

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published Wilhelm Metz/Karlheinz Ruhstorfer (eds.), *Christlichkeit der Neuzeit – Neuzeitlichkeit des Christentums. Zum Verhältnis von freiheitlichem Denken und christlichem Glauben*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Enders, Markus

„Ontologischer Gottesbegriff und Philosophie des Christentums. Zur philosophischen Rechtfertigung des christlichen Glaubens in Leibniz' ‚Essais de Théodicée“

in: Wilhelm Metz/Karlheinz Ruhstorfer (eds.), *Christlichkeit der Neuzeit – Neuzeitlichkeit des Christentums. Zum Verhältnis von freiheitlichem Denken und christlichem Glauben*, pp. 51–77
Paderborn: Ferdinand Schöningh 2008

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Wilhelm Metz/Karlheinz Ruhstorfer (Hg.), *Christlichkeit der Neuzeit – Neuzeitlichkeit des Christentums. Zum Verhältnis von freiheitlichem Denken und christlichem Glauben* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Enders, Markus

„Ontologischer Gottesbegriff und Philosophie des Christentums. Zur philosophischen Rechtfertigung des christlichen Glaubens in Leibniz' ‚Essais de Théodicée“

in: Wilhelm Metz/Karlheinz Ruhstorfer (Hg.), *Christlichkeit der Neuzeit – Neuzeitlichkeit des Christentums. Zum Verhältnis von freiheitlichem Denken und christlichem Glauben*, S. 51–77
Paderborn: Ferdinand Schöningh 2008

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Ontologischer Gottesbegriff und Philosophie des Christentums. Zur philosophischen Rechtfertigung des christlichen Glaubens in Leibniz' „*Essais de Théodicée*“

Markus Enders

1. Der literarische Kontext und die inhaltliche (Grob-) Gliederung der „*Essais de Théodicée*“

Die 1710 veröffentlichten „*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*“ (im Folgenden abgekürzt mit „*Théodicée*“) gehen bekanntlich zurück auf Leibniz' langjährige Kontroverse mit dem französischen Gelehrten und Kritiker Pierre Bayle. Leibniz hatte seine Konzeption der uranfänglichen, prästabilierten Harmonie zwischen allem Seienden bzw. Geschaffenen erstmals in seinem 1695 veröffentlichten „*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*“ ausführlich dargelegt. Bayle nahm dazu in einem Artikel seines „*Dictionnaire historique et critique*“ 1697 mit scharfer Kritik Stellung. Auf Leibniz' Entgegnung in einem ausführlichen Schreiben an Basagne de Beauval von 1698 wiederholte Bayle seine Einwände in der zweiten, erweiterten Auflage des „*Dictionnaire*“ 1702 in einem Artikel mit dem Titel „*Rorarius*“, auf den Leibniz wiederum umgehend eine Replik verfasste, die jedoch erst 1712 und damit zehn Jahre später veröffentlicht wurde. Von 1704 bis zu seinem Tod im Jahre 1706 schrieb Bayle an seiner „*Réponse aux questions d'un provincial*“, in der er die immer wiederkehrenden Fragen des Kleinstädters und des Provinzlers nach der Güte Gottes angesichts des Übels in der Welt und nach der Freiheit des Menschen in Anbetracht der Allwissenheit Gottes etc. zu beantworten suchte. Mit den diesbezüglichen Überlegungen Bayles setzt sich Leibniz in seiner 1710 veröffentlichten „*Théodicée*“ eingehend und kritisch auseinander. Doch nicht erst in der „*Théodicée*“, sondern bereits vierzig Jahre zuvor, in seiner kleinen Schrift „*Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*“ von 1670/71 oder auch in seiner „*Confessio philosophi*“ von 1673 erörtert Leibniz die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts der verschiedenen Formen des Übels in der Schöpfung, und zwar mit substantiell ähnlichen Überlegungen wie in seiner späteren „*Théodicée*“. Leibniz gehört überhaupt zu jenen großen Philosophen, die ihre zentralen Gedanken im Kern schon sehr früh entfaltet und später noch erheblich verfeinert und weiter ausdifferenziert haben, die also, um mit Leibniz selbst zu sprechen, sich ihrer eigenen philosophischen „Konfession“ (*confessio philosophi*) treu geblieben sind. Diese äußer-

liche Beobachtung kann man an der Entwicklung des Leibniz'schen Weltbildes vom „*Discours de métaphysique*“ (1686) als dessen erster systematischer Darstellung bis zu dessen letztgültiger Fassung in der „*Monadologie*“ und in den „*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*“ (jeweils von 1714) leicht verifizieren.

Die systematisch vollständigste und reifste Fassung gibt Leibniz seinen Überlegungen zur Vereinbarkeit der vollkommenen Güte, Weisheit und Macht Gottes mit den verschiedenen Formen des Übels in seiner Schöpfung allerdings zweifelsohne in seiner „*Théodicée*“. Der „*Théodicée*“ ist ein Vorwort vorangestellt, in dem Leibniz die Gründe für die Abfassung der Schrift nennt und deren inhaltliches Programm einschließlich ihrer Zielsetzung skizziert. Es folgt die eigentliche Einleitung, die eine Abhandlung über die Übereinstimmung von Glaube und Vernunft darstellt. Der Hauptteil des Werkes besteht aus drei Abschnitten. Im ersten Abschnitt (bis § 106) begründet Leibniz seine These von der wirklichen als der besten aller möglichen Welten ausführlich, indem er zugleich Gottes vollkommene Güte und Gerechtigkeit rechtfertigt. Im Mittelpunkt des zweiten Abschnitts des Hauptteils (von § 107 bis § 240) steht die Frage nach der widerspruchsfreien Vereinbarkeit der Willens- und Entscheidungsfreiheit des Menschen mit der Allwissenheit Gottes bzw. seiner allumfassenden Vorsehung. Der dritte Abschnitt schließlich (ab § 241) begründet die Möglichkeit des moralischen und des physischen Übels mit dem metaphysischen Übel, d. h. der wesensgemäßen Unvollkommenheit der vernunftbegabten Kreatur. Von den in den meisten Ausgaben der „*Théodicée*“ enthaltenen vier Anhängen sollen hier nur die beiden ersten berücksichtigt werden, und zwar erstens der sogenannte „*kurze Abriss der Streitfrage in formgerechten Schlüssen*“ und, sehr viel wichtiger noch, der zweite Anhang, der den signifikanten Titel „*Die Sache Gottes, sichergestellt durch die Versöhnung seiner Gerechtigkeit mit seinen übrigen Vollkommenheiten und allen seinen Handlungen*“ (*Causa Dei asserta per iustitiam ejus, cum caeteris ejus perfectionibus, cunctisque actionibus conciliatam*) trägt und im Folgenden mit „*Causa Dei*“ abgekürzt wird.

2. Leibniz' „ontologischer Gottesbegriff“ als der maßgebliche Beweisgrund in der „*Théodicée*“

a. Die cartesische Herkunft des Leibniz'schen Gottesbegriffs eines absolut und unendlich vollkommenen Wesens

Nach diesem groben Überblick über die inhaltliche Gliederung der „*Théodicée*“ sei an dieser Stelle nur ganz knapp auf die formale Struktur des gesamten Beweisverfahrens der „*Théodicée*“ hingewiesen, die eine trilemmatische Schlußfigur darstellt, wie später noch gezeigt werden soll.¹ Die inhaltliche Bestimmung dieser Schlussfigur und mit ihr das gesamte Beweisverfahren der „*Théodicée*“ aber setzen bereits einen bestimmten Gottesbegriff voraus, und zwar den Begriff bzw. genauer die Idee eines schlechthin oder absolut, d. h. in jeder möglichen Hinsicht, sowie unendlich vollkommenen Wesens. Diesen Gottesbegriff übernimmt Leibniz von René Descartes. Descartes versteht in seiner dritten „*Meditatio*“ unter dem Namen ‚Gott‘ ausdrücklich eine Substanz, „die unendlich, unabhängig, in höchstem Maße intelligent, in höchstem Maße mächtig ist und von der ich selbst geschaffen bin wie alles andere Existierende, falls es solches gibt.“² Im weiteren Verlauf seiner dritten „*Meditatio*“ spricht Descartes von dieser unendlichen Substanz als einem vollkommenen Wesen, dem nichts mangle und in dessen Begriff die endliche Vernunft alle Vollkommenheiten einschließen müsse, und zwar sowohl die, die sie zu denken vermag, als auch diejenigen, die sie nicht kennt – das aber bedeutet: alle möglichen im Sinne von an sich widerspruchsfrei denkbaren Seinsvollkommenheiten.³ Dabei behauptet und expliziert Descartes gegen einen von ihm fingierten Einwand ausführlich die Notwendigkeit der Zuschreibung aller Vollkommenheiten an Gott.⁴ Der nach der dritten cartesischen „*Meditatio*“ Gott angemessen bezeichnende Begriff ist daher der einer aktuell unendlichen Vollkommenheit.⁵ Denn es lasse sich, so Descartes’ bereits in der dritten „*Meditatio*“ ausgesprochene Fassung des ontologischen Gottesbegriffs, nichts Vollkommeneres noch auch etwas ebenso Vollkommenes wie Gott denken oder auch nur fingieren.⁶ Dem entspricht, dass Descartes im siebten Abschnitt seiner fünften „*Meditatio*“, in dem er bekannt-

¹ Vgl. hierzu 4.: Die trilemmatische Beweisfigur der „*Théodicée*“.

² Vgl. R. Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, *Meditatio III. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Auf Grund der Ausgaben von Artur Buchenau neu herausgegeben von Lüder Gäbe. Durchgesehen von Hans Günter Zekl. Mit neuem Register und Auswahlbibliographie versehen von George Heffernan. Lateinisch-deutsch, Hamburg 31992, 82: „Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem et a quo tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud exstat, quodcumque exstat, est creatum.“

³ Vgl. R. Descartes: *Meditatio III* (wie Anm. 2) 84: „nam quidquid clare et distincte percipio, quod est reale et verum et quod perfectionem aliquam importat, totum in ea (sc. idea) continetur ... ; est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur; et sufficit me hoc ipsum intelligere ac iudicare ulla omnia, quae clare percipio et perfectionem aliquam importare scio, atque enim forte alia innumera, quae ignoro, vel formaliter vel eminenter in Deo esse, ut idea, quam de illo habeo, sit omnium, quae in me sunt, maxime vera et maxime clara et distincta.“ Descartes berücksichtigt also den negativ-theologischen Gehalt des ontologischen Gottesbegriffs, den er in dem begrifflichen Gehalt der Unendlichkeit ausgedrückt findet; vgl. hierzu auch Anmerkung 5.

⁴ Vgl. R. Descartes: *Meditatio III* (wie Anm. 2) 92: „nam contra unitas, simplicitas, sive inseparabilitas eorum omnium (sc. perfectionum), quas in eo (sc. Deo) esse intelligo; nec certe istius omnium eius perfectionum unitatis idea ... “

⁵ Vgl. R. Descartes: *Meditatio III* (wie Anm. 2) 86: „Deum autem ita iudico esse actu infinitum, ut nihil eius perfectioni addi possit.“

⁶ Vgl. R. Descartes: *Meditatio III* (wie Anm. 2) 86: „nihil enim ipso perfectius nec etiam aequè perfectum (sc. Deo) cogitari aut fingi potest.“

lich seinen ontologischen Gottesbeweis entwickelt, Gott ausdrücklich als ein in höchstem Maße vollkommenes Wesen bezeichnet, dem die geschaffene Vernunft alle Vollkommenheiten zusprechen müsse, von denen die reale Existenz eine unter vielen sei.⁷ Dabei soll unter einem „ontologischen Gottesbegriff“ genau jener Gottesbegriff verstanden werden, der alle für den ontologischen Gottesbeweistyp erforderlichen Prämissen in sich enthält. Der ontologische Gottesbeweistyp aber schließt aus einer Analyse des begrifflichen Gehalts des Gottesbegriffs a priori auf die reale und die seinsnotwendige Existenz des von diesem Begriff bezeichneten Gegenstandes.

b. Leibniz' Präzisierung des cartesischen Gottesbegriffs

Leibniz hat sich mit dem ontologischen Gottesbeweis Descartes' in dem Entwurf eines Briefes aus dem Jahre 1678 eingehend befasst und dabei Descartes' Begriff Gottes als eines Wesens, welches alle Vollkommenheiten besitzt, ausdrücklich zugestimmt.⁸ In seinem eigenen ontologischen Gottesbeweis übernimmt Leibniz daher im Ansatz die cartesische Fassung und damit die Idee von Gott als einem Wesen, welches alle Seinsvollkommenheiten in sich einschließt, zu denen auch die der realen Existenz gehört. Über Descartes hinaus sowie in ausdrücklicher Kritik an ihm problematisiert Leibniz allerdings noch die Möglichkeit dieses vollkommenen Wesens, indem er zu zeigen versucht, dass der Begriff eines solchen Wesens keinen Widerspruch in sich enthält; dies deshalb, wie Leibniz in der von ihm im Jahre 1676 Spinoza vorgelegten Schrift „*Quod ens perfectissimum*“ ausführt, weil die göttlichen Vollkommenheiten, die er als strikt einfache Qualitäten (*qualitates simplices*) bestimmt, auf Grund ihrer Einfachheit und Unauflösbarkeit miteinander verträglich sein (das Kompatibilitätskriterium) und daher in ein und demselben Subjekt zusammen bestehen können müssen.⁹ Die Kompatibilität der als einfache Qualitäten bestimmten Vollkommenheiten beweist Leibniz

⁷ Vgl. R. Descartes: *Meditatio V* (wie Anm. 2) 122: „Nam quamvis non necesse sit, ut indicam umquam in ullam de Deo cogitationem, quoties tamen de ente primo et summo libet cogitare atque eius ideam tamquam ex mentis meae thesauro depromere, necesse est, ut illi omnes perfectiones attribuiam, etsi nec omnes tunc enumerem nec ad singulas attendam: quae necessitas plane sufficit, ut postea, cum animadverto existentiam esse perfectionem, recte concludam ens primum et summum existere“.

⁸ Vgl. G. W. Leibniz: *Eigenhändiges Konzept A* (Hannover) eines Briefes an die Pfalzgräfin Elisabeth (?) von Ende 1678, in: Ders.: *Sämtliche Schriften und Briefe*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (im Folgenden abgekürzt mit A = Akademie-Ausgabe), zweite Reihe, erster Band (= II,1), Darmstadt 1926, Nr. 191, 435: „C'est que Dieu est un estre qui possede toutes les perfections, et par consequent il possede l'existence, qui est du nombre des perfections. Donc il existe.“

⁹ Vgl. G. W. Leibniz: *Quod Ens perfectissimum existit*, in: Ders.: A VI,3, Berlin 1980, 577,6ff.: „Perfectionem voco omnem qualitatem simplicem quae positiva est, et absoluta, seu quae quicquid exprimit sine ullis limitibus exprimit. [Qualitas] autem eiusmodi quia simplex, ideo est indefinibilis sive irresolubilis, alioqui enim vel non una erit simplex qualitas sed plurium aggregatum, vel si una erit limitibus circumscripta erit atque ita ope negati-

durch eine *reductio ad absurdum* – indem er die kontradiktorisch entgegengesetzte Annahme ihrer Inkompatibilität widerlegt.¹⁰ Durch den Beweis der Kompatibilität aller Vollkommenheiten miteinander aber hat Leibniz die Möglichkeit eines Wesens bewiesen, welches Subjekt aller Vollkommenheiten und daher ein „vollkommenstes Seiendes“ (*ens perfectissimum*) ist. Mit der Möglichkeit eines solchen Wesens aber ist nach Leibniz auch die reale Existenz eines solchen Wesens bewiesen, „weil auch die (reale) Existenz zu den Vollkommenheiten gehört“¹¹.

c. „Vollkommenheit“ als uneingeschränkte, vernünftigerweise wünschenswerteste „Realität“

Für Leibniz ist, wie Erhard Holze gezeigt hat, diese Überzeugung, dass reale Existenz eine Vollkommenheit darstellt, in der Folgezeit jedoch zunächst wieder problematisch geworden.¹² Erst durch seine neue definitorische Bestimmung des „Vollkommenen“ als desjenigen, was vernünftigerweise am wünschenswertesten ist, gelangt Leibniz zu einer für ihn hinreichenden Begründung des Vollkommenheitscharakters realer Existenz. Dabei geht er zunächst von der Annahme aus, dass es besser und damit vollkommener sei zu sein, als nicht zu sein.¹³ In einem zweiten Schritt revidiert er jedoch diese Annahme insofern wieder als nicht schon das bloße Gegebensein von etwas eine Vollkommenheit darstelle, sondern erst das qualitativ gute

onum intelligetur contra hypothesin, assumta est enim pure positiva. Ex his non est difficile ostendere omnes esse compatibles inter se, sive in eodem esse posse subjecto.“

¹⁰ Vgl. G. W. Leibniz: *Quod Ens perfectissimum existit* (wie Anm. 9) 577,14-22.

¹¹ Vgl. G. W. Leibniz: *Quod Ens perfectissimum existit* (wie Anm. 9) 577,22ff.: „Datur ergo sive intelligi potest Ens quod sit subjectum omnium perfectionum sive perfectissimum. Unde ipsum existere statim patet, cum et existentia inter perfectiones contineatur.“

¹² Zu den Gründen, die Leibniz zu seiner neuen Begründung des Vollkommenheitscharakters realer Existenz veranlasst haben, vgl. E. Holze: *Gott als Grund der Welt im Denken des Gottfried Wilhelm Leibniz*, Stuttgart 1991, 46-49, insb. 48f.: „Er (sc. Leibniz) macht gegen die Bestimmung der Existenz als Vollkommenheit drei kritische Bedenken geltend: 1.) Wollte man Existenz dadurch als Vollkommenheitsqualität definieren, daß Existenz vollkommener sei als Nichtexistenz, so wäre das keine Vollkommenheitsdefinition, sondern nur ein ‚Vollkommenheitsbeispiel [*exemplum perfectionis*]‘. 2.) Wollte man daher Vollkommenheit ihrerseits als ‚jedes Attribut und jede Realität‘ beschreiben, so bedeutete das, daß auch der Schmerz eine Vollkommenheit wäre. 3.) Auch das Kriterium des ‚positivum‘, d. h. daß zum Beispiel der Schmerz keine Vollkommenheit sein könne, weil er kein Positivum, sondern ein Mangel (nämlich an Seelenruhe), sozusagen nur der Schatten des Lichtes sei, ist nicht hilfreich, denn man könnte im Umkehrschluß genauso die Seelenruhe als einen Mangel (nämlich an Schmerz) verstehen. Unter diesem Aspekt ist nämlich jedes Attribut und jede Realität zugleich ein Positivum wie ein Privativum, zugleich eine Bejahung ihrer selbst und eine Verneinung ihres Gegenteils, zugleich eine Vollkommenheit und eine Unvollkommenheit. Jedes Attribut und jede Realität ist also nur relativ, und zwar relativ auf ihr Gegenteil; jeder Begriff ist ein Komplementärbegriff zu dem ihm entgegengesetzten Begriff et vice versa. Daher ist die Existenz nicht weniger eine Vollkommenheit als der Schmerz (was bedeuten würde, daß zu Gottes Vollkommenheiten auch der Schmerz gehören würde), aber auch nicht weniger eine Unvollkommenheit als der Schmerz, so daß die Existenz ebenso eine Vollkommenheit wie eine Unvollkommenheit ist und innerhalb Gottes als des *ens perfectissimum* die Existenz der Nichtexistenz widerstreiten müßte, was ein Widerspruch wäre.“

¹³ Vgl. G. W. Leibniz: Brief vom 28. April 1677 an Arnold Eckhard, in: Ders.: *A II,1*, Darmstadt 1926, 322,10-13.

Sein.¹⁴ Das qualitativ gute Sein sei also genau jenes Sein, welches besser ist als sein Nicht-Sein. Diese rein formale qualitative Bestimmung einer Vollkommenheit wird von Leibniz in einem nächsten Schritt mit der Eigenschaft der rationalen Wünschbarkeit präzisiert: Besser und damit vollkommener zu sein bedeutet demnach, auf Grund eines Vernunftgrundes wünschenswerter zu sein als sein Gegensatz.¹⁵ Was aber ist inhaltlich gesehen vernünftigerweise wünschenswerter als sein Gegensatz? Diese Frage kann mit Leibniz wie folgt beantwortet werden: der Grad oder die Quantität an „*realitas*“, an wirklichem Sachgehalt. Damit übernimmt Leibniz die Vollkommenheitsdefinition Descartes', nach der die Vollkommenheit einer Entität in deren „aktuellem oder formhaftem Sachgehalt“ (*realitas actualis sive formalis*) besteht; etwas ist daher nach Leibniz umso vollkommener, je höher seine Sachhaltigkeit, je weniger eingeschränkt sein Wirklichkeitsgrad ist. Die Vollkommenheit selbst bedeutet daher eine „unbedingte“, eine in ihrer Positivität uneingeschränkte „Wirklichkeit“.¹⁶ Das vollkommenste Wesen, in dem alle miteinander verträglichen Vollkommenheiten vereinigt sind, muss folglich reiner Akt und somit etwas sein, welches nie einmal nicht wirklich sein kann, welches also seinsnotwendigerweise, mithin aus und durch sich selbst existiert.¹⁷

Wünschenswerter aber kann etwas nur für solche Wesen sein, die zu rational begründeten Wertungen fähig sind. Für diese aber ist nach Leibniz nicht nur eine glückliche Existenz gegenüber einer unglücklichen Existenz, sondern auch eine glücksneutrale Existenz als solche, d. h. eine Existenz, die weder durch einen glücklichen noch durch einen unglücklichen Zustand bestimmt ist, wünschenswerter als deren Nicht-Existenz; dies gilt gemäß Leibniz' Verständnis von Vollkommenheit genau deshalb, weil reale Existenz zweifellos einen höheren Wirklichkeitsgrad besitzt als deren Gegensatz, d. h. reale Nicht-Existenz, und zwar auch

¹⁴ Vgl. G. W. Leibniz: Brief vom 28. April 1677 an Arnold Eckhard (wie Anm. 13) 322,16: „non ergo esse sed bene esse perfectio erit“.

¹⁵ Vgl. G. W. Leibniz: Brief vom 28. April 1677 an Arnold Eckhard (wie Anm. 13) 322,30f.: „*Melius autem interpretor, cum ratione optabilius.*“

¹⁶ Vgl. G. W. Leibniz: Marginalie zum Brief von Arnold Eckhart an Leibniz vom Mai 1677, in: Ders., A II,1, Darmstadt 1926, 327: „*Perfectio mihi est quantitas seu gradus, realitatis.*“ Dem entspricht Leibniz' in der „*Monadologie*“ ausgesprochenes Verständnis von *perfectio*, Vollkommenheit, als der schrankenlosen Größe der positiven Realität (vgl. Anm. 23) sowie seine Bestimmung der Vollkommenheit als eine „unbedingte Realität“ in: G. W. Leibniz: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (im Folgenden abgekürzt mit „*Théodicée*“). Préface, Discours, première et seconde partie, in: Ders., Philosophische Schriften, Bd. II, erste Hälfte, hg. und übers. v. Herbert Herring, Frankfurt a. M. ²1986, 258: „la perfection est positive, c'est une réalité absolue“; mit „*realitas*“ bzw. „*réalité*“ gibt Leibniz Descartes' Begriff der „*realitas actualis sive formalis*“ verkürzt wieder, vgl. Descartes, *Meditatio III* (wie Anm. 2) 72: „... id, quod magis perfectum est, hoc est, quod plus realitatis in se continet“; es geht aus dem Kontext eindeutig hervor, dass Descartes mit „*realitas*“ hier die in diesem Zusammenhang von ihm genannte „*realitas actualis sive formalis*“ und nicht die „*realitas objectiva*“, d. h. den Bedeutungsgehalt von Vorstellungen, meint. Im Gegensatz zur Vollkommenheit ist die Unvollkommenheit privativ; sie entspringt der Beschränkung und neigt zu neuen Privationen, vgl. *Théodicée*, I. Teil, 258: „le défaut est privatif, il vient de la limitation et tend à des privations nouvelles.“

¹⁷ Zu diesem Gedanken von Leibniz, dass die seinsnotwendige Existenz Gottes aus seiner (absoluten und unendlichen) Vollkommenheit folgt, nicht jedoch umgekehrt, vgl. Holze (wie Anm. 12), 46 (und die dort angegebene Stelle).

dann, wenn reale Nicht-Existenz ein zwar de facto noch nicht verwirklichtes, aber verwirklichungsfähiges, mithin mögliches Sein bezeichnet. Denn das wirklich Existierende besitzt einen höheren Aktualitätsgrad als das nur möglicherweise Existierende. Daher muss das Vollkommenste, d. h. jenes Seiende, welches alle Vollkommenheiten in sich enthält und damit auch den höchstmöglichen Wirklichkeitsgrad besitzt, das Beste im Sinne des vernünftigerweise Wünschenswertesten sein¹⁸ und als solches auch kraft eigener Seinsnotwendigkeit real existieren.¹⁹

d. Die Urfassung des „ontologischen Gottesbegriffs“ bei Anselm von Canterbury

Um Leibniz' Fassung des ontologischen Gottesbegriffs angemessener beurteilen zu können, soll ein kurzer Blick auf dessen Urfassung geworfen werden. Die ursprüngliche und systematisch vollständige Fassung des ontologischen Gottesbegriffs geht bekanntlich auf Anselm von Canterbury zurück: Nach dieser Urform des ontologischen Gottesbegriffs ist Gott etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.²⁰ Diese von Anselm geschaffene sprachliche Form des ontologischen Gottesbegriffs sei im Folgenden abkürzend mit „Q“ bezeichnet. In dieser Urfassung des ontologischen Gottesbegriffs wird die schlechthinnige Unübertrefflichkeit Gottes zum Ausdruck gebracht. Diese aber besitzt einen affirmativ-theologischen und einen negativ-theologischen Gehalt. Denn als das schlechthin Unübertreffliche besitzt Q den affirmativ-theologischen Gehalt, die Totalität aller von einem endlichen Intellekt widerspruchsfrei denkbaren, mithin möglichen Vollkommenheiten zu sein; darüber hinaus besitzt Q jedoch auch noch einen negativ-theologischen Gehalt, sofern es gerade als Q das Anschauungsvermögen jedes endlichen Intellekts zugleich auch übersteigt.²¹ Denn es kann von einem endlichen Intellekt ein Wesen widerspruchsfrei gedacht im Sinne von angenommen werden, welches das intellektuelle Anschauungsvermögen jedes endlichen Intellekts

¹⁸ Vgl. G. W. Leibniz: Brief vom 28. April 1677 an Arnold Eckhard (wie Anm. 13) 323,22-25, insb. 24f.: „ut perfectissimum sit optimum, seu cum ratione optabilissimum.“

¹⁹ Vgl. G. W. Leibniz: Brief vom 28. April 1677 an Arnold Eckhard (wie Anm. 13) 322,24-30: „Nempe id consendum esse perfectius sive melius, quod per se et caeteris extra seipsum paribus melius ac perfectius est. Talis autem videtur utique existentia. Tametsi enim dubium sit, an non sit melius non existere, quàm in summa infelicitate existere, fatendum est tamen melius esse existere in statu indifferenti, felicitatis atque infelicitatis experte (siquidem talis in eo qui optandi capax est fingi potest), quàm non existere. Et ita concedam existentiam esse perfectionem, siue nulla aliarum vitae circumstantiarum ratione habita melius esse existere quàm non existere.“ Hierzu vgl. ausführlich Holze (wie Anm. 12) 48-51.

²⁰ Vgl. Anselm von Canterbury, Proslogion, Kap. 2, in: S. Anselmi Opera Omnia I. Prolegomema seu ratio editionis, hrsg. v. F. S. Schmitt, Stuttgart/Bad Cannstatt 1968, Bd. II, 101,4f.: „Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.“

²¹ Zu dieser Auslegung des ontologischen Gottesbegriffs Anselms vgl. Vf.: Denken des Unübertrefflichen. Die zweifache Normativität des ontologischen Gottesbegriffs, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 1 (2002), 64-86;

überragt. Wenn es aber als solches widerspruchsfrei gedacht werden kann, dann muss es als das von Q bezeichnete Wesen diese Eigenschaft zugleich auch besitzen und damit erhaben sein über das intellektuelle Anschauungsvermögen jedes endlichen Intellekts. Was ein schlechthin unübertreffliches Sein inhaltlich bedeutet, das entnimmt Anselm dem platonisch-neuplatonischen Begriff uneingeschränkter Seinsfülle, und zwar in seiner vor allem durch Augustinus modifizierten, christlich transformierten Gestalt, nach der das im Sein schlechthin Vollkommene sowohl in seinem Wesen vollkommen einfach als auch in sich selbst und nicht nur in seiner Wirkung nach außen reine Liebe und somit die Einheit der wechselseitigen Selbsthingabe zweier Unterschiedener, mithin trinitarisch ist.²²

e. Der affirmativ-theologische und der negativ-theologische Gehalt von Leibniz' „ontologischem Gottesbegriff“

Leibniz realisiert nun im Gefolge Descartes' sowohl den affirmativ-theologischen als auch den negativ-theologischen Gehalt von Anselms ursprünglicher Fassung des ontologischen Gottesbegriffs und versteht daher Gott als die höchste Substanz, die alle widerspruchsfrei denkbaren Vollkommenheiten in sich vereinigt und als solche zugleich auch das Erkenntnisvermögen jedes geschaffenen Intellekts übersteigt. Entsprechend führt er in seiner Vermächtnisschrift, der „*Monadologie*“, aus, dass Gott dasjenige Wesen sei, welches keinerlei Grenzen, Schranken, Negationen oder Unvollkommenheiten, sondern die größtmögliche Sachhaltigkeit (*realitas*) besitzt. Daher sei er absolut vollkommen. In den §§ 40 und 41 der „*Monadologie*“ heißt es wörtlich:

„Ferner kann man schließen, daß diese oberste Substanz, die einzig, allumfassend und notwendig ist – da es nichts außerhalb ihrer gibt, was von ihr unabhängig wäre, und da sie eine einfache Folge des möglichen Seins ist – , unmöglich Schranken haben kann und soviel Realität wie möglich enthalten muß. Daraus folgt dann, daß Gott absolut vollkommen ist; VOLLKOMMENHEIT ist nämlich nichts anderes als die Größe der positiven Realität als solcher, die man erhält, wenn man die Grenzen oder Schranken der Dinge, die solche haben, beiseite läßt. Und dort, wo es keine Schranken gibt, d. h. in Gott, ist die Vollkommenheit absolut unendlich.“²³

zum Terminus des „ontologischen Gottesbegriffs“, der alle für die Beweiskraft des ontologischen Gottesbeweistyps erforderlichen Prämissen in sich enthält, vgl. ebd., 52.

²² Vgl. hierzu genauer Vf.: Denken des Unübertrefflichen (wie Anm. 21) 60-63; Vf.: Art. Gott, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, ³2007 (im Druck).

²³ G. W. Leibniz, *Monadologie* §§ 40-41, in: Ders., Vernunftprinzipien der Natur und Gnade, *Monadologie*, Französisch-Deutsch. Auf Grund der krit. Ausgabe v. André Robinet u. d. Übers. von Artur Buchenau mit Einf. und Anm. hrsg. v. Herbert Herring, Hamburg ²1982, 45; zum französischsprachigen Originaltext vgl. ebd., 44: „On peut juger aussi que cette Substance Supreme qui est unique, universelle et necessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit independant, et étant une suite simple de l'être possible; doit être incapable de limites et conte-

Die Vollkommenheiten Gottes sind nach Leibniz daher zwar qualitativ dieselben, die auch die menschlichen Seelen besitzen; während diese jedoch Vollkommenheiten wie Macht, Wissen und Güte nur in eingeschränkter Form besitzen, ist Gottes Besitz an diesen Vollkommenheiten schlechthin unbegrenzt.²⁴ Wie schon Descartes gibt auch Leibniz den negativ-theologischen Gehalt des ontologischen Gottesbegriffs (Q) mit dem Begriff der Unendlichkeit (der Vollkommenheiten [Gottes]) wieder, wenn er in seiner „*Théodicée*“ einen von Pierre Bayles 19 philosophischen Sätzen wie folgt zustimmend zitiert:

„Die Güte des unendlich vollkommenen Wesens ist unendlich, würde aber nicht unendlich sein, wenn man sich eine größere Güte als die seine vorstellen könnte. Dieser Charakter der Unendlichkeit kommt auch allen seinen übrigen Vollkommenheiten, seiner Liebe zur Tugend, seinem Abscheu gegen das Laster usw. zu: sie müssen sämtlich die größten sein, die man sich denken kann“²⁵.

Zu diesem Bayle-Zitat bemerkt Leibniz wörtlich:

„Dieser Satz ist genau nach meinem Sinn, und ich folgere daraus, daß Gott das Beste von allem Möglichen tut, denn anderenfalls würde ja die Ausübung seiner Güte und damit seine Güte selbst beschränkt sein, wenn sie ihn nicht dazu antriebe, wenn er des guten Willens ermangelte; oder seine Weisheit und seine Macht würden beschränkt sein, wenn ihm die nötige Kenntnis fehlte, das Beste zu erkennen und die Mittel zu dessen Erlangung aufzufinden, oder wenn ihm die nötigen Kräfte fehlten, um diese Mittel anzuwenden.“²⁶

nir tout autant de réalité qu'il est possible. D'où il s'ensuit que Dieu est absolument parfait; la PERFECTION n'étant autre chose que la gandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là, ou il n'y a point de bornes, c'est à dire, en Dieu, la perfection est absolument infinie.“ Vgl. hierzu auch Anm. 16.

²⁴ Leibniz gebraucht hierfür das Bild von den Tropfen an Macht, Wissen und Güte, die wir besitzen, während Gott über ein (unendliches) Meer an diesen Vollkommenheiten verfügt, vgl. hierzu *Théodicée*, Préface (wie Anm. 16) 8: „Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes; il est un océan, dont nous n'avons reçu que des gouttes: il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté; mais elles sont tout entières en Dieu.“

²⁵ *Théodicée*, II. Teil (wie Anm. 16) 379-381; für den Originaltext vgl. ebd., 378-380: „La Bonté de l'Etre infiniment parfait est infinie, et ne serait pas infinie, si l'on pouvait concevoir une bonté plus grande que la sienne. Ce caractère d'infinité convient à toutes ses autres perfections, à l'amour de la vertu, à la haine du vice, etc., elles doivent être les plus grandes que l'on puisse concevoir“. Im Anschluß daran verweist Leibniz auf augustinische Vorformulierungen des „*unum argumentum*“ Anselms, ohne jedoch Anselms Q selbst zu erwähnen, vgl. zu Augustinus, *De doctrina christiana* I 7,7, in: CCSL 32, Turnhout 1962, 10,1-4: „Nam cum ille unus cogitatur deorum deus, ... , ita cogitatur, ut aliquid, quo nihil sit melius atque sublimius,“ Ebd., 20f.: „... nec quisquam inueniri potest, qui hoc deum credat esse, quo est aliquid melius.“

²⁶ Vgl. *Théodicée*, II. Teil (wie Anm. 16) 380: „Cette maxime est parfaitement à mon grè, et j'en tire cette conséquence, que Dieu fait le meilleur qui soit possible: autrement ce serait borner l'exercice de sa bonté, ce qui serait borner sa bonté elle-même, si elle ne l'y portait pas, s'il manquait de bonne volonté; ou bien ce serait borner sa sagesse et sa puissance, s'il manquait de la connaissance nécessaire pour discerner le meilleur et pour trouver les moyens de l'obtenir; ou s'il manquait des forces nécessaires pour employer ces moyens.“

Leibniz setzt demnach den Gehalt des ontologischen Gottesbegriffs mit dem begrifflichen Gehalt eines unendlich vollkommenen Wesens gleich und leitet aus diesem Gottesbegriff seine Regel des Besten für Gottes Handeln ab. Er fügt, um sogleich dem Einwand zu begegnen, dass es dann doch gar nichts Schlechtes mehr in dieser Welt geben dürfe, noch hinzu:

„Aber obgleich jede Vollkommenheit Gottes an sich unendlich ist, so wird sie doch nur dem Gegenstand angemessen und entsprechend der Natur der Dinge betätigt: daher überwiegt die Liebe zum Besten im ganzen alle anderen besonderen Neigungen und Abneigungen. Sie ist die einzige (sc. Vollkommenheit Gottes), deren Betätigung sogar unbedingt unendlich ist, da nichts Gott hindern kann, sich für das Beste zu erklären, und wenn irgendein Laster sich mit dem bestmöglichen Plan verknüpft findet, so läßt es Gott zu.“²⁷

Die zuletzt ausgesprochene Annahme wird nur auf dem Hintergrund des von Leibniz in der „*Théodicée*“ vielfach ausgesprochenen Gedankens verständlich, dass Gottes Zulassung von einigem Übel bzw. Schlechtem um höherer Güter willen die bestmögliche Qualität der wirklichen Welt nicht beeinträchtigt, sondern sogar konstituiert. Denn solche Übel hat die göttliche Weisheit in ihrer ewigen Voraussicht immer schon in den Dienst höherer Güter genommen, so dass sie zur besten aller möglichen Welten gehören müssen, die Gottes unendlich vollkommene Güte aus eigener Seinsnotwendigkeit heraus und damit frei gewählt und geschaffen hat.²⁸

Leibniz folgert also aus dem ontologischen Gottesbegriff, dessen Gehalt er mit dem Inbegriff der Totalität aller widerspruchsfrei möglichen, unendlichen Vollkommenheiten angemessen wiedergibt, konsequent, dass Gott das Beste von allem Möglichen und damit die beste aller möglichen Welten weiß, will und schafft.²⁹ Leibniz' Prinzip oder Regel des Besten,

²⁷ Vgl. *Théodicée*, II. Teil (wie Anm. 16) 380: „Mais quoique chaque perfection de Dieu soit infinie en elle-même, elle n'est exercée qu'à proportion de l'objet, et comme la nature des choses le porte: ainsi l'amour du meilleur dans le tout l'emporte sur toutes les autres inclinations ou haines particulières: il est le seul dont l'exercice même soit absolument infini, rien ne pouvant empêcher Dieu de se déclarer pour le meilleur: et quelque vice se trouvant lié avec le meilleur plan possible, Dieu le permet.“

²⁸ Vgl. *Théodicée*, II. Teil (wie Anm. 16) 402, 406-408; 411-421; für diese Überzeugung, dass die von Gott zugelassenen Übel dem Guten dienen, bezieht sich Leibniz wiederholt auf Augustinus, vgl. z. B. G. W. Leibniz: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Troisième partie, Abrégé de la controverse, Causa Dei*, in: Ders.: *Philosophische Schriften*, Bd. II, Zweite Hälfte, hg. und übers. v. Herbert Herring, Frankfurt a. M. 1986, 56 (Gott würde das Schlechte nicht zulassen, wenn er nicht auch aus dem Schlechten Gutes tun könnte); vgl. auch *Théodicée, Abrégé de la controverse, réduite à des arguments en forme*, in: Ebd., 288: „On a suivie en cela le sentiment de saint Augustin, qui a dit cent fois que Dieu a permis le mal pour en tirer un bien, c'est-à-dire un plus grand bien“.

²⁹ Vgl. *Théodicée*, I. Teil (wie Anm. 16) Kap. 7 und 8, in denen Leibniz beweist, dass der erste Grund der Dinge, der den Grund seines Daseins in sich selbst trägt und daher notwendigerweise und ewig existiert, sowohl Vernunft bzw. Weisheit als auch Macht als auch einen Willen besitzen muss und dass sich dabei die Macht auf das Sein, die Vernunft bzw. Weisheit auf das Wahre und der Wille auf das Gute beziehen; ferner, dass diese drei basalen Vollkommenheiten Gottes, d. h. seine Macht, Weisheit und Güte, in ihm in jeder Hinsicht unendlich und absolut vollkommen sein müssen. Aus der unendlichen Vollkommenheit dieser drei Qualitäten Gottes aber folgt

der gemäß Gott sein Handeln mit durch sein eigenes (unendlich) vollkommenes Wesen bedingter Notwendigkeit und folglich ungezwungen von außen, mithin frei,³⁰ bestimmt, liegt daher in seinem ontologischen Gottesbegriff begründet als dem Begriff eines absolut bzw. schlechthin, d. h. in jeder möglichen Hinsicht, unendlich vollkommenen Wesens, welches alle möglichen Vollkommenheiten in aktueller unendlicher Form in sich vereinigt.³¹ Daraus aber folgt zwingend die Annahme, dass seine unendliche Güte Gott dazu bestimmt, nur das zu wählen, was für das Ganze des Universums am besten ist.³² Dabei kann durchaus der Fall eintreten, dass das, was in seiner Wirkung und Bedeutung für das Ganze des Universums das auf Dauer Bestmögliche ist bzw. die bestmögliche Wirkung entfaltet, nicht auch zugleich für jedes einzelne Moment zu jeder Zeit das denkbar Beste ist.³³

unter der Voraussetzung der realen Existenz einer Welt bzw. eines Universums als der ganzen Folge und Ansammlung aller existierenden Dinge mit Notwendigkeit die Annahme, dass Gott nur das Beste habe wählen können und dass daher die real existierende die beste aller möglichen Welten sein muss, vgl. ebd., 218-220: „Et cette cause intelligente doit être infinie de toutes les manières et absolument parfaite en *puissance*, en *sagesse* et en *bonté*, puisqu'elle va à tout ce qui est possible. Et comme tout est lié, il n'y a pas lieu d'en admettre plus d'une. Son entendement est la source des *essences*, et sa volonté est l'origine des *existences*. Voilà en peu de mots la preuve d'un Dieu unique avec ses perfections, et par lui l'origine des choses. 8. Or, cette suprême sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur. Car comme un moindre mal est une espèce de bien, de même un moindre bien est une espèce de mal, s'il fait obstacle à un bien plus grand; et il y aurait quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avait moyen de mieux faire. ... on peut dire de même en matière de parfaite sagesse, qui n'est pas moins réglée que les mathématiques, que s'il n'y avait pas le meilleur (*optimum*) parmi tous les mondes possibles, Dieu n'en aurait produit aucun. J'appelle *monde* toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différents temps et différents lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou si vous voulez pour un univers. Et quand on remplirait tous les temps et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on les aurait pu remplir d'une infinité de manières, et qu'il y a une infinité de mondes possibles dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison.“

³⁰ Zur Freiheit Gottes von jeder metaphysischen Notwendigkeit vgl. Théodicée, II. Teil (wie Anm. 16), 606: „Le décret de créer est libre: Dieu est porté à tout bien; le bien, et même le meilleur, l'incline à agir; mais il ne le nécessite pas: car son choix ne rend point impossible ce qui est distinct du meilleur; il ne fait point que ce que Dieu omet implique contradiction. Il y a donc en Dieu une liberté, exempte non seulement de la contrainte, mais encore de la nécessité. Je l'entends de la nécessité métaphysique; car c'est une nécessité morale, que le plus sage soit obligé de choisir le meilleur.“ Zur Übersetzung vgl. ebd., 607: „Der Beschluß zu schaffen ist frei: Gott ist zu allem Guten geneigt; das Gute, und sogar das Beste, treibt ihn zum Handeln an, aber es zwingt ihn nicht: denn seine Wahl macht das vom Besten Unterschiedene durchaus nicht unmöglich, es bewirkt nicht, daß das, was Gott unterläßt, einen Widerspruch enthält. Es ist also bei Gott eine Freiheit vorhanden, die nicht nur vom Zwang, sondern auch von der Notwendigkeit unabhängig ist. Ich meine von der metaphysischen Notwendigkeit; denn daß der Weise genötigt ist, das Beste zu wählen, ist eine moralische Notwendigkeit.“ Während Leibniz die metaphysische Notwendigkeit im Anhalt an die traditionelle Terminologie als eine unbedingte, blinde und rein logische Notwendigkeit bezeichnet, die alleine von den Wirkursachen abhängt, charakterisiert er die moralische Notwendigkeit als eine solche, die der freien Wahl der Weisheit in Bezug auf die Endzwecke entspringt, vgl. Théodicée, III. Teil (wie Anm. 28) 160.

³¹ Vgl. Théodicée, II. Teil (wie Anm. 16) 476: „Dieu ne le (sc. le crime) empêcher sans agir contre ce qu'il se doit, sans faire quelque chose qui serait pis que le crime de l'homme, sans violer la règle du meilleur; ce qui serait détruire la divinité, comme j'ai déjà remarqué.“

³² Vgl. Théodicée, II. Teil (wie Anm. 16) 418: „Dieu veut l'ordre et le bien; mais il arrive quelquefois que ce qui est désordre dans la partie est ordre dans le tout.“ Zur konstitutiven Bedeutung des Gottesbegriffs für die Beweisstruktur in Leibniz' „*Théodicée*“ vgl. auch T. Schumacher: Die Systematik der Leibnizschen Theodizee, in: Ders., Theodizee. Bedeutung und Anspruch eines Begriffs, Frankfurt a.M. 1994, 278-288.

³³ Vgl. Théodicée, II. Teil (wie Anm. 16) 580; 560.

3. Die drei grundlegenden Seinsvollkommenheiten Gottes: (Vollkommene) Macht, (vollkommenes) Wissen und (vollkommener) Wille

Als dieses absolut, d. h. in jeder (möglichen) Hinsicht, unendlich vollkommene Wesen ist Gott nach Leibniz, der darin der klassischen, und zwar bereits der griechischen und dann auch der mittelalterlich-christlichen sowie der frühneuzeitlichen Tradition der philosophischen Gotteslehre folgt,³⁴ durch genau drei Seinsvollkommenheiten grundlegend bestimmt, und zwar: erstens durch seine vollkommene Macht, „die der Ursprung von allem ist“; zweitens durch sein vollkommenes Wissen bzw. seine vollkommene Erkenntnis und drittens durch seinen Willen, der „die Veränderungen oder Schöpfungen nach dem Prinzip des Besten bewirkt“³⁵, der also vollkommen gut ist. Prinzipiell gilt, so Leibniz, dass sich die Macht auf das Sein, das Wissen auf das Wahre und der Wille auf das Gute bezieht. Dabei führt die vollkommene Macht Gottes nur das aus, was ihr der allwissende göttliche Verstand zeigt und die vollkommene Güte Gottes zu tun befiehlt. Vollkommene Macht, vollkommenes Wissen und vollkommene Güte seines Willens sind daher genau jene drei Seinsvollkommenheiten Gottes, mit denen Leibniz in der „*Théodicée*“ die real existierende als die beste aller möglichen Welten begründet.³⁶

4. Die trilemmatische Beweisfigur der „*Théodicée*“

Worin besteht nun die eingangs bereits genannte trilemmatische Beweisfigur der „*Théodicée*“? Unter Voraussetzung der Gültigkeit des entfalteten Gottesbegriffs schließt Leibniz in der „*Théodicée*“ wie folgt: Wäre die bestehende Welt von allen möglichen Welten nicht die beste, so hätte Gott entweder die bestmögliche Welt nicht gekannt – dies allerdings widerspräche der Vollkommenheit seines Wissens – oder er hätte die bestmögliche Welt zwar gekannt, sie aber nicht erschaffen wollen – diese Behauptung widerspräche der vollkommenen Güte seines Willens; oder er hätte die beste aller möglichen Welten zwar gekannt und auch

³⁴ Vgl. hierzu Vf., Art. Gott, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe ³2007 (im Druck).

³⁵ Monadologie, § 48, in: G. W. Leibniz (wie Anm. 23) 46–48: „Il y a en Dieu la *Puissance*, que est la source de tout, puis la *Connaissance* qui contient le detail des idées, et enfin la *Volonté*, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur.“

³⁶ Vgl. hierzu Anm. 27; im zweiten Teil der „*Théodicée*“ spricht Leibniz ausdrücklich von diesen drei Vollkommenheiten als den drei Prinzipien in Gott, von denen der Verstand der gottimmanente Ermöglichungsgrund des Bösen sei, ohne selbst böse zu sein; dies deshalb, weil er die verschiedenen Wesen vorstelle, wie sie in den ewigen Wahrheiten sind, und den Grund enthalte, aus dem das Übel zugelassen wird; der Wille gehe auf das Gute; beiden voraus gehe die Macht, die aber nur das ausführe, was der Verstand ihr zeige und der Wille ihr zu tun anordne, vgl. *Théodicée*, II. Teil (wie Anm. 16) 462.

erschaffen wollen, sie aber nicht erschaffen können – diese Annahme widerspräche der vollkommenen Macht Gottes. Ein anderer Grund dafür, dass die wirkliche Welt bzw. das real existierende Universum nicht die beste aller möglichen Welten sein könnte, ist unter der Voraussetzung, dass der unendlich und absolut vollkommene und daher in Macht, Wissen und Wille schlechthin perfekte Gott der Schöpfer dieser Welt ist, nicht möglich. Daraus folgt schlussendlich zwingend, dass diese wirkliche Welt einschließlich ihrer verschiedenen Erscheinungsformen des Übels die beste aller möglichen Welten sein muss.³⁷ Im Folgenden soll jedoch nicht das argumentative Beweisverfahren als solches, sondern das Christliche in der „*Théodicée*“ Gegenstand der Überlegungen sein.

5. Die „*Théodicée*“ als philosophische Rechtfertigung der christlichen Gottesvorstellung und des christlichen Glaubens

a. Der Philosoph als Anwalt und Verteidiger der christlichen Gottesvorstellung vor dem Forum der Vernunft

Die oben gestellte Frage nach dem Christlichen in Leibniz' „*Théodicée*“ ist erläuterungsbedürftig: Wird dabei nach den christlichen Quellen für Leibniz' theoretische Rechtfertigung dieser Welt als der besten aller möglichen Welten gefragt? Oder soll nur die inhaltliche Konkordanz der Leibniz'schen „*Théodicée*“ mit christlichen Überlegungen festgestellt werden, sofern diese von Leibniz selbst wahrgenommen wurde? Zur Präzisierung dessen, wonach mit dem Christlichen in der „*Théodicée*“ genau gefragt wird, soll im Folgenden Leibniz' eigenen Hinweisen auf christliche Theoreme nachgegangen und deren Funktion für die rationalen Beweisgänge in der „*Théodicée*“ sichtbar gemacht werden, sei diese nun begründender oder auch nur beglaubigender Natur. Zuvor sei hier ausdrücklich darauf hingewiesen, dass es zu Leibniz' Beitrag zur Geschichte der christlichen Theologie bereits eine breite Forschungstradition gibt.³⁸

³⁷ Vgl. hierzu *Théodicée*, Nachwort, in: G. W. Leibniz, Philosophische Schriften, Bd. II., Zweite Hälfte, hg. und übersetzt v. Herbert Herring, Frankfurt a.M. 1986, 393f.

³⁸ Vgl. hierzu ausführlich E. Holze (wie Anm. 12) 17-33; von den zahlreichen hier referierten Positionen kommt der vom Vf. im Folgenden in Bezug auf die „*Théodicée*“ entwickelten Deutung kurioserweise diejenige von Heinrich Heine am nächsten, die in Leibniz einen philosophischen Verteidiger des ganzen (dogmatischen) Christentums gegen dessen Verkürzungen und Entstellungen sieht, vgl. H. Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland [1834], in: Ders., Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, hg. v. N. Windfuhr, Nd. 8/1, Hamburg 1979, 52.

Im Vorwort zur „*Théodicée*“ geht Leibniz davon aus, dass die wahre Frömmigkeit und das wahre Glück des Menschen in der Liebe zu Gott bestehen, „aber in einer erleuchteten Liebe, deren Glut mit Einsicht verbunden ist.“³⁹ Die wahre Gottesliebe des Menschen müsse daher mit einem angemessenen Wissen von den Vollkommenheiten Gottes verbunden sein: „Man würde Gott nicht lieben, ohne seine Vollkommenheiten zu kennen und dieses Wissen beinhaltet *die Grundsätze* der wahren Frömmigkeit. *Das Ziel der wahren Religion* muß es sein, diese Grundsätze den Seelen einzuprägen“⁴⁰. In der Lehre und Verwirklichung dieser Grundsätze sei „unser göttlicher Meister“, gemeint ist Jesus Christus, als Vorbild vorausgegangen; doch diese Grundsätze seien durch unangemessene Gottesvorstellungen und eine dementsprechend mangelhafte Gottesliebe von Menschen verunreinigt worden, wodurch sich Leibniz zur Berichtigung dieser Irrtümer um der wahren Frömmigkeit willen und damit zu einer zusammenhängenden Darstellung seiner diesbezüglichen Überlegungen in der „*Théodicée*“ habe bewegen lassen.⁴¹ Einer der größten und in seinen praktischen Konsequenzen verheerenden Irrtümer liege in der prädestinistischen Annahme der „faulen Vernunft“, deren falsches Verständnis von Notwendigkeit zur Annahme eines „*fatum mahumetanum*“⁴², eines Schicksal nach türkischer – gemeint ist islamischer – Auffassung führe, dem Leibniz Christi Lehre eines vollkommenen Vertrauens auf die bestmögliche Fürsorge des göttlichen Vaters für die gesamte Schöpfung und für alle Menschen entgegenhält, welche er das „*fatum christianum*“ nennt.⁴³

Es sei die angemessene Gotteserkenntnis um der Erweckung wahrer Frömmigkeit und (religiöser) Tugend willen, die er, Leibniz, mit dieser Schrift beabsichtige.⁴⁴ Damit aber verteidige er die *causa dei*, die Sache Gottes, als deren Anwalt Leibniz daher sich selbst ver-

³⁹ *Théodicée*, Préface (wie Anm. 16) 8: „Il s’ensuit manifestement que la véritable piété, et même la véritable félicité, consiste dans l’amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l’ardeur soit accompagnée de lumière.“

⁴⁰ Vgl. *Théodicée*, Préface (wie Anm. 16) 10: „On ne saurait aimer Dieu sans en connaître les perfections, et cette connaissance renferme *les principes* de la véritable piété. *Le but de la vraie religion* doit être de les imprimer dans les âmes“.

⁴¹ Vgl. *Théodicée*, Préface (wie Anm. 16) 10-12; vgl. hier vor allem den bündigen Hinweis von Leibniz, dass es außerordentlich wichtig sei, dass die menschliche Gottesvorstellung als „die Quelle der Frömmigkeit“ nicht verunreinigt werde.

⁴² Vgl. *Théodicée*, Préface (wie Anm. 16) 16.

⁴³ Vgl. *Théodicée*, Préface (wie Anm. 16) 16-18: „au lieu que notre Seigneur inspire des pensées plus sublimes, et nous apprend même le moyen d’avoir du contentement, lorsqu’il nous assure que Dieu, parfaitement bon et sage, ayant soin de tout, jusqu’à ne point négliger un cheveu de notre tête, notre confiance en lui doit être entière: de sorte que nous verrions, si nous étions capables de le comprendre, qu’il n’y a pas même moyen de souhaiter rien de meilleur (tant absolument que pour nous) que ce qu’il fait. C’est comme si l’on disait aux hommes: faites votre devoir, et soyez contents de ce qui en arrivera, non seulement parce que vous ne sauriez résister à la providence divine ou à la nature des choses, (ce qui peut suffire pour être *tranquille* et non pas être content) mais encore parce que vous avez affaire à un bon maître. Et c’est ce qu’on peut appeler *fatum christianum*.“

⁴⁴ Vgl. *Théodicée*, Préface (wie Anm. 16) 40.

steht.⁴⁵ Leibniz verleiht seinen philosophischen Argumenten ausdrücklich den Charakter einer rationalen Rechtfertigung zentraler Aussagen der christlichen Theologie, wie etwa der Bekehrung der Sünder mit Hilfe der zuvorkommenden Gnade Gottes im Rahmen der christlichen Gnadenlehre oder auch der ausdrücklichen Annahme eines universalen Heilswillens Gottes in der Heiligen Schrift.⁴⁶ Dabei sieht sich Leibniz selbst ausdrücklich in der Rolle desjenigen, der den von den Vorwürfen irrтümlicher Gottesvorstellungen angeklagten Gott vor dem Forum der Vernunft als dem Gericht freiwillig verteidigt, d. h. in der Rolle eines *advocatus dei*. Deshalb charakterisiert er seine Überlegungen in der „*Théodicée*“ expressis verbis als eine Verteidigung der Vollkommenheiten Gottes wie etwa seiner Heiligkeit, seiner Gerechtigkeit, seiner Güte, seiner Größe und seiner Macht,⁴⁷ indem er zeigt, dass das moralische Übel eine andere Quelle als den göttlichen Willen hat, von dem es nicht befürwortet, sondern nur zugelassen wird.⁴⁸ Leibniz' grundsätzliches Selbstverständnis in der „*Théodicée*“, philosophischer Anwalt bzw. Verteidiger der *causa dei*, gemeint ist des christlichen als des wahren Gottesbegriffs gegen die Vorwürfe zu sein, die gegen dessen Vollkommenheiten und damit gegen seine Göttlichkeit vorgetragen werden, macht die Anklage- und Prozesssituation offenbar, in die nach Leibniz die genuin christliche Gottesvorstellung geraten ist.

b. Die inhaltliche Widerspruchsfreiheit zwischen den geoffenbarten Wahrheiten des christlichen Glaubens und den von der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten

Dem ersten Teil der „*Théodicée*“ ist als deren eigentliche Einleitung eine Abhandlung vorangestellt über die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft („*Discours de la conformité de la foi avec la raison*“) und damit zugleich über die Möglichkeit des Gebrauchs der Philosophie in der Theologie.⁴⁹ Gegenstand des christlichen Glaubens seien die von Gott geoffenbarten Wahrheiten, während der Gegenstand der Vernunftkenntnis das System jener Wahrheiten sei, zu denen der Mensch auf natürlichem Wege, ohne Hilfe des Glaubens, gelan-

⁴⁵ Vgl. *Théodicée*, Préface (wie Anm. 16) 38: „... c'est la cause de Dieu qu'on plaide, et qu'une des maximes que nous soutenons ici porte que l'assistance de Dieu ne manque pas à ceux qui ne manquent point de bonne volonté.“

⁴⁶ Vgl. *Théodicée*, Préface (wie Anm. 16) 36.

⁴⁷ Vgl. *Théodicée*, Préface (wie Anm. 16) 34: „Et quant à l'origine du mal, par rapport à Dieu, on fait une apologie de ses perfections, qui ne relève pas moins sa sainteté, sa justice et sa bonté, que sa grandeur, sa puissance et son indépendance.“

⁴⁸ Vgl. *Théodicée*, Préface (wie Anm. 16) 36.

⁴⁹ Vgl. *Théodicée*, *Discours de la conformité de la foi avec la raison* (im Folgenden abgk. mit „*Discours*“) (wie Anm. 16) 68: „Je commence par la question préliminaire *de la conformité de la foi avec la raison*, et de l'usage de la philosophie dans la théologie, parce qu'elle a beaucoup d'influence sur la matière principale que nous allons traiter,“

gen könne.⁵⁰ Die „rechte“ bzw. „wahre Vernunft“⁵¹, gemeint ist die natürliche Vernunft (des Menschen), die in der Verknüpfung von Wahrheiten bestehe, besitze ihrerseits zwei Arten von Wahrheiten: Die eine umfasse die sogenannten *ewigen Wahrheiten*, die absolut notwendig sind, so dass ihr jeweiliger Gegensatz einen Widerspruch enthält. Hierzu gehören „die Wahrheiten, deren Notwendigkeit eine logische, metaphysische oder geometrische ist“, die also unbestreitbar gültig sind. Die zweite Art von Vernunftwahrheiten seien die „sogenannten *positiven Wahrheiten*, weil sie die Gesetze sind, die Gott nach seinem Gutdünken der Natur gegeben hat oder weil sie von ihnen abhängen“⁵². Die Auswahl derjenigen positiven Wahrheiten, die zu dieser zweiten Art gehören, nehme Gott nach dem Prinzip ihrer größtmöglichen Angemessenheit vor. Das Angemessene werde von Gott aus freier Wahl und nicht auf Grund einer seinen Willen und sein Handeln determinierenden geometrischen oder metaphysischen Notwendigkeit vorgezogen und verwirklicht. Daher beruhe die physische Notwendigkeit der Naturgesetze, welche die Ordnung in der Natur hervorbringt, auf einer „*moralischen Notwendigkeit*“, nämlich auf ihrer der vollkommenen Weisheit entsprechenden und daher sachadäquatesten Auswahl durch den göttlichen Schöpfer.⁵³

Die beiden von der natürlichen Vernunft erkannten Arten von Wahrheiten, die absolut notwendigen ewigen Wahrheiten und die Tatsachenwahrheiten, können sich nicht widersprechen – denn dies ist bereits durch Leibniz’ definitorische Bestimmung der Vernunft als einer Verknüpfung der natürlicherweise erkennbaren Wahrheiten⁵⁴ ausgeschlossen, die als solche sich nicht täuschen kann.⁵⁵ Unter einer Verknüpfung von Wahrheiten versteht Leibniz ausdrücklich „exakte Schlußfolgerungen“, d. h. den Regeln der Logik gemäß miteinander verknüpfte inhaltliche Wahrheiten.⁵⁶ Ewige und positive (Vernunft-) Wahrheiten können aber auch den nach christlichem Glauben von Gott geoffenbarten Wahrheiten nicht widersprechen, wie Leibniz dezidiert behauptet.⁵⁷ Denn beide, das Licht der Vernunft und das Licht der Offenbarung bzw. des Glaubens, seien Gaben Gottes und könnten schon deshalb nicht in einem

⁵⁰ Vgl. Théodicée, Discours (wie Anm. 16) 68.

⁵¹ Vgl. Théodicée, Discours (wie Anm. 16) 68: „Cette définition de la raison, c’est-à-dire de la *droite et véritable raison*.“

⁵² Vgl. Théodicée, Discours (wie Anm. 16) 70.

⁵³ Vgl. hierzu Théodicée, Discours (wie Anm. 16) 70-72.

⁵⁴ Vgl. Théodicée, Discours (wie Anm. 16) 68, 110, 162, 166.

⁵⁵ Vgl. Théodicée, Discours (wie Anm. 16) 170: „mais il s’agit ici de l’enchaînement des vérités et des objections en bonne forme, et dans ce sens il est impossible que la raison nous trompe.“

⁵⁶ Vgl. Théodicée, Discours (wie Anm. 16) 162, 168: „puisqu’un raisonnement exact n’est autre chose qu’un enchaînement des vérités.“

⁵⁷ Vgl. Théodicée, Discours (wie Anm. 16) 68: „Je suppose que deux vérités ne sauraient se contredire ; que l’objet de la foi est la vérité que Dieu a révélé d’une manière extraordinaire, et que la raison est l’enchaînement des vérités, mais particulièrement (lorsqu’elle est comparé avec la foi) de celles où l’esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de la foi.“

Widerspruchsverhältnis zueinander stehen⁵⁸ – andernfalls würde Gott, der die Quelle aller Wahrheit ist,⁵⁹ sich selbst widersprechen, was mit seiner Vollkommenheit unvereinbar und deshalb unmöglich ist. Weil also Glaubenssätze und Vernunftgründe bzw. theologische und philosophische Wahrheiten ihre gemeinsame Ursache in Gott haben, können sie sich nicht widersprechen⁶⁰. Diese Behauptung ist allerdings nur dann gültig, wenn die Wahrheit der christlichen Offenbarung bereits vorausgesetzt wird. Die inhaltliche Widerspruchsfreiheit zwischen Glauben und Vernunft bedeutet allerdings keine inhaltliche Kongruenz. Denn es gebe Glaubenswahrheiten – Leibniz nennt sie auch Mysterien, also Glaubensgeheimnisse, die nicht der Vernunft widersprechen, die aber das natürliche Vernunftvermögen geschaffener Geistwesen übersteigen, d. h. von diesen nicht mit eigener Kraft erkannt werden können, wie etwa – im Gefolge der thomanischen Tradition – die trinitarische Seinsweise Gottes oder auch das Verständnis der raumzeitlichen Erscheinungswirklichkeit als Schöpfung.⁶¹ Vernunftgründe für die Glaubwürdigkeit des nach christlichem Glauben Geoffenbarten rechtfertigten darum im Verständnis der Theologen „ein für allemal das Ansehen der Heiligen Schrift vor dem Tribunal der Vernunft“⁶², damit die Vernunft dem neuen Licht des Glaubens gleichsam Platz mache. Diese Verhältnisbestimmung zwischen dem Licht der Vernunft und dem des Glaubens veranschaulicht Leibniz mit dem Gleichnis des zum neuen Vorsitzenden einer Versammlung bestellten personifizierten Glaubens, der erst seine Anstellungsurkunde – gemeint ist die vernünftige Begründung der Glaubenswahrheiten – vorlegen muss, um den Vorsitz der Versammlung einnehmen zu können.⁶³ Leibniz geht also nach diesem Gleichnis von einer Vernunftgemäßheit des Christentums aus, und zwar ausdrücklich im Einklang mit Origenes als dem Vater jener großen innerchristlichen Tradition, die sich um den Aufweis der größtmöglichen Vernünftigkeit des christlichen Glaubens bemüht hat.⁶⁴ Dieser Aufweis aber werde von der natürlichen Vernunft selbst geführt, die insofern dem Glauben, wie Leibniz eigens betont, diene.⁶⁵

⁵⁸ Vgl. *Théodicée, Discours* (wie Anm. 16) 118; zur Verhältnisbestimmung zwischen Offenbarung und Vernunft bei Leibniz vgl. auch C. D. Zanger: *Welt und Konversation. Die theologische Begründung der Mission bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, Zürich 1973, 147-162.

⁵⁹ Vgl. *Théodicée, Discours* (wie Anm. 16) 120.

⁶⁰ Vgl. *Théodicée, Discours* (wie Anm. 16) 132: „Mais comme la raison est un don de Dieu aussi bien que la foi, leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu“.

⁶¹ Vgl. *Théodicée, Discours* (wie Anm. 16) 108-110: „Une vérité est au-dessus de la raison quand notre esprit, ou même tout esprit créé, ne la saurait comprendre; et telle est, à mon avis, la sainte Trinité, tels sont les miracles réservés à Dieu seul, comme, par exemple, la création; tel est le choix de l'ordre de l'univers, qui dépend de l'harmonie universelle et de la connaissance distincte d'une infinité de choses à la fois.“

⁶² Vgl. *Théodicée, Discours* (wie Anm. 16) 119.

⁶³ Vgl. Ebd.

⁶⁴ Vgl. *Théodicée, Discours* (wie Anm. 16) 148.

⁶⁵ Vgl. *Théodicée, Erster Teil* (wie Anm. 16) 206: „Après avoir réglé les droits de la foi et de la raison d'une manière qui fait servir la raison à la foi, bien loin de lui être contraire, ...“

Die Grund- und Ausgangsfrage der „*Théodicée*“, wie ein einziges, allgütiges, allwissendes und allmächtiges Prinzip das Übel in seiner Schöpfung habe zulassen können, ist daher nach Leibniz’ eigenem Verständnis eine Frage der natürlichen Theologie, d. h. der philosophischen Gotteslehre, die deshalb von ihm auch nicht mit theologischen, aus dem Glauben selbst geschöpften, sondern mit philosophischen Erkenntnismitteln bzw. Argumenten beantwortet wird.⁶⁶ Ist damit die Frage nach dem genuin Christlichen in Leibniz’ „*Théodicée*“ nicht schon – und zwar negativ – beantwortet? So könnte es scheinen, doch der Anschein trügt. Denn es gibt in den drei Teilen der „*Théodicée*“ in der Tat eine ganze Reihe von expliziten, im Folgenden näher ins Auge zu fassenden Bezugnahmen auf christliche Glaubenswahrheiten.

c. Bezugnahmen auf christliche Glaubensaussagen in der „*Théodicée*“

Seine wiederholt vorgetragene Überlegung, dass Gott im Einzelfall etwas Schlechtes – etwa ein physisches Übel wie ein körperliches und/oder seelisches Leiden oder auch ein moralisches Übel, d. h. sittlich böse Handlungen – zulässt, um dieses einem höheren Gut dienstbar zu machen, bezieht Leibniz selbstverständlich auch auf den Leidenscharakter des christlichen Lebensweges: „Übrigens hat man auch gar keinen Grund, sich darüber zu beklagen, daß man gewöhnlich nur durch viele Leiden und indem man das Kreuz Christi trägt, zum Heil gelangt; diese Übel dienen dazu, die Erwählten zu Nachfolgern ihres Herrn zu machen und das Glück zu mehren.“⁶⁷ So wird – auch wenn es paradox klingt – die Herrlichkeit Gottes auch durch die Existenz von Schlechtem gemehrt, weil und indem er dieses in den Dienst eines dadurch größer werdenden Gutes stellt.⁶⁸ Es kann daher vorkommen, dass das, was für das Ganze das Bestmögliche ist, nicht für jeden einzelnen Teil das absolut betrachtete Beste ist.⁶⁹ Diesen Gedanken formuliert Leibniz an einer Stelle sogar mit einem Zitat des Bernhard von Clairvaux: „es gehört zur größten Ordnung, daß zuweilen etwas weniger Geordnetes geschieht“⁷⁰.

⁶⁶ Vgl. *Théodicée*, Discours (wie Anm. 16) 138: „Il reste donc cette question de la théologie naturelle, comment un principe unique, tout bon, tout sage et tout-puissant a pu admettre le mal, et surtout comment il a pu permettre le péché, et comment il a pu se résoudre à rendre souvent les méchants heureux et les bons malheureux?“

⁶⁷ Vgl. *Théodicée*, II. Teil (wie Anm. 16) 406: „Au reste, on n’a aucun sujet de se plaindre de ce qu’on ne parvient ordinairement au salut que par bien des souffrances et en portant la croix de Jésus-Christ; ces maux servent à rendre les élus imitateurs de leur maître et à augmenter leur bonheur.“

⁶⁸ Vgl. *Théodicée*, II. Teil (wie Anm. 16) 408.

⁶⁹ Vgl. *Théodicée*, II. Teil (wie Anm. 16) 582: „mais la partie du meilleur tout n’est pas nécessairement le meilleur qu’on pouvait faire de cette partie, puisque la partie d’une belle chose n’est pas toujours belle, pouvant être tirée du tout, ou prise dans le tout, d’une manière irrégulière.“ Vgl. auch *Théodicée*, II. Teil (wie Anm. 16), 620.

⁷⁰ Vgl. *Théodicée*, III. Teil (wie Anm. 28) 4: „C’est dans ce sens qu’on peut employer ce beau mot de saint Bernard (ep. 276, ad Eugen. III): *Ordinatissimum est minus interdum ordinate fieri aliquid*: Il est dans le grand ordre qu’il y ait quelque petit désordre; et l’on peut même dire que ce petit désordre n’est qu’apparent dans le tout, et il n’est pas même apparent par rapport à la félicité de ceux qui se mettent dans la voie de l’ordre.“ Zur Bezugsstelle

Die Welt muss also, da der unendlich vollkommene Gott, der nur das Beste will und tut, ihr Existenz verliehen hat, auch einschließlich des in ihr enthaltenen Schlechten die beste aller möglichen Welten sein. Auf Grund des begrenzten Erkenntnisvermögens des Menschen sei es allerdings oft nicht einzusehen, dass und wie das einzelne Schlechte mit dem allgemeinen Besten verbunden ist.⁷¹ Denn erst die göttliche Zentralperspektive auf das Ganze zeige die wahre Gestalt und den genauen Stellenwert des Einzelnen, auch des einzelnen Schlechten.⁷² Diese Position paraphrasiert Leibniz wie folgt: Gottes Absicht sei vollkommen rein und heilig, die Schuld für das sittliche Elend unter den Menschen trage allein der böse Wille des vernunftbegabten Geschöpfes;⁷³ ferner konstatiert Leibniz,

„dass man nicht zum Heil bestimmt sein kann, ohne zugleich zur Heiligkeit der Kinder Gottes bestimmt zu sein, und dass jede Hoffnung, erwählt zu werden, nur auf dem guten Willen beruhen kann, den man durch die Gnade Gottes in sich spürt.“⁷⁴

Es überrascht, dass Leibniz hier biblische und christliche Formeln, wie etwa die Bestimmung der Menschen zur Heiligkeit der Kinder Gottes und die göttliche Gnade als notwendige Hilfe zur Erlangung eines guten Willens scheinbar unvermittelt einführt. Entsprechend gilt dies auch für seine Annahme, dass das allgemeine Gut zum besonderen Gut derer wird, die den Urheber alles Guten lieben und deshalb mit dem, was der Wille Gottes zulässt, einverstanden sind.⁷⁵ Mit dem Gebrauch dieser und ähnlicher christlicher Formeln will Leibniz nur die inhaltliche Übereinstimmung dessen, was er rein rational gezeigt zu haben glaubt, mit den diesbezüglichen Aussagen des christlichen Glaubens dokumentieren. Denn Gott als die Quelle aller Wahrheiten, d. h. sowohl der Wahrheiten der natürlichen Vernunft als auch der übernatürlichen Offenbarung, kann sich selbst nicht widersprechen.

dieses Zitats vgl. Bernhard von Clairvaux, Ep. 276 an Papst Eugen, in: Ders.: Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, Bd. III, hg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1992, 416: „Ordinatissimum est, minus interdum ordinate aliquid fieri“; zur Übersetzung vgl. ebd., 417: „Es entspricht ganz und gar der Ordnung, daß zuweilen etwas geschieht, was die gewöhnlichen Regeln ein wenig außer Acht läßt.“

⁷¹ Vgl. Théodicée, II. Teil (wie Anm. 16) 454-456.

⁷² Vgl. Théodicée, II. Teil (wie Anm. 16) 434, 460.

⁷³ Vgl. Théodicée, II. Teil (wie Anm. 16) 492.

⁷⁴ Vgl. Théodicée, II. Teil (wie Anm. 16) 492: „Mais tous ceux qui reconnaissent que Dieu produit le meilleur plan, qu’il a choisi entre toutes les idées possibles de l’univers; qu’il y trouve l’homme porté par l’imperfection originale des créatures à abuser de son libre arbitre et à se plonger dans la misère; que Dieu empêche la pèche et la misère, autant que la perfection de l’univers, qui est un écoulement de la sienne, le peut permettre; ceux-là, dis-je, font voir plus distinctement que l’intention de Dieu est la plus droite et la plus sainte du monde, que la créature seule est coupable, que sa limitation ou imperfection originale est la source de sa malice, que sa mauvaise volonté est la seule cause de la misère, qu’on ne saurait être destiné au salut sans l’être aussi à la sainteté des enfants de Dieu, et que toute l’espérance qu’on peut avoir d’être élu ne peut être fondée que sur la bonne volonté qu’on se sent par la grâce de Dieu.“ Zu Leibniz’ philosophischer Theologie der Gnade Gottes vgl. K. Hildebrandt: Leibniz und das Reich der Gnade, Haag 1953, insb. 258-285.

⁷⁵ Vgl. Théodicée, II. Teil (wie Anm. 16) 588.

Es ist auffällig, dass sich im dritten Teil der „*Théodicée*“ die Bezugnahmen auf christliche Glaubensaussagen häufen und letztere von Leibniz ganz vereinzelt sogar als Quelle für seine Argumente benutzt werden. Doch auch hier verteidigt Leibniz überwiegend christliche Glaubensüberzeugungen mit philosophischen Mitteln. So antwortet er etwa auf den rationalen Einwand eines Philosophieprofessors namens Ernst Sonerus gegen die Möglichkeit einer Hölle, dass zwischen einer unendlichen Strafe und einer endlichen Schuld kein angemessenes Verhältnis bestehe⁷⁶: Die Fortdauer der Schuld veranlasse die Fortdauer der Strafe, denn die Verdammten blieben böse, und um böse sein zu können, müssten sie auch das Freiheitsvermögen des Willens besitzen.⁷⁷ Daher seien die Verdammten selbst die Ursache der Fortdauer ihrer Qualen, da sie sich nicht der Hilfe Gottes bedienen.⁷⁸ Auch die christliche Lehre, dass das Böse von dem Teufel als dem Vater der Bosheit stamme, wird von Leibniz zustimmend aufgegriffen und rational plausibilisiert.⁷⁹ Dabei deutet er zahlreiche Bibelstellen zur Verstockung menschlicher Herzen durch Gott als eine göttliche Zulassung von Schlechtem um der Erfüllung höherer Ziele willen, indem er mit Augustinus formuliert: „Der Gute würde das Schlechte nicht zulassen, wenn nicht der Allmächtige auch aus dem Schlechten Gutes tun könnte.“⁸⁰ Dass Augustinus es hundertmal ausgesprochen habe, dass Gott das Übel zulasse, um dadurch ein größeres Gut zu gewinnen, wird von Leibniz zur Bestätigung seiner eigenen Position ausdrücklich vermerkt.⁸¹ In diesem Zusammenhang nimmt Leibniz auch zustimmend Bezug auf Augustinus’ Lehre von der „*felix culpa*“, der glücklichen Schuld des Menschen, wonach der Mensch erst durch seine Sünde und damit seine Schuld das ungleich größere, das unübertrefflich große Gut der Fleischwerdung des Gottessohnes erhalten habe.⁸² Augustinus wird von Leibniz auch mit seiner Lehre von der göttlichen „*creatio omnium ex nihilo*“, also der Schöpfung aller Geschöpfe aus dem Nichts, affirmativ zitiert, sowie mit seiner Privationstheorie des Schlechten als einem Mangel an Sein bzw. an Gutem und seiner Lehre von der Herkunft des Bösen nicht aus der Natur, sondern aus dem freien Willen des vernunftbegabten Geschöpfes.⁸³ Der spätaugustinischen Gnadenlehre jedoch versagt Leibniz mit rationalen Ar-

⁷⁶ Vgl. *Théodicée*, III. Teil (wie Anm. 28) 40.

⁷⁷ Vgl. *Théodicée*, III. Teil (wie Anm. 28) 46.

⁷⁸ Vgl. *Théodicée*, III. Teil (wie Anm. 28) 44, 48-50.

⁷⁹ Vgl. *Théodicée*, III. Teil (wie Anm. 28) 52-54.

⁸⁰ Der von Leibniz in *Théodicée*, III. Teil (wie Anm. 28) 56, Augustinus zugeschriebene Satz: „Sed non sineret bonus fieri male, nisi Omnipotens etiam de malo posset facere bene“ konnte leider nicht verifiziert werden; er entspricht aber ganz der augustiniischen Konzeption des Ordnungscharakters der lenkenden und erhaltenden Wirkweise des Schöpfergottes, vgl. hierzu Vf.: Das metaphysische Ordo-Denken in Spätantike und frühem Mittelalter: Bei Augustinus, Boethius und Anselm von Canterbury, in: Philosophisches Jahrbuch 104 (1997), 340-349.

⁸¹ Vgl. *Théodicée*, *Abrégé de la controverse, réduite à des arguments en forme* (wie Anm. 28) 288.

⁸² Vgl. *Théodicée*, *Abrégé de la controverse, réduite à des arguments en forme* (wie Anm. 28) 288.

⁸³ Vgl. *Théodicée*, III. Teil (wie Anm. 28) 68.

gumenten seine Zustimmung. Er spricht sich gegen die Verdammung als bloße Folge der Erbsünde und gegen die Verdammung der nicht getauften Kinder⁸⁴ sowie gegen die doppelte Prädestination (der einen zum ewigen Leben, der anderen zur ewigen Gottesferne) aus und begründet dies im Wesentlichen mit einem Argument, das er ebenso aus seinem „Prinzip des Besten“ für Gottes Handeln ableitet wie aus der Heiligen Schrift selbst, nämlich mit der Universalität des göttlichen Heilswillens: Gott will von sich aus das Heil für alle Menschen.⁸⁵ Neben Augustinus zitiert Leibniz in der „*Théodicée*“ als Autorität des christlichen Denkens am häufigsten Thomas von Aquin, und zwar durchgängig zustimmend, wobei auch diese Thomas-Zitate keine Begründungs-, sondern nur eine Bestätigungsfunktion für Leibniz’ eigene philosophische Überlegungen besitzen.

Zudem möchte Leibniz das biblische, insbesondere paulinische Diktum, dass der gefallene Mensch unter der Herrschaft des Satans bzw. der Sünde stehe, rational bestätigen: „das Vergnügen, das er (sc. der Mensch) am Bösen findet, ist der Angelhaken, an dem er sich fangen läßt.“⁸⁶ Die bereits erwähnte christliche Lehre von der (Gnaden-) Hilfe Gottes bei allen Handlungen der (insbesondere vernunftbegabten) Geschöpfe präzisiert Leibniz nicht unwesentlich: Sie bestehe darin, dass Gott den Menschen und ihren Handlungen das Reale, d. h. den Seinsgehalt, verleihe, soweit dieses Vollkommenheit enthält, während das Beschränkte bzw. Mangelhafte in den vernunftbegabten Geschöpfen und ihren Handlungen von den Geschöpfen selbst herrühren.⁸⁷

Gegen Ende des dritten Teils der „*Théodicée*“ bewegt sich die Gedankenführung immer ausdrücklicher auf christliche Glaubenspositionen zu. Es verwundert deshalb nicht, dass Leibniz dort an einer Stelle schreibt, Boethius habe mehr auf die Philosophie – gemeint ist der Trost der Philosophie, den sich der eingekerkerte Boethius in seiner „*Consolatio philosophiae*“ zusprechen lässt – als auf Paulus gehört, und eben darum sei er gescheitert.⁸⁸ Dann fügt er paränetisch hinzu:

„Glauben wir an Jesum Christum, er ist die Tugend und die Weisheit Gottes; er lehrt uns, daß Gott das Heil aller will: daß er nicht den Tod des Sünders will. Vertrauen wir also der Barmherzigkeit Gottes, und machen wir uns ihrer nicht durch unsere Eitelkeit und unsere Bosheit unwürdig.“⁸⁹

⁸⁴ Vgl. *Théodicée*, III. Teil (wie Anm. 28) 66.

⁸⁵ Vgl. *Théodicée*, III. Teil (wie Anm. 28) 64-66.

⁸⁶ Vgl. *Théodicée*, III. Teil (wie Anm. 28) 58: „le plaisir qu’il trouve au mal est l’hameçon auquel il se laisse prendre.“

⁸⁷ Vgl. *Théodicée*, III. Teil (wie Anm. 28) 208.

⁸⁸ Vgl. *Théodicée*, III. Teil (wie Anm. 28) 258.

⁸⁹ Vgl. *Théodicée*, III. Teil (wie Anm. 28) 258: „Croyons à Jésus-Christ, il est la vertu et la sagesse de Dieu; il nous apprend que Dieu veut le salut de tous: qu’il ne veut point la mort du pécheur. Fions-nous donc à la miséricorde divine, et ne nous en rendons pas incapables par notre vanité et par notre malice.“

Dieser Passus kommt einer Aufforderung zur bestmöglichen – und daher auch theoretisch begründeten – Praxis des christlichen Glaubens gleich. Genau darin liegt die (lebens-) praktische Quintessenz der ganzen „*Théodicée*“. Denn deren primäres Anliegen ist der rationale Beweis der objektiven Wahrheit der christlichen Glaubensaussage, dass der eine und einzige, der allmächtige, allwissende und allgütige Gott das Schlechte in seiner Schöpfung mit Bedacht zugelassen und dennoch die bestmögliche Schöpfung hervorgebracht hat.

Zwei inhaltlich aufschlussreiche Anhänge zur „*Théodicée*“ dürften diese These bestätigen: In einem kurzen Abriss der zugrunde liegenden Streitfrage werden in formgerechten Schlüssen die beiden wirkungsgeschichtlich größten Autoritäten der christlichen Theologie, nämlich Augustinus und Thomas von Aquin, als Gewährsmänner dafür zitiert, dass Gottes Zulassung des Schlechten das Beste für das Universum bezwecke; denn die Unvollkommenheit eines Teils könne zur größeren Vollkommenheit des Ganzen erforderlich sein.⁹⁰ Darüber hinaus wird auf Thomas auch als Autoritätsbeweis für Leibniz' Lehre Bezug genommen, dass der zuvorkommende Wille Gottes auf die Hervorbringung des Guten und das Verhindern des Übels gerichtet sei, und zwar jedes Guten und Übels an sich und gleichsam abgesondert nach Maßgabe seines Grades genommen.⁹¹

In dem hier mit „*Causa Dei*“ abgekürzten Anhang zur „*Théodicée*“ wird der Gottmensch als der wichtigste Grund genannt für die Erwählung der besten Folge der Dinge, d. h. der besten aller möglichen Welten, durch Gott. Denn Jesus Christus musste als das zur höchsten (Vollkommenheits-) Stufe gelangte Geschöpf in dieser besten aller möglichen Welten enthalten sein, und zwar

„gleichsam als das Haupt der erschaffenen Welt, dem endlich alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist, in dem alle Völker gesegnet werden sollen, durch den alle Geschöpfe von der Knechtschaft der Verderbnis zur Freiheit des Ruhmes der Kinder Gottes erlöst werden.“⁹²

⁹⁰ Vgl. *Théodicée*, *Abrégé de la controverse, réduite à des arguments en forme* (wie Anm. 28) 288: „... qu'une imperfection dans la partie peut être requise à une plus grande perfection dans le tout.“

⁹¹ Vgl. *Théodicée*, *Abrégé de la controverse, réduite à des arguments en forme* (wie Anm. 28) 300-302: „Et on a sujet de dire généralement que la volonté antécédente de Dieu va à la production du bien et à l'empêchement du mal, chacun pris en soi et comme détaché (*particulariter et secundum quid*, Thom. I, qu. 19, art. 6), suivant la mesure de degré de chaque bien ou de chaque mal.“

⁹² Vgl. *Théodicée*, *Causa Dei* (wie Anm. 28) 334-336: „Optimae autem seriei rerum (nempe hujus ipsius) eligendae maxima Ratio fuit Christus $\Omega\epsilon\lambda\eta\gamma\rho\omega\pi\omicron\jmath$, sed qui, quatenus Creatura est ad summum provecta, in ea Serie nobilissima contineri debebat, tanquam Universi creati pars, imo caput; cui omnes tandem potestas data est in caelo et in terra, in quo benedici debuerunt omnes gentes, per quem omnis creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei.“

Leibniz argumentiert hier nicht mehr *sola ratione*, sondern setzt durch seine Zitate insbesondere von paulinischen Schriftstellen christliche Glaubensaussagen bereits als gültig voraus.

Explizit philosophisch gerechtfertigt wird von Leibniz allerdings das christliche Erbsündentheorem. Denn in der bestmöglichen Folge der Dinge sei die wesenhafte, die metaphysische Unvollkommenheit bzw. Endlichkeit der vernunftbegabten Geschöpfe, in der er den Ermöglichungsgrund des Sündenfalls sieht, bereits mitenthalten gewesen.⁹³ Die Erbsünde schwäche zwar die menschliche Willensfreiheit, doch sie entschuldige nicht den Menschen, weil Spuren des göttlichen Ebenbildes auch im Sünder verblieben.⁹⁴ Damit wird zugleich die radikale augustinische Variante der Erbsündenlehre von Leibniz abgelehnt. Leibniz greift, wie oben bereits gesehen, auch Elemente der christlichen Gnadenlehre wie etwa die Lehre von der „*gratia sufficiens Dei*“, der zureichenden Gnade Gottes, zustimmend auf und versieht sie mit rationalen Plausibilitätsgründen.

d. Leibniz als philosophischer Anwalt des christlichen Gottesbildes und des christlichen Glaubens

Zusammenfassend betrachtet sieht und versteht sich Leibniz in seiner „*Théodicée*“ als der philosophische Verteidiger und Anwalt der absoluten und aktuell unendlichen Vollkommenheit, das aber bedeutet: der Göttlichkeit des christlichen Gottes als des Schöpfers der wirklichen Welt, der wie in einem Prozess von menschlichen Einwänden angeklagt wird. Über diese Einwände lässt Leibniz in der „*Théodicée*“ die natürliche Vernunft richterlich entscheiden, deren Schiedsspruch sich alle an diesem symbolischen Gerichtsverfahren Beteiligten als Vernunftwesen zu unterwerfen haben. Leibniz rechtfertigt mit den von ihm aus seiner Fassung des ontologischen Gottesbegriffs abgeleiteten Argumenten die Vereinbarkeit dieses Vernunftbegriffs von Gott als einem absolut und aktuell unendlich vollkommenen Wesen mit der Existenz der verschiedenen Formen des Schlechten in dieser Welt als seiner Schöpfung und beweist somit unter Zugrundelegung der Gültigkeit dieses Gottesbegriffs, dass die reale Welt die beste aller möglichen Welten ist. Darüber hinaus nimmt er auf zahlreiche weitere Annahmen des christlichen Glaubens zustimmend Bezug, indem er überwiegend *sola ratione*, teils aber auch *qua revelatione* begründete Argumente für deren Wahrheit entwickelt. Im Ganzen gesehen besteht in der philosophischen Verteidigung des christlichen Glaubens mit dem Ziel einer

⁹³ Vgl. *Théodicée*, Causa Dei (wie Anm. 28) 350.

⁹⁴ Vgl. *Théodicée*, Causa Dei (wie Anm. 28) 354, 358, 360.

Erweckung von wahrer Frömmigkeit als einer geistig erleuchteten Liebe des Menschen zu Gott das eigentliche Anliegen der „*Théodicée*“ nach dem Verständnis ihres Autors.⁹⁵

6. Leibniz' Antwort auf die Herausforderung des menschlichen Leidens für seine „Theodizee“ – die Unergründlichkeit der Ratschlüsse Gottes für den Menschen

Gegen Leibniz' philosophische Rechtfertigung des christlichen Schöpfergottes richtet sich seit Voltaires praktischem und Kants theoretischem Einspruch bis zur Gegenwart bekanntermaßen ein massiver Protest, und zwar nicht erst, aber verständlicherweise umso mehr nach Auschwitz. Gegen Leibniz' „Theodizee“ wird bis heute der Vorwurf erhoben, sie könne den einzelnen Leidenden – und Leiden ist immer konkret, weil es den einzelnen Menschen trifft und betrifft – nicht trösten, im Gegenteil: Es sei geradezu zynisch, von einem vollkommen guten und gerechten Gott angesichts der durch unsägliches Leid gequälten menschlichen Kreatur zu sprechen. Ist die erschütternde Wirklichkeit der im zwischenmenschlichen Vergleichsmaßstab so häufig und so extrem ungerecht leidenden Menschen – denken wir nur an die vielen von schwersten Krankheiten schicksalhaft Heimgesuchten oder an die Opfer schrecklicher Naturkatastrophen und vor allem an die Opfer von brutaler körperlicher und seelischer Gewalt und menschenverachtendem Terror – ist diese erschütternde Wirklichkeit des oft abgrundtief leidenden Menschen Leibniz wirklich verborgen geblieben? Keineswegs. Denn Leibniz kennt und klassifiziert nicht nur die verschiedenen Arten von Übel in dieser Welt – das metaphysische, das physische und das moralische –, sondern er stellt sich in der „*Théodicée*“ auch dem Einwand, dass in dieser Welt die physischen Güter und Übel nicht gemäß den moralischen Gütern und Übeln verteilt sind, mit anderen Worten: dass es oft den Guten schlecht und den Bösen gut ergeht.⁹⁶ Auf diesen immer wieder vorgetragenen Einwand einer Ungerechtigkeit und damit Unvollkommenheit zumindest des zulassenden Willens Gottes antwortet Leibniz auffallenderweise *qua revelatione*, nämlich mit zwei Bibelziten: Erstens, dass die Leiden dieser Zeit nicht zu vergleichen seien mit der zukünftigen Herrlichkeit, die denen beschieden ist, die Gott lieben (nach Röm 8,18); mit anderen Worten: Gott wird den hier ungerecht Leidenden nach ihrem Tod nicht nur eine ausgleichende Gerechtigkeit, sondern noch ungleich mehr, d. h. eine Überkompensation ihrer irdischen Leiden, zuteil werden lassen.⁹⁷ Zweitens antwortet Leibniz auf den genannten Einwand mit dem Bibelvers Joh 12,24, d. h. mit dem

⁹⁵ Vgl. *Théodicée*, Préface (wie Anm. 16) 8.

⁹⁶ Vgl. *Théodicée*, Causa Dei (wie Anm. 28) 336.

⁹⁷ Vgl. *Théodicée*, Causa Dei (wie Anm. 28) 339: „Daher werden die Plagen nicht nur reichlich ausgeglichen werden, sondern auch zur Erhöhung der Glückseligkeit beitragen; und diese Übel erweisen sich nicht nur als nützlich, sondern auch als notwendig.“

Gleichnis von dem in die Erde gefallenem Weizenkorn, das keine Frucht trägt, wenn es nicht zuvor gestorben ist.⁹⁸ Mit Leibniz' eigenen Worten läßt sich dieser Vers wie folgt erklären: „Übrigens hat man auch gar keinen Grund, sich darüber zu beklagen, daß man gewöhnlich nur durch viele Leiden und indem man das Kreuz Christi trägt, zum Heil gelangt; diese Übel dienen dazu, die Erwählten zu Nachfolgern ihres Herrn zu machen und ihr Glück zu vermehren.“⁹⁹ Das endgültige Glück des Menschen und ineins damit Gottes Herrlichkeit wird demnach – auch wenn es paradox klingt – auch durch die Existenz von Schlechtem gemehrt, weil und indem Gott dieses Schlechte in den Dienst eines dadurch größer werdenden Gutes stellt.¹⁰⁰ Dies deshalb und insofern, als Gottes erzieherischer Heilswille den Menschen auch durch Leidenserfahrungen innerlich reifen lassen und vervollkommen will.

Leibniz ist allerdings wirklichkeitsnah genug, um zu wissen, dass der Mensch auf Grund seines begrenzten Erkenntnisvermögens oft bzw. meist nicht einzusehen vermag, wie das einzelne Schlechte, und zwar gerade das unsäglich Schlechte, insbesondere die zerstörerische Wirkmacht des Bösen, mit dem allgemeinen Besten verbunden ist.¹⁰¹ Denn erst die göttliche Zentralperspektive auf das Ganze zeige die wahre Gestalt und den genauen Stellenwert des Einzelnen, auch des einzelnen Schlechten.¹⁰² Dabei vergewissert sich Leibniz auch der Übereinstimmung zwischen seiner philosophischen Überzeugung von der Unerforschlichkeit vieler konkreter Wirk- und Handlungsweisen Gottes für den Menschen¹⁰³ mit dem biblisch-paulinischen Bekenntnis zur für den menschlichen Geist unerforschlichen und unauslotbaren Tiefe der göttlichen Weisheit, wenn er unter Bezug auf den Römerbrief ausruft:

„Die ‚abgründige Tiefe‘ selbst aber im Schatz der göttlichen Weisheit oder im verborgenen Gott und (was dasselbe meint) in der universalen Harmonie der Dinge bleibt uns unbekannt; und diese hat bewirkt, daß gerade diese Folge des Universums ... von Gott für die beste mögliche und allen anderen vorzuziehende erachtet wurde.“¹⁰⁴

⁹⁸ Vgl. Théodicée, Causa Dei (wie Anm. 28) 336.

⁹⁹ Vgl. Théodicée, II. Teil (wie Anm. 16) 406: „Au reste, on n'a aucun sujet de se plaindre de ce qu'on ne parvient ordinairement au salut que par bien des souffrances et en portant la croix de Jésus-Christ; ces maux servent à rendre les élus imitateurs de leur maître et à augmenter leur bonheur.“

¹⁰⁰ Vgl. Théodicée, II. Teil (wie Anm. 16) 408.

¹⁰¹ Vgl. Théodicée, II. Teil (wie Anm. 16) 454-456.

¹⁰² Vgl. Théodicée, II. Teil (wie Anm. 16) 434, 460.

¹⁰³ Vgl. Théodicée, Causa Dei (wie Anm. 28) 364.

¹⁰⁴ Vgl. Théodicée, Causa Dei (wie Anm. 28) 378: „Ipsium autem $\beta\epsilon\lambda\eta\sigma\omicron\upsilon\gamma$ in Divinae sapientiae thesauris, vel in Deo abscondito, et (quod eodem redit) in universali rerum harmonia latet, quae fecit ut haec series Universi ... optima praeferendaque omnibus a Deo judicaretur.“ In diesem Satz wird der negativ-theologische Gehalt von Leibniz' ontologischem Gottesbegriff besonders gut deutlich; die Stelle aus dem Römerbrief, auf die Leibniz hier anspielt, ist Röm 11,33.

Leibniz' antwortet also auf die Herausforderung des menschlichen Leidens für seine philosophische Rechtfertigung des christlichen Schöpfergottes mit seiner Einsicht in die für uns unergründliche Tiefe der göttlichen Weisheit. Wir Menschen können daher auch nach Leibniz letztlich nicht wissen, inwiefern etwa das in der Menschheitsgeschichte vielleicht grauenvollste Leiden von Auschwitz zur besten aller möglichen Welten gehört, und zwar auch dann nicht, wenn wir mit Leibniz im Allgemeinen erkannt haben, dass auch die extremen Mißbrauchsmöglichkeiten der menschlichen Freiheit der unvermeidliche Preis der im ewigen Schöpfungsplan Gottes immer schon gewollten wechselseitigen Liebe zwischen sich und dem ihm ähnlichsten Geschöpf sowie der Menschen untereinander ist. Wir können jedoch, wenn wir einen allmächtigen, allwissenden und allgütigen, mithin aktuell unendlich vollkommenen Schöpfergott annehmen, vernünftigerweise und insofern mit Recht darauf vertrauen und uns selbst wie auch andere damit zu trösten versuchen, dass in der vollkommenen Weisheit dieses Gottes und somit in Wahrheit jedes Leiden in der gesamten Menschheitsgeschichte, auch und gerade das ungerecht erlittene, einen unschätzbaren, unersetzlichen und bleibenden Wert bereits für diese und wahrscheinlich mehr noch für eine kommende Welt besitzt.