Übels ist das Warum des Übels noch nicht deutlich genug. Warum also, stellt sich die Frage erneut, kann die beste aller möglichen Welten nicht ohne Übel

⁴²⁰ G. W. Leibniz. Theodizee Band I § 119, S. 389.

⁴²¹ G. W. Leibniz. Theodizee Band I Ebd. § 119, S. 391.

⁴²² Ebda, § 120, S. 393.

⁴²³ Ebda, § 336, S. 141.

⁴²⁴ G. W. Leibniz. Theodizee Band II § 336, S. 141.

⁴²⁵ Ebda, § 336.

⁴²⁶ Ebda, § 337, S. 143.

⁴²⁷ Ebda, § 262. Leibniz ist mit Rabbiner Maimonides völlig einer Meinung, diese Vorstellung sei »grober Irrtum«.

⁴²⁸ Ebda, § 266, S. 41.

auskommen, warum sind die Übel »*Bedingung des Besten*« in einer möglichen besten Welt? Leibniz erklärt:

»Dabei habe ich aber zugleich zu bedenken gegeben, dass das kein Hindernis dafür sei, dass es nicht bei den vernünftigen Geschöpfen im allgemeinen unvergleichlich mehr Gutes als Übles gebe, und dass der Gottesstaat, der alle Geschöpfe Gottes umfasst, nicht der vollkommenste Staat sei, denn man muss bei Berücksichtigung des metaphysischen Guten und Übeln, das sich bei allen findet und in dieser Erstreckung genommen, auch das physisch Gute und das moralische Gute umfassen würde, sagen, dass das Universum, so wie es wirklich ist, das beste von allen Systemen sein muss⁴²⁹ ... Denn wären wir imstande, die *universelle Harmonie* zu verstehen, würden wir einsehen, dass das, was wir zu tadeln versucht sind, mit dem Plan zusammenhängt, der der Erwählung am würdigsten war; kurzum, wir würden *sehen* und nicht *bloß glauben*, dass das, was Gott gemacht hat, das Beste ist.«⁴³⁰

Im Diskurs führt Leibniz auch vor Augen, was wäre, wenn die Welt ohne Übel geschaffen wäre.⁴³¹ Die Welt inklusive des, im Verhältnis zum Guten quantitativ und qualitativ geringeren Übels, musste so gestaltet werden, denn eine andere Welt würde von den Menschen nicht einmal als die beste Welt angesehen werden,⁴³² aber wichtiger als die anthropozentrische Sichtweise ist, die Welt, ist so wie sie ist, die einzige aus vielen möglichen, die

⁴²⁹ Ebda, § 263, S. 35 ff.

⁴³⁰ G. W. Leibniz. Theodizee Band I § 44, S. 139.

⁴³¹ Ebda, § 9, S. 221.

⁴³² G. W. Leibniz. Theodizee Band I § 9, S. 221.

auf der Grundlage der Allgüte, Allmacht und Allweisheit werden konnte, in der Ordnung, Schönheit⁴³³ und Mannigfaltigkeit⁴³⁴ optimal miteinander verbunden sind.⁴³⁵

Die Notwendigkeit des Übels in der besten Welt bei der Stoa.

Der Unterschied zwischen den Ansichten über den Ursprung des Bösen des bereits mehrfach zitierten platonischsten Stoikers, Poseidonios zu Leibniz kann kaum größer sein, denn Poseidonios sieht den Ursprung des Bösen »nicht von außen kommend«, sondern es habe seinen *Ursprung im Menschen* selbst. Dazu sieht er das moralische Übel nicht als eine vorhergehende göttliche Implementierung in den Seelen vernunftbegabter Lebewesen, sondern:

»Poseidonios war keinesfalls der Auffassung, dass das Böse ... keine eigenen Wurzeln in unseren Seelen hätte, wovon es ausgeht und seine Kraft bekommt und wodurch es sich vergrößert, sondern dass das Gegenteil zutreffe. So liegt der Same des Bösen in uns selbst, und wir brauchen nicht so sehr die Bösen zu meiden wie denen nachzugehen, die uns von der Schlechtigkeit reinigen und daran hindern, das Böse zu vermehren. Denn ... das Böse kommt nicht von außen in unsere Seelen, sondern das meiste gewinnen die schlechten Menschen aus sich selbst; was aber von außen kommt, ist viel weniger, als diese annehmen.«⁴³⁶

⁴³³ Ebda, § 118, S. 383.

⁴³⁴ Ebda, § 22, S. 111.

⁴³⁵ G. W. Leibniz. Monadologie § 61.

⁴³⁶ Seneca ep. 121, I und 19-24=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Band II Nr. 1266.

Ein wenig überpointiert scheint Poseidonios anzunehmen, das keimhaft in den Seelen angelegte Böse sei größer anzunehmen als das von außen kommende Übel. Auf die Hinwendung zur Subjektivität bei der Stoa wurde in der Einleitung unter Punkt fünf bereits hingewiesen, die sich bei der Ansicht des Ursprungs des Übels bei Poseidonios wiederfindet, sich aber in der Kernaussage nicht nur von Leibniz unterscheidet, sondern auch in mehrfacher Hinsicht von den weniger durch die Akademie beeinflussten übrigen Stoikern. Es gibt bei den Stoikern aller Epochen nicht das metaphysische Übel, das Leibniz für das fundamentalste Übel hält. Unstrittig ist bei ihnen, diese Welt ist die beste, weil sie nicht nur glaubten, diese Welt entspringe der göttlichen Vernunft, sondern sie waren auch der Ansicht, der Gott selbst materialisiere sich in der Welt,⁴³⁷ also musste das Übel in ihr irgendeinen Sinn erfüllen.

*Die Erziehung des Menschengeschlechts als Zweck des Übels
bei Seneca*

Einer der prominentesten Stoiker der römischen, also späten, Epoche der Stoa, Seneca, sieht dann auch das Übel als ein von Göttern geschicktes Schicksal an. Es stellte sich für ihn die Frage, welchen Zweck und welche Absicht die Götter wohl mit der Fülle von üblen Vorsehungen verfolgten. In seinem Werk »*Providentia*« legt er seine Vorstellungen dar: »Du wunderst Dich, wenn der Gott, ganz und gar von Liebe zu den Guten durchdrungen ... ein Schicksal ihnen zuweist, an dem sie sich üben sollen.«⁴³⁸ Seneca lässt in seinem ganzen Werk *Providentia*, »Über die Vorsehung«, keinen Zweifel darüber aufkommen, von welcher Art Vorsehung

⁴³⁷ SVF I III p. 33,1-3=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 294.

⁴³⁸ Lucius Annaeus Seneca. *De Providentia*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1969 II 7, S. 9.

er zu sprechen gedenkt, sie ist nicht auf Fürsorge ausgerichtet, und wen er adressiert. Er wendet sich genau betrachtet an all »die Glücklichen, die Unglück kennen«,⁴³⁹ also an alle Menschen. Das Schicksal ist die Vorsehung, die den Zweck der »*aduersario*«, *adversativen Übung* habe.⁴⁴⁰ Seneca ist sich mit den anderen Stoikern darin einig, *das Schicksal* unterliege trotz aller Widrigkeiten einer Weltordnung, die nicht vom Zufall getragen sei,⁴⁴¹ sondern von der *Weisheit und Güte* der Gottheit,⁴⁴² die das Gesamtbeste will.⁴⁴³ Im Gegensatz zur Subjektivität des Poseidonios sagt Seneca, der Körper sei »Eigentum der Natur«. ⁴⁴⁴ Damit ist nicht nur der Hinweis auf die Endlichkeit der Lebewesen verbunden, »wir empfangen Vergänglichkeit selber vergänglich«, ⁴⁴⁵ die nach einem überschaubaren Zeitraum die *Leihgabe ihrer Körper* wieder an die Natur zurückzugeben hätten, somit der Tod als eine natürliche Sache entschärft ist, sondern er setzt auch *eine Relativierung der Leiblichkeit*. Senecas Haltung dem Schmerz gegenüber, dem physikalischen Übel, zeigt dies deutlich: »Sie [die Götter] sollen an uns [Menschen] erproben, was wir aushalten«, ⁴⁴⁶ der Schmerz ist Teil

⁴³⁹ Ebda, Providentia IV 3 S. 21: »Ich nenne Dich unglücklich, weil du nie unglücklich warst.«

⁴⁴⁰ Ebda, Providentia IV 3, S. 21.

⁴⁴¹ Ebda, Providentia V 7.

⁴⁴² Kleanthes' Zeushymnus.

⁴⁴³ Lucius Annaeus Seneca De Providentia. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1969 IV 3, S. 23.

⁴⁴⁴ Ebda, V 8, S.33: »Quid itaque indignamur? Quid querimur? Ad hoc partium sumus. Vitatur ut uult suis natura corporibus«.

⁴⁴⁵ Ebda, Providentia V 7, S. 33.

⁴⁴⁶ Ebda, IV 8: digni uisi: 25.

des Ruhms,⁴⁴⁷ den die Besten erhalten, wenn sie ihn nicht nur ertragen, sondern willkommen heißen oder herbeiführen.⁴⁴⁸ Aus dieser *Duldsamkeit* ergibt sich für Seneca »die moralische Überlegenheit derjenigen, die Furchtbares geringschätzen«,⁴⁴⁹ »sie seien geboren, Vorbild zu sein«. ⁴⁵⁰ Dass unter dieser Vorstellung die empathische Fähigkeit des Mitleids auf den Nutzen für den anderen reduziert wird und eher als Unterstützung von Schwäche gesehen wird, ist daher nicht verwunderlich.⁴⁵¹ An anderer Stelle urteilt Seneca noch strenger über das Mitleid, *miserecordia*, das er für ein Fehlverhalten, ein *vitium animi* der Seele hält.⁴⁵² Das so definierte Übel ist bei Seneca demnach keine Privation, kein Irrtum, wenn er sagt: »Wer sein Leben denkt ohne Schmerz leben zu können, der kennt nur die eine Hälfte der Natur.«⁴⁵³

Es wird damit ein viel Weitreichenderes bei Seneca und den übrigen Stoikern deutlich. Wenn auch das niedrigste Sein, Schmutz und Unrat, Wanzen und anderes lästiges Getier, moralisches Fehlverhalten, naturbedingte und menscheninduzierte Schicksalsschläge nicht nur vereinbar mit der besten Welt sind, und »Glück und Reichtum nur unglücklich machen«⁴⁵⁴, sondern

⁴⁴⁷ Seneca. *Providentia* II 9.

⁴⁴⁸ Seneca stellt in II 9 ff. der *Providentia* Cato als Vorbild dar, der nach seinem ersten Suizid durchs Schwert nicht zu Tode kam, die vom Arzt versorgten Wunden wieder aufriss und sein Intestinum so malträtierte, dass er an den Folgen starb.

⁴⁴⁹ Ebda, VI 3, S. 37.

⁴⁵⁰ Ebda, VI 3, S. 37.

⁴⁵¹ Cicero de. Fin. III 62-66 P. 135=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 662.

⁴⁵² SVF III 452, Seneca. De *clementia* II 4-6=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 791.

⁴⁵³ Ebda, Seneca. *Providentia* IV 1 S. 20 »... et sine morsu...utinam ignorare est rerum naturae alterum partum.«

⁴⁵⁴ Ebda, III 1, S. 13.

dieses Geschick »die Götter mit derselben Unausweichlichkeit wie die Menschen bindet«,⁴⁵⁵ weil »Götter und Menschen dieselbe Bahn haben«,⁴⁵⁶ und »der Gott die Menschen [davor] nicht schützen kann«,⁴⁵⁷ dann wird Übel in seinen mannigfaltigen Erscheinungsformen in der stoischen Philosophie zu *einem Teil der Weltordnung*. Was bei Leibniz *Bedingung des Besten* ist, weil Allmacht, Allgüte und Allweisheit Gottes das Übel nur als Privation zulassen, war das Übel bei der Stoa *Zweck des Besten, das Übel hat den Sinn des Teils der Weltordnung*, dem sich auch die wohlwollenden Götter unterordnen: »Immer gehorcht Gott, einmal hat er befohlen.«⁴⁵⁸ Wenn aber selbst die Götter von »dieser Weltordnung regiert werden«,⁴⁵⁹ an diese gebunden sind, wie steht es dann mit ihrer Freiheit und dann erst mit der Freiheit der Menschen? Für die Götter gilt: »Sie stehen außerhalb des Leidens, die Menschen über dem Leiden.«⁴⁶⁰ Sowohl die Stoiker als auch Leibniz haben dieses Spannungsverhältnis von Freiheit und Determination nicht nur gekannt, sondern haben dazu Stellung bezogen. Das nächste Kapitel wird somit den Determinismus und die Freiheit im Vergleich der Philosophien der Stoa und der Leibniz'schen zueinander das Verhältnis setzen.

⁴⁵⁵ Ebda, V 8, S. 33.

⁴⁵⁶ Ebda, V 8, S. 33.

⁴⁵⁷ Ebda, VI 6, S. 37.

⁴⁵⁸ Ebda, V 8, S. 33.

⁴⁵⁹ Ebda, V 9, S. 33.

⁴⁶⁰ Ebda, S. 39.

Determinismus und Freiheit der stoischen und Leibniz'schen Theodizee

Determinismus und Freiheit der Stoa

Es stellt sich die Frage, ob die Stoiker die Vorsehung durch die menschliche Willensfreiheit eingeschränkt sahen, wie Peter Steinmetz denkt,⁴⁶¹ oder ob die Pronoia nicht gerade so viel Freiheit gewährte, wie die Gottheit es zuließ, da die Pronoia für die Naturphänomene ebenso bindend war, wie sie als Beschränkung der Freiheit für die Menschen empfunden wurde. Welche Relation besteht zwischen der Vorsehung, dem moralischen Übel und der Willensfreiheit des Menschen? Unter allen Stoikern ist unbestritten, die Welt unterliegt der Pronoia, und die Menschen haben keine Freiheit in den Kausalnexus der kosmisch universellen Ordnung einzugreifen.⁴⁶² Zum *physischen Übel* innerhalb dieser Ordnung äußert sich Chrysipp im vierten Buch »Über die Vorsehung« so:

⁴⁶¹ Peter Steinmetz Friedrich Überweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrsg. Hellmut Flashar; Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Die Stoa Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994, S. 573.

⁴⁶² Strabo XVII I, 36=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 1227.

»... dass es sich lohne, der Frage nachzugehen, ob die Krankheiten der Menschen durch eine Fügung der Natur entstehen, d. h. ob die Natur der Dinge selbst oder die Vorsehung, die diese Weltordnung und das Menschengeschlecht hervorbrachte, auch die Krankheiten, Schwächen und Unpässlichkeiten des Körpers, die die Menschen erleiden, geschaffen hat. Er vertritt die Auffassung, dass dies *nicht die eigentliche Absicht* der Natur gewesen sei, die Menschen den Krankheiten auszuliefern, und dass dies auf keinen Fall der Absicht der schaffenden Natur und der Erzeugerin aller guten Dinge entsprochen habe. Aber als die Natur vieles Große erzeugte und erschuf, was äußerst angemessen und nützlich war, entstand zugleich auch *manches Nachteilige, was mit der Erzeugung zusammenhing*. Und er weist darauf hin, dass dies zwar auch auf natürlichem Wege entstanden sei, aber im Sinne *unumgänglicher Begleitumstände, necessarias facta*, diesen Vorgang bezeichnet er selbst mit dem Begriff Folgeerscheinung, *κατά παρακώλουδισιν*, »... während die Tugend dem Menschen nach Plan der Natur eingepflanzt wird, sind auch die Fehler durch die *Verknüpfung mit ihrem Gegenteil* entstanden.«⁴⁶³

»Man kann deshalb nicht behaupten, die Götter hätten nicht auf das Beste für uns vorgesorgt, weil schon viele von uns deren Wohltaten missbrauchten; es gibt auch viele, die

⁴⁶³ SVF II 1170 p. 336=Gellius VII I 7-13=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 461.

ihr Erbe missbrauchen. Aber das heißt nicht, dass diese Leute von ihren Vätern nichts Gutes geerbt hätten.«⁴⁶⁴

Das physische Übel ist demnach unumgängliche Begleit- oder Folgeerscheinung, und wird bei Chrysipp als ein Erziehungsinstrument der Götter gesehen, ähnlich wie später bei Seneca auch. Nach Chrysipp werden die »Bösen« von den Göttern bestraft,⁴⁶⁵ daraus folgt, sie sind für ihre Taten verantwortlich. Die Götter haben in allem das letzte Wort, das Schicksal, die Heimarmene, ist von Gott geschickt und ist unausweichlich.⁴⁶⁶

Wie weit aber geht dann die *Selbstverantwortung der Menschen*? Setzt nicht *moralisch gutes Handeln Willensfreiheit* voraus? Können wir Begriffe wie *Willensfreiheit* oder menschliche *Autonomie* für das Menschenbild der Stoa überhaupt in Anwendung bringen?^{467, 468} Sicher geschieht das Gute in Übereinstimmung mit dem Willen der Götter und das Schlechte gegen ihren Willen, ob nun aber aus bloßer menschlicher Torheit oder Irrtum oder auch anlagebedingt affektgesteuert, ist die Frage. Das moralisch Böse geht

⁴⁶⁴ SVF II 1186 p. 341, 7-10=Cicero de. nat. deos. III 70=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 462.

⁴⁶⁵ SVF II 1175 p.337=Plut. De. Stoic. Repugn. 15p. 10400.

⁴⁶⁶ SVF II 978 p. 284, 20-35=Oenomaus apud Eusebium pr. Ev. VI p.255b; 258b=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 505.

⁴⁶⁷ Peter Steinmetz, der sich in vielen Sachverhalten der voreingenommenen Stoainterpretation von Max Pohlenz anschließt, hat im Sachregister seiner hier oft zitierten Stoarbeit bezeichnenderweise weder den nicht zusammengesetzten Begriff der Freiheit noch den Begriff der Autonomie hinterlegt S. 1174 ff. (er kommt als Willensfreiheit bei Steinmetz vor), obwohl sie beide als Begriffe bei Pohlenz mehrfach im Text im Zusammenhang mit der Pronoia und Heimarmene auftreten, somit einen größeren Stellenwert in der Interpretation bei Pohlenz als bei Steinmetz haben.

⁴⁶⁸ Max Pohlenz. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung in zwei Bänden. Vandenhoeck & Ruprecht 3. Auflage 1964 Band I, S. 480 ff.

nach stoischer Auffassung nicht zu Lasten der Götter, es obliegt deshalb der Selbstverantwortung vernunftbegabter Menschen innerhalb der ihnen gesteckten Grenzen. Allerdings betont der Zeushymnus weniger die Folgen menschlicher Verfehlungen als die Güte der Gottheit, die das von Menschen induzierte Unheil wieder in die Gesamtordnung integriert.^{469,470} In Bezug auf die Willensfreiheit endet der von Seneca ins Lateinische übertragene Zeushymnus mit der berühmten Zeile: »Ducunt volentem fata, nolentem trahunt: Den Wollenden führt das Schicksal, den Nichtwollenden schleppt es.«⁴⁷¹

Ein einprägsameres Bild bringt Chrysipp:

»Wenn ein Hund, der an einem Wagen festgebunden ist, mitlaufen will, dann wird er einerseits gezogen und anderenfalls läuft er mit. Er handle also freiwillig *unter Zwang* ... dasselbe gelte wohl auch für den Menschen, ... denn, wenn sie nicht wollten, würden sie unausweichlich dazu gezwungen, sich dem Schicksal zu fügen.«⁴⁷²

Wir können uns das Verhältnis von Freiheit und Determination an der Nahrungsaufnahme verdeutlichen: Wir sind frei in dem, was wir essen, wir sind nicht frei darin, etwas essen zu müssen. Die biologischen Gebundenheiten werden nach Ansicht der Stoa allerdings durch die Willensfreiheit überboten, was paradigmatisch auch durch die positive Bestimmung der Selbsttötung zum

⁴⁶⁹ SVF I 537=Stob.ecl. I p.25,4-27,4=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 519.

⁴⁷⁰ SVF I 537=Stob.ecl. I p.25,4-27,4=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 519.

⁴⁷¹ Ebda, SVF I 537.

⁴⁷² SVF II 975=Hippolytus philos. 21 Dox. Gr. 571, II Diels=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 506.

Ausdruck kommt, in der sie einen Ausweg sahen, sich von den Limitierungen der Biosphäre und dem Schicksal zu entbinden.

Das zu Problematisierende bei der Stoa an diesem Punkt ist: Wenn bei affektbedingtem Handeln, das *nicht der Zustimmung des freien Willens* bedarf oder diesen ausschließt, ein verwerfliches Handeln resultiert, ist der Mensch dann für das Übel verantwortlich oder folgt er nur der göttlichen Ordnung? Diese Frage führt uns zu der Oikeiosislehre der Stoa, die darauf eine Antwort versucht hat.

Die Oikeiosis und der freie Wille

Es würde nun der stoischen Oikeiosislehre völlig widersprechen, die Oikeiosis in einen primären Zusammenhang mit dem moralischen oder physischen Übel zu setzen. Denn wie einleitend dargestellt entfaltet die Oikeiosis nach stoischer Vorstellung zu Beginn des Lebens ihre Wirkung, an dem die Vernunft zur Selbsterhaltung noch nichts beitragen kann. Diese initiale Oikeiosis gilt ihnen als φάνταστική φύσις, die vorstellende Physis, die modellhaft für drei Formen kosmischen Zwanges im Rahmen der universellen Ordnung Geltung hat: a) der Selbsterhaltung, b) der Erhaltung der Nachkommenschaft⁴⁷³ und c) der Sozialsorge um die Mitmenschen.^{474,475} Die stoische Oikeiosislehre sieht die σύμπαθεια, Sympathie, die Verbindung von Mann und Frau zur Nachkommenschaft, den Mitmenschen, der Gemeinschaft, dem

⁴⁷³ Cicero de nat. deor. II 127-130=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 975.

⁴⁷⁴ SVF III 686 p. 172, 19-20=Stob. Ecl. II p.109, 16-18=Stoa und Stoiker. Artemisverlag 2008 Nr. 532 u. SVF III 346=Origenes contra Celsum VIII 50=Nr. 658.

⁴⁷⁵ Robert Bees. Die Oikeiosislehre der Stoa I. Rekonstruktion ihres Inhalts. Königshausen & Neumann 2004, S. 213.

Volk, dem Staat,⁴⁷⁶ zu allen Mitmenschen des Globus in konzentrischen Kreisen *mit zunehmendem Logos versehen* als triebgesteuerte universelle Ordnung, modellhaft ausgehend vom angeborenen Bestreben nach Selbsterhaltung des Individuums.⁴⁷⁷ Das Individuum *ist ein Teil* dieser kosmischen, organischen Ordnung des Universums. Diese biologisch gegründete und begründete positive Grundstellung ist die Hauptseite der Oikeiosis, die im Zusammenhang mit der Theodizeefrage einen Grenzbereich fokussiert, an dem sich die Frage wiederholt stellt: Woher kommt das Übel? Ist es ein Teil der Ordnung? Welche Bedeutung hat die Willensfreiheit am Übel der Menschen, und wenn es Teil der universellen Ordnung wäre, wie weit reicht die Selbstverantwortung des Menschen? Kann die naturtriebgesteuerte Handlung eine üble sein, oder wird sie, wie der Begriff des Selbsterhaltungstriebes insinuiert, von Kräften gespeist, die dem freien Willen nicht zugänglich sind?

Die Antwort der Stoa ist eindeutig: Der Selbsterhaltungstrieb des Erwachsenen darf den eigenen Vorteil nicht zu Lasten seiner Nächsten suchen. »*Detrahere igitur alteri aliquid et hominem hominis incommodum suum commodum augere magis est contra naturam quam mors, quam paupertas, quam dolor, quam cetera, quae possunt aut corpora accidere aut rebus externis. Nam principio tollit convictum humanum et societatem.*« Wenn wir näm-

⁴⁷⁶ Cicero. De off. I 7 und 9=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 1011.

⁴⁷⁷ Zur Erklärung dieser vorvernünftigen »zustimmungslosen« Ordnung bezieht Chrysipp auch die Tierwelt beispielhaft mit ein. In SVF II 729a beschreibt Chrysipp die Symbiose der Steckmuschel mit dem Steckmuschelwächter oder Kleantes analoge Vorgänge in einem Ameisenhaufen: SVF I 515=Plut. De soll. Anim. 11p.967e, oder im Gegensatz dazu hält Plut. de soll anim. 3p. 961 e-f die Vorstellung der Stoiker eines »Als-ob-Gedächtnisses« bei Tieren für abwegig.

lich so eingestellt sind, dass jeder um seines eigenen Vorteils willen einen Mitmenschen beraubt oder verletzt, dann zerreißt zwangsläufig die menschliche Gemeinschaft, *die in höchstem Maße naturgemäß ist*.⁴⁷⁸ Der freie Wille, der dem anderen schadet, ist moralisch verwerflich, selbst wenn es um die eigene Selbsterhaltung geht.

»Die Ursache der Affekte, d. h. der mangelnden seelischen Harmonie (an-homologia) und des unglücklichen Lebens, besteht darin, dass die Menschen nicht in jeder Hinsicht dem inneren göttlichen Dämon folgen, der mit dem die ganze Welt durchwalteten göttlichen Geist verwandt und wesensgleich ist, sondern manchmal ihrem schlechteren und tierischen Teil zuneigen und sich fortreißen lassen.«⁴⁷⁹

Sie sollten sich *nicht* von dem »irrationalen, dem unglücklichen und gottlosen Seelenteil, leiten lassen«. ⁴⁸⁰ In Abgrenzung zu seinen stoischen Vorläufern kommt Poseidonios folgerichtig zu dem Schluss: Die Aussage, das Leben in Übereinstimmung mit der Natur zu führen, sei falsch, sondern:

»Da in uns der eine Teil besser, der andere schlechter ist, könnte man von dem Menschen sagen, der dem besseren folgt, er lebe in Übereinstimmung mit der Natur, während

⁴⁷⁸ Cicero de. Off. III 19-28 p. 242=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1051 (21ff).

⁴⁷⁹ Galen de Hipp. Et Plat. Plac.V p. 326, 17-330,1 De lacy=F 187 und 150b E.K.=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr.1270.

⁴⁸⁰ Ebda, Galen de Hipp. Et Plat. Plac.V p. 326, 17-330,1 De lacy=F 187 und 150b E.K.=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr.1270.

man von dem Menschen, der eher dem schlechten folgt, sagen könnte, er lebe *nicht* in Übereinstimmung mit der Natur; dieser lebt affektbestimmt, jener vernunftbestimmt.«⁴⁸¹

Handelt er vernünftig, dann handelt er naturgemäß und frei, d. h. auch gottgemäß. Die Verfehlung besteht darin »nicht gemäß der Natur«, ^{482,483} sowohl mit den Mitmenschen als auch der Physis umzugehen. Widersetzt er sich, vergeht er sich an der Natur, folglich auch an Gott.

Dass diese denkschlichte Auffassung Leibniz nicht überzeugen konnte, führte ihn dazu, eine grundlegend andere Position in dieser Frage einzunehmen. Hegel hat die mögliche »Kollision« zwischen der Moral und naturbedingten Trieben der *Selbsterhaltung* und den Affekten genau gesehen,⁴⁸⁴ der von der Stoa nicht gesehen werden wollte. Hegel bedient sich nicht des Terminus der Oikeiosis, aber in der »Geschichte der Philosophie« betont er den Konflikt zwischen dem »Selbsterhaltungstrieb« und dem »moralischen Handeln« ausdrücklich. Die Stoiker hingegen sahen das Individuum mit der notwendigen Oikeiosis, einschließlich der triebgesteuerten Affekte in das Gesamtsystem der Welt eingebunden, indem die Selbsterhaltung eine kosmische Dimension erhält, in der sich die Sympathie zum Mitmenschen wie zu sich selbst äußert. Die Oikeiosistheorie der Stoiker stellt somit ein kosmo-

⁴⁸¹ Ebda, Galen de Hipp. Et Plat. Plac.V p. 326, 17-330,1 De lacy=F 187 und 150b E.K.=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr.1270.

⁴⁸² Stobaios ed. ecl. II p.75,7-10 P.133f=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 660.

⁴⁸³ Stobaios ecl. II p. 75, 7-10 P. 109f=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 535.

⁴⁸⁴ G. W. Hegel. Vorlesung über die Geschichte der Philosophie II, Band 19 der 20bändigen Suhrkamp, Taschenbuch Ausgabe Wissenschaft, 4. Auflage 2003, S. 282 ff.

bilo-logisches Modell des Überlebens für die gesamte Gattung Mensch dar.⁴⁸⁵ Das Ganze hat gegenüber dem Teil Vorrang.⁴⁸⁶ Ein Unterschied wird beim Tyrannenmord gemacht,⁴⁸⁷ der für den Tyrannen als Übel unstrittig ist, dieser ist aber zulässig, d. h. moralisch gerechtfertigt. Die stoische Sichtweise des Verhältnisses von Determination und Freiheit lässt sich damit folgendermaßen zusammenfassen:

- I. Die Vorsehung bezieht sich positiv auch auf Bereiche, die dem Willen und der Vernunft des Menschen entzogen sind.
- II. Der freie Wille der Menschen ist durch die Oikeiosis erweitert und durch die Vorsehung determiniert.
- III. Das moralische Übel ist der Selbstverantwortung unterstelltes Übel, es ist gegen die göttliche Vernunft gerichtet.
- IV. Das Übel ist als Begleiterscheinung ein Teil der Weltordnung.
- V. Götter und Menschen sind an dieselbe Weltordnung gebunden.
- VI. Die Welt ist die beste.

⁴⁸⁵ Robert Bees. Die Oikeiosislehre der Stoa I. Rekonstruktion ihres Inhalts. Königshausen & Neumann 2004, S. 257.

⁴⁸⁶ Ganzes und Teil.

⁴⁸⁷ Cicero de. Off. III 19-28 p. 242=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1051.

Freiheit und Determination bei Leibniz

Nachdem das Verhältnis von Determination und Freiheit bei der Stoa biologisch-kosmologisch anhand der Oikeiosistheorie erläutert und das Übel in dieses System eingeordnet wurde, stellt sich die gleiche Frage für die Leibniz'sche Theodizee. Leibniz äußert sich sehr genau zu diesem Punkt, indem er das »Verhältnis des *Reiches der Natur* und der *Gnade*« zueinander bestimmt: »Gewiss«, sagt er,

»muss das Reich der Natur dem Reich der Gnade dienen, da aber in dem großen Plan Gottes alles miteinander verknüpft ist, so ist anzunehmen, dass auch das Reich der Gnade in gewisser Weise dem Reich der Natur angepasst ist, so dass das letztere die meiste Ordnung und Schönheit in sich birgt, um die Verbindung beider zur vollkommens-ten zu machen, die möglich ist.«⁴⁸⁸

In knappen Worten fasst Leibniz in dieser Passage seine Theodizeephilosophie zusammen. Das Reich der Natur hat dem Reich der Gnade, das seine Theologie ausmacht, *zu dienen*. Da aber alles mit allem zur besten Vollkommenheit gestaltet ist, vervollkommen sich beide Reiche wechselseitig miteinander.

Es wurde oben dargelegt, dass sich das Übel als *theoretische Möglichkeit* zunächst nur als Bedingung in der Vernunft Gottes hält, und in dem Moment, in dem es sich in die Welt entäußert, wird die Freiheit des Willens der Menschen, das Übel zu begehen oder nicht, erst selbstverantwortlich wirksam. Die Rolle, die die

⁴⁸⁸ G. W. Leibniz. Theodizee Band I § 118, S. 383.

Natur bei der Stoa hinsichtlich des moralischen Übels als Begleiterscheinung und Folgeschaden in Kauf nimmt, ist bei Leibniz ganz *in Freiheit der Entscheidung der Menschen* gestellt. Bei Leibniz endet in der Tat die Vorsehung am freien Willen der Menschen. In § 34 der Theodizee drückt sich Leibniz vorsichtig aus: »Die physische Mitwirkung Gottes und der Geschöpfe beim *Wollen* trägt ebenfalls zu den Schwierigkeiten bei, die hinsichtlich der *Freiheit* bestehen. Ich bin der Ansicht, dass *der Wille* nicht nur vom *Zwang*, sondern auch von der Notwendigkeit frei ist.«⁴⁸⁹

Der Wille des Menschen ist frei, er unterliegt keinem Zwang, nicht dem der Vorsehung, nicht dem der Natur usw. Daraus ergibt sich für Leibniz die Selbstverantwortung *in jeder Hinsicht* für das moralische Übel:

»Es gibt keinen Grund zu der Annahme, dass Gott um irgendeines moralischen Übels willen die ganze Ordnung der Natur umkehren würde. Jede Vollkommenheit oder Unvollkommenheit in dem Geschöpf hat ihren *Wert*, es gibt nichts, was einen unendlichen Wert hätte.«⁴⁹⁰

Erstaunlicherweise sieht Leibniz auch in den Unvollkommenheiten der Menschen einen *gewissen Wert* im Gesamtkonzept der Schöpfung, was so bei der Stoa nicht gedacht werden konnte. Die Relativität menschlichen Handelns gegenüber der göttlichen Ordnung wird bei Leibniz überdeutlich. Auch bei Leibniz können die Menschen trotz Freiheit den Kausalnexus der Ordnung nicht überbieten. Der Mensch hat nach Leibniz nicht die Fähigkeit, ein so großes Übel zu begehen, das die göttliche Ordnung durcheinanderbringt.

⁴⁸⁹ Ebda, § 34, S. 261.

⁴⁹⁰ Ebda, § 118, S. 383.

Interpretatorisch zeigt sich an der Bedeutung des Begriffs der Freiheit das Neue der Leibniz'schen Philosophie, die den Beginn der Aufklärung einleitet. Leibniz setzt sich mit seiner *Philosophie der Freiheit* bewusst von Spinoza ab, aber auch von der Tradition, die er an dem Peripatetiker Straton und auch der Stoa festmacht, indem er die *vernunftgesteuerte Notwendigkeit* von der, *vernunftlosen Notwendigkeit* seiner philosophischen Vorfahren unterscheidet.⁴⁹¹

⁴⁹¹ G. W. Leibniz. Theodizee Band II § 351, S. 163.

Schlussbetrachtung

Seit dem wohl ersten systematischen »Vergleich der stoischen und Leibniz'schen Theodizee« von Fritz Kuhn 1913⁴⁹² und ein Jahr später »Die Theodizee bei Seneca« von Hermann Steiner⁴⁹³ sind hundert Jahre vergangen, und sowohl die Leibnizforschung als auch die Forschungsarbeit an der Stoa haben mit Karl Reinhardt,⁴⁹⁴ Max Pohlenz, Peter Steinmetz und Roland Bees erheblich an Umfang und Tiefe gewonnen. Es ist daher nicht verwunderlich, dass diese Arbeit mit anderem Datenmaterial gerade in Bezug auf die Theodizeefrage andere Akzente setzt.

Ein wesentlicher Gesichtspunkt ist generell zur Stoa anzumerken, spezielle Theoreme sind als Aussagen »der Stoa« kaum noch zu treffen, da das vorliegende Schrifttum der Stoa eine markante Differenzierung zwischen der alten Stoa,^{495,496} der mittleren und jüngeren Stoa zulässt, die sich u. a. an den Exponenten Chrysipp und Poseidonios, dem Lehrer Ciceros und Senecas namentlich festmachen lässt. Gleichwohl ist es angemessen, von einer philosophischen Schule der Stoa auszugehen, die einen Kosmos für sich darstellt, in dem der Versuch unternommen wird, nicht nur für alle lebensweltlichen Phänomene, sondern vor allem in metaphysischen Fragen Analysen und Antworten zu geben.

⁴⁹² Fritz Kuhn. Die historischen Beziehungen zwischen der stoischen und Leibnizschen Theodizee. Inaugural Dissertation, Leipzig 1913.

⁴⁹³ Hermann Steiner. Theodizee bei Seneca Inaugural Dissertation, Erlangen 1914.

⁴⁹⁴ Karl Reinhardt. Poseidonios. C. H. Beck Verlag München 1921.

⁴⁹⁵ Stoa und Stoiker in zwei Bänden. Artemis & Winkler Verlag 2008.

⁴⁹⁶ Antike Kritik an der Stoa. Akademie Verlag Berlin 2014.

Wenn der Vergleich mit Leibniz gesucht wird, dann sehen wir ebenfalls einen Denkkosmos vor uns, der im Verhältnis beider zueinander viele fundamentale philosophische Fragen *in Übereinstimmung* berührt.

Die Leibnizrezeption spricht immer wieder von *der Analogie* dieser beiden Philosophien, die hier in vielen Details bestätigt werden konnte. Worin also zeigt sich, wenn diese beiden Kosmen nur *analog*, mithin nicht identisch sind, der Unterschied zwischen beiden? Es ist ein unterschiedliches *Evidenzkriterium der Wahrheit* auszumachen: Für Leibniz ist etwas wahr, wenn ein logischer Beweis formal richtig durchgeführt wird. Wenn seine Prämissen keine Widersprüche aufweisen, dann ist die *Conclusio* eine logische, damit wahr. Die Stoa schließt vom Bekannten auf das Unbekannte,⁴⁹⁷ verkürzt: von der Empirie auf die Metaphysik: z. B. der Kosmos weist eine Regelmäßigkeit auf, er ist ordentlich verwaltet, also gibt es eine schöpferische Vernunft, die nennen sie Gott. Die Stoiker schließen von der Wirkung auf die Ursache, die sie, wenn sie sie nicht ergründen können, bisweilen Gott nennen, was ein Grund für ihre Nähe zu ihrem Pantheismus erklärt.

Leibniz denkt Gott als *Conclusio* einer Abfolge logischer Sätze und schließt folgerichtig daraus, dass wahr ist, was er schließt. Damit ergibt sich für den Seinsstatus eine große Differenz in der Vorstellung des Gottes. Aus der als wahr erkannten Erkenntnis auf die Realität des Gedachten, die Existenz Gottes, zu schließen, ist nicht ganz unproblematisch, schärfer formuliert: Einem solchen Schluss fehlt die Beweiskraft. Zenon denkt Gott pantheistisch, damit ist das Sein Gottes in seinem System mit Realität aufgefüllt. Die Engführungen eines solchen materialistisch gefassten

⁴⁹⁷ Dio Chrys. XII (Olympicus) 39-44 und 47 P. 343=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1320.

Gottes sind augenfällig, wenn z. B. ein Gott im schöpferischen Feuer affirmiert wird.

In dieser Schlussbetrachtung soll in vier Punkten ein kurzer, unsystematischer Focus auf den *Begriff der Analogie* gelegt werden, der in der Rezeption immer wieder für die zwei *selbständigen parallelen Kosmen der Philosophie* von Leibniz und der Stoa in Anspruch genommen wird. Es ist vorauszuschicken, der *Begriff der Analogie* ist für so komplexe Sachverhalte wie dem Vergleich von analogen philosophischen Schulen aristotelisch initial nicht geprägt worden. Dennoch lassen die gemeinsam platonisch-aristotelisch vertretenen Wurzeln und 1500 Jahre überbrückter Denkentwicklung ein und derselben Fragestellung viele *Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen* erkennen, so dass sich die Frage stellt: Bestehen die Übereinstimmungen dieser Philosophien aus *Identitäten, Gemeinsamkeiten* oder nur aus *Ähnlichkeiten*?

Erstens wurde oben die Behauptung formuliert, es gäbe eine *methodische Analogie* zwischen Leibniz und der Stoa, die u. a. mit den Begriffen *Naturtheologie* bei der Stoa und *der Ontotheologie* bei Leibniz belegt wurden. Von welcher Art Analogie sprechen wir aber, wenn zwei Sachverhalte in einem Dritten, nämlich der Methode übereinstimmen? Beide Philosophien sprechen über Gott und sie stimmen wohl *nur in der Weise, wie sie über Gott sprechen*, miteinander überein. Die differenten Inhalte des gesagten oder geschriebenen Wortes kommen in der semantischen Differenz von »univok« oder »äquivok« zum Ausdruck. Diese Arbeit legt nahe, eher von einer Äquivokation ausgehen, wenn es um den Vergleich der Gottesbegriffe von Leibniz und der Stoa geht. Es zeigt sich zweitens, dass der *Begriff der Analogie* in dieser Arbeit nicht nur in der globalen Weise des kritischen Vergleichs ganzer Philosophiesysteme zur Anwendung kommt, sondern er bezieht sich bei der Erstellung des Gottesbegriffs auch auf die Tiefenstrukturen dieser Denkschulen. Nehmen wir den Gottesbegriff

bei Leibniz im Verhältnis zu den Menschen und setzen voraus, Leibniz sieht den Menschen in der »Ebenbildlichkeit Gottes«,⁴⁹⁸ dann besteht die Analogie zwischen Gott und Mensch in einer *Abbildlichkeit*, wie sie im Verhältnis der platonischen Idealität zur Realität steht. Bei Leibniz wird die analoge *Abbildlichkeit* in der *Monadenlehre* auch noch zum Spiegel des Universums weiterentwickelt. Allerdings scheint diese Bestimmung für das Gott-Mensch-Verhältnis aus Leibniz' Sicht nicht hinreichend, denn als *Funktionsträger dieser Schöpfung* ist er ein Teil der göttlichen Vernunft und Ordnung. *Abbildlichkeit und Teilhabe* am devinen Prinzip kennzeichnet diese Analogie, die dennoch keine Identität sein kann, aber mehr ist als eine bloße Analogie.

Aber der Begriff der Analogie ist noch in einer ganz anderen Dimension drittens zu thematisieren: denn alles Sprechen über eine *intelligible Wesenheit* kommt nicht ohne Analogien aus. Sowohl die Stoa als auch Leibniz *analogisieren* den Gottesbegriff, wenn beide Philosophien für Gott die *Prädikationen* der Allgüte, Allmacht und Allweisheit wählen. Es lässt sich eine eigentümliche Spiegelung des Vergleichs dieser Philosophien ausmachen.

Während die Stoa von der Welt auf Gott schließt, schließt Leibniz trotz aller naturwissenschaftlichen Erklärungsversuche idealistisch von Gott auf die Welt.

Damit ist schon der Terminus der »intelligiblen Welt«, oder »des Reichs der Gnade« etc. eine Analogie. Methodisch bestätigt sich das analoge Vorgehen auch inhaltlich.

Als viertens Anmerkung zum Analogiebegriff des Vergleichs der Leibniz'schen und stoischen Philosophie ist zu sagen: Der Begriff der Analogie wurde vor allem und in erster Linie auf den Theodizeebegriff im Vergleich dieser Philosophien selber bezogen. Es hat sich aber gezeigt, dass weder *der Ursprung*, noch *die*

⁴⁹⁸ 1. Buch Moses, Vers 27.

Arten, noch die Funktion des Übels bei Leibniz mit den Ansichten der Stoa an diesem Punkt *übereinstimmen*. Somit weder eine Wesensübereinstimmung oder Gemeinsamkeiten, kaum Ähnlichkeiten noch Übereinstimmungen aufweisen.

Es bleibt schließlich nur die gleiche Fragestellung: »Warum so viel großes, übergroßes, [syntheseloses] Übel, wenn doch diese Welt die beste aller möglichen Welten ist, in der bei größtmöglicher Mannigfaltigkeit, alles mit allem in äußerster Einfachheit und Ordnung zusammenhängt«, die bei der Stoa und Leibniz univok gleich, somit auch nicht mehr analog ist. Einschränkend sollte daher, wenn der Leibniz'sche und stoische Theodizeebegriff zur Diskussion steht, nicht von einer analogen Begrifflichkeit ausgegangen werden, sondern von einer Parallelisierung eines Problemfeldes.

Die Theodizeefrage erinnert und ist weiter offen unbeantwortet.

Der Zeushymnus des Kleanthes SVF I 537

Κύδιστ' ἀδανάτων,
πολυώνμε, παγκρατές
αίει
Ξεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου
μέτα πάντα κυβερνῶν,

Χαῖρε. σέ γάρ πάντεσσι δέμις
δνητοῖσι προσουδάν.

έκ σου γάρ γένος εἶσ ἦχου
μίμημα λαχόντες

μοῦνοι, ὄσα ξῶει τε καί ἔρπει

δνήτ' ἐπί γαῖαν.
Τῶ σε καδυνήσω καί σόν
κράτος αἰέν
ἀείσω
σοί δὴ πᾶς ὄδε κόσμος,
ἐλισσόμενος περὶ γαῖαν,
πείδεται, ἧ κεν ἄγης, καί
έκῶν ὑπό σεῖο κρατεῖται.

Τοῖον ἔχεις ὑποεργον
ἀνικήτοις ὑπό χερσίν
ἀμφήκη, πυρόεντα,
ἀειζώντα κεραυνόν.

τοῦ γάρ ὑπό πληγῆς φύσεως

Erhabenster der Unsterblichen,
mit vielen Namen Gerufener,
Allmächtiger für alle Ewigkeit,
Zeus, Schöpfer der Natur, der du
alles mit deinem Gesetz
lenkst,

Dich grüße ich. Denn dich anzu-
reden, sind alle Sterblichen ver-
pflichtet.

Von Dir nämlich stammen wir
Alle ab, denen es zuteilwurde,
deine Stimme nachzuahmen,
als einzige der sterblichen We-
sen, dir leben und kriechen auf
Erden.

Darum werde ich dich preisen
und immer singen von deiner
Macht

Dir gehorcht diese ganze Welt,
die sich um die Erde dreht, wie
du sie lenkst, und lässt sich ohne
Widerstand von dir beherr-
schen.

Du hast zu diesem Zweck ein
Hilfsmittel in deinen unbesieg-
baren Händen, auf beiden Seiten
scharf, feurig, einen ewig leben-
digen Blitz;

denn unter dessen Schlägen

πάντ ἔργα <τελείται>.

ᾧ σὺ κατευδύνεις κοινόν
λόγον, ὃς διὰ πάντων φωτᾶ,
μιγνύμενος μικροῖς τε
φάεσσι.

ὦ σὺ τόσος γεγαώς ὑπατος
βασιλεὺς διὰ παντός.

Οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπί
χθονὶ σου δίχρα, δαῖμον, οὔτε
κατ'τι αἰδέριον δεῖον πόλον
οὔτ' ἐνὶ πόντῳ,

πλήν ὁπόσα ῥέξουσι κακοὶ
σφετέραισι ἀνοίαις.
ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ
ἐπίστασαι ἄρτια δεῖναι,
καὶ κοσμεῖν τᾶκοσμα καὶ οὐ
φίλα σοὶ φίλα ἔστιν.
ᾧδε γὰρ εἰς ἕν πάντα
συνήρομας ἐσδλά κακοῖσιν,

ὡσδ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων
λόγον αἰέν ἔόντα.
ὃν φεύγοντες ἕωσιν ὅσοι
δνηῶν κακοὶ εἰσι,,

δύσμοροι, οἳ τ' ἀγαδῶν μὲν
ἀεὶ κτήσιν ποδέοντες
οὔτ' ἐσορῶσι δεοῦ κοινὸν
νόμον, οὔτε κλύουσιν,

ὦ κεν πειδόμενοι σὺν νῶ βίον
ἐσδλὸν ἔχοιεν.

Werden alle Werke der Natur
vollendet.

Mit diesem lenkst du die allge-
meine Vernunft, die alles durch-
dringt, indem du dich mit den
großen und kleinen Lichtern des
Himmels vereinigst.

Durch dieses bist du so groß
geworden, der höchste König
der Welt. Nichts geschieht auf
Erden ohne dich, mein Gott, we-
der am göttlichen Himmels-ge-
wölbe noch im Meer,
nur was die Bösen tun, geschieht
aufgrund ihrer Torheit.

Aber du kannst auch das Maß-
lose wieder passend machen und
das Unschöne schön werden las-
sen,
und das Unfreundliche ist
freundlich für dich.

Denn so hast du alles Gute mit
dem Schlechten zusammenge-
fügt,

dass eine einzige Vernunft über
alle herrscht.

Wenn sich die Bösen der Sterbli-
chen ihr zu entziehen versuchen,
geraten sie ins Unglück,

und sie haben zwar immer Ver-
langen nach dem Besitz des Gu-
ten, sehen aber weder das allge-
meingültige Gesetz Gottes, noch
hören sie es, doch wenn sie ihm
mit Verstand gehorchten, dann
hätten sie ein schönes Leben.

αὐτοὶ δ' αὐτὸν ὀρθῶσιω ἄνοι
 κακὸν ἄλλος ἐπ' ἄλλο,
 οἱ μὲν ὑπὲρ δόξης σπουδῆν
 δυσέριστον ἔχοντες,
 οἷδ' ἐπὶ κερδος θώας
 τετραμμένοι οὐδενὶ κόσμῳ,
 ἄλλοι δ' εἰς ἄνεσιν καὶ
 σώματος ἡδέα ἔργα.
 ἀλλὰ κακοῖς ἐπέκρυσαν, ἐπ'
 ἄλλοτε δ' ἄλλα φέρονται
 σπεύδοντες μάλα πάμπαν
 ἐναντία τῶνδε γενέσθαι.

ἀλλὰ Ξεῦ πάνδωρε,
 κελαινεφς, ἀργικέραυνε,
 ἀνδρώπους μὲν ῥῶου
 ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς,

ἦν σύ, πάτερ, σκέδασον
 ψυχῆς
 ἀπο, δὸς δὲ κυρῆσαι
 ὄφρ' ἂν τιμηθέντες
 ἀμειβώμεσθ' ἀ σε τιμῆ,

ὕμνουντες τὰ σὰ ἔργα
 διηνεκές, ὡς ἐπέοικε
 δνητὸν ἔοντ', ἐπεὶ οὔτε
 βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μεῖζον,
 οὔτε δεοῖς, ἢ κοινὸν ἀεὶ
 νόμον, ἐν δίκῃ ὕμνεῖν.

Sie aber streben ohne Verstand
 nach diesem oder jenem Übel.
 gemeine Gesetz Gottes noch auf
 es hören;
 Die einen lassen sich auf einen
 üblen Wettstreit um Ruhm ein,
 die anderen mühen sich um Ge-
 winn ohne Sinn,
 wieder andere um Entspannung
 und lustvolle Betätigung für den
 Leib. Doch sie finden immer nur
 das Schlechte, lassen sich hierhin
 und dorthin treiben und errei-
 chen bei aller Anstrengung das
 Gegenteil von dem, was sie wol-
 len.

Aber du, alles schenkender Zeus,
 du Gott hinter den schwarzen
 Wolken, du
 Blitzschleuderer, bewahre die
 Menschen vor der unseligen Tor-
 heit.

Vertreibe sie aus ihrer Seele, Va-
 ter. Lass uns Einsicht gewinnen,
 auf die vertrauend du alles mit
 Gerechtigkeit steuern kannst, da-
 mit wir dadurch geehrt dich wie-
 derum ehren

Und deine Werke unablässig
 preisen, wie es sich für ein sterb-
 liches Wesen gehört, da es weder
 für Menschen noch für Götter
 eine höhere Ehre gibt, als unab-
 lässig das Gesetz zu preisen, das
 alles in Gerechtigkeit verbindet.

Die Übersetzung des Zeushymnus von Kleantes wurde der zweibändigen Ausgabe Stoa und Stoiker in der Übersetzung von Rainer Nickel aus dem Artemis Verlag 2008 entnommen.

Schlagwortverzeichnis

- Abbildlichkeit* 164
Abkehr 49
Absicht 26, 103, 114, 129,
132, 145, 150
Aether 102
Affekte 49, 155, 156
Affektenlehre 52
Aggregation 74
Agora 34
Ägypten 32
Aischylos 31
Akademie 31, 34, 35, 67, 73,
77, 102, 145, 161, 191, 197,
201
Akzent 87
Alexander 88, 94, 95, 97, 98,
107, 109, 207
Allgemeinbegriffe 57
Allgemeine 82, 99
Allgüte 114, 118, 129, 132,
141, 144, 148, 164
Allmacht 114, 116, 117, 118,
127, 141, 144, 148, 164
Allweisheit 114, 129, 132,
144, 148, 164
Alten Testament 11
Amsterdam 29
Analogie 51, 101, 106, 107,
118, 133, 137, 162, 163, 164
Analyse 21, 78
Anaximander 32
Anklage 11, 14, 22, 24, 45, 71,
131
Anschauung 94, 103, 105
Anspruch 26, 29
Antagonismus 109
Anthropomorphismus 137
Anthropozentrismus 108
Antologie 29
Antwerpen 29
Apollon 86
Apologie 12, 14, 45, 201
Aporie 117
Äquivokation 112, 163
Archonat 34
Argumentation 13, 38, 96
Argumentationsbeweis 24
Argumentationsgang 55
Aristoteles 13, 18, 20, 30, 32,
40, 41, 42, 49, 63, 73, 79, 81,
82, 96, 119, 134, 190, 192

- Artemis 30, 33, 38, 43, 46, 47,
 48, 51, 54, 78, 86, 87, 88, 89,
 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97,
 98, 99, 100, 102, 103, 104,
 107, 108, 109, 115, 120, 121,
 122, 123, 124, 125, 126, 127,
 145, 147, 149, 150, 151, 152,
 153, 154, 155, 156, 157, 161,
 162, 190, 192, 193, 201, 203,
 204, 207, 208
 Artikulation 33
 Aspekt 36, 47
 Aspekte 64, 88
 Atheisten 12, 71
 Athen 33
 Äther 96
 Atom 81, 101
 Attika 32
 Attribute 112, 115, 118
 Auffassung 16, 44, 50, 54, 57,
 87, 92, 96, 144, 152
 Aufgabe 28, 59, 78
 Aufklärung 27, 160
 Aulus Gellius 29
 Auschwitz 11, 194, 195, 203
 Ausdehnung 103, 105
 Auseinandersetzung 12, 25,
 42
 Aussage 19, 35, 64, 68, 112,
 132
 Autonomie 105, 151
 Autoren 26, 28, 29, 38, 208
 Autorität 42, 141, 142
Axiome 16
 Barth 31, 39, 40, 42, 45, 87, 88,
 90, 93, 94, 133, 190, 191,
 194, 203
 Bayle 17, 23, 29, 66, 116, 131
 Bedeutung 18, 21, 31, 32, 33,
 45, 47, 52, 57, 65, 78, 81, 83,
 154, 160
 Bedeutungsverlust 11
 Bedingung 15, 18, 20, 33, 81,
 113, 131, 137, 139, 142, 143,
 148, 158
 Bedingungen 20, 26, 33, 36,
 39, 69
 Befindlichkeit 46
 Befindlichkeiten 40
 Begehungen 77
 Begriff 10, 14, 20, 30, 39, 40,
 41, 45, 55, 68, 73, 76, 78, 81,
 82, 96, 101, 105, 109, 113,
 116, 118, 119, 122, 139, 150,
 151, 154, 163, 164
 Begründung 21, 22, 23, 24,
 52, 69, 105, 141
 Behauptung 57, 85, 86, 163
 Beispiel 37, 64, 65, 67, 83, 97,
 101, 111, 132, 139
 Bemühen 17, 21, 53, 59
 Bereich 68
 Besonderheit 136
 Bestimmtheit 14

- Bestimmung 80, 83, 84, 86,
94, 101, 118, 152, 164
- Bestreben 59, 154
- Beurteilungskriterium 33, 37
- Beweger 13
- Bewegung 37, 45, 53, 82, 107,
151, 202
- Bewegungen 77, 125
- Beweis 18, 26, 96, 162
- Beweisbarkeit 25
- Beweiskraft 16, 162
- Beweisziel 22
- Bewusstsein 33, 46
- Beziehung 21, 44, 49, 128
- Bezogenheit 13, 75
- Bezug 13, 18, 27, 51, 74, 111,
138, 152, 161
- Bezugnahme 27, 37, 40, 51
- Bezugspunkt 43, 64
- Bibel 27
- Bibliothek 62
- Bildung 26, 86
- Bindekraft 95
- Bindung 106, 140
- Boden 34
- Böse 10, 110, 134, 136, 137,
144, 151
- Böses 109
- Brauch 42
- Brüchigkeit 62
- Bürger 34
- Bürgerrechte 35
- Charakter 14, 18, 51
- Charakteristikum 36
- Chrysipp 29, 35, 38, 43, 46,
48, 49, 50, 53, 54, 91, 92, 95,
99, 100, 104, 105, 107, 115,
119, 121, 141, 149, 152, 154,
161
- Cicero 29, 47, 48, 57, 58, 89,
91, 92, 93, 107, 108, 124,
126, 127, 147, 151, 153, 154,
155, 157, 192, 193, 206, 207
- Clark 72
- Darstellung 13, 25, 28, 31, 37,
59, 69, 78
- das Gesamtbeste 146
- Dasein* 61, 62, 114, 126
- Datenlage 29
- Definition 66, 113, 138
- Deisten 71
- Demirurg 121, 127, 133
- Demokrit 122
- Denken 14, 18, 32, 36, 111
- Denkfigur 77
- Denkkraft* 98
- Denkmethode 14
- Denkschritte 14, 46
- Denkschulen 35, 36, 56, 163
- Denkwege 36
- Denkweise 36, 103
- des Bosses 78, 82
- Descartes 75, 76, 105
- Detail 41, 78, 85

- Determination* 26, 58, 59, 78,
 107, 109, 148, 152, 157, 158
 Determiniertheit 111
 Determinismus 148, 149
 Deutung 56
 Deutungsweise 76
 Diadochen 32
 Dialektik 17, 27, 35, 39, 190
 Dialog 26
 Dichter 29, 31
 Diderot 71, 193
 Differentialrechnung 26
 Differenz 15, 162, 163
 Differenzierung 161
 Diktat 141
 Diktion 24, 54
 Dilemma 67
 Dimension 45, 74, 101, 142,
 156, 164
 Dimensionen 11, 57, 111
 Dinge 18, 20, 21, 38, 41, 53,
 61, 62, 64, 66, 68, 69, 84, 89,
 92, 96, 105, 108, 110, 114,
 119, 126, 132, 136, 150
 Diogenes Laertius 28, 29, 30,
 33, 35, 46, 193
 Diplomat 62
 Diskussion 38, 64, 86, 165
Disposition 66, 67, 68
 Distanz 28, 39, 59
 Disziplin 40
 Diversifikation 40
 Dogmen 71
 Dreieck 20
Duldsamkeit 147
 Durst 54
 Dynamis 40
 Ebene 68, 80
 Eigentum 46, 146
 Eigentümlichkeit 44
Eine 14, 73, 76, 78, 81, 86, 91,
 99, 107, 109, 112, 136, 141
 Eines 81, 92
 Einfluss 13, 27, 32, 37, 45, 133
 Eingang 63
 Einheit 20, 21, 33, 73, 77, 78,
 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 89,
 95, 103, 119, 122, 124, 125,
 128, 142
 Einsicht 41, 55
 Einwände 23, 132
 Einzelfall 24
 Einzelheit 79, 89
 Ekpyrosis 93
 Elemente 89, 92, 96, 120
 Emanzipation 17
 Empathie 57
 Empirie 64, 162
 Ende 32, 65, 93, 125, 201
 Endlichkeit 15, 24, 146
 Entfaltung 53
 Entitäten 20, 79
 Entscheidung 12, 109, 139,
 141, 159

- Entwicklung 53, 55, 57, 58, 78
Epiktet 29, 91, 193
Epikur 34, 38, 43, 52
Epikureer 38
Epikureismus 32, 35
Epoche 10, 21, 28, 32, 33, 50, 59, 145
Erbe 119, 151
Erbsünde 25, 136
Erde 89, 108, 119
Erfahrung 61, 62, 70
Erhalt 73, 114
Erhalter 13
Erhaltung 50, 53, 153
Erhaltungstrieb 51
Erkenntnis 25, 31, 32, 40, 44, 53, 55, 58, 84, 126, 141, 162
Erkenntnistheorie. 40
Erklärung 22, 23, 24, 25, 39, 65, 76, 77, 154
Erziehungsinstrument 151
Eschatologie 111
Esel 67
Essentia 37
Ethik 39, 41, 42, 47, 49, 52, 53, 56, 58, 105, 190
Eudämonie 39
Euripides 31, 194
Evidenzkriterium 162
Existentia 37
Existenz 12, 22, 61, 70, 127, 129, 162
Existenzbegründung 70
Existenzbeweis 17
Exklusivität 86
Experten 88
Exponenten 161
Fabel 68
Fähigkeit 78, 87, 124, 139, 147, 159
Familie 34
Fehlschluss 25
Feuer 55, 86, 87, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 102, 103, 104, 105, 120, 163
Firmament 93
Fische 83
Fixsterne 93
Folge 36, 46, 57, 69, 70, 87, 100
Form 18, 22, 79, 80, 81, 83, 101, 102, 104, 114, 119, 121, 128, 134, 209
Formel 15, 20, 79
Forschung 32
Fragilität 62
Fragmente 30
Freiheit 10, 12, 13, 26, 57, 58, 59, 109, 110, 133, 139, 140, 148, 149, 151, 152, 157, 158, 159, 160, 201, 202
Freund 46

- Frömmigkeit 86, 124
 Funktion 43, 97, 131, 140, 141, 142, 165
 Funktionalität 131
 Furcht 43, 87
 Fürsorge 46, 58, 146
 Ganze 82, 126, 141, 157
 Gattung 51, 125, 157
 Geburt 40, 46, 50, 53, 56
 Gedanken 25, 27
 Gedankengang 58, 70, 129
 Gedankentug 27
 Gefängnis 31
 Gefüge 61, 62, 63
 Gegensatz 16, 24, 40, 44, 71, 83, 91, 106, 133, 146, 154
 Gegenstand 25, 76, 114, 134
 Gegenteil 14, 109, 144, 150
 Gegenüberstellung 51, 105
 Gegenwart 11
Geist 20, 21, 76, 79, 80, 83, 86, 88, 95, 101, 102, 103, 104, 119, 127, 128, 132, 136, 155
Geister 85
 Geld 31
 Gelehrsamkeit 132
 Gemeinsamkeiten 28, 51, 59, 163
Gemeinschaft 48, 58, 85, 153, 155
 Gemeinwesen 44, 45
 Genosbegriff 113
 Geometrie 19
 Gerechtigkeit 12, 111, 113, 115
 Gericht 13, 28, 48, 194, 201
 Gerichtsprozess 12, 14, 18
 Gerichtsverfahren 11
 Gesamtkonzept 139, 159
 Gesamtwille 138
 Geschöpf 73, 159
 Geschöpfe 71, 72, 143, 159
 Gesellschaft 31, 42
 Gesetz 102, 115
 Gesetze 42, 71, 102, 133
 Gestirne 126
Gewissheit 12
 Gewohnheit 41
 Glauben 12, 18, 71, 114
 Glaubensfragen 71, 86
 Glaubensinhalte 16
 Glaubenssätze 15
Gleichnis 132
 Glieder 76
 Glück 43, 142, 148
 Gott 11, 13, 18, 24, 28, 61, 67, 70, 71, 78, 83, 84, 85, 88, 91, 94, 95, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 121, 128, 131, 132, 136, 137, 138, 140, 141, 145, 151, 156, 159, 162, 163, 164, 194, 201

- Götter 71, 86, 90, 106, 107,
111, 117, 118, 122, 126, 145,
148, 150, 151, 157
- Gottesbegriff 11, 13, 61, 63,
70, 83, 88, 95, 98, 113, 115,
163, 164, 195
- Gottheit 87, 105, 107, 113,
128, 146, 149, 152
- Göttlichkeit 71, 79, 99, 140
- Grad 13
- Gravitationskräfte 26
- Grenze 26
- Grenzen 12, 44, 86, 152
- Grenzfall 49
- Größen 77
- Grund 19, 34, 39, 41, 61, 63,
64, 65, 67, 69, 70, 76, 114,
127, 159, 162
- Gründe 22, 24, 64, 66, 93, 102,
103
- Grundlage 19, 42, 46, 52, 53,
68, 119, 121, 144
- Grundtriebe 51
- Gültigkeit 64
- Gut 15, 41, 137
- Güte 12, 113, 115, 116, 117,
128, 146, 152
- Guten 14, 41, 43, 104, 114,
133, 138, 140, 141, 143, 145
- Handeln 41, 45, 49, 54, 57, 66,
67, 128, 151, 153, 156
- Handlungstheorie* 39, 49
- Hans von Arnim 30
- Harmonie 24, 67, 72, 74, 77,
103, 105, 108, 114, 117, 132,
143, 155, 201
- Hauptziel 25
- Heimarmene 100, 126, 151
- Hellenische Epoche* 32
- Hellenismus 32, 33, 36
- Hephaistos 86
- Hera 86
- Heraklit 104
- Herkunft 35, 37
- Herrschaft 41
- Herrscher 32
- Himmelskunde 31
- Hinsicht* 159
- Hinwendung 44, 45
- Homologie 49
- Homonymität 118
- Hunger 54
- Hymnus 90, 100, 115, 206
- Hypokeimenon 121
- Idealismus 21
- Idealisten 83, 103
- Idee 41, 73, 83, 104, 113, 133
- Identität 19, 21, 63, 68, 70, 79,
164
- Identitätskrise 36
- Immanenz 84
- Implikationen 9, 12, 13
- Impuls 46

- Individuum 13, 54, 82, 84, 85,
142, 154, 156
- Initiation 26
- Instanz 13, 111
- Institutionalisierung 26
- Instrumentarium 18
- Intellektualismus 36
- Intellektualität 26
- Intention 68, 80, 114
- Interesse* 36, 101
- Interpretation 52, 56, 59, 71,
86, 87, 103, 151
- Irrtum 29, 137, 142, 147, 151
- Jahrhundert 17, 28, 30, 32, 45,
75, 111, 126
- Jenseits 138, 142
- Jugend 34, 45
- Justus Lipius 29
- Kanon 28
- Kausalitätsprinzip 65
- Keimkraft 89, 121
- Kern 27, 74, 116, 117, 131
- Kind 47
- Klage 13, 22
- Kleanthes 28, 34, 90, 100, 115,
123, 146, 154, 167, 170, 206
- Kollision 156
- Kommentar 54
- Kommune 31, 85
- Kommunikation 20, 58, 97,
125
- Komplexität 78
- Kompossibilität* 23, 24, 25, 26
- Konfaktizität 23, 24
- Konklusion* 18
- Konsistenz 25
- Konstrukt 79
- Kontingenz* 66
- Kontinuum 104
- Kontradiktion 131
- Konzeption 72
- Körper* 48, 75, 77, 95, 96, 99,
100, 103, 123, 146
- Korrespondenz 20, 74, 77
- Kosmologie 11, 40, 205
- Kosmos 13, 74, 83, 87, 96,
102, 104, 107, 120, 129, 161,
162
- Kräftelehre 138
- Kreator 106
- Kreaturen 140
- Krieg 32, 125
- Krise 33
- Kriterien 114
- Kritik 22, 25, 103, 161
- Kritiker 28, 59
- Kultur 35
- Kunst 38
- Lactanz 29
- Leben 12, 23, 28, 29, 30, 35,
38, 41, 46, 48, 52, 87, 104,
107, 111, 142, 147, 155, 193,
194
- Lebensalter 47

- Lebensgefühl 87
Lebensgeister 76
Lebensprinzip 31
Lebewesen 46, 48, 50, 51, 52,
74, 91, 96, 123, 136, 144, 146
Leere 104
Lehre 12, 37, 40, 41, 47, 53,
89, 95, 194
Lehrer 32, 161, 209
Lehrgebäude 30, 42
Leib 75, 77, 82
Leiblichkeit 146
Leibniz 9, 10, 12, 14, 15, 16,
17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24,
25, 26, 27, 28, 29, 56, 59, 61,
62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69,
70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77,
78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86,
87, 88, 94, 95, 101, 102, 103,
104, 105, 106, 107, 109, 110,
111, 112, 113, 114, 115, 116,
117, 118, 119, 127, 128, 129,
131, 132, 133, 134, 135, 136,
137, 138, 139, 140, 141, 142,
143, 144, 148, 149, 156, 158,
159, 160, 161, 162, 163, 164,
165, 191, 192, 193, 194, 195,
196, 197, 198, 199, 200, 201,
203
Leiden 136, 148
Leitsatz 54
Level 85
Licht 103, 104
Liebe 30, 48, 55, 76, 145
List 54
Literatur 10, 63
Logik 15, 16, 20, 21, 25, 39,
41, 42, 56, 64, 82, 85, 196,
201
logischen Aussage 140
Logos 34, 49, 54, 57, 87, 98,
99, 100, 105, 119, 154
Luft 86, 89, 92, 95, 96, 121
Lust 49, 52, 56
Macht 109, 128, 129
Malebranche 77
Mannigfaltigkeit 9, 68, 73,
79, 117, 144, 165
Mannigfaltigkeit,« 9
Mantik 94
Mark Aurel 29
Maschine 72
Masse 87
Maßstab 32
Materie 61, 78, 79, 87, 88, 94,
95, 99, 102, 105, 119, 120,
127, 132
Mathematik 16, 19, 40, 65,
129
Mathematiker 16, 64, 203
Maximum 129
Mechanik 65
Meinung 95, 142

- Menschen 10, 30, 40, 41, 43, 48, 49, 53, 55, 82, 87, 98, 107, 110, 111, 115, 122, 126, 134, 136, 137, 139, 141, 142, 143, 144, 146, 148, 149, 151, 152, 154, 155, 157, 158, 159, 164
- Menschengeschlecht 150
- Menschheit 10, 137
- Merkmale 79
- Metamorphosen 18
- Metaphysik 9, 13, 17, 20, 21, 25, 30, 40, 41, 42, 64, 69, 81, 82, 85, 103, 104, 113, 119, 162, 190, 195, 197, 201
- Methode 19, 163
- Minimum 129
- Mischung 92, 95, 96, 101, 120
- Mitleid 147
- Mittel 17, 18, 77, 140, 142
- Mittelalter 17, 27, 204
- Mittelmeer 35
- Mitwirkung 105, 110, 117, 159
- Modalität 99
- Modell 77, 103, 157
- Modus 51
- Möglichkeit 23, 41, 53, 57, 66, 127, 136, 137, 139, 158
- Molekülen 97
- Moment 41, 66, 67, 158
- Momente 76, 84
- Monade* 73, 79, 80, 81, 83, 84, 86
- Monaden 73, 74, 78, 80, 81, 83, 85, 191, 192
- Monadenlehre 21, 86, 102, 114, 164
- Monadologie 10, 16, 19, 21, 63, 64, 67, 69, 73, 74, 75, 77, 78, 80, 81, 83, 85, 101, 102, 106, 144, 191, 192, 195, 196, 197, 198, 200, 201
- Mond 86
- Monotheismus 79, 125
- Monotheisten* 94
- monotheistisch 13
- Motivation 25
- Motivlage 25
- Multividuum 85
- Musen 86
- Mysterien 24
- Nachkommenschaft 58, 153
- Nachwelt 29, 47
- Nahrungsaufnahme 53, 152
- Natur 13, 30, 32, 40, 43, 44, 45, 48, 49, 50, 54, 56, 68, 74, 82, 86, 87, 98, 105, 108, 114, 115, 123, 126, 127, 132, 134, 136, 146, 150, 155, 158, 159
- Naturgesetze 106
- Naturlehre 43
- natürlichen Theologie 17
- Naturlogos 54

- Naturphilosophie 32, 40, 94
Naturtheologie 163
Naturwissenschaften 16, 17, 196
Nautik 31
Neurotransmitter 76
Neuzeit 13, 75, 201
Nichts 108, 121, 128, 133
Nomos 31, 41
Notwendigkeit 23, 99, 112, 114, 131, 134, 140, 144, 159, 160
Nous 119
Objekt 40, 76, 84, 87
Oikeiosis 50, 53, 56, 153, 156, 157
Oikeiosislehre 46
Oikeosistheorie 47, 49, 51, 52, 55, 105, 137, 156, 158
Okkasionalismus 77
Ontogenese 125
Ontologisierung 21
Ontotheologie 163
Onto-Theo-Logie 21
Opportunisten 86
Optimum 129
Optimums 128
Option 128
Ordnung 10, 15, 41, 43, 87, 107, 110, 111, 117, 124, 126, 127, 144, 149, 153, 154, 158, 159, 164, 165
Ordnungsprinzip 42, 126
Originalität 27, 30, 53
Originalschriften 28
orthodoxen 13
Orthodoxie 71
Panaitios 29, 47, 48, 99, 124
Pantheismus 79, 162
Pantheist 70
Parlingenesia 94
Parmenides 79, 80, 81, 202
Perikles 31, 32
Peripatetiker 34, 160
Peripherie 74
Phase 29, 31
Philosophem 22, 53, 80, 101
Philosophen 14, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 38, 41, 68, 105, 119, 138, 193
Philosophenschule 32, 34
Philosophie 11, 12, 17, 18, 20, 25, 27, 28, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 44, 45, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 59, 86, 88, 93, 98, 100, 101, 112, 113, 116, 118, 119, 122, 131, 133, 148, 149, 156, 160, 163, 164, 191, 192, 194, 195, 202, 203, 204, 205
Philosophiegeschichte 28
Philosophien 11, 28, 44, 59, 101, 105, 111, 113, 117, 118, 131, 148, 162, 163, 164

- Physik 19, 39, 40, 41, 42, 56,
 65, 87, 92, 103, 105, 119
 Physis 40, 153, 156
 Planeten 93
 Platon 13, 31, 41, 45, 49, 73,
 79, 80, 81, 94, 96, 99, 102,
 119, 121, 133, 137, 201, 202
 Plutarch 29, 43, 55
 Pneuma 95, 99, 100, 102, 124
 Poetik 29
 Pohlenz 28, 37, 45, 52, 53, 87,
 88, 91, 151, 161, 202
 Pointe 80
 Polis 32, 41
Politheisten 94
 Polygnot 34
 Position 13, 52, 55, 132
 Positivität 27
 Postulat 39, 68
 Prädestinationslehre 15
 Prädikat 68
präetabliert 9, 84, 139
 präetablierte Harmonie 72,
 78
 präetablierten Harmonie 78
 Präfix 72
 Pragmatie 41
 Prägung 46, 71
 Prämissen 14, 24
 Prämissen 12, 18, 25, 68, 162
 Primat 30, 35
 Prinzip 10, 19, 63, 64, 67, 79,
 87, 91, 94, 95, 99, 105, 119,
 136, 137, 164, 205
 Prinzipien 18, 56, 63, 75, 88,
 95, 105, 119
 Privation 134, 147, 148
 Privileg 88
 Problem 10, 11, 17, 27, 49, 52,
 75, 88, 101, 131, 204
 Problematik 55
 Prolegomenon 15
 Pronoia 94, 107, 111, 149, 151
 Protestanten 17
 Providentia 106, 107, 109,
 145, 146, 147, 203
 Prozessverteidigung 131
 Psychologie 40
 Publikum 27
 Punktualität 74, 102
Pyorrhonische Skepsis 32
 Pythagoras 30
 Qualität 27, 101
 Quantität 27
 Quelle 29, 38, 133, 208
 Quellen 27, 28
 Quellenachweis 28
 Rainer Nickel 30, 38, 96, 100,
 208
 Raum 59, 61, 79, 100, 104
 Realität 11, 20, 73, 81, 135,
 162, 164, 205
 Recht 21, 22, 46

- Rechtfertigung 11, 12, 13, 17,
24, 71
Rechtsphilosophie 42
Rechtspredung 22
Redundanz 101
Regel 137
Regelmäßigkeit 162
Regress 69, 127
Reich 119, 158, 164
Reifegrad 47
Reihen 69, 70
Relation 79, 84, 149
Relationsbegriff 135
Repräsentation 78
res cogitans 75
Resignation 33
Reverenz 81
Rezensenten 21, 26, 47
Rezeption 45, 101, 163
Riten 71, 87
Rom 47
Römer 32
Rücklauf 28, 59
Sache 20, 23, 68, 85, 122, 146
Same 89, 93, 102, 103, 144
Schaden 50
Schicksal 100, 102, 107, 145,
151, 152, 153
Schluss 18, 25, 155, 162
Schlüsseltext 21
Schmerzen 44, 141
Schnittstelle 73
Scholastik 11
Scholastiker 84, 133
Schönheit 72, 78, 87, 127, 144,
158
Schöpfer 13, 115, 124, 135
Schöpfung 78, 93, 124, 132,
135, 139, 159, 164
Schreibstil 25, 27
Schritt 65
Schule 28, 34, 37, 47, 50, 59,
87, 161
Schüler 40, 48, 124
Schulgründer 29
Schwierigkeit 33, 75
Seele 49, 75, 76, 77, 82, 96, 99,
107, 111, 115, 121, 133, 147,
193
Seelenfrieden 87
Seelenvermögen 49
Seiende 40, 67, 70, 81
Sein 20, 29, 70, 73, 80, 86, 95,
127, 132, 135, 147, 162
Seinsebenen 84
Seinsstatus 162
Selbstentwicklung 46, 56, 99,
105, 119
Selbsterhaltung 46, 48, 49, 51,
53, 54, 56, 58, 137, 153, 155,
156
Selbsterhaltungstrieb 58, 154,
156
Selbstliebe 46, 55

- Selbstverantwortung* 151, 154, 157, 159
Selbstwahrnehmung 14, 47, 48, 57, 58
Seneca 29, 47, 50, 51, 57, 93, 106, 107, 109, 120, 145, 146, 147, 151, 152, 161, 203, 207
Sichtbare 40
Sichtweise 57
Sitte 41
Sitten 42
Skeptiker 38, 116
Sokrates 31, 41, 45, 86, 94, 137, 201
Soldaten 83
Soli 85, 86
Solipsismus 48
Sonne 86, 123
Sophisten 42
Sophokles 31
Sorge 48, 72, 115, 142
Sozietät 26
Spannungsfeld 15, 37
Spezifität 80
Sphären 62
Spinoza 160
Sprache 27, 39, 48, 71, 125
Sprung 66
Staat 31, 102, 143, 154
Staatskunst 31
Standeswürde 31
Steigerung 64
Steinmetz 35, 36, 45, 48, 50, 53, 54, 55, 93, 98, 100, 101, 112, 122, 149, 151, 161, 194, 203, 204, 205
Stoa 11, 13, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 35, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 56, 58, 59, 61, 71, 78, 79, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 112, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 131, 133, 134, 137, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 190, 191, 192, 193, 194, 201, 202, 203, 204, 207, 208
Stoffwechsel 93
Stoikern 27, 40, 41, 87, 90, 99, 104, 106, 109, 121, 134, 145, 146, 147, 149
Streben 31, 39
Struktur 52, 137
Stufen des Seins 124
Subjekt 40, 54, 68, 80, 87
Subjektbegriff 68
Subjektivität 44, 45, 145, 146
Substanz 20, 21, 61, 62, 63, 68, 70, 78, 79, 80, 83, 86, 88, 95,

- 99, 101, 102, 103, 105, 119,
128
Sünde 136, 139
Tat 55, 86, 128, 129
Tätigkeit 38, 40, 42, 44
Tatsache 36, 64
Tatsachenwahrheiten 16
Technik 40
Teil 36, 38, 45, 49, 64, 75, 79,
84, 86, 87, 98, 105, 121, 132,
141, 155, 157, 164, 197, 198,
205
Teilhabe 41, 84, 119, 125, 164
Telos 78, 97, 119
Tendenz 99
Text 15, 46, 68, 72, 75, 96, 124,
131, 151
Theater 31
Theismus 70, 71, 72
Theisten 71
Thema 21, 30, 56, 88, 96, 114
Thematik 62
Theodizee 9, 10, 11, 12, 13,
14, 15, 17, 18, 19, 21, 22, 23,
24, 25, 26, 27, 28, 29, 56, 61,
63, 64, 66, 75, 78, 79, 88,
106, 107, 110, 111, 113, 114,
116, 128, 129, 131, 132, 133,
134, 135, 136, 138, 139, 140,
141, 142, 143, 149, 158, 159,
160, 161, 192, 194, 195, 196,
197, 198, 199, 200, 201
Theodizeeanalogie 28
Theologie 25, 40, 71, 74, 78,
86, 87, 88, 94, 96, 104, 105,
106, 107, 119, 137, 158
Theorem 66, 72, 79, 101, 112,
126, 128
Theorie 17, 37, 41, 43, 56, 77,
87
These 26, 36, 51, 67, 79, 81,
91, 107
Tiefe 15, 25, 161
Tier 51, 67
Timaios 13, 121, 202
Tod 32, 43, 111, 146
Totum 85
Tradition 17, 27, 103, 160
Trennung 15, 43, 75
Trieb 50, 52, 53, 54, 137
Triebhaftigkeit 51
Trilemma 29, 116, 117, 128
Trinität 77
Trinitätslehre 25
Trinitätsvorstellung 77
Tugend 38, 43, 86, 124, 150
Tyrannenmord 157
Übel 9, 14, 22, 23, 24, 26, 57,
109, 110, 111, 114, 115, 116,
117, 128, 131, 132, 135, 137,
139, 141, 143, 144, 145, 148,
149, 153, 157, 158, 159, 165

- Übereinstimmung 14, 16, 21,
26, 34, 75, 76, 102, 151, 155,
162
- Überlegenheit 49, 147
- Überlegung 51, 57
- Uhr 82
- Unabhängigkeit 71
- Unfall 67
- Universalität 122
- Universum* 23, 72, 83, 96, 143
- Unkenntnis 43
- Unmöglichkeit 127
- Unsterblichkeit 111
- Unterordnung 44
- Unterschied 13, 20, 24, 27, 47,
49, 55, 71, 75, 87, 91, 111,
115, 117, 135, 141, 144, 157,
162
- Untersuchung 40
- Unterwerfung 32
- Unum 73, 79, 80, 83, 84
- Ununterscheidbarkeitssatz
20
- Unvereinbarkeit 12, 23
- Unvollkommenheit 133, 135,
159
- Urheber 67, 71
- Urheberschaft 27
- Urprinzip 119
- Ursache 13, 63, 65, 66, 67, 83,
106, 119, 128, 132, 155, 162
- Ursachen 69, 77, 100
- Ursprung 12, 26, 30, 84, 86,
96, 104, 105, 114, 131, 132,
139, 142, 144, 164
- Ursubstanz 89, 92, 95, 120
- Urtrieb 46, 48, 49, 57, 58
- Verantwortbarkeit 49, 134
- Verdammnis 142
- Vereinbarkeit 18, 22, 24
- Vereinigung* 16, 21, 75, 78,
101, 203
- Vergänglichkeit 146
- Vergleich 28, 36, 56, 78, 105,
113, 142, 148, 161, 162, 163,
164
- Verhalten 42, 51, 52, 58
- Verhaltensnormen 54
- Verhältnis 26, 37, 58, 59, 66,
73, 83, 109, 113, 132, 136,
138, 143, 148, 152, 158, 162,
164
- Verhältnisse 31, 34, 40
- Vermittlung 41
- Vernunft 12, 14, 21, 24, 26,
46, 49, 54, 55, 57, 58, 87, 89,
94, 98, 100, 102, 103, 104,
105, 106, 114, 115, 117, 125,
127, 132, 145, 153, 157, 158,
162, 164
- Vernunftlage 68
- Vernunftnatur 53, 55
- Vernunftqualität 55
- Vernunftschlüsse 19

- Vernunftwahrheiten* 16, 21, 114
Vernunftwesen 51
Verteidiger 22
Verteidigung 12, 22
Vielheit 79, 83
Vielzahl 25, 80
Viereck 20
Volks glauben 86
Volksversammlung 34
Vollkommenheit 12, 124, 133, 135, 158
Voltaire 71
Voraussetzung 13
Vorauswissen 110
Vorbestimmtheit 64
Vorsatz 18
Vorsehung 26, 94, 100, 107, 109, 117, 146, 149, 157, 159
Vorsokratiker 30, 32
Vorzeitigkeit 72
Wachsen 40
Wachstum 97
Waffen 50
Wahl 127, 129, 133, 140
Wahlfreiheit 127
Wahlmöglichkeit 54
Wahrheit 56, 98, 102, 110, 136, 162
Wahrheiten 16, 106, 114, 128, 132, 134
Wahrheitsanspruch 18
Wahrnehmung 14, 124
Wahrsagekunst 94
Wandelhalle 34
Weisheit 38, 113, 128, 137, 146
Weiterentwicklung 27, 36, 77
Welt 9, 13, 22, 23, 24, 26, 35, 39, 40, 43, 57, 61, 67, 69, 71, 72, 73, 79, 80, 81, 85, 89, 92, 94, 95, 96, 99, 100, 102, 104, 105, 107, 111, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 126, 127, 129, 131, 133, 135, 137, 138, 141, 143, 144, 145, 147, 149, 155, 156, 157, 158, 164, 165
Weltbegriff 119, 127
Weltbrand 93
Welten 9, 18, 22, 23, 24, 26, 66, 67, 122, 127, 129, 131, 135, 139, 143, 165
Weltganzen 24
Weltgeschichte 10, 94
Weltordnung 122, 146, 148, 150, 157
Weltperiode 93
Weltreligionen 10
Weltseele 94, 98, 99, 102, 123, 133
Weltsicht 126
Weltvernunft 98, 99, 111
Weltzweck 100
Weltzyklus 94

- Werden 40, 78, 126
Werk 15, 21, 29, 30, 40, 48, 71,
87, 105, 106, 145
Wesen 13, 20, 58, 81, 109, 117,
121, 138
Wesensverhältnis 83
Widerlegung 23
Widerspruch 18, 20, 24, 26,
49, 66, 84, 88, 102, 106, 117,
140, 141
Widerwärtigkeiten 109
Wiederherstellung 41
Wiederkehr 94
Wille 97, 110, 117, 128, 129,
132, 137, 138, 142, 153, 155,
157, 159
Willen 49, 110, 117, 128, 132,
134, 137, 138, 142, 151, 154,
157, 159
Willensfreiheit 149, 151, 152,
154
Winkelsumme 20
Wirken 21, 28, 31
Wirklichkeit 14, 20, 66, 73,
80, 104, 112
Wirkung 40, 44, 65, 67, 72,
83, 88, 95, 106, 129, 135,
153, 162
Wirkursachen 77
Wissbaren 12
Wissen 12, 30, 38, 47, 102,
103, 137
Wissenschaft 9, 31, 37, 73,
197
Wissenschaften 10, 15, 26
Wohl 50
Wunder 26
Wunsch 48
Xenokrates, 39
Zeichen 31
Zeit 13, 20, 25, 30, 31, 33, 34,
35, 55, 61, 62, 75, 79, 88,
100, 103, 111, 116
Zeitabschnitt 30
Zeitalter 17, 27
Zeitgenossen 17, 25, 32, 70
Zeller 36, 38, 44, 45, 86, 205
Zenon 29, 33, 35, 46, 48, 49,
50, 52, 54, 87, 88, 92, 95, 99,
104, 107, 115, 119, 122, 162
Zentrum 74
Zerstörer 86
Zeugnisse 30, 31, 38, 47
Zeus 89, 100, 107, 115, 126,
206
Zeushymnus 28, 146, 152,
167, 170
Ziel 44, 49, 54, 69, 125
Zitate 9, 29, 38, 195
Zitationen 27, 29
Zitierungen 27
Zufall 138, 146
Zufälligkeit 139
Zugang 29, 85

Zukunft **94, 110, 137**

Zusammenhang **15, 16, 19,**
21, 36, 41, 47, 53, 55, 69, 71,
77, 79, 85, 151

Zustand **23, 40, 67**

Zustände **44**

Zustimmung **49, 153**

Zweck **38, 42, 43, 107, 131,**
140, 142, 145, 148

Zweckursachen **77**

Zweifel **64, 67, 91, 146**

Zyklus **94**

Literaturverzeichnis

1. Adorno Theodor. Negativen Dialektik, Suhrkamp Verlag, 3. Auflage 1982, S. 377 und 378.
2. Agathemerus geographiae informatico I 2 p. 471=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1157 Anselm v. Canterbury. Proslogin. Reclam Verlag, Stuttgart 2005, S. 20
3. Aristoteles, Analytika posterior 89 b 9
4. Aristoteles, Magna Moral. 1181 b 28
5. Aristoteles Nicomachische Ethik 1180 b 3
6. Aristoteles Metaphysik. Bücher 1 (A)-VI (E). Felix Meiner Verlag Hamburg 3. Verb. Aufl. 1989: 980 a 21:
7. Aristoteles. Metaphysik XII, 8ff
8. Aristoteles Metaphysik 987 b1
9. Aristoteles. Metaphysik 1005 b
10. Aristoteles, Metaphysik in zwei Halbbänden, Felix Meiner Verlag Hamburg, 3. Auflage 1989, 2. Halbband Buch X, 1, 1052 a
11. Aristoteles Metaphysik 1096 b 34; 1094 b 7
12. Aristoteles, Politikon 1261 a 31
13. Aristoteles. Topik 108 b 26-30
14. Aristoteles Topik S. 51
15. Aristoteles S. 51 Mitte
16. Aristoteles S. 51/52
17. Aristoteles bd. S. 50.
18. Aristoteles S. 50
19. Barth Paul Die Stoa. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart, dritte und vierte Auflage 1922, S. 27

20. Barth Paul Die Stoa. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart, dritte und vierte Auflage 1922, S. 28
21. Barth Paul Die Stoa. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart 1922, S. 31
22. Barth Paul Die Stoa, Fr. Frommanns Verlag Stuttgart 1922 S. 36ff
23. Barth Paul Die Stoa, Fr. Frommanns Verlag Stuttgart 1922 S. 37
24. Barth Paul Die Stoa. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart, 3. u. 4. Auflage 1922, siehe Anmerkung 8: S. 16. Zitiert bei E. Hatsch, Griechentum und Christentum, Freiburg i. B. 1892, S. 110.
25. Barth Paul Die Stoa Fr. Frommanns Verlag Stuttgart , 3. u. 4. Auflage 1922, Anmerkung 138
26. Bees Robert. Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhaltes, Königshausen & Neumann Würzburg 2004 S. 48
27. Bees Robert. Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhaltes, Königshausen & Neumann Würzburg 2004 S. 49
28. Berkovits Elieser. Das Verbergen Gottes, in Broke/ Jochum 1982
29. Busche Hubertus. Enzyklopädie Philosophie, Hg: H.J. Sandkühler, Hamburg 2010, Bd 3, 2729-2735 Busche Hubertus. Gottfried Wilhelm Leibniz Monadologie. Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden, Akademie-Verlag 2009, S. 13
30. Busche Hubertus. Gottfried Wilhelm Leibniz Monadologie. Akademie-Verlag 2009, S. 20
31. Busche Hubertus Hrg, G.W. Leibniz Monadologie. Akademie Verlag 2009. Einführung S. 25

32. Busche Hubertus. Gottfried Wilhelm Leibniz Monadologie. Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden, Akademieverlag 2009S. 33 oben
33. Busche Hubertus. Gottfried Wilhelm Leibniz Monadologie. Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden. Akademieverlag 2009, S. 33 unten
34. Busche Hubertus. Gottfried Wilhelm Leibniz Monadologie. Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden. Akademieverlag 2009, S. 50
35. Busche Hubertus. Gottfried Wilhelm Leibniz Monadologie. Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden, Akademieverlag 2009, S. 75
36. Busche Hubertus. Leibniz Theodizee- Ihre Ziele und ihre Argumente. Quensen Druck u. Verlag GmbH & Co.KG 2011/12 S. 8-41; Ebd. S. 11,12 u. S. 15
37. Busche Hubertus. Aristoteles Erkenntnislehre. Studienunterlagen der FernUniversität Hagen: De Anima und Analytika posterior, 2013& Co.KG 2011/12 S. 9
38. Busche Hubertus. Enzyklopädie Philosophie, Hg: H.J. Sandkühler, Hamburg 2010, Bd 3, S. 2729-2735
39. Cicero de. off. III 19-28 p. 242=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1051
40. Cicero de nat. deorum II 118=Stoa und Stoiker. Artemis 2008 Verlag 2008 Nr. 990
41. Cicero de off. I 11 ff: Stoiker Band II Artemis & Winkler Verlag 2008 Nr. 1012 Cicero de off. I 12 Cicero de legibus II § 28
42. Cicero de nat. deor. II 76 P.86=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 444
43. Cicero de nat. deor. II 79-80 P. 86=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 445

44. Cicero de. nat. deor. II 115 P. 87=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 447
45. Cicero Tusc. Disp. I 79-80=T 120 Al.=fr.83 Str=964=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1274
46. Clarke Samuel. Briefwechsel mit G.W. Leibniz von 1715/16. Felix Meiner Verlag Hamburg 1990, S. 16 Clarke Samuel. Briefwechsel mit G.W. Leibniz von 1715/1716. 2. Brief an Caroline 1716, Nr. 8 Felix Meiner Verlag Hamburg 1990 S.19
47. Dennett Daniel . Three kinds of intentional Psychology. In: R. Healey (ed) Reduction, Time and Reality. Cambridge: Cambridge University Press. (Wiederabdruck 1987), S. 43-68. Descartes Rene. Die Leidenschaften der Seele. Artikel 102, Felix Meiner Verlag Hamburg 2. Auflage 1996, S. 155 ff
48. Dio Chrys. XII (Olympicus) 27-32=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1318
49. Diderot Enzyklopädie
50. Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen (in zwei Bänden). Meiner Verlag Hamburg. Übersetzung von Otto Apelt, 2008
51. Diogenes Laertius VII 10-12=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 SVF 1, Frg. 7.8
52. Diog. Laert. VII 142-143=SVF II 633=F99a E.K.=292=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1128
53. Diog. Laert. VII 142=SVF I 102=F13 E.K.=259=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1244 Droysen Johann Gustav. Geschichte Alexanders des Großen. Perthes Verlag, Hamburg 1833. Digitalisiert und Volltext im Deutschen Textarchiv
54. Epiktet I 19,6

55. Euripides, zitiert bei Paul Barth - Albrecht Goedeckmeyer. Die Stoa. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart, sechste Auflage 1946, siehe Anmerkung 2: S. Mekler, Hellenen
56. Fackenheim Emil. Die gebietende Stimme von Auschwitz, in Broke 1982
57. Fischer Kuno. Gottfried Wilhelm Leibniz. Leben, Werke und Lehre. Marix Verlag 2009, S. 115
58. Fodor Jerry Allan. The modularity of mind. Cambridge MA: MIT Press 1983
59. Flashar Helmut Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994 S. 609ff
60. Geyer Carl-Friedrich. Das Theodizeeproblem- ein historischer und systematischer Überblick. In Hrg. Willi Oelmüller Theodizee –Gott vor Gericht Wilhelm Fink Verlag München1990 S. 9ff
61. Griffin David Ray. God, Power and Evil. A Process Theodicy, Philadelphia 1976
62. Hegel G. W. Vorlesung über die Geschichte der Philosophie II, Band 19 der 20 bändigen Suhrkamp Ausgabe 4. Auflage 2003 S. 282ff
63. Hossenfelder Malte. Die Philosophie der Antike 3. C.H. Beck Verlag, München 1995, 2. Auflage S. 5
64. Hossenfelder Malte. Die Philosophie der Antike 3. C.H. Beck Verlag, München 1995, 2. Auflage, S. 11
65. Hossenfelder Malte. Die Philosophie der Antike 3. C.H. Beck Verlag München 1995, 2. Auflage, S. 15
66. Hossenfelder Malte. Geschichte der Philosophie Band III, 2. Auflage 1985, Hrg. Wolfgang Röd. C.H. Beck Verlag, München: Die Philosophie der Antike 3, S. 20.
67. Hossenfelder Malte. Die Philosophie der Antike 3. C.H. Beck Verlag München 1995, 2. Auflage, S. 47

68. Hossenfelder Malte. Geschichte der Philosophie Band III, 2. Auflage 1985, Hrg. Wolfgang Röd. C.H. Beck Verlag München: Die Philosophie der Antike 3, Anmerkung 3 S. 208
69. Jonas Hans. Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Suhrkamp Verlag 14. Auflage 2013
70. Kant Immanuel. Vorlesungen über die philosophische Religionslehre 1830
71. Leibniz G.W. Discours de metaphysique. In: G.W. Leibniz. Kleine Schriften zur Metaphysik, Band 1 der oben angegebenen Leibniz Suhrkamp Ausgabe 1996, (Alle Zitate der Leibnizschen Theodizee werden der 4-bändigen Leibniz Suhrkamp Ausgabe in 6 Teilbänden 1996 Band 2.1 und 2.2., (den Bänden I und II der Theodizee) entnommen).
72. Leibniz. G.W. Discours de metaphysique. In: G.W. Leibniz. Kleine Schriften zur Metaphysik, Band 1 der oben angegebenen Leibniz Suhrkamp Ausgabe 1996
73. Leibniz G.W. Werke in 4 Bänden Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1264 bis 1267, 1996. Die Theodizee Band I, S. 8
74. Leibniz Ebda, S. 44, S. 56
75. Leibniz Ebda, S. 50ff
76. Leibniz Ebda, S. 110
77. Leibniz G: W. Discours de metaphysique. In: G.W. Leibniz. Kleine Schriften zur Metaphysik, Band 1 der oben angegebenen Leibniz Suhrkamp Ausgabe 1996, S. 70
78. Leibniz G.W. Monadologie § 58. Felix Meiner Verlag Hamburg 1960 S. 53
79. Leibniz G. W. Theodizee Band I S. 220
80. Leibniz G. W. Monadologie § 61, Felix Meiner Verlag 1960 Leibniz G. W. Theodizee Band I S. 23

81. Leibniz G.W. Theodizee Band I S. 118
82. Leibniz Ebda, S. 34
83. Leibniz G.W. Theodizee Band I S. 41
84. Leibniz G.W. Theodizee Band I S. 3
85. Leibniz G.W. Theodizee Band I: Discours de la conformité de la foi avec la raison. S. 68
86. Leibniz Bd. I S. 3
87. Leibniz Bd. I S. 37
88. Leibniz Bd. I S. 78 § 6
89. Leibniz G. W. Theodizee Band I u. a. S. 108
90. Leibniz G. W. Schriften zur Logik und philosophischen Grundlegung und Naturwissenschaften, Band 4 der vierbändigen Leibniz Ausgabe in 6 Teilbänden, Suhrkamp Verlag 1996, S. IX
91. Leibniz G. W. Nouveaux essais sur l'entendement humain. 4 bändige Ausgabe in 6 Teilbänden, Band 3.1 Suhrkamp 1996, S. 18
92. Leibniz G. W. Monadologie §
93. Leibniz Bd. Monadologie § 61
94. Leibniz Bd. I § 31 S. 121
95. Leibniz G. W. Theodizee Band I S. 219
96. Leibniz G. W. Theodizee Band I S. 171
97. Leibniz G.W. Monadologie Verlag Felix Meiner Hamburg 1956 § 3, S. 41 Leibniz G. W. Theodizee Band I, S. 273
Leibniz G.W. Theodizee Band I S. 454 § 145
98. Leibniz G. W. Theodizee Band I S. 87
99. Leibniz G. W. Theodizee Band I S. 192
100. Leibniz G. W. Theodizee Band I S. 41
101. Leibniz G. W. Theodizee Band II S. 213
102. Leibniz G. W. Band II S. 27 bzw. S. 271
103. Leibniz G. W. Theodizee Band II S. 29

104. Leibniz G. W. Theodizee Band I § 7 des ersten Teils, S. 216/19
105. Leibniz Bd. I § 7 S. 216
106. Leibniz Bd. I § 7 S. 216
107. Leibniz Bd. I § 7 S. 216
108. Leibniz Bd. I § 7 S. 216
109. Leibniz Bd. I § 7 S. 216
110. Leibniz Bd. I § 8 S. 218
111. Leibniz G.W. Monadologie § 32
112. Leibniz G.W. Theodizee Band I Erster Teil § 44, S. 273
113. Leibniz Bd. Band I S. 265
114. Leibniz G.W. Monadologie § 32. Felix Meiner Verlag Hamburg 1956 Leibniz G.W. Band I § 46 S. 277
115. Leibniz G.W. Theodizee Band I § 173 S. 510
116. Leibniz Bd. I § 46 S. 277 unten
117. Leibniz Bd. I § 49 S. 279
118. Leibniz G. W. Kleine Schriften zur Metaphysik. Philosophische Schriften Band I der 4-bändigen Ausgabe in 6 Teilbänden Suhrkamp Verlag Frankfurt 1996 S. 75
119. Leibniz G.W. Monadologie § 37
120. Leibniz. Monadologie § 37
121. Leibniz. Monadologie § 38
122. Leibniz G. W. Monadologie § 80, 81, 1,2
123. Leibniz G.W. Sämtliche Schriften und Briefe, Hrg. v. der Preußischen (jetzt) Deutschen Akademie) der Wissenschaft, Berlin 1923 A IV 1, 535
124. Leibniz G.W. Monadologie, Verlag Felix Meiner Verlag Hamburg, Nachdruck 1960 § 78
125. Leibniz G. W. Theodizee Band I Erster Teil § 62, S. 298
126. Leibniz G. W. Monadologie, Verlag Felix Meiner Verlag Hamburg, 1960 § 79 Leibniz G.W. Philosophische Schriften, GP IV 533

127. Leibniz G. W. Theodizee Band I Ersten Teil, § 7 S. 216
Leibniz GP IV 553
128. Leibniz GP IV 553
129. Leibniz GP II 252
130. Leibniz G. W. Nouveaux Essais II 12. 7. E 238 b, GP IV
494
131. Leibniz G. W. Monadologie § 61
132. Leibniz G. W. Principes de la nature et de la grace fondés
Le en raison § 1 ff. Felix Meiner Verlag Hamburg 1960
133. Leibniz G. W. GP IV 501
134. Leibniz G. W. Monadologie § 46
135. Leibniz Theodizee. Band I S. 107
136. Leibniz Theodizee. S. 109
137. Leibniz Theodizee. Band I S. 208ff
138. Leibniz Theodizee. § 3 S. 209ff
139. Leibniz Theodizee. § 3, S. 212ff
140. Leibniz Theodizee. § 4, S. 75
141. Leibniz Theodizee. Ebd. Vorwort S. 17
142. Leibniz Theodizee. § 20 S. 241
143. Leibniz 'Theodizee. § 7 S. 219
144. Leibniz Theodizee. § 5 S. 77
145. Leibniz Theodizee. § 7 Gerh. VII 304
146. Leibniz Theodizee. § 7, S. 219
147. Leibniz Theodizee. § 87 S. 335
148. Leibniz Theodizee. § 8
149. Leibniz Theodizee. Band II S. 27
150. Leibniz Theodizee. Band I Beginn zweiter Teil S. 367
151. Leibniz Theodizee. Band I S. 409
152. Leibniz Theodizee. Band I S. 413
153. Leibniz Theodizee. Band I S. 367 unten
154. Leibniz Theodizee. Band I S. 241
155. Leibniz Theodizee. Band I S. 251

156. Leibniz Theodizee. Band I S. 249
157. Leibniz Theodizee. Band I S. 393
158. Leibniz Theodizee. Band II § 379 S. 211
159. Leibniz Theodizee. Band II § 299 S. 87
160. Leibniz Theodizee. Band II § 284 S. 69
161. Leibniz Theodizee. Band II § 380 S. 213
162. Leibniz Theodizee. Band II § 379 S. 211
163. Leibniz Theodizee. Band I § 20 S. 239
164. Leibniz Theodizee. Band I § 29 S. 253
165. Leibniz Theodizee. Band I § 24 S. 245
166. Leibniz Theodizee. Band II S. 163
167. Leibniz Theodizee. Band I § 25 S. 247
168. Leibniz Theodizee. Band I § 21 S. 241
169. Leibniz Theodizee. Band II S. 139
170. Leibniz Theodizee. Band I § 20 S. 241
171. Leibniz Theodizee. Band I § 31 S. 257
172. Leibniz Theodizee. Band I § 31 S. 257
173. Leibniz Theodizee. Band I S. 75
174. Leibniz Theodizee. Band I § 21 S. 241
175. Leibniz Theodizee. Band II S. 45
176. Leibniz Theodizee. Band I S. 245
177. Leibniz Theodizee. § 24 S. 245
178. Leibniz Theodizee. § 26 S. 249
179. Leibniz Theodizee. § 26 S. 249
180. Leibniz Theodizee. § 22 S. 243
181. Leibniz Theodizee. Band I § 22 S. 243
182. Leibniz Theodizee. Band I § 22
183. Leibniz Theodizee. Band I § 22
184. Leibniz Theodizee. Band I § 22
185. Leibniz Theodizee. Band II § 362 S. 183
186. Leibniz Theodizee. Band II § 362 S. 183
187. Leibniz Theodizee. Band II § 363 S. 187

188. Leibniz Theodizee. § 368 S. 193
189. Leibniz Theodizee. § 368 S. 193
190. Leibniz Theodizee. § 369 S. 195
191. Leibniz Theodizee. § 369 S. 195
192. Leibniz Theodizee. Band II § 371 S. 197
193. Leibniz Theodizee. Band II § 408 S. 251
194. Leibniz Theodizee. Band II § 408 S. 251
195. Leibniz Theodizee. Band I § 51 S. 283
196. Leibniz Theodizee. Band II § 367 S. 191
197. Leibniz Theodizee. § 333 S. 137
198. Leibniz Theodizee. § 333 S. 137
199. Leibniz Theodizee. § 333 S. 137
200. Leibniz Theodizee. § 333 S. 137
201. Leibniz Theodizee. § 251 S. 17
202. Leibniz Theodizee. Band I § 119 S. 389
203. Leibniz Theodizee. Band I § 119 S. 391
204. Leibniz Theodizee. § 120 S. 393
205. Leibniz Theodizee. § 336 S.141
206. Leibniz Theodizee. § 336 S. 141
207. Leibniz Theodizee. § 336
208. Leibniz Theodizee. § 337 S. 143
209. Leibniz Theodizee. § 262
210. Leibniz Theodizee. § 266 S. 41
211. Leibniz Theodizee. § 263 S. 35ff
212. Leibniz Theodizee. Band I § 44 S. 139
213. Leibniz Theodizee. Band I § 9 S. 221
214. Leibniz Theodizee. Band I § 9 S. 221
215. Leibniz Theodizee Band II § 118 S. 383
216. Leibniz Theodizee. § 22 S. 111
217. Leibniz Monadologie. § 61

218. Leinkauf Thomas. Prästabilisierte Harmonie. In: Hrsg. Hubertus Busche Gottfried Wilhelm Leibniz Monadologie Akademie Verlag 2009, S. 201
219. *Marc Aurel IV, 14*
220. Martin Gottfried. Leibniz Logik und Metaphysik Kölner Universitätsverlag 1960 S. 143
221. Martin Gottfried. Leibniz Logik und Metaphysik, Kölner Universitätsverlag 1960 S. 146
222. Metz Johann Babtist. Theodizee-empfindliche Gottesrede. Hrsg. Landschaft aus Schreien- Zur Dramatik der Theodizeefrage Mainz 1995, 81-102
223. Morgan Kenneth W. Buddhist and Hindu Approaches to Suffering, Oxford 1998
224. Nagel Thomas. What is it like to be a bat. Philosophical Review 83, 1974, S. 435-450
225. Nemesius de nat. hom. I p.38-43=F309a Th.=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1248 Nemesius de nat. hom. I p.38-43=F309a Th.=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1248 Ende des Artikels
226. Oelmüller Willi. Philosophische Antwortversuche angesichts des Leidens. In Hrg. Willi Oelmüller Theodizee – Gott vor Gericht Wilhelm Fink Verlag München 1990 S. 67 ff
227. Pannenberg Wolfhart. Die christliche Legitimation der Neuzeit 1968, in W. Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, S. 120. Zitiert bei Peter Koslowski, Der leidende Gott, in Willi Oelmüller, Hrsg. Theodizee, Gott vor Gericht? S. 36 ff
228. Platon. Apologie des Sokrates 31 D
229. Platon. Politeia 484 a, 499, 505 a

230. Platon. Timaios. Platon Werke in 8 Bänden (zwei Halbbände 8/1 und 8/2), WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) Band 7; 6. Auflage 2011, 28b ff
231. Platon. Parmenides, Platon Werke in 8 Bänden (zwei Halbbände 8/1 und (8/2) WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) Band 5; 6. Auflage 2011, 128 a
232. Platon. Parmenides 142b-155e
233. Platon. Sophistes
234. Pohlenz Max. Die Stoa in zwei Bänden. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 3. Auflage 1964, Band I S. 27
235. Pohlenz Max. Die Stoa. Vandenhoeck & Ruprecht 1964 3. Auflage S. 9
236. Pohlenz Max. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. In zwei Bänden. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 3. Auflage Göttingen 1964 S. 93ff
237. Renz, Andreas, H. Schmid, J. Sperber, A. Takim, Hg: Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam. Friedrich Pustet Verlag Regensburg 2007
238. Ritter Joachim. Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 4, Schwabe & Co Verlag Basel Stuttgart S. 146
239. Ritter Joachim, Karlfried Gründer. Historisches Wörterbuch der Philosophie in 13 Bänden. Schwabe & Co AG, Verlag Basel 1998 Band 10, S. 175ff
240. Ritter Joachim. Historisches Wörterbuch der Philosophie in 13 Bänden, Band 10, Schwabe & Co Verlag, Basel Stuttgart 1972 S. 182
241. Ritter Joachim. Historisches Wörterbuch der Philosophie in 13 Bänden, Band 2, Schwabe & Co Verlag, Basel Stuttgart 1972 S. 759
242. Ritter Joachim. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Schwabe & Co Verlag, Basel Stuttgart, Band I S. 882

243. Ritter Joachim. Historisches Wörterbuch in 13 Bänden, Schwabe & Co Verlag Basel, Band 10 S. 1055 f
244. Roth John K. A theory of Protest. In: Davis 1981
245. Rubinstein Richard Lowell. After Auschwitz: Radical theology and contemporary Judaism, 1966
246. Scholz Hans. Leibniz und die mathematische Grundlagenforschung. Jahresbericht der Deutschen Mathematiker Vereinigung 1942 S. 217 ff
247. Seneca L. A. Providentia. Senecas Werke in 5 Bänden Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1969. Band I S. 6
248. Seneca ep. 121, 21 (P40)=Stoa und Stoiker. Artemis & Winkler Verlag, 2008, Nr. 187
249. Seneca Lucius Annaeus . Ad luculium Epistulae Morales 121 10-16
250. Seneca Nat. Quest. III, cap 28. auch III Kap. 29,5 zitiert bei Paul Barth Stoa. Fr. Frommanns Verlag Stuttgart 1922, Anmerkung 107
251. Sdrakas Evangelos. Die stoische Philosophie. Schnell und Steiner Verlag München 1. Auflage 1948 S. 25
252. Strabo II 2,1=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1156
253. Steinmetz Peter Friedrich Überweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrsg. Hellmut Flashar; Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994 S. 535
254. Steinmetz Peter. In: Überweg Friedrich. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrsg. Hellmut Flashar; Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994 S. 810
255. Suda s.v. Poseidonios T Ia, p 3, 1-4 E.K.=Stoa und Stoiker. Band II, Artemis und Winkler 2008

256. Schrimpf Gandolf. Ursprünge und Anfänge: Vor- und Frühscholastik; in Beckmann, Honnefelder, Wieland (Hrg), Philosophie im Mittelalter, Felix Meiner Verlag Hamburg 1996, S. 1 ff.
257. *Sobel Johann. Logic and Theism, Cambridge 2004 S. 115-167*
258. Suarez, Disputationes metaphysicae II.148 I.E.2f. C. Berton:Disp. XXXI, sec II,1. In R.P. Francisci Suarez, opera omnia. Edition nova, a Carolo Berton. Tom. XXVI. Parisis apud Ludovicum Vives 1877 (reprograf. Nachdruck: Hildesheim: Olms 1965) S. 229, cf. Index rerum praecipuum S. 1063
259. Swinburne Richard. Providence and the Problem of Evil, Oxford 1998, 125-159
260. Stobaios ecl. II p. 75, 7-10 P. 109f=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 535
261. Tertullianus de. An. 14,2=F147 E.K.=Stoa und Stoiker. Artemis Verlag 2008 Nr. 1249
262. Tsimerman Hayhim Ysrael. His work is perfect, In Katz 2007
263. Überweg Friedrich. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrsg. Hellmut Flashar. Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994 S. 540
264. Überweg Friedrich. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrsg. Hellmut Flashar. Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994 S. 545
265. Überweg Friedrich. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrg. Hellmut Flashar. Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4/2, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994. S. 584 Friedrich Überweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrsg. Hellmut

- Flashar; Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994 S. 609.
266. Überweg Friedrich. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrg. Hellmut Flashar. Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994 S. 613-615
267. Überweg Friedrich. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrg. Hellmut Flashar. Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994 S. 651 u. 656
268. Überweg Friedrich. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hrg. Hellmut Flashar. Die Philosophie der Antike, zweiter Halbband 4, Peter Steinmetz, Schwabe & Co AG Verlag Basel 1994 S. 958
269. Winkler Wolfgang, Uta Seibt. Das Prinzip Eigennutz. Hoffmann und Campe. Hamburg 1977
270. Whitehead Alfred North. Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt 1995, 611-619
271. Zeller Eduard. Die Philosophie der Griechen. Dritter Teil: Die nacharistotelische Philosophie. Salzwasser Verlag Paderborn 1. Auflage, Nachdruck von 1852, Tübingen Ludwig Friedrich Fues Verlag 1852. S. 2
272. Zeller Eduard. Die Philosophie der Griechen. Dritter Teil: die nacharistotelische Philosophie, Salzwasser Verlag, Nachdruck von 1852 S. 107ff
273. Zeller Eduard. Die Philosophie der Griechen. Dritter Teil: Die nacharistotelische Philosophie. Salzwasser Verlag Paderborn 1. Auflage, Nachdruck von 1852, Tübingen Ludwig Friedrich Fues Verlag 1852. S. 125 und 147
274. Stoicorum veterum Fragmenta I-III
275. SVF I 85 (p.24, 5-9)=Diog. Laert. VII 134

276. SVF I 87 p. 24, 28-31=stob. Ecl. p. 132,27-133,
 277. SVF I 88=Chalcidius ad Timaeum 292
 278. SVF I 90=Cicero ac. Post. I 39
 279. SVF I 95 Aetius plac. I 18,5
 280. SVF I 98 p.27,17-19=Aristocles apud Eusebium pr. Ev. XV
 14,2
 281. SVF I 102 p. 28, 22-29) Diog.Laert. VII 135-136=419
 282. SVF I 102 p. 28,14-21=Stob.ecl.p.152, 19-153,6
 283. SVF I 102 (p.28, 22-29) Ioannes ab Arnim Stoicorum vet-
 erum fragmenta II Galenus introducto s. medicus 9 ed.
 Bas. IV 375. K. XIV 697, Lipsiae et Berolini in Aedibus
 B.G. Teubneri 1902
 284. SVF I 106 p. 29, 26-32,20 Philo de aeternitate mundi 23-24
 285. SVF I 113 p.33,11-14=Sextus adv. Math. IX 110
 286. SVF I 120 p. 34.24-27=Stob.ecl.I p.213, 17-2
 287. SVF I 120 p.34,24-27=Stob.ecl. I p.213,17-21
 288. SVF I 127 und SVF 88=Chalcidius ad Timaeum 292
 289. SVF I 135=Diog. Laert. VII 157
 290. SVF I 143 p. 39, 20-22=Nemesius de nat.hom 2 p. 96 Math
 291. SVF I 160 p.42,23-25=lactantius de vera sap. 9
 292. SVF I 264 p. 61, 25-31=Clemens Alex.strom. v p.691 P
 293. SVF I 418=Nemesius de nat. hom. 5p. 126
 294. SVF I 448
 295. SVF I 515=Plut. De soll. Anim. 11p.967e, Plut. de soll
 anim. 3p. 961 e-f
 296. SVF I 537 Stob. Ecl. I p.25, 4-27,4=Stobaeus Ecl. I 1, 12,
 p25,3 Zeus Hymnus des Kleanthes
 297. SVF I 551 Chalcidius in Tim. C. 144 Stoicorum Verterum
 Fragmenta. Ioannes Arnim, Volumen I
 298. SVF II 35=Aetius plac. I Prooem. 2.
 299. SVF II 38=Sextus adv. Math II 16-19=SVF 38=F88 E.K.=104
 300. SVF II 155 Tertullianus ad nat. II 4: h SVF I 156-158

301. SVF II 178=Dig. Laert VII 85-86
302. SVF II 303=Seneca ep. 65,2
303. SVF II 310=Alexander Aphrod. de mixtione p. 224
304. SVF II 363=Sextus adv. Math. VIII 263
305. SVF II 380=Plut.de. comm.. not. Adv. Stoicos 50 p. 1086a
306. SVF II 405=Galenus de constitutione artis medicae 8 I.p. 251
307. SVF II 444 p.146,29-36=Plut. De comm.. not. Adv. Stoicos 49 p. 1085c
308. SVF II 458 p. 149, 46-150,5=Philo quod deus sit immut. 35-36
309. SVF II 473=Alexander Aphrod. De. Mixtione p. 216 14-218, 6
310. SVF II 473 p. 154,29-30=Alexander Aphrod. De mixtione p. 217,2
311. SVF II 480=Plut. De comm. Not. Adv. Stoicos 37 p. 1078e
312. SVF II 885 p. 238,32-239=Galenus de Hipp. Et Plat. Plac. III I p. 170, 9-16 De Lacy
313. SVF II 913 p. 264, 14-21=Stob.ecl.I p. 79,1-8
314. SVF II 937 p.269,34-38=Plut. De comm.not.adv.Stoicos 34 p. 1076e
315. SVF II 975=Hippolytus philos. 21 Dox. Gr. 571, II Diels
316. SVF II 978 p. 284, 20-35=Oenomaus apud Eusebium pr. Ev. VI p.255b; 258b
317. SVF II 1000 p. 293,22-26 und 29-32=Gellius VII 2, 1-3:
318. SVF II 1013=Sextus adv. Meth. IX=Poseidonios 78-85
319. SVF II 1170 p. 336=Gellius VII I 7-13
320. SVF II 1175 p.337=Plut. De. Stoic. Repugn. 15p. 10400
321. SVF II 1186 p. 341, 7-10=Cicero de. nat. deor. III 70
322. SVF III 68=Plut. De Stoic. Repugn. 9p 1035c-d=Stoa und Stoiker Artemis Verlag 2008 Nr. 103
323. SVF III 140 p. 34,14-22. Cicero de fin 17

- 324. SVF III 179;
- 325. SVF III 314;
- 326. SVF III 346=Origenes contra Celsum VIII 50
- 327. SVF III 352;
- 328. SVF III 355;
- 329. SVF III 686 p. 172, 19-20=Stob. Ecl. II p.109, 16-18

*SVF steht für Stoicorum veterum Fragmenta I-III. Zusammen gestellt von Ioannes v. Arnim. Stutgardiae in Aedibus B.G. Teubneri 1905.

Die Übersetzung wurde von Rainer Nickel unter Stoa und Stoiker im Artemis und Winkler Verlag in 2 Bänden 2008 vorgelegt. Alle griechischen Originalzitationen wurden soweit möglich aus dem SVF in diese Arbeit übernommen, und die deutsche Übersetzung, die durchaus bei verschiedenen Autoren unterschiedlich sein kann, getrennt als Quelle angegeben.

Danksagung

Meinem Lehrer und Mentor Herrn Dietmar Koch, Philosophisches Institut Tübingen, bin ich zu großem Dank verpflichtet. Ohne seine Geduld und Bereitschaft, viele Denkhindernisse auszuräumen, hätte die Arbeit in dieser Form nicht entstehen können.

Mein Dank gilt der Lektorin des Verlags Tübingen Library Publishing, Frau Sandra Binder, für ihre Detailgenauigkeit und die vielmalige Durchsicht der Arbeit. Aus einem Manuskript konnte so ein Buch entstehen.

Determination und menschliche Freiheit

Das Spannungsverhältnis von menschlicher Freiheit und ursprünglichem Determinismus beschäftigt die europäische Ideengeschichte seit ihren Anfängen. Wie kommt »das Böse« in die »beste aller möglichen Welten«, fragt Gottfried Wilhelm Leibniz in seiner »Theodizee«. Die Oikeiosis-theorie der Stoa lehrt den universellen Zwang als Ordnungsstruktur auf drei Ebenen a) der Selbsterhaltung, b) der Erhaltung der Nachkommen-schaft und c) der Sozialfürsorge der Mitmenschen.

Der Vergleich der Leibniz'schen und stoischen Philosophie bietet eine Orientierungshilfe, um die gegenwärtige Spannung von Bestimmtheit und freiem Willen besser zu verstehen.

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



TÜBINGEN
LIBRARY PUBLISHING

